

ضرورت، امکان و امکانات عرفان سیاسی متعالیه در تمهید نظریه تمدن نوین اسلامی

فاطمه طوسی

دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش انقلاب اسلامی، دانشگاه معارف، قم، ایران.

ftoussi@hotmail.com

محمدحسین طاهری

دانشجوی دکتری مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

mh.taheri1905@gmail.com

توحید اسماعیل پور

دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

epistemo1@yahoo.com

چکیده

موضوع مقاله حاضر نسبت‌سنجی انسان سیاسی با تمدن در چهارچوب عرفان سیاسی است. مسئله این است که ظرفیت‌های عرفان سیاسی در تبیین پدیده تمدن چندان مورد اهتمام نیست؛ این امر ناشی از اختلالات روش‌شناختی‌ای است که در تحقیقات منتسب به عرفان سیاسی وجود دارند. پرسش اصلی این است که «کدام یک از منابع سنت فکری اسلامی،

ظرفیت تولید روش‌شناسی عرفان سیاسی مشرف به تمدن را دارند و چرا؟» پاسخ این است که خوانش تمدنی از آرای عرفانی حکمت متعالیه است؛ «امتزاج روش‌های عقلی و نقلی و کشفی»، «قابلیت امتداد اجتماعی» و «برخورداری از انسان‌شناسی سیاسی» گمانه تأسیس عرفان سیاسی متعالیه را محتمل کرده است. این تحقیق مبتنی بر نسب اربعه منطق کلاسیک سامان یافته و به این نتیجه دست یافته است که بازسازی مفهوم اجتماعی «انسان‌الکل» ذیل مفهوم حکمی «وجود سعی»، می‌تواند یکی از بنیان‌های مستحکم روشی در تمهید نظریه تمدن نوین اسلامی محسوب شود.

کلیدواژه‌ها: عرفان سیاسی، انسان‌شناسی سیاسی، حکمت متعالیه، تمدن نوین اسلامی، وجود سعی، انسان‌الکل.

۱. طرح مسئله

رویکرد عرفان سیاسی نظریه مشهوری در اندیشه سیاسی اسلام است که حول آن قلم‌فرسایی‌های قابل توجهی صورت گرفته است. بر این مبنای، برخی مدعی‌اند که امام خمینی^{*} نظریه ولایت‌فقیه را از ولایت عرفانی استنباط کرده و به فقه سرایت داده است؛ پذیرش چنین مدعایی متضمن اذعان به بسط ولایت انسان کامل در نظام سیاسی جمهوری اسلامی است. در میان اهل سنت نیز عرفان سیاسی با محوریت اقطاب صوفیه سامان یافته و در برخی کشورها همچون ترکیه، آثار اجتماعی مشخصی را نمایان کرده است. اگرچه بعد از پیروزی انقلاب، اقبال به رویکرد عرفان سیاسی با انتشار آثار اندیشمندانی همچون فوکو، ژامبه، بلانشه رونق یافته است، به نظر می‌رسد ظرفیت این دستگاه روشی صرفاً به تحلیل شخصیت رهبران قیام‌های اسلامی محدود شده و ابعاد گسترده‌ترش مستور مانده است. پژوهش‌های بسیار اندکی هستند که شکل‌گیری جوامع سیاسی را در چهارچوب‌های نظری منبعث از عرفان سیاسی تحلیل کرده‌اند. این درحالی است که تبیین عرفان از ساحت سیاست، ژرف‌تر از دیگر روش‌هاست.

جایگاه کلیدی انسان در دانش عرفان از یک‌سو و نقش محوری آدمی در تأسیس تمدن از سوی دیگر، این گمانه را قابل طرح می‌کند که با تکیه بر مفاهیم عرفانی و

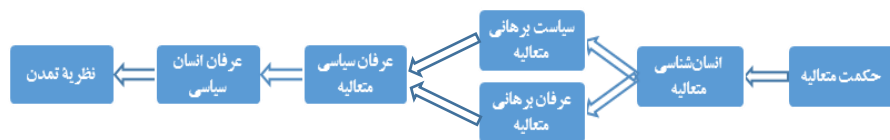
بهره‌مندی از تصویر تکوینی عالم، تبیین روشن‌تری از شکل‌گیری تمدن در جهان اجتماعی می‌توان ارائه داد؛ چراکه عرفان دانش توضیح‌ظهور وحدت در کثرت مظاهر است. جهان‌بینی عرفانی با تکیه بر اسما و اعیان، ترسیم یکپارچه‌ای از دگرگونی‌های عالم هستی ارائه می‌دهد؛ به نحوی که تراحم‌ها رو به کاهش و همراهی‌ها رو به گسترش‌اند. نکته مهم‌تر اینجاست که اگر انسان مظهر اتم و اکمل ظهور اسمای الهی باشد، پدیدارهای برخاسته از انسان سیاسی همچون دولت و تمدن نیز حکماً متلائم به این ظهورات خواهند بود؛ بنابراین، انتظار توضیح و تبیین تمدن از منظر حضور ممتد «انسان کلی معقول» در کثرت ظهورات انسانی محسوس، در چهارچوب روش‌شناسی عرفان، انتظار مهملی نیست.

عدم اقبال به روش‌شناسی عرفان سیاسی در مطالعات تمدنی در چند عامل اصلی ریشه دارد: اولاً، هر مکتب عرفانی‌ای نمی‌تواند تبیین تمدنی ارائه دهد؛ چراکه غالباً عرفان، دانشی دنیاگریز و فردگرا تصور شده است. مکتب عرفانی‌ای می‌تواند تمدن را با مفاهیم این دانش توضیح دهد که نه تنها تعارضی میان کارکردهای فردی، کشفی، عقابایی و الهی عرفان با نقش‌آفرینی در حوزه جمعی، برهانی، دنیایی و انسانی قائل نباشد، بلکه این دو ساحت را مراتب ظهور یک حقیقت واحد بداند. عدم توجه به این ضرورت و مستورماندن امکان چنین رهیافتی باعث شده است که نظریه سیاسی دانش عرفان صرفاً به توضیح ولایت عرفانی در تأسیس حکومت محدود شده و از توجه به امکانات وسیع و قابلیت بسط آن در مقیاس تمدن غفلت شود. ثانیاً، استفاده بی‌ضابطه و ذوقی از مفاهیم عرفانی در حوزه سیاست، به ابهام در استدلال، التقاط در روش و اختلال در ادبیات تحقیق مطالعات عرفان سیاسی انجامیده و به این باور دامن زده است که میان عرفان و سیاست، اساساً تمایل متلائمی وجود ندارد. به این ترتیب، گمان بر این بوده که اگر روش‌شناسی عرفانی در تبیین دولت‌سازی ناتوان است، طبعاً در توضیح وسیع‌ترین ساحت مدنیت، یعنی تمدن، ناکارآمدتر خواهد بود.

علی‌رغم چنین تلقی‌هایی، مدعی هستیم رهیافتی را می‌توان در دانش عرفان اسلامی پیدا کرد که از مساوقت وجودی انسان با تمدن پرده برداشته و به دلیل بهره‌مندی از امتداد سیاسی و برخوردارگی از بیان