

هم‌گرایی عقل و سیاست در حکمت متعالیه آیت‌الله جوادی آملی (بر اساس نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر)

رحمت عباس تبار

دکترای علوم سیاسی، استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران
r.abbastabar@umz.ac.ir

چکیده:

صاحب‌نظران و اندیشمندان غرب و شرق، بر مبنای تفاوت در بنیادهای معرفت‌شناختی خود، نظرات متفاوتی درباره هم‌گرایی یا واگرایی و قلمرو ورود عقل در عرصه سیاست ابراز داشته‌اند. این پژوهش با اعتقاد به ضرورت بومی‌سازی علوم سیاسی و با هدف غنای نظری این الگوی بومی و بر مبنای هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر، رابطه عقل و سیاست در منظومه معرفتی آیت‌الله جوادی آملی را بررسی نموده و با فرض استوار بودن سیاست بر بنیادهای عقلانی در نظر وی و فروریختن آن در صورت قطع ارتباط با عقل، به فحص و کاوش در آرای او پرداخته است. بر مبنای نتایج به دست آمده در این پژوهش از نظر آملی، مفتاح و مصباح تمام مراتب سیاست، عقل است و گستره وسیعی از سیاست را دربر می‌گیرد. همه پرسش‌های اساسی سیاست از جمله مشروعیت حکومت، کیستی حاکم، غایت و وظایف حکومت و سیاست، آرمان‌شهر ترسیم شده، ویژگی‌های کارگزاران سیاسی، پیوند دین و سیاست، تشخیص مصالح جامعه و نحوه مدیریت سیاسی در اکثر وجوه خود با عقل هم‌گرا بوده و در صورتی که عقل، گوشه‌نشین عرصه سیاست شود، سیاست نیز کارایی خود را از دست خواهد داد. **کلید واژه‌ها:** عقلانیت، حکمت متعالیه، سیاست، هرمنوتیک، معرفت‌شناسی.

مقدمه و بیان مسأله

از بدو تأسیس دارالفنون، ورود علوم مدرن به ایران و پایه‌گذاری مدرسه علوم سیاسی دانشگاه تهران به طور خاص که آغاز طلوع علم سیاست در فضای دانشگاهی و علمی بود، انبوهی از نوشته‌های اندیشمندان غربی صرفاً ترجمه شده و به مرور، سکه رایج این رشته نوپا در ایران گردید. این شکل ورود، دو مشکل بزرگ برای علاقمندان و دانشجویان علوم سیاسی و به تبع آن اجتماع به دنبال داشت؛ اول، رواج نقل‌گرایي و منزوی شدن عقل و دوم، غفلت از منابع غنی و متون قابل استخراج شیعی، اسلامی و ایرانی بود؛ تا جایی که برخی از پژوهشگران از زوال اندیشه سیاسی در ایران سخن به میان آوردند.

تبادل و تعامل علوم، اگرچه فواید و نتایج بسیاری به همراه دارد که رشد و تعالی علم یکی از آنهاست، اما بی‌توجهی به سیر تکوین اندیشه‌های سیاسی در غرب و تجویز تمام و کمال آن برای همه جوامع، امری است که به اذعان غالب اندیشمندان از هر نحله فکری، نه در خور است و نه مقدور. نسخه‌پیچی‌های سیاسی مبتنی بر سکولاریسم، اومانیسم و سایر ایسم‌های غربی برای جامعه‌ای که به حضور مؤثر خداوند یکتا در سراسر عالم هستی اعتقاد دارد، قطعاً پاسخگو نبوده و علاوه بر آن، علم سیاست نیز دانشی ایستا و تغییرناپذیر نبوده و دائماً در حال تطور و تبدل است.

از طرفی، بنیادگذاری سیاست عقلانی نیز از جمله موضوع‌هایی به شمار می‌رود که ذهن فلاسفه غرب و شرق را برای مدت‌ها به خود مشغول داشته است، از فلاسفه روشنگری که عقل انسانی را در جایگاه خداوند نشان‌دادند تا اندیشمندان دوران معاصر چون هابرماس که مفهوم «عقلانیت ارتباطی» را در مقابل «عقلانیت ابزاری» دوران مدرن ارائه نمودند. البته، بنیادگذاری سیاست عقلانی هنوز هم مورد نقادی قرار دارد. به نظر می‌رسد فهم درست عقلانی نمودن سیاست در حوزه اندیشه سیاسی اسلام نیز با توجه به تاریخ طولانی موافقت و مخالفت‌هایی که به ویژه در عرصه ارتباط عقل و نقل، یا عقل و شرع و به تبع آن عقل و سیاست مبتنی بر شرع، از گذشته‌های دور میان متفکران مسلمان وجود داشته، هنوز به تحقیق و تفحص جدی نیاز دارد. ورود مدرنیته و تلاش اندیشمندان مسلمان برای ارائه گفتمان‌های جدید اسلامی نیز، نه تنها از مجادلات نفس‌گیر پیشین نکاسته، بلکه بر آن افزوده است.

این پژوهش با اعتقاد به ضرورت بومی‌سازی علوم سیاسی به معنای کاوش و جست‌وجو در متون فلاسفه، علما و اندیشمندان اسلامی و ایرانی و به ویژه علمای شیعه و استخراج حوزه‌های سیاسی آن و با هدف ارائه جزئیات و غنی‌تر نمودن این الگوی بومی، به بررسی رابطه عقل و سیاست در منظومه معرفتی آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازد. اصولی بودن با تأکید بر نقش بارز عقل و به تبع آن اجتهاد نص‌مدار، توانایی شگرفی در اندیشه‌های سیاسی او به وجود آورده است. حضور در عرصه‌های مختلف سیاسی نظام جمهوری اسلامی نیز از علل جذابیت و کارایی اندیشه سیاسی آملی برای دانش‌پژوهان عرصه سیاست به شمار می‌رود.

تعبیر از ولایت فقیه به ولایت فقاها و عدالت و بررسی مسائلی از کلام جدید هم‌چون انتظار بشر از دین، تفحص در نظریه انسان‌شناسی با تعریف انسان به حی متأله و نگاه ایشان به روش تشکیل جامعه سیاسی بر مبنای مستخدم بالطبع بودن انسان، منظومه‌های فکری بکری را پیش روی ما گشوده است که می‌تواند با عنایت به نقش برجسته عقل در نظریه‌پردازی جوادی آملی، در بازخوانی، بازسازی و تکمیل نظریه ولایت فقیه و راهگشایی برای اندیشه سیاسی اسلام، کمک شایانی بنماید.

در بررسی ارتباط بین عقل و سیاست در منظومه معرفتی آیت‌الله جوادی آملی از نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر استفاده شده است. در این روش تفسیر و فهم متن، تکیه اصلی بر کشف نیت مؤلف بوده و زمینه اجتماعی متن، تنها در روشن شدن انگیزه و نه کشف نیت مؤلف مؤثر است. متن از یک ابژه خودمختار به یک ابژه مرتبط با سوژه یا مرتبط با خالق اثر تبدیل می‌شود، به همین منظور علاوه بر استقرای گزاره‌ها و تحلیل متن، دوران شکل‌گیری و ارائه اندیشه سیاسی جوادی آملی بررسی شده و ارتباط عقل و سیاست با توجه به رخداد‌های زمانه او مورد مذاقه قرار گرفته است. شناخت زبان خاص دوره مذکور، معانی، مفاهیم و گزاره‌های متداول در گفتمان غالب سیاسی جامعه و یا مکتب فقهی آملی (اصولی بودن) تأثیر زیادی بر فهم و کشف نیت او در خصوص موضوع مورد بحث خواهد داشت.

بررسی ادبیات پژوهش

آنچه در بررسی پیشینه پژوهشی موضوع مورد نظر در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه دیده می‌شود، غالباً در باب مسائل کلی اندیشه سیاسی بوده و یا با طور خاص به

بررسی برخی مفاهیم سیاسی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته است. مثلاً در پژوهش «اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی» (مجتبی‌زاده ۱۳۸۹)، سعی محقق بر این بوده است تا با استفاده از نظریه بحران توماس اسپریگنز، نظریه‌های سیاسی آملی در پاسخ به بحران‌های پنج‌گانه معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، قوانین بشری، معنویت و اخلاق و بحران‌های سیاسی اجتماعی دنیای امروز برآمده از تفکر مادی را مطرح نماید. یافته‌های این تحقیق حکایت از آن دارد که آیت‌الله جوادی با طرح سیاست متعالیه بر مبنای حکمت متعالیه، به بیان اندیشه سیاسی خود پرداخته و علت این بحران‌ها را حاکمیت اندیشه‌های سکولاریستی و اومانیستی می‌داند که خود، زمینه‌ساز بحران‌های دیگر هستند. نویسنده در ادامه با نظر به مدل تحلیل سیستمی، نظام سیاسی مطلوب آیت‌الله جوادی را در دو بخش ساختارها و کارویژه‌ها بیان نموده و در نهایت، الگوی تغییر از وضع موجود به وضع مطلوب را که به هر دو روش اصلاحی و انقلابی نظر داشته تشریح نموده است.

در پژوهش دیگری با عنوان «ولایت فقیه از منظر فقه و کلام بر اساس نظریات آیت‌الله جوادی آملی» (اسلامی ۱۳۸۵)، شرایط زمانی و زندگی‌نامه، روش‌شناسی و مبانی فلسفی اندیشه، عناصر اندیشه سیاسی و در نهایت دولت و حکومت در عصر غیبت از منظر آیت‌الله جوادی مورد بررسی قرار گرفته است. هم‌چنین در خصوص موضوع‌های سیاسی مانند آزادی، امنیت و... از دیدگاه آیت‌الله جوادی نیز مقاله‌هایی در نشریه‌های مختلف علمی - پژوهشی از سوی پژوهش‌گران محترم منتشر شده، اما مهم‌ترین و نزدیک‌ترین کار علمی به موضوع پژوهش حاضر، «عقل و سیاست از دیدگاه فلاسفه مسلمان» (شریعتمدار ۱۳۷۸) است که به رابطه عقل و شرع در قلمرو سیاست از منظر فلاسفه مسلمان دوره میانه پرداخته است. در اثر مذکور، نگارنده به این نتیجه می‌رسد که عقل در جهان اسلام در جهت فهم وحی بوده و فلاسفه مسلمان در نزاع با سایر نحله‌ها در مورد عقلی یا شرعی کردن سیاست، عقل اسلامی را توسعه بخشیده‌اند. بنابراین، پیشینه پژوهش‌ها نشان می‌دهد که در بررسی رابطه عقل و سیاست از منظر آیت‌الله جوادی، خصوصاً با رویکرد نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه، تاکنون کار جدی صورت نگرفته و این پژوهش می‌تواند زمینه و مقدمه‌ای برای این منظور تلقی شود.

مدل و چهارچوب نظری

هرمنوتیک، در اصطلاح به دانشی گفته می‌شود که به چگونگی فهم و تفسیر می‌پردازد و امروزه به عنوان یک علم، می‌کوشد دو حیطه نظریه فهم را در کنار هم نگه دارد: پرسش از آنچه در رویداد فهم متن به وقوع می‌پیوندد و پرسش از آنچه خود فهم است (پالمر ۱۳۷۷: ۱۰ و ۱۶). گاهی از آن به آگاهی و آگاهی‌جویی در زمینه قاعده‌های تفسیر تعبیر می‌شود (نیکفر ۱۳۸۱: ۳۹). به لحاظ تاریخی، مجادلات جنبش اصلاح‌گری با آباء کلیسا بر سر صلاحیت تأویل متن مقدس، نقطه آغازین هرمنوتیک مدرن به شمار می‌رود. آباء کلیسا بر انحصار فهم کتاب مقدس به خودشان تأکید داشتند، در حالی که اصلاح‌طلبان پروتستان به خودبسندگی متن مقدس و عدم انحصار تأویل آن معتقد بودند. پروتستان‌یسم با تأکید بر انحصاری نبودن تأویل متن مقدس، زمینه گسترش و شیوع هرمنوتیک لغوی به عنوان روشی برای آشکارسازی پیام متن و رسیدن به متن اصیل را فراهم نمود.

هرمنوتیک را می‌توان در انواع مختلف فلسفی، روشی، هنجاری، انتقادی، تردیدی، اخلاقی و رهایی‌بخش مشاهده نمود. در ابتدای قرن نوزدهم، شلایر ماکر و دیلتای، هرمنوتیک را به عنوان یک روش در علوم انسانی طراحی و معماری نمودند و سپس در قرن بیستم، اندیشمندانی چون مارتین هایدگر و گادامر از «فهم» به عنوان نوعی «وجود» یاد کردند. بنابراین، درباره سیر تحول چنین گفت که از نوعی معرفت‌شناسی به گونه‌ای روش‌شناسی، و سپس نوعی هستی‌شناسی یا «نظریه هرمنوتیک» تحول یافته است. به لحاظ روش‌شناسی، این علم را در مطالعات اسلامی نیز می‌توان مشاهده نمود. عده‌ای از اندیشمندان مسلمان معتقدند که توجه به شأن نزول آیات که به عنوان یکی از نکته‌های مهم در ترجمه و تفسیر آیه‌های قرآن لحاظ گردیده، نمونه‌ای از کاربرد هرمنوتیک، اما به صورت ناشناخته و غیر رسمی در مطالعات اسلامی به شمار می‌رود. برخی نیز بر این باورند که مباحث الفاظ در علم اصول و کیفیت تفسیر قرآن که در مقدمات تفسیری مفسران قرآن به آن اشاره شده، به نوبه خود هرمنوتیکی محسوب می‌گردد.

علی‌رغم وجود معایبی هم‌چون: غرق شدن محقق یا مفسر در ژرفای اندیشه خویش به جای تحلیل واقع‌بینانه واقعیت اجتماعی، مختوم شدن به نوعی آنارشیسم علمی به دلیل نداشتن معیاری برای واقع‌نمایی یا صدق آنها، امکان قرائت‌های مختلف

و نادیده گرفتن مراد و مقصود مؤلف، تحمیل معنای دیگری خلاف منظور مؤلف بر متن؛ اما نویسندگان متأخر به دلایلی بر اهمیت کاربرد هرمنوتیک در مطالعات اسلامی تأکید دارند:

۱. از آنجایی که بخشی از هرمنوتیک در باب ماهیت فهم است، لذا شامل فهم متون دینی نیز می‌شود؛

۲. ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهود) مبتنی بر وحی و کلام الهی هستند و این امر موجب می‌شود که این ادیان به شدت متن‌محور باشند. فرهنگ دینی در جوامعی که این ادیان حضور و رسوخ دارد، از متون دینی و تفسیر و فهم آنها تأثیر می‌پذیرد؛ بنابراین، ارائه نظریات نوین در باب تفسیر و فهم متن بر معرفت دینی و تفسیر متون دینی تأثیرگذار خواهد بود (حسین‌زاده ۱۳۸۲: ۱۶۰)؛

۳. از طرفی دیگر به تأکید آیات و روایات، قرآن ذوبطون است، زبان تمثیلی دارد و امکان قرائت‌های مختلف از آن در طول هم، نه تنها مقدور، بلکه مطلوب است؛ چراکه در بسیاری از روایات بر فهم و تدبر در عمق معانی و آیات قرآن و گذشتن از ظواهر تأکید می‌شود.

به مقتضای گسترش تأویل یا هرمنوتیک، سیاست نیز در حیطه آن مورد توجه قرار گرفته و بر این اساس، رابطه‌ای میان گفتمان شخصی، زبان سیاسی و حیات یا زندگی سیاسی وجود دارد. سخن و زبان سیاسی در متن کردارهای اجتماعی پردازش می‌شود و با تأویل، به عمق و لایه‌های ژرف‌تر سخن سیاسی در هر عصری می‌رسد. زبان، تشکیل دهنده واقعیت سیاسی و هرمنوتیک، فهم رابطه بین سخن و زبان سیاسی به شمار می‌رود. لذا برای فهم حیات سیاسی باید به سخن، زبان، فهم و خودفهمی‌های کارگزاران اجتماعی - سیاسی مراجعه نمود.

در میان روش‌های گوناگون هرمنوتیکی، روش اسکینر در ردیف روش‌های هرمنوتیکی «مؤلف‌محور» قرار دارد، روش‌هایی که معنای متن را همان قصد و نیت مؤلف می‌دانند و معتقدند که برای رسیدن به معنای متن، باید مراد مؤلف آن را درک کرد. در این روند تفسیر، یک متن اساساً با فرآیند قرائت آن متفاوت بوده و لازم است برای رسیدن به معنای متن، «فراتر» و یا «فروتر» از سطح ادبی متن رفته و در پس آن، انگیزه‌ها و نیات مؤلف و زمینه اجتماعی و زبانی نگارش متن را جست‌وجو نمود. به نظر اسکینر، روش‌های مبتنی بر قرائت متن، انسان را به صورت اجتناب‌ناپذیری

در معرض سقوط در انواع ابهام‌ها و اشکال‌ها قرار می‌دهد که وی از آنها تحت عنوان «اسطوره‌شناسی‌های مختلف» یاد می‌کند (مرتضوی ۱۳۸۵: ۱۶۴). اسکینر معتقد است که اهداف و نیت مؤلف را نمی‌توان به مثابه علت‌ها یا انگیزه‌های آن کنش فرض کرد، زیرا ممکن است یک نویسنده قصدی داشته باشد، ولی آن را انجام ندهد یا اینکه آن قصد را اظهار کند، ولی به کنش نینجامد یا اینکه این اظهارات بعد از انجام کنش بوده باشد.

پایه‌ریزی متدولوژی خاص اسکینر، بر مبنای کنش‌گفتاری «مقصود رسان» و نیت مؤلف است، نه انگیزه او. در این روش، تفسیر متن و فهم معنای آن با تکیه بر شیوه «عمل بیانی یا کنش زبانی» صورت می‌پذیرد و مطابق آن از گفتار، علاوه بر بیان یک واقعیت، برای انجام عمل و یا ایجاد تأثیر خاص در مخاطب نیز استفاده می‌شود. به بیان دیگر، می‌توان سه نوع کنش‌گفتاری «بیانی محض»، «مقصود رسان» و «کارگر» را از یکدیگر تمیز داد.

از میان این سه نوع کنش‌گفتاری، تأکید اسکینر بر کنش‌گفتاری «مقصود رسان» است و متدولوژی خود را نیز بر روی آن بنا می‌نهد. براساس مضمون اصلی این نوع کنش‌گفتاری، گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن یک متن، کاری را انجام می‌دهد که از انجام آن مقصودی دارد. لذا کشف همین قصد و منظور، مسأله مهم در تفسیر است؛ کشف همان چیزی که آوستین آن را «بار غیرگفتاری» کنش زبان‌شناختی می‌خواند. اسکینر با فرق گذاشتن میان «قرائت درست» و «بهترین قرائت»، سخن گفتن از اولی را عوامانه و مانع بروز تفاسیر جایگزین می‌داند؛ در حالی که با استناد به هیرش، دومی را راهی برای یافتن «بهترین معنا» معرفی می‌کند (مرتضوی ۱۳۸۶: ۱۷۶-۱۷۵). در نتیجه برای فهم اندیشه‌های سیاسی یک اندیشمند، هم باید گفتمان سیاسی مسلط بر جامعه و زمانه او را شناخت و هم قصد و نیت آن اندیشمند برای برقراری ارتباط در چنین گفتمانی را درک کرد.

می‌توان چنین گفت که کشف نیت مؤلف توسط اسکینر، در بُعد سلبی با پرهیز از به دام افتادن در اسطوره‌ها و در بُعد ایجابی: با تأکید بر روش‌های زیر است:

- تجسم متن به عنوان یک عمل مفاهمه‌ای یا ارتباطی قصد شده جهت برقراری ارتباط با خوانندگان که مفسر باید فضای ارتباطی آن را بازسازی و بازآفرینی کند؛
- شناخت زبان و معانی و مفاهیم رایج و نیز گزاره‌های متداول در زمانه مؤلف که

هر نویسنده‌ای با استفاده از آنها اقدام به نگارش می‌کند؛

- توجه به زمینه اجتماعی و تاریخی به عنوان بخشی از این زمینه گسترده زبانی. از مسائل بسیار مهم در هرمنوتیک اسکینر، «زمینه‌گرایی» اوست. زمینه اجتماعی و فکری متن برای درک اینکه در یک جامعه معین، چه معانی و مفاهیم قابل شناسایی مرسوم موجود بوده، چهارچوبی را فراهم می‌آورد. در این پژوهش نیز، جهت کشف انگیزه‌ها و کمک به کشف نیت در به کار بردن اصطلاحات و عبارات جواد آملی، زمینه فکری و اجتماعی او مورد بررسی قرار گرفته است؛ فقهی اصولی که نمی‌توان، بدون توجه به جایگاه عقل در مکتب اصولیون شیعه، به تفسیر درستی از عبارات او رسید. مطلب دیگری که روش اندیشه‌شناسانه اسکینر را برای پژوهش حاضر قابل اتکا می‌سازد، تمایز میان انگیزه و نیت است. انگیزه، امری خارج از متن و علت پیدایش آن است که ما را در تبیین معنای متن (و نه فهم آن) یاری می‌نماید، در حالی که نیت، امری درونی بوده و فهم آن، به معنای فهم کامل متن است. بر این اساس، به دنبال کشف مراد و نیت جواد آملی و تبیین رابطه عقل و سیاست در این پژوهش، از زمینه استفاده شده است. با توجه به گفته اسکینر، پژوهش‌گر از در نظر گرفتن زمینه به عنوان نیت مؤلف پرهیز نموده و سعی دارد به دنبال تحمیل معنا به متن نرود که توجه به این امر، بخشی از کاستی‌های اتکا به سایر نحله‌های هرمنوتیک را مرتفع می‌سازد. نکته قابل توجه دیگری که در روش هرمنوتیکی اسکینر به چشم می‌خورد، «تصرف در هنجارهای مرسوم»^۱ است؛ یعنی کشف نیت نویسنده در فرآیند حذف، پذیرش یا انکار هنجارهای مرسوم ارتباطی و زبانی که مؤلف با استفاده از آن می‌تواند به ایجاد یا تغییر هویت اجتماعی خود توفیق یابد. در اندیشه آیت‌الله جواد آملی نیز اقداماتی از این دست قابل مشاهده است. تعریفی که او از گستره عقل و مدرکات عقلی در دین یا «ولایت فقاقت و عدالت» به جای عبارت «ولایت فقیه» ارائه می‌دهد، نوعی تصرف در هنجارهای مرسوم تلقی می‌شود.

مبانی نظری

توضیح و تبیین مفاهیم و اصطلاحات مورد استفاده در این نوشتار، موجب اتقان و ایضاح مفهومی آن شده و به عنوان مبانی نظری پژوهش، مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

لذا ذیلاً به اهم آنها اشاره می‌شود:

عقل‌گرایی و عقلانیت

«عقل‌گرایی»^۱ یکی از واژه‌هایی است در سیر تاریخ اندیشه در غرب، بسیار به کار رفته است. در کاربرد روزمره، افرادی که از عقل و استدلال منطقی در حل مشکلات بهره می‌جویند، عقل‌گرا نامیده می‌شوند و معمولاً افرادی که در برابر مسائل، احساسی یا حتی غیرمعقول برخورد می‌کنند؛ در مقابل آنها قرار می‌گیرند. اما در فلسفه غرب، واژه عقل‌گرایی معنایی متفاوت داشته و در سه حوزه به کار رفته است:

۱. عقل‌گرایی در برابر اصطلاح تجربه‌گرایی، بدین معنا که هر امری در مورد حقایق اساسی عالم را می‌توان به وسیله عقل تبیین نمود.

۲. در کلام و فلسفه دین، عقل‌گرایی در برابر «ایمان‌گرایی» قرار دارد؛ به این معنا که عقل بر ایمان مقدم بوده و همه اصول و حقایق دینی به جای اینکه بر ایمان استوار باشد، بر مبنای عقل اثبات می‌پذیرد.

۳. عقل‌گرایی در «عصر عقل» یا دوره روشنگری. این اصطلاح برای توصیف جهان‌بینی‌ها و رهیافت‌های فیلسوفان عصر روشنگری قرن هجدهم به کار می‌رود که عقل را در برابر ایمان، مرجعیت سنتی، جمودگرایی، خرافه‌پرستی و بخصوص در تقابل با مسیحیت سنتی قرار می‌دهند (بیات و دیگران ۱۳۸۶: ۳۸۰ - ۳۷۹).

عقلانیت^۲، واژه‌ای دیگر که هم‌ریشه عقل‌گرایی بوده، گاه به جای آن هم به کار برده می‌شود و بیانگر ویژگی عقلانی بودن یک واقعیت است. به عبارت دیگر، چگونگی هستی و واقعیت عقلانی را عقلانیت گویند. خردمندی، معقول و منطقی بودن و جنبه عقلانی داشتن، واژه‌های معادل عقلانیت به شمار آمده‌اند؛ چنانکه معنای واژه راسیونال^۳، عقلانی، عقلی، معقول، عاقل، خردمند و اهل عقل و استدلال بوده و تعریف‌ها و تقسیم‌بندی‌های متعددی از عقلانیت به عمل آمده است. «اسنلن»^۴ در رابطه با سیاست‌ها و خط‌مشی‌گذاری‌های دولتی از چهار نوع عقلانیت اقتصادی، سیاسی، قانونی و حرفه‌ای نام می‌برد. عقلانیت سیاسی در نظر او بر این اصل استوار است که وقتی عقل جمعی (مردم) دولتی را بر مسند قدرت می‌نشاند، سیاست‌های

1. Rationalism
2. Rationality
3. Rational
4. Snellen

دولت باید به نحوی تدوین و اجرا شوند که تداوم آن دولت را تضمین نمایند؛ در غیر این صورت، دولت متزلزل شده و در نهایت، مجبور به ترک صحنه حکومت‌داری خواهد شد. عقلانیت دینی نیز به این معناست که دولت باید در سیاست‌های خود، ارزش‌های دینی را مدنظر داشته باشد و دولتی که این مقوله را رعایت نکند، ناپایدار خواهد بود. پس، سیاست‌هایی که در یک نظام سیاسی بر پایه ارزش‌های دینی تدوین می‌شوند و ارزش‌های دینی را تقویت می‌کنند، حائز عقلانیت دینی هستند (دانایی‌فر ۱۳۸۹: ۱۵۲). «جان هید» اندیشمند علوم سیاسی، با تأکید بر مسأله آگاهی، مقوله عقلانیت سیاسی را مبتنی برشگردهای «عمل عقلانی» در سیاست تعریف می‌کند. «وارنر بیرمن» متفکر سیاسی دیگر، عنصر عقلانیت در سیاست را دارای سه مؤلفه خودآگاهی سیاسی، جست‌وجوی شگردهای این خودآگاهی در عرصه سیاست‌گذاری و فراهم‌آوری بستر مناسب برای عملی‌سازی این شگردها (با شیوه‌های راهبرد سیاسی) می‌داند (هید ۱۳۸۲: ۴۹).

در بررسی دیگر از عقلانیت، می‌توان آن را به سه دسته معرفتی، اخلاقی و ابزاری تقسیم نمود. عقلانیت معرفتی، شناخت فلسفه حیات و موقعیت حساس و استثنایی انسان در آن و شأن و جلالت عقل در تنظیم رابطه انسان با جهان و خداوند؛ عقلانیت اخلاقی، شأن عقل در تنظیم رابطه انسان و معماری اخلاقیات، و عقلانیت ابزاری شامل مهندسی، اندازه‌گیری، نظم و پیش‌بینی و نقش عقل در محاسبات معیشتی جهت نیل به اقتصادی شکوفا و تمدنی آباد و مرفه است (رحیم‌پور ۱۳۷۸: ۵۸). با کمی تأمل شاید بتوان این نوع گونه‌شناسی از عقلانیت را منتصب به عقلانیت اسلامی کرد. به گونه‌ای که:

عقلانیت اسلامی در یک موالات منطقی ابتدا از انسان و حیات می‌پرسد و وقتی سنگ بنای عقلانیت را گذارد و مختصات و اهداف و مبانی آن را معلوم کرد، به تنظیم اخلاقیات در راستای عقاید و فرهنگ می‌نشیند و عاقبت به روش‌ها و ابزار تأمین اهداف مادی و معنوی بشریت می‌پردازد و در همین واپسین مرحله است که به عقلانیت ابزاری و کنش منطقی در تنظیم وسیله با هدف حاجت می‌افتد و کلیه دقت‌های محاسباتی مورد ادعای عقلانی غربی را در این مرحله لحاظ می‌کند (رحیم‌پور ۱۳۷۸: ۱۰۸).

هم‌گرایی یا واگرایی عقل و سیاست

طبق مکتب لیبرالیسم، نوعی هم‌گرایی میان عقل و سیاست برقرار است. دولت به

عنوان مهم‌ترین اکتور عرصه سیاست، حق دخالت بلاقید در زندگی خصوصی و مدنی مردم را نداشته و باید با قیودی نیرومند و مشخص محدود گردد. اساس فلسفی چنین نظری این است که همه انسانها از عقل و خرد بهره‌مندند و خردمندی، ضامن آزادی فردی بوده و فرد، تنها در آزادی می‌تواند به حکم خرد خود، چنان‌که می‌خواهد زندگی کند. سلب آزادی از فرد به معنی نفی خردمندی اوست و نفی توان خردورزی انسان به نفی آزادی او می‌انجامد (بشیریه ۱۳۹۱: ۱۲). عده‌ای دیگر معتقدند که جامعه لیبرال نیز، ضرورتاً برای رشد شناخت و دانش مساعد نخواهد بود و آزادی با کاهش جهل و افزایش دانش انسان رو به افول می‌گذارد؛ مثلاً آرنست بر آن بود که تا وقتی حقیقت کشف نشده، آزادی هست (بشیریه ۱۳۹۱: ۱۶۸-۱۵۸). بدین ترتیب، می‌توان گفت که مطابق با تعریف عقل و شناخت توانایی‌های انسانی، رابطه عقل و سیاست نیز تغییر می‌نموده و یا به عبارتی، اندیشمندان مکاتب مختلف سعی در اثبات ابعاد و نتایج سیاسی معرفتی مکتب خود با تعریف جدیدی از هویت و ماهیت آدمی برآمده‌اند. علم اگر به نتیجه رسیده باشد که عقل چنان است، سیاست نیز بر همان مبنا تعریف می‌شود، روش علمی و عقلی اگر چنان باشد، روش در سیاست نیز تغییر می‌کرده است.

مکتب محافظه‌کاری در واکنش به لیبرالیسم و عقل‌گرایی جنبش روشنگری و تجدد، به واگرایی میان عقل و سیاست رسید. این مکتب به ویژه پس از انقلاب فرانسه در دفاع از سنت‌ها پدیدار شد و در آرمان‌های اصلی لیبرالیسم و تجدد اولیه یعنی آزادی، برابری فردگرایی، عقل‌گرایی و جدایی دین از دولت تردید روا داشت. حاملان ایدئولوژی محافظه‌کاری گروه‌هایی چون دهقانان، خرده بورژواها و اشراف زمین‌دار بودند که خارج از فرآیندهای عقلانیت سرمایه‌داری باقی ماندند و در نتیجه به مخالفت با آن برخاستند. برخی از اصول محافظه‌کاری معرفی شده است:

۱. بدبینی به طبع بشر و امکان اصلاح آن به کمک عقل؛ در این اصل، محافظه‌کاران در برابر عقل و قرارداد و تصمیم‌گیری و نظریه‌پردازی بر سنت، تاریخ و عمل تأکید می‌کنند.

۲. پیوند نزدیک با مذهب؛ چرا که معتقدند عقل محدود آدمی نمی‌تواند نیازهای انسان را دریابد یا آنها را برآورده سازد.

۳. اعتقاد به طبیعی بودن نابرابری؛ چون انسانها از نظر توانایی و استعداد با هم تفاوت دارند، نابرابری اجتماعی و اقتصادی پدیده‌ای طبیعی بوده و هر کوششی برای

از میان برداشتن نابرابری به شکست خواهد انجامید. لذا، به توانایی عقلی و صلاحیت اخلاقی عامه مردم خوش بین نیستند و در کفایت سیاسی آنان تردید می کنند. به همین علت، محافظه کاران بر قدرت و اقتدار سیاسی تأکید کرده و تا آنجا که می توانستند از دادن حق رأی به مردم ممانعت کردند (بشیریه ۱۳۹۱: ۱۸۲-۱۷۸).

در تفکر پُست مدرن نیز که با اندیشمندانی هم چون دریدا، لیوتار و لاکان نمایندگی می شود، روایت های کلان مدرنیته مانند ترقی، عدالت و برابری که بر عقل کلی مبتنی هستند، فروپاشیده است. تفکر پست مدرن به طور کلی نظریه معرفتی روشنگری، عقل گرایی کانتی، ابزارگرایی دکارتی، خشونت مفهوم کلی سرشت و هویت ثابت و عقلانی انسان و روش شناسی های عقلی و تجربی را نقد سراسری کرده است. از دیدگاه این تفکر، معرفت بازتابنده حقیقت نیست و نمی توان آن را در تاریخ یا عقلی جست و جو نمود؛ بلکه تاریخ، مجموعه ای از جزایر گفتمانی است. بلکه تاریخ مجموعه ای از جزایر گفتمانی است. بدین سان تساوی عقل، ترقی، معرفت و رهایی در اندیشه مدرنیته نفی می شود (بشیریه ۱۳۹۱: ۳۱۳).

اما در میان فلاسفه اسلامی، شاهد گونه شناسی مختلفی از ارتباط میان عقل و سیاست هستیم. به این صورت که همه انواع مرابطات منقطی، یعنی تساوی، تعارض، تباین، تناقض میان عقل و سیاست در ملاحظات نظری آنها به چشم می خورد. ظاهر گرایان، از جمله گروهایی هستند که با اعتقاد به گوشه نشینی عقل، حکم به واگرایی آن از سیاست داده اند. این گروه، کم ترین توجه به عقل را در گزاره های دینی جایز ندانسته، و حتی اشاعره را که در عقلانیت، حد وسط بین اهل حدیث و ماتریدیه به حساب می آید، محکوم نموده و اهل سنت بودن اشاعره را مورد تردید قرار داده است (فقیهی ۱۳۵۲: ۷۵-۷۴). این دسته با جمود بر ظواهر نصوص دینی اصرار داشتند که عقل، حق دخالت در توصیف و تشخیص اوصاف خداوند را ندارد (صابری ۱۳۸۳: ۲۴۹). از متفکرین برجسته این مکتب می توان به ابن تیمیه اشاره نمود که برای جلوگیری از نفوذ دائمی عقل در زندگی سیاسی مؤمنان، به یک اصل اشاره می کند که برای اهل حدیث اهمیت فراوان دارد. او می گوید: هیچ گاه انسان مؤمن واقعی نخواهد بود، مگر اینکه نسبت به پیغمبر اسلام (ص) ایمان جازم داشته باشد. ایمان جازم، یعنی ایمانی که در آن هیچ قید و شرطی نباشد. یعنی اگر کسی سخن پیغمبر (ص) را تنها در صورتی بپذیرد که بر خلاف عقل صریح نباشد؛ چنین شخصی هرگز مؤمن واقعی نخواهد بود (ابن تیمیه ۱۹۷۱: ۱۷۸).

در مقابل این گروه، ظاهرگرایانی هستند که میدان‌دار عقل در عرصه اجتماع و سیاست شده و حتی آن را به قیمت طرد دین پذیرفتند. معتزله به عنوان طلایه‌دار این گروه، عقل را در تحصیل معرفت دینی معتبر دانسته و ظواهر نصوص دینی را با عقل تأویل می‌کند و در بُعد معرفتی، عقل نظری و احکام عقل عملی را پذیرفته، حُسن و قبح عقلی را قبول دارد و از گروه عدلیه به حساب می‌آید. قاضی عبدالجبار معتزلی بر این باور است که دلیل بودن کتاب و سنت و همچنین حجت بودن اجماع از طریق عقل به اثبات می‌رسد. بنابراین، عقل در باب ادله، مقام نخست را احراز می‌نماید.

دسته‌ای دیگر از اندیشمندان مسلمان، نه عقل را تا جایگاه پیامبری بالا بردند و نه آن را به گوشه‌ای راندند، بلکه به شیوه‌ای منطقی و در قالب قواعدی از عقل در فهم متون و استنباط احکام دینی بهره گرفتند. در میان اهل تسنن، قیاس، استحسان و مصالح مرسله، فارغ از صحت و سقم روشی آن از جمله نمودهای کاربرد عقل به شیوه منطقی محسوب می‌گردد. بدین جهت، عده‌ای از اندیشمندان عربی معتقدند که «عقلانیت سیاسی سنی از تلاقی دو وجهی روش‌شناسی شافعی و معرفت‌شناسی اشعری، زاده و گسترده شده است. شافعی، نخستین مؤسس عقلانیت فقهی و فقه سیاسی در تمدن اسلامی به شمار می‌رود که با عنوان اندیشه وسطیه در جهان سنی شناخته شده است. قبل از او، تأملات در استنباط احکام، در دو شیوه متوازی و افراطی، یکی افراط در عقل‌گرایی و قول به رأی؛ و دیگری افراط در تحقیقات نقلی و تصلب بر حدیث جریان داشت. ابداع روش‌شناسی ویژه‌ای که بتواند جامع بین رأی و حدیث و عقل و نص بوده و همچنین، میان وحی اسلامی و زندگی [سیاسی] متغیر پیوند نماید؛ راه‌حل شافعی برای این مشکل بود که نتایج فکری - سیاسی گسترده‌ای نیز به دنبال داشت.

قول صائب و مقبول نویسنده در این نوشتار، از فلاسفه و متفکران شیعه بر آمده است که با الهام از تعالیم ائمه^(ع) در خردورزی و دین‌باوری راه اعتدال را پیمودند؛ به نحوی که نه به عقل فرصت دادند که پا را از حریم خود بیرون گذارد، نه با ظاهرگرایی، دین را به وادی جمود کشاندند. متفکران معاصر و بزرگانی مانند: علامه طباطبایی، شهید مطهری، جوادی آملی، جعفر سبحانی، مصباح یزدی نیز قائل به هماهنگی عقل و دین بوده و در آثار و گفتار خود، بر این رابطه هماهنگ تأکید می‌ورزند. به اعتقاد جوادی آملی «شیعه امامیه، عقل‌گرای معتدل است که داوری عقل را در آموزه‌های

دینی معتبر می‌داند، معرفت عقل نظری و احکام عقل عملی را می‌پذیرد. این مکتب به دور از افراط و تفریط، عقل را در محدوده و ظرفیت خودش حجت می‌داند، نه فراتر از آن (جوادی آملی ۱۳۸۱: ۱۳۱). لذا در نظر شیعه، رابطه عقل و دین هماهنگی بوده و تصور تقابل عقل و دین فرض نادرست است؛ زیرا دین را باید از دو راه عقل و نقل اثبات کرد. همان‌طور که نقل (کتاب و سنت) منبع دین به حساب می‌آید، عقل نیز منبع دین است. عقل، در برابر دین قرار نگرفته، بلکه در برابر نقل قرار می‌گیرد که در برخی موارد عقل مقدم است (اعتقادات)، در برخی موارد (فقه و حقوق) عقل و نقل مکمل یکدیگر می‌باشند. از این رو، دین و حیانی و دین عقلانی در تفکر شیعی، تصور نمی‌شود. هر دین و حیانی، عقلانی نیز هست (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۴۰). البته شیعه با توجه به توانمندی‌های عقل، محدودیت‌های آن را نیز لحاظ نموده، شأن و منزلت مناسب برای عقل قائل است که به افراط و تفریط نمی‌انجامد.

زمینه‌شناسی عقلانیت سیاست در اندیشه آیت‌الله جوادی

«زمینه‌گرایی» در نظریه اندیشه‌شناسانه هرمنوتیک اسکینر، مبنایی برای فهم مقصود و نیت گوینده یا نویسنده است. بر این مبناء، نویسنده در یک کانتس^۱ زمانی، مکانی، فکری و ایدئولوژیکی قرار دارد که بر اساس آن به تولید ایده می‌پردازد. بنابراین، فهم اصطلاحات، واژگان، گزاره‌های فکری و مکاتب نظری موجود در عصر نویسنده، مخاطب را به دریافت نیت آن نزدیک می‌کند. البته بر اساس نظریه هرمنوتیک اسکینر، زمینه‌شناسی تنها فاکت^۲ دریافت مقصود مؤلف نبوده و باید در کنار آن به نیت‌شناسی آن، (نه انگیزه‌شناسی) نیز توجه داشت. مهم‌ترین موضوع در دریافت نیت اصلی آیت‌الله جوادی آملی، قرارداشتن ایشان در مکتب اصولی و حکمت متعالیه است.

شروع دوره غیبت کبری و عدم دسترسی به امام معصوم، علت عمده شکل‌گیری یک جنبش از سوی فقهای شیعه برای یافتن احکام الهی و بیان وظایف مسلمانان شد. این منازعه، سبب‌ساز دو جریان فکری نقل‌گراها و عقل‌گراها در اندیشه فقهی عالمان شیعی گردید. اصطلاح «خباری» در برابر «اصولی» و «کلامی» که بعدها به این دو جریان تعلق گرفت، برای نخستین بار در اوایل قرن ششم به وسیله شهرستانی در کتاب *الملل والنحل* به کار گرفته شد.

1. Context
2. Fact

اصل مهم معرفت‌شناختی مکتب فقه حدیثی، تقدم نقل بر عقل است که در ادامه، این جریان به مکتب اخباری می‌رسد. بر مبنای مشرب اخباری، تمامی آنچه از صدر اسلام تا قیامت مورد نیاز انسان است، همه در سنت پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) موجود می‌باشد. *بحارالانوار* علامه مجلسی، *وسائل‌الشیعه* شیخ حر عاملی، *وافی فیض کاشانی و البرهان* سیدهاشم بحرانی، مهم‌ترین آثار مشرب اخباری هستند.

در مقابل نقل‌گراها یا حدیث‌گرایی، مکتب کلامی - فقهی عقل‌گرایی پدید آمد که از کلام عقلانی و روش‌شناسی اصول فقه در برابر پیوستگی گسترده به حدیث‌گرایی جانب‌داری می‌کرد. مشخصه اصلی این مکتب، روش‌شناسی «اصولی» آنهاست که پیشرفتی اصولی - اجتهادی را در امامیه ایجاد نمود. از فقه‌های این مکتب می‌توان به ابن‌ابی‌عقیل، ابن‌جنید، شیخ مفید، سیدمرتضی علم‌الهدی، شیخ طوسی، ابن‌ادریس حلی و محقق حلی اشاره کرد. شیخ مفید، اولین فقیه شیعه است که در تدوین فقه اجتهادی تلاش برجسته و وافر انجام داد. پس از او، سید مرتضی از کلام عقلانی و روش‌شناسی اصول فقه در برابر پیوستگی گسترده به حدیث‌گرایی جانب‌داری نموده و سبب افول مکتب قم (ظاهرگرایان) گردید.

قرن یازدهم و دوازدهم هجری، دوران نزاع اخباری‌ها و اصولی‌هاست. از تأثیرات سیاسی جدال اخباری - اصولی، ظهور «نایینی» به عنوان یکی از مهم‌ترین نمایندگان مکتب اصولی در دوران مشروطیت بود؛ دورانی که مکتب اصولی بر مکتب اخباری غلبه کرده و در نتیجه، امکان ارائه قرائتی عقل‌گرایانه از دین فراهم شده است. نایینی در تبیین لزوم تحدید قدرت در نظام مشروطه، فهم عقل‌گرایانه و اجتهادی خود از شریعت را نشان می‌دهد. وی در این راستا به ضرورت شورا و مشورت با عقلای امت اشاره کرده و آن را از مسلمات اسلام می‌داند (میراحمدی ۱۳۸۲: ۴۴).

آیت‌الله جوادی آملی نیز به عنوان یک فقیه اصولی، بازگشت ولایت فقیه به عرصه فقهی و سپس کلامی اندیشه شیعه را از نتایج سیاسی تفکر اصولی دانسته و گرچه شکوفایی ولایت فقیه با ادله فقهی را می‌ستاید، اما معتقد است که این مسأله بر اثر خروج از جایگاه اصلی خود، نتایج مطلوب را نداشته است. به نظر او، ولایت فقیه با براهین عقلی و کلامی شکوفا می‌شود که نتایج درخشان آن را در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی جامعه محقق می‌کند.

زمینه دیگری که در فهم هرمنوتیکی نیت آیت‌الله جوادی در مسأله ارتباط عقل و سیاست باید از آن بهره گرفت، حضور ایشان در مکتب و جریان حکمت متعالیه می‌باشد که در اندیشه اسلامی با نام صدرالمتألهین شیرازی آمیخته شده است. او در تلاش خود برای تبیین برهانی کردن کشف و شهود، برای قالب‌ریزی شهود و اشراق یا همان مکاشفات ذوقی صوفیان و عارفان در قالب برهان عقلی، به مکاشفاتی که برهانی قطعی بر صحت آنها اقامه نشده، اعتمادی نداشت. وی در *حکمت متعالیه* می‌گوید: آنکه دینش دین انبیا نیست، حکمت ندارد و آنکه از حکما شمرده نشود، قدم راسخی در راه معرفت حقایق برنداشته است (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱: ۲۰۵). ملاصدرا بر مبنای حکمت متعالیه و در بیان همگونگی عقل و سیاست، بر این باور است که تنها کسی می‌تواند حاکم سیاسی جامعه باشد که سفرهای چهارگانه^۱ را پشت سر گذاشته و از کمال عقلی برخوردار باشد و چنین کسانی از نظر او، انبیا و امامان شیعه هستند (ر.ک: صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱).

آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یکی از پرچم‌داران فلسفه صدرایی، معتقد است که حکمت متعالیه، جمع میان عرفان، برهان، قرآن و وحی است و هریک را در عین لزوم و استقلال با دیگری می‌طلبد، با اطمینان به هماهنگی و عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می‌بیند، در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را در محور وحی، انفکاک‌ناپذیر مشاهده می‌کند. حکمت متعالیه، هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نائل می‌سازد. در نظر جوادی، اساس حکمت متعالیه بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن است که در کتاب‌های بزرگ‌عارف نامور، محی‌الدین و شاگردان او مشهود است (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۲۹۵).

زمینه‌شناسی عقلانیت سیاسی آیت‌الله جوادی، در اینجا بیشتر خود را می‌نمایاند که او بر مبنای حکمت متعالیه، سیاست را نیز متعالیه می‌داند و در تبیین این سیاست بر این باور است که:

صدرالمتألهین، مدنی بالطبع بودن انسان را به دلیل اجتماعی بودن او ندانست؛ یعنی از آغاز وارد عرصه اجتماع و مجتمع نشد؛ زیرا قبل از مسأله جامعه، خانواده قرار دارد و قبل از خانواده، خود فرد مطرح

۱. اسفار اربعة ملاصدرا: من الخلق الى الحق؛ بالحق في الحق؛ من الحق الى الخلق؛ في الخلق.

می‌شود. حکمت متعالیه، جریان نیاز بشر به امور یاد شده را از مقطع نخست آغاز می‌کند. نیاز بشر به وحی و نبوت و مسأله سیاست مربوط به خصوص جامعه نیست؛ هم‌چنان که مربوط به خانواده و منزل هم نیست، بلکه این نیاز در قدم اول مطرح می‌شود. انسان هرچند تنها باشد، یا پیغمبر است و یا برای او پیغمبری قرار داده شده است. این شاهکار حکمت متعالیه است که نقطه شروع را به خوبی شناخته است؛ یعنی سیاست، وقتی متعالیه است که از منظر حکمت متعالیه تبیین گردد. هنگامی که سیاست از این منظر تبیین می‌شود، سرفصل آن، ناقص بودن بشر و نه مدنی بالطبع بودن اوست. اگر سیاست را این‌طور تبیین کنیم، آثاری در پی خواهد داشت که عبارتند از: سیاست، اخلاق را سامان می‌بخشد؛ احکام و قوانین مربوط به خانواده را تنظیم می‌کند؛ به جامعه نظام می‌دهد؛ تلاش انسان به سوی پروردگار را سامان می‌دهد (جوادی آملی ۱۳۸۷: ۱۲۵).

انصراف هنجاری در بیان مقصود

مؤلف، گاهی برای بیان مراد و نیت خود از هنجارهای مرسوم موجود انصراف داده و به انتقاد از آن می‌پردازد که ممکن است به صورت انکار یا اصلاح باشد. مدعای ما بر این است که بخشی از فهم صحیح عقیده آیت‌الله جوادی آملی در باب هم‌گرایی عقل و سیاست، از انصرافات و انتقادات او در هنجارهای مرسوم نظری منبعت شده است. انصراف و انتقاد جدی از هنجار مرسوم اخباری‌گری، یکی از منابع دریافت مقصود آملی از عقلانیت سیاست است. او شدیداً به اخباری‌گری می‌تازد و ریشه آن را به شعار «حسبنا کتاب الله» می‌رساند و طرفداران آن را، گروهی معرفی می‌کند که به ظاهر قرآن حجیت دادند و استفاده از آن را نیز، به تلاوت و بهره لفظی منحصر دانستند. به طور کلی، نص‌گرایان از نقش عقل در فهم، استنباط تنسیق، اثبات و دفاع آموزه‌های دینی جلوگیری می‌کنند و برای عقل، شأن و اعتباری در تحصیل معرفت دینی قائل نمی‌باشند (جوادی آملی ۱۳۸۱: ۱۲۵).

به نظر جوادی آملی، یکی از اثراتی که سوءتفکر اخباری‌گری در حوزه سیاست به وجود آورد، این بود که رابطه فقیه و مردم تا سالیان متمادی به صورت «محدث» و

«مستمع» باقی ماند و تنها روش ارتباط فقیه با جامعه، نقل حدیث و معنای صوری آن بود؛ چرا که فقیه، حق استنباط نداشت. با این کار، فقه به معنای اجتهادی خود از جامعه رخت بربست و بنابراین، در هیچ عرصه‌ای کاری به جز نقل حدیث برای فقیه وجود نداشت. با اخراج فقه از عرصه سیاست و سایر امور، فقیه هم از عرصه اجتماع و سیاست خارج شد، همان‌طوری که در سال‌های طولانی حکومت غیرمعصوم، ابتدا ولایت و «امامت» منزوی گردید و سپس، «ولی» از صحنه سیاست بیرون رانده شد. جوادی آملی، تلاش اصولیون شیعه هم‌چون وحید بهبهانی را می‌ستاید که تحجر فکری اخباری‌گری را از تشیع رانند، اجتهاد و تفکر اصولی را زنده کردند و ارتباط فقیه و مردم را به ارتباط «مرجع تقلید» و «مقلد» ترقی دادند. در این نگاه، مرجع تقلید ره‌آورد فکری و اجتهاد خویش را به مردم ارائه می‌داد و حکم او در این محور، کم و بیش نافذ بود. هنجار دیگری که مورد انصراف و انتقاد آیت‌الله جوادی قرار گرفته و گویای اعتقاد ایشان به هم‌گرایی عقل و سیاست می‌باشد، مسأله مکتب تفکیک است. بدین معنا که گروهی قائل به تفکیک دین از فلسفه و عرفان شده و بر آن عقیده‌اند که در عرصه معرفت و سلوک، فلسفه و عرفان یک راه و دین راهی دیگر است. فلسفه و عرفان موجود در جهان اسلام، مخلوطی از دین و غیر دین است و بنابراین، تفکیک آنها از دین لازم است. این مکتب به تفکیک عقاید درست یافته‌های بشری با جریان وحی معتقد است که خلط و مزج این دو را موجب از بین رفتن ارزش و عدم درک قله‌های رفیع مفاهیم وحیانی می‌داند. به عبارتی معتقد است که عقل خطاپذیر انسان، قابل قیاس با معارف وحیانی و معصوم از خطای پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) نیست، چه آنکه این علوم بشری (فلسفه) ریشه یونانی داشته و از حکمت‌های التقاط‌آمیز یونانی نشأت گرفته باشد. مکتب تفکیک، یعنی آن جهان‌بینی و جهان‌شناسی و نظام‌شناختی و دستگاه فکری و مبنای اعتقادی سیستم تعقلی که میان مفاهیم و اصطلاحات بشری، یا ممتاز، از سویی، و معارف خالص الهی و آسمانی (برگرفته از کتاب و سنت)، از سویی دیگر، تفاوت قائل است و فرق می‌گذارد. در واقع و به عبارت بهتر، تفاوتی را که هست و واقعیت دارد، می‌پذیرد (حکیمی ۱۳۷۵: ۱۶۱). تأکید این مکتب بر سه چیز است:

۱. اهتمام تعقلی به فهم خالص معارف وحیانی؛
۲. برخورد انتقادی و اجتهادی با مطالب فلسفی، نه برخورد تقلیدی و جمودآور؛

۳. پیروی از روش علمی اندیشیدن مستقل در معارف که مقتضای این روش، بالطبع، تفکیک است، نه خلط و تأویل و امتزاج و التقاط (حکیمی ۱۳۷۵: ۳۸). اما آیت‌الله جوادی، عقل را به عنوان منبع معرفت دینی می‌داند و لذا، صورت این مسأله را از اساس پاک کرده و بساط مکتب تفکیک را بر می‌چیند. به اعتقاد وی، قرار گرفتن عقل در جایگاه واقعی خویش و هم‌سطح دیدن عقل با نقل و خضوع هر دو در ساحت وحی، موجب می‌گردد که مرزبندی توهمی میان عقل و دین رخت بربندد و عقل در درون دین‌شناسی و هندسه معرفت دینی نگریسته شود و به همراه نقل دو منبع معرفت‌شناختی دین محسوب گردند. لذا مدعای مکتب تفکیک مبنی بر جداسازی فلسفه الهی و عرفان ناب از کتاب و سنت (علوم نقلی) کاملاً غیرموجه جلوه می‌نماید:

چگونه است که معتقدان تفکیک به لزوم جدایی کتاب از سنت فتوا نمی‌دهند، با اینکه میان این دو حجّت نقلی تفاوت‌هایی هست؛ قرآن معجزه الهی است؛ اما روایت معجزه نیست. سرّ نامعقول بودن تفکیک این دو، آن است که هر دو حجّت دینی و معتبرند، هر دو مطلب دینی را ارائه می‌نمایند و در یک مسیر و یک هدف قرار دارند. البته ممکن است رونده این راه‌ها اشتباه کند و مسلک را درست نپیماید؛ ولی خطای سالک غیر از بطلان مسلک است، چنان‌که اشتباه فقیه یا اصولی، سند ناصواب بودن راه فقه و مسلک اصول نخواهد بود، پس خطای عالم دلیل بطلان آن علم و فنّ خاص نیست (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۱۶).

به نظر آیت‌الله جوادی آملی، آنچه بشر به آن دسترسی دارد الفاظ، وحی است نه معانی آن، پس فهم بشر عادی از وحی یا تفسیر کتاب و سنت به هر شکل که باشد، فهم ناب و حق محض نبوده و طبعاً آمیخته با خطاست. لذا مزیتی برای فهم نقل (ادراک کتاب و سنت) نسبت به فهم عقلانی و شهودی اثبات نمی‌شود تا توصیه به تفکیک روا باشد.

معرفت‌شناسی عقل در اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی بر اساس منابع معرفت، قائل به انواع عقل بوده و مراتب عقل را که در اندیشه ابن‌سینا و صدرالمتهلین بوده می‌پذیرد. ایشان، جهان را متعلق معرفت دانسته و

معرفت به هستی را امری امکان‌پذیر و حواس پنج‌گانه؛ خیال؛ وهم؛ عقل؛ قلب؛ فطرت؛ شهود و وحی را ابزارهای شناخت و کسب معرفت می‌داند. به نظر جوادی آملی، اگر انسانی از حس و تجربه محروم باشد، موجودات حسی را درک نکرده و از احکام عقلی مربوط به آن حس نیز محروم خواهد بود. قوهٔ مدرکه، حس غیرمادی و قوه‌ای از قوای عقل است؛ یعنی حس، بدون عقل قادر به کسب شناخت نیست؛ چرا که حس، فقط تصور را فراهم می‌کند و صدور حکم، کار عقل است (جوادی آملی ۱۳۸۴: ۲۹۸). معرفت حسی در نظر جوادی، ضعیف‌ترین راه شناخت و معرفتی جزئی بوده و لذا محصول عقل تجربی فقط اثبات است، نه نفی؛ زیرا عقل تجربی، اموری را گزارش می‌دهد که آنها را آزموده و چیزی که از حوزهٔ آزمایش آن خارج است، مورد نگرش وی نیست. البته این بدین معنا نیست که عقل تجربی هیچ جایگاهی در معرفت دینی ندارد. بلکه از نظر جوادی، یافته‌های جزمی عقل تجربی بالفعل یا بالقوه یکی از احکام دینی تلقی گردیده و تخطی از آن عذاب الهی را به دنبال خواهد داشت، هرچند دلیل نقلی بر اثبات یا سلب آن اقامه نشده باشد (جوادی آملی ۱۳۸۸: ۲۱۰). حتی، فراتر از یافته‌های جزمی عقل تجربی، وی فهم روش‌مند عقلانی یا بنای عقلایی در مسائل مختلف اجتماعی سیاسی و... را نیز حجت شرعی می‌داند. لذا عقل تجربی در صورتی که معرفتی یقینی یا طمأنینه‌بخش به ارمغان آورد، می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند.

از تأثیرات سیاسی پذیرش چنین دیدگاهی این است که اگر عقل تجربی به این نتیجه رسید که بهترین راه حفظ استقلال و آزادی مسلمانان، تشکیل حکومت جمهوری خواهد بود؛ باید بر اساس آن عمل شود و شکل حکومت اسلامی به جمهوری تغییر کند. بدین جهت، وی در مقابل عده‌ای که قائل هستند شکل جمهوری به عنوان یک ظرف غیردینی دیده می‌شود که در نظام جمهوری اسلامی با محتوای اسلامی پر شده، معتقد است که شکل و محتوا هر دو اسلامی‌ست؛ چراکه یافته‌های جزمی و قطعی عقل تجربی، الهام و حجت الهی بوده و صرفاً محصول تلاش بشر نیست و مانند دلیل نقلی، معتبر و مایهٔ احتجاج متقابل خداوند و بندگان وی در معاد است. از دیگر تبعات پذیرش عقل تجربی، پذیرش تکرر روشی و یا پلورالیسم دینی در حوزهٔ سیاست است. چراکه حکم عقل تجربی با توجه به شرایط، اوضاع، احوال، ویژگی محلی، خصوصیت منطقه و مختصات بین‌المللی تغییر می‌کند و حکم خدا نیز در موضوع‌های متنوع و مسائل متغیر عصر و نسل گونه‌گون است، نه اینکه فقط یک

حکم ثابت باشد و «اگر عقل جمعی و تجربی ساختار دیگری را تنها راه تأمین استقلال و آزادی یا بهترین راه آن دانست، همانند خطای اجتهاد در دلیل نقلی فتوا عوض شده و ساختار دیگر انتخاب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۳).

آیت‌الله جوادی آملی، معرفت خیالی را نیز معرفتی جزئی می‌داند و معتقد است که تا خیال، تحت حکومت عقل قرار نگیرد، یافته‌های آن قابل اعتنا نخواهد بود. معرفتی که بناست در همه عرصه‌ها و از جمله دانش سیاسی نصیب انسان شود، تنها در حوزه عقل قابل پذیرش است و دانش سیاسی مبتنی بر عقل مشوب به خیال، یافته‌های نادرستی را به انسان عرضه می‌نماید.

یکی دیگر از قوای ادراکی انسان، عقل یا قوه عاقله است که نوعاً آن را به دو گونه نظری و عملی تقسیم می‌کنند. عقل نظری در دیدگاه جوادی آملی، نیروی اندیشه و فهم و عقل عملی، نیروی انگیزه، اراده، نیت و تصمیم است که هر کدام از این دو نیرو مراتبی دارند. احساس، تخیل، توهم و تعقل، از مراتب عقل نظری و در حقیقت، چهار مرتبه ادراک انسان هستند. پدیدار شدن مسائلی هم‌چون احتمال، وهم، شک، ظن و اطمینان و هم‌چنین علم، جزم و یقین نیز از ضعیف، متوسط و قوی بودن فهم عقل نظری سرچشمه می‌گیرند. بنابراین، از مرحله احساس تا تعقل و از احتمال تا یقین، همگی اموری هستند که عقل نظری آنها را بر عهده دارد. مراتب عقل عملی نیز عبارتند از نیت، اراده و عزم، چراکه عقل عملی عهده‌دار کار است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۴۰). با همه رفعت درجه‌ای که عقل در اندیشه آیت‌الله جوادی دارد، اما به باور ایشان، عقل فصل الخطاب شناخت نیست؛ عقل هرچه پیشرفت کند، یک پایه حجت است؛ نه همه آن. عقل، اصول و خطوط کلی زندگی انسانها را تأمین می‌کند؛ ولی امور جزئی و شخصی انسان بر عهده وحی و نبوت است و امور کلی تا مصداق‌های عینی نیابند، قابل اجرا نیستند. گذشته از آنکه بسیاری از معارف برین و مشاهد والای معرفتی و شهودی بدون رهنمود وحی میسر کسی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵۳). بنابراین، عقل مورد تأیید در معرفت دینی در نظر جوادی «نیروی ادراکی نابی‌ست که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است و پیش از هرچیز، گزاره اولی؛ یعنی اصل تناقض را به خوبی می‌فهمد و در ظل آن، گزاره‌های بدیهی را کاملاً ادراک می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۱).

یکی از میادین یکه‌تازی عقل در عرصه سیاست با ابزار اجتهاد در حوزه «منطقه الفراغ» یا «مالا نص فیه» است. در نظر جوادی، عقل جمعی در این حوزه نقش بارزی می‌یابد. مردم به آسانی می‌توانند در حکومتی که براساس دین اداره می‌شود، نقش ایفا کنند. منطقه مذکور، شامل همه امور خواهد بود که دلایل نقلی دین، ممنوعیت یا التزام خاصی را در آن ارائه نکرده است و مردم می‌توانند براساس آن با تکیه بر برهان عقلی یا تجارب و ثوق‌آور در تعیین بسیاری از مسائل دولتی و حکومتی نقش بیافرینند (جوادی آملی الف ۱۳۸۷: ۱۱۹).

آیت‌الله جوادی آملی در رد تحدید و تلخیص دین به امور صرف ارزشی، معتقد است که عقل در امور مختلفه زندگی حضور داشته و قائم به فتواست. مانند: ۱. مسأله حسن و قبح؛ ۲. تلازم احکام با ملاکات، یعنی هر جا حکم شرعی وجود دارد، ملاک یعنی مصلحت یا مفسده هست و هر جا ملاک هست، حکم نیز وجود دارد و ۳. استلزامات، مانند استلزام «ذی‌المقدمه با مقدمه». مثلاً عقل می‌گوید: اگر شارع چیزی را واجب کرده است، مقدمات آن نیز واجب است. تمام بخش‌های علمی مقدمات ذی‌المقدمه را عقل به عهده دارد (جوادی آملی الف ۱۳۸۹: ۹۸).

«عقل عرفی» یکی دیگر از عقول به شمار می‌رود که آیت‌الله جوادی در ذیل بنای عقلا به آن ایمان و اطمینان دارد. به نظر ایشان، بسیاری از مباحث و مسائل در فقه و اصول در زمره علوم عرفی قرار می‌گیرد، نه علم عقلی برهانی به معنای مصطلح آن. «عقل عرفی» به تحلیل عرف و بنای عقلا می‌پردازد و مسائل فقهی و اصولی مبتنی بر آن را حل می‌کند. معیار و میزان در اعتبار و پذیرش دستاورد عقل، حصول یقین یا اطمینان عقلایی خواهد بود و واقعیت این است که «عقل عرفی» در بسیاری از موارد به طمأنینه عقلایی می‌رسد؛ از این‌رو، فقها و اصولیون به این تحلیل‌های عرفی و عقلایی اعتماد و اطمینان می‌کنند.

آیت‌الله جوادی، در بحث هستی‌شناسی پای عقل را نیز باز کرده و معتقد است که عالم هستی، مطابق بر سه قسم وجود انسان، به سه عالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم‌بندی می‌شود و بر این باور است که هر موجود در هر عالمی، وجود متناسب با همان عالم، یعنی هستی مادی، هستی مثالی و هستی عقلی را دارد. همان‌گونه که یک مفهوم متخذ از یک ماده، مرحله به مرحله تجرید می‌شود تا به عالم عقل برسد و به عنوان یک مفهوم عقلی ادراک شود، در عالم هستی نیز یک موجود، مرحله به مرحله

تجريد می‌شود تا به عالم عقل برسد و کامل‌ترین شکل یک موجود هم در حالت عقلی آن است (جوادی آملی ۱۳۸۸: ۱۳۱). سه عالم مادی، مثالی و عقلی در عرض یکدیگر و گسیخته از هم نیستند، بلکه مرتبط به هم و در طول یکدیگرند. طبیعت، موجودی مادی بوده و عالم مثال، تجرد برزخی مثالی دارد. یعنی، از ماده مجرد بوده و مقدار و شکل ندارد. عالم عقل از مقدار و شکل نیز پیراسته است و انسان، توان طی عوالم را دارد، انسانهایی نیز که این عوالم سه‌گانه را در طول یکدیگر می‌پیمایند، سه گروهند و هر که در سلسله طولی هستی به مرحله بالا و عالمی برتر راه پیدا کند، بر مراتب پایین‌تر نیز فائق می‌گردد؛ یعنی اگر کسی به عالم عقل راه یابد، از لذایذ جسمی نیز بهره‌ور است، بلکه لذات جسمی و خیالی او هماهنگ و پیرو لذایذ عقلی او می‌گردند، اما کسی که در مراتب پایین باشد، از داشتن مراحل برتر محروم است.

انسان‌شناسی آیت‌الله جوادی نیز مبتنی بر عقل‌گرایی او بوده و در مختصات حکمت متعالیه قرار دارد. ایشان همه انسانها را فطرتاً «حی مثاله» می‌داند و بر این باور است که اگر انسانی در مسیر شکوفایی و تکاملی فطرت قرار نگیرد، حیات متألّهانه فطری خود را از دست داده، از جرگه حیات انسانی خارج شده و به سعادت نخواهد رسید. به این ترتیب، انسان کافر حیات جامع جنس انسان را دارد، اما چون قید متألّه در او نیست، در زمره انسانها طبقه‌بندی نمی‌شود. به عبارت دیگر، انسان که در بدو تولد حیوان بالفعل است، تنها در صورت تبعیت از عقل و شرع، انسان بالفعل می‌شود و در غیر این صورت، از حیوانات هم بدتر شده یا به سرحد زندگی نباتی و جمادی، بلکه پست‌تر از جماد (از نظر وجودی) خواهد رسید (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۱۴۹). بنابراین، از نظر ایشان انسان کامل کسی است که می‌تواند با بهره‌گیری از عقل بالمستفاد خود به کسب فیض از عقل فعال نائل شود. چنین انسانی در اوج معرفت عقلی و رابط میان تکوین و تشریع است. انسان کامل در قوس صعود بر اساس حرکت جوهری، از عالم طبیعت به عالم مثال و از آن‌جا به نشأه عقل تا وصول به لقاءالله ترقی می‌کند که البته سیر ترقی همه احياء متألّه به این نحو است.

عقل‌گرایی جوادی در بحث جامعه‌شناسی ایشان نیز کاملاً مشهود است. وی معتقد است که انسان، مستخدم یا مستثمر بالطبع است؛ یعنی طبیعتاً دوست دارد که جهان طبیعت به استثمار و استخدام او در بیاید تا به خواسته‌های خود برسد و در این راه، محدودیتی را برنمی‌تابد. این طبیعت استخدام‌گرا او را به سمت زندگی اجتماعی

می‌کشاند، از طرفی می‌بیند که سایر انسانها نیز با همین سلاح به میدان آمده‌اند؛ لذا به ناچار تسلیم حکومت و قانون می‌شود و به تعادل متقابل رضایت می‌دهد. در نتیجه در نظر جوادی آملی، انسان با طبیعت خود، قانون‌گریز است نه قانون‌پذیر. اما این عقل فطری انسان است که او را به سمت تمدن، دین‌داری و عدل‌محوری در اجتماع پیش می‌برد. ایشان از منظری معرفت‌شناسانه، جوامع را به دو گونه الهی و الحادی تقسیم نموده و تفاوت این دو را در منابع و ابزارهای معرفتی ذکر می‌نماید. شالوده جامعه الهی، ضمن اعتماد بر حس و تجربه حسی، بر مبنای عقل‌گرایی بنا شده، ولی جامعه الحادی، ضمن خرافه‌پنداشتن علوم تجربیدی، بر اساس حس‌گرایی عمل خواهد کرد. نگاه جوادی به جامعه، نگاهی اندام‌وار است که در آن اجزاء نیز بر خلاف سایر ارگانیسم‌ها دارای عقل و شعور هستند. جامعه در دیدگاه وی، هم‌چون انسان به قلبی نیاز دارد که بر ظاهر و باطن او حکومت کند. قلب جامعه در نگاه دینی ایشان، ولی خداست که متصل با عقل فعال است و بهترین راه تحقق مدینه فاضله در جامعه پس از حضور ولی خدا، پرورش انسانهای فاضل است. «انسانهای فاضلی که به مراتب بالای معارف عقلی رسیده و عقل خود را از سرچشمه معارف و حیانی سیراب می‌کنند» (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۴۴).

بنابراین، عقل در منظومه معرفتی جوادی ضمن اینکه خود از ابزارهای شناخت است، منبع شناخت و از جمله معرفت سیاسی نیز هست؛ بدین معنا که رأساً می‌تواند به صدور احکام و نظریات سیاسی اقدام نماید. عقل در تمامی منابع کسب معرفت، نقش نهایی را برعهده دارد. حس، و تجربه و خیال بدون عقل قادر به شناخت نیستند. ابزارهای وحی، کشف، شهود و فطرت نیز اگرچه فوق عقل هستند، ولی اگر، پذیرای معارف آنها نبوده و آنها را برهانی نکند، قادر به ایفای هیچ نقشی نخواهند بود.

کنش گفتاری «مقصود رسان» جوادی در هم‌گرایی عقل و سیاست

بر مبنای روش هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر، نیت و مقصود آیت‌الله جوادی آملی در هم‌گرایی عقل و سیاست را می‌توان از نوع کنش گفتاری ایشان استخراج نمود. با بهره‌گیری از کنش گفتاری «مقصود رسان»، به جای دریافت انگیزه اصلی جوادی در بحث عقل و سیاست، به نیت واقعی ایشان در بیان هم‌گرایی میان عقل و سیاست در قالب استدلال، منطق گفتاری و مفهومی خواهیم رسید. بنابراین، با بررسی احتجاجات علمی ایشان در شقوق گوناگون بحث عقل و سیاست، مقصود اصلی او نیز کشف می‌گردد.

کنش گفتاری آیت‌الله جوادی در باب عقل و سیاست، به نوع نگاه ایشان به علم، انواع آن و جایگاهش در سیاست باز می‌گردد. به نظر ایشان، فلسفه یا حکمت به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌شود و رمز این تقسیم‌بندی نیز به دوگانگی وجود انسان ارتباط دارد. انسان از جهت بُعد روحانی خود مجرد بوده و از مبادی عالیه تعلم می‌نماید و از جهت جسمانی به بدن تعلق تدبیری داشته و آن را اداره می‌کند. قوه‌ای که فعالیت‌های علمی انسان را بر عهده دارد و علوم و معارف را از مبادی برتر دریافت می‌کند «عقل نظری»، و قوه‌ای که کارهای تدبیری او را انجام می‌دهد، «عقل عملی» نام می‌گیرد:

حکمت عملی آن دسته از معارف را شامل می‌شود که به بررسی پیرامون فعالیت‌های عقل عملی پرداخته و در تعمیر و آبادانی این بخش از وجود انسان مؤثر می‌باشد و حکمت نظری، آن بخش از دانش‌هاست که به کاوش پیرامون امور خارج از حوزه تدبیر انسانی پرداخته و نسبت به عقل عملی نقشی مستقیم ندارد (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۱۲۴).

آیت‌الله جوادی آملی با نگاه حکمت متعالیه خود، هم تعریف فلسفه را بر مدار طاقت آدمی بنیان می‌نهد و هم تقسیم آن به عملی و نظری را با توجه به هویت انسان تعریف می‌کند. وی با پذیرش تقسیم‌بندی فلاسفه پیشین، حکمت نظری را به سه دسته علیا، وسطی و سفلی و حکمت عملی را به سه دسته اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم‌بندی می‌کند.

او در بحث حکمت عملی به ضرورت تشکیل نظام سیاسی و حکومت می‌رسد و به عقلی بودن اصل حکومت اذعان دارد که ضرورت آن را عقل به خوبی ادراک می‌کند و چیزی که برهان معتبر عقلی بر آن اقامه شود، حکم شرعی نیز هست؛ ولی دلایل نقلی را نیز مؤید آن و بیان‌کننده شرایط تفصیلی آن می‌داند. بر همین اساس، دین هرگز از حکومت و سیاست جدا نیست و علاوه بر حکمت، مواظ، تعلیم مسائل فردی، اخلاقی و اعتقادی، مسائل اجتماعی، سیاسی و نظامی نیز دارد و تفسیر دین به موعظه و تعلیم فردی و اخلاقی صرف، نوعی تحریف دین خواهد بود. از طرف دیگر، چون عقل یکی از منابع دین است، می‌توان چنین بیان نمود که در نظر ایشان، حکومت و سیاست هرگز از عقل و وحی جدا نیست و این دو در کنار هم شکل‌دهنده محکمت و متشابهات سیاست هستند.

در نظر ایشان، یکی از دلایل عقلی ضرورت حکومت دینی در جامعه، ناگزیری جامعه از وجود اختلاف نظر و تشّت آراء، مخصوصاً در زمینه مباحث حکومتی اعم از نوع آن قوانین آن و چگونگی اجرای آن است؛ چراکه مطابق مبانی عقلی، تشکیل حکومت امری ضروری به حساب می‌آید. تضارب آراء نیز از طرفی، زمینه‌ساز رشد، کمال و پیشرفت علم است و از طرف دیگر، رفع اختلاف نیز ضروری به نظر می‌رسد؛ چراکه ضامن ایجاد نظم در جامعه بشری بوده و اجرای همه آراء متضارب، سبب بروز هرج و مرج خواهد شد. در نتیجه، جامعه به یک فصل‌الخطاب نیاز دارد و حکومتی که بر مبنای دین الهی تشکیل شده، عهده‌دار این امر می‌باشد، چراکه با صرف موعظه، نصیحت و بدون ضمانت اجرایی که قادر بر تأثیرگذاری بر روابط خارجی باشد، نمی‌توان به اختلاف‌ها خاتمه داد.

آیت‌الله جوادی آملی، پای عقل را به مشروعیت سیاسی نیز کشانده و معتقد است که «مشروعیت اثباتی» حکومت و حاکم به حضور عقل جمعی برمی‌گردد. ایشان با تفکیک مشروعیت به ثبوتی و اثباتی، معتقد است که مشروعیت در مقام ثبوت باید از مشروعیت در مقام اثبات جدا شود. مشروعیت ثبوتی، همان تعیین حاکمیت دینی از سوی خداوند است، ولی مقبولیت مربوط به مردم است که تا نخواهند و حضور نداشته باشند، نبوت، امامت، نیابت خاص، و نیابت عام، هیچ یک در خارج محقق نمی‌شود. نتایج حضور عقول جمعی برای مشروعیت اثباتی حکومت، حکایت از آن دارد که اولاً، مشروعیت ثبوتی حکومت دینی که مشروعیت اثباتی نداشته باشد، قابل تردید است. ثانیاً، تحمیل حکومت، حتی حکومت مشروع نیز بر مردم، امری نامشروع بوده و حکومت مشروع تحمیلی تفاوتی با حکومت باطل اموی و مروانی ندارد. و ثالثاً، اگر اکثریت مردم بی‌لحاظ اوصاف علمی و عملی مورد تأیید دین در شخصی، به وی رأی داده و او را بر مسند حاکمیت بنشانند، چنین نظامی مشروع نمی‌باشد. زیرا عقل خالص از شوب و هم و آلودگی خیال که مشروعیت نظام سیاسی را تأمین می‌کند مفقود است. جوادی آملی بر پایه حکمت متعالیه و با احتجاج عقلی، با پرداختن به اثبات ولایت

تکوینی خلیفه و حاکم شرعی نظام سیاسی چنین بیان می‌دارد:

کسی که مراحل تجرّد برزخی و عقلی را گذرانده، به تجرّد تام عقلی برسد، به دلیل آنکه در طول علل قرار گرفته، به همه مراتب پایین‌تر اشراف علمی و تسلط عینی دارد، در علم و عمل از آگاهی و قدرت کامل برخوردار بوده، انسان کامل نامیده می‌شود و قدرت وجودی او «ولایت

تکوینی» نام دارد. ولایت تکوینی انسان کامل از آن جهت است که هر علتی تکویناً ولی معلول و هر معلولی تکویناً زیرپوشش ولایت علت خود است و انسان کامل به اذن خدای سبحان در سلسله علل اشیای طبیعی و برزخی قرار گرفته است (جوادی آملی ۱۳۸۵: ۳۰۱).

به باور آیت‌الله جوادی آملی، تجرد عقلی انسان، عامل اصلی حاکمیت ایشان و مشروعیت حکومتش بر سایر موجودات است. برای انسان در مرحله طبیعت، کاری جز آثار طبیعی شدنی نیست، لیکن چون به تجرد برزخی و مثالی دست یابد، بر کارهای طبیعی اشراف وجودی پیدا می‌کند و چون به تجرد عقلی دست یازد، بر عالم مثال و مجرد برزخی نیز چیره می‌گردد. زیرا در طول علل اشیای قرار می‌گیرد. انسانی که در سلسله علل اشیای مثالی و طبیعی قرار می‌گیرد، موجودات عالم مثال و طبیعت در تسخیر او قرار می‌گیرند و کسی که طبیعت مستخر اوست، به اذن خداوند می‌تواند درخت خشکیده‌ای را سرسبز، و انسان مرده‌ای را زنده کند (جوادی آملی ۱۳۸۵: ۳۰۴). آیت‌الله جوادی آملی در کنش گفتاری مقصودگرای خود و در بحث شرایط و خصوصیات خلیفه و حاکم سیاسی و خصوصاً انتصاب الهی انبیا و ائمه معصومین^(ع)، از عقل و بنای عقلا برای اثبات افضلیت بهره می‌گیرد و معتقد است که خلیفه‌الله باید از سایر اعضای امت خویش برتر و والاتر باشد. چراکه اگر با دیگران مساوی باشد، ترجیح او بر بقیه بدون مرجح، محال و اگر از بقیه پایین‌تر باشد، تقدیم مفضول لازم می‌آید که عقلاً قبیح است. ایشان یکی از راه‌های اثبات عصمت خلیفه‌الله را شهود عقلی دانسته و معتقد است نبوت بر مبنای اصالت وجود، مقامی تکوینی و نه اعتباری فرض می‌شود. در نظر وی، وجود شهود عقلی، مساوی با اثبات شهود عقلی و بی‌نیاز از استدلال است. هرکس به این مقام برسد و شهود عقلی را دریافت کند، قطعاً به آن شهود یقین پیدا می‌کند. خود این شهود میزان است و نیاز به ترازوی دیگری برای سنجش آن نیست (جوادی آملی ۱۳۸۸: ۱۵۲).

هم‌گونگی عقل و سیاست در اندیشه و حکمت متعالیه آیت‌الله جوادی به گونه‌ای قرار گرفته که از یک طرف، وجود امام و حاکم الهی را عقلانی می‌داند و بر این باور است که عقلاً پذیرفته نیست پیامبری امام نباشد؛ یعنی از مردم و امور اجتماعی آنان برکنار بوده، در صورت اداره حکومت توسط خود مردم، دیگر او مسئول نباشد و چنان‌چه مردم او را انتخاب کردند، او بدون اینکه در این باره از سوی خداوند مأموریتی داشته باشد، وکیل

مردم در اداره جامعه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۴۹). و از سوی دیگر، فلسفه وجود امام نیز در اندیشه ایشان، کمال بشری تبیین شده است و کمال نهایی بشر و سعادت واقعی برای هر انسان، زمانی میسر می‌شود که عقل نظری و عملی او به کمال برسند. کمال عقل نظری به علم و کمال عقل عملی به عدالت است. پس از نظر ایشان، می‌توان فلسفه سیاست امامت را اکمال عقول بشر دانست.

پس از اثبات عقلی و حضور عقل در بیان خصایص امام جامعه، آیت‌الله جوادی برای عقل در تشکیل حکومت اسلامی نیز نقش تعیین کنندگی قائل است. در نظر جوادی، شکل حکومت در مدینه فاضله با توجه به عقل تجربی بشر تعیین می‌شود، چراکه برهان عقلی اعم از تجربی و تجربی در صورت افاده یقین حجت شرعی خواهد بود. به همین دلیل، می‌توان ساختار سیاسی و حکومتی معین، مثل جمهوری اسلامی را هم در شکل و هم در محتوا، دینی دانست؛ چراکه اگر:

عقل جمعی و تجربی به این نتیجه رسید که تنها راه برقراری نظام جامعه مسلمان و یا بهترین راه حفظ استقلال و آزادی آنان روش جمهوریت است، نه راه‌های دیگر. در این حال، تعیین ظرف حکومت و شکل سیاست اسلامی است نه بشری، چون ادراک عقل حجت الهی است؛ نه محصول تلاش بشر و الهام خداوند است و نه جدای از افاضه آسمانی و چنین عقل تجربی، همانند دلیل نقلی معتبر، مایه احتجاج متقابل خداوند و بندگان وی در معاد است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۳). در نظر آیت‌الله جوادی آملی، مردم‌سالاری دینی نیز در ارتباط با عقل و معارف عقلانی جایگاه خود را می‌یابد:

نه دولت، سالار کسی است و نه ملت؛ هیچ انسانی تحت قیومیت سالارگونه کسی نیست؛ بلکه عقل مردم، سالار حس آنان و عزم ملت، سالار هوس آنهاست و این معنا، همان مردم‌سالاری دینی است که از انسان‌شناسی سالم برخوردار است (جوادی آملی الف، ۱۳۸۹: ۱۴۴).

وی یکی از راه‌های دستیابی و حفظ وحدت در جامعه را تلاش در جهت تقویت هرچه بیشتر عقل نظری و عملی در آن جامعه معرفی می‌کند:

اگر در یک جامعه، علم و رأی و نظر (عقل نظری) دارای ارزش بود و نیز اراده و تصمیم و عزم (عقل عملی) در آن جامعه از اهمیت برخوردار بود و

هم‌چنین پیوند بین نظر و عزم و ارتباط میان رأی و تصمیم استوار و محکم باشد، حیات آن جامعه تأمین و زنده بودن آن اجتماع تضمین و مصونیت آن از خطر زوال و عارضه نابودی بهتر است (جوادی آملی پ ۱۳۸۶: ۳۲۸).

نتیجه‌گیری

بر مبنای حکمت متعالیه آیت‌الله جوادی آملی، علت اصلی مشکلاتی که دنیای امروز را در بسیاری از ابعاد با خود درگیر نموده، عدم توجه به جایگاه واقعی عقل و معارف عقلانی در سعادت انسان و افراط و تفریط در میزان کاربرد آن در بسیاری از حوزه‌ها از جمله در حوزه سیاست است. این بی‌توجهی، سبب انحراف مسیر سیاست و حکومت از روش درست و متقن خود شده و بشریت امروز را در بن‌بستی خودخواسته و یا ناخواسته قرار داده است. در نظر جوادی، هر سیاست دینی که عقل را گوشه‌نشین کند، خود به مرور منزوی خواهد شد. پذیرش وجود زیست جهان عقلی سیاسی در کنار یک زیست جهان نقلی آن در سیاست دینی از ضروریات اندیشه آیت‌الله جوادی آملی به شمار می‌رود. بنابراین، دال مرکزی سیاست در اندیشه جوادی عقل وحی‌پذیر است. وحی در این منظومه معرفتی نیز نه به عنوان رقیب عقل، بلکه در نقش برطرف کننده کاستی‌های آن ظاهر می‌شود.

عقل در مبانی معرفت‌شناختی آیت‌الله جوادی آملی و از جمله معرفت سیاسی، نقشی محوری دارد. عقل، دوکسای سیاست تجربی و خیالی را به اپیستمه سیاسی می‌رساند و با پوشاندن لباس برهان منطقی بر قامت سیاست شهودی و وحیانی بر غنای علوم سیاسی بشر افزوده و کاستی‌های آن را می‌زداید. بر این اساس، هیچ معارضه و تفکیکی میان عقل سیاسی و نقل سیاسی در اندیشه جوادی ملاحظه نمی‌شود. پذیرش حجیت عقل در مستحدثات سیاسی و پاسخگویی به نیازهای متغیر بشری در این عرصه و نقش بارزی که برای عقل تجربی و پیشرفت‌های آن در موضوع‌شناسی سیاسی لحاظ می‌شود، سیاست را از جمود و تحجر باز داشته و کارآمدی آن را به نحو چشم‌گیری افزایش می‌دهد. نظریه عقل جوادی، با منظور نمودن یافته‌های قطعی و برهانی عقل در حوزه سیاست به عنوان «وحی ناگفته سیاسی» به جدایی فاقد منطق عقل ابزاری سیاسی از فیوضات سیاسی وحیانی پایان داده و با پیوند عقل معاش و معاد بر وسعت طیران عقل در سپهر سیاست می‌افزاید.

هم‌گرایی عقل و سیاست، با تأکید بر تصرف در هنجارهای مرسوم که در روش اسکینر بر آن تأکید می‌شود را می‌توان به کرات در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی مشاهده نمود. فقه سیاسی ایشان بر مبنای همان تعریف علمای اصولی از عقل پایه‌گذاری شده است، ولی وی با قرار دادن عقل در قلمرو دین و توجه ویژه به یافته‌های قطعی عقل تجربی، گستره عقل را وسعت بخشیده و تفاسیر جدیدی از تأکیدات بر عقل در اندیشه دینی ارائه می‌دهد. دقت در موضوع‌های مختلف سیاسی اعم از حاکم مشروع، مشروعیت، مدینه فاضله و مسائل مستحدثه سیاسی، تشخیص مصلحت و... نشان می‌دهد که ایشان بر اساس نظریه‌ای که از منزلت عقل در معرفت دینی ارائه می‌دهد، در هنجارهای مرسوم علمای اصولی تصرفاتی نموده و بر مبنای آن باز تعریفی از عقل و گستره عملکرد آن در همه حوزه‌ها و از جمله حوزه سیاست ارائه داده است. باز تعریف آیت‌الله جوادی آملی از مفهوم ولایت فقیه به ولایت فقاقت و عدالت نیز از این دست تصرفات به شمار می‌رود.

منابع

- ا. پالمر، ریچارد (۱۳۷۷) *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
- ابن تیمیه، تقی‌الدین احمد ابن عبدالحلیم (۱۹۷۱) *درء تعارض العقل والنقل جزء اول*، تحقیق محمد رشاد سالم، جمهوری العربية المتحدة: دارالکتب.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۱) *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (جلد دوم)*، تهران: نشر نی، چاپ یازدهم.
- بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۶) *فرهنگ واژه‌ها*، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱) *دین‌شناسی*، قم: نشر اسرا.
- _____ (۱۳۸۴) *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: نشر اسرا، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۵) *هدایت در قرآن*، قم: نشر اسرا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۶) *سرچشمه اندیشه ۲*، قم: نشر اسرا، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۶) *سرچشمه اندیشه ۳*، قم: نشر اسرا، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۶) «تبیین آیت‌الله جوادی آملی از سیاست حکمت متعالیه»، *ماهنامه بگام حوزه*، شماره ۲۱۶.
- _____ (۱۳۸۷) *سروش هدایت*، ج ۴، قم: نشر اسرا، چاپ اول.

- _____ . (۱۳۸۷) «حکمت صدرايي و سياست متعالیه در نشستي با حضرت آيت‌الله جوادی آملی» (۱)، ماهنامه پگاه حوزه، شماره ۲۴۷.
- _____ . (الف) (۱۳۸۸) ادب فنای مقربان، ج ۲، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- _____ . (ب) (۱۳۸۸) ادب فنای مقربان، ج ۲۰، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- _____ . (ج) (۱۳۸۸) ادب فنای مقربان، ج ۶، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- _____ . (الف) (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، جلد ۱، قم: نشر اسراء، چاپ هشتم.
- _____ . (ب) (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، جلد ۲، قم: نشر اسراء، چاپ هشتم.
- _____ . (ج) (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، جلد ۶، قم: نشر اسراء، چاپ هشتم.
- _____ . (د) (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، جلد ۷، قم: نشر اسراء، چاپ هشتم.
- _____ . (ه) (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، جلد ۸، قم: نشر اسراء، چاپ هشتم.
- _____ . (و) (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، جلد ۱۹، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
- _____ . (ز) (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، جلد ۲۲، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
- _____ حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۲) میان‌ی معرفت دینی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم.
- _____ حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۵) مکتب تفکیک، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ دانایی‌فر، حسن (۱۳۸۹) چالش‌های مدیریت دولتی در ایران، تهران: انتشارات سمت، چاپ سوم.
- _____ رحیم‌پور ازغدی، حسن (۱۳۷۸) عقلانیت، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____ صابری، حسین (۱۳۸۳) تاریخ فرق اسلامی، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
- _____ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، بیروت: دار إحياء التراث العربی، طبع ۳.
- _____ فقیهی، علی‌اصغر (۱۳۵۲) وهابیان، تهران: کتاب‌فروشی صبا، چاپ اول.
- _____ مجتبی‌زاده، علی (بهار ۱۳۸۹) «نظام سیاسی اسلام در عصر غیبت از منظر آیت‌الله جوادی آملی» فصلنامه حکومت اسلامی، سال پانزدهم، شماره اول، صص ۷۰-۳۷.
- _____ مرتضوی، سیدخدیار (۱۳۸۵) «بررسی آثار اسکینر»، مجله قیاسات، سال یازدهم، شماره ۴۳.
- _____ . (۱۳۸۶) «تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوینتین اسکینر»، فصلنامه پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره ۱.
- _____ میراحمدی، منصور (۱۳۸۲) «روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۱.
- _____ نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۱) «فهم و پیش فهم‌های هرمنوتیک»، مجله نگاه نو، سال ۱۱، شماره ۵۵.
- _____ هید، جان (۱۳۸۲) سیاست مدرن، ترجمه کاظم اعتباری، تهران: انتشارات معاصر، چاپ اول.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو مرکز
پرتال جامع علومو انساني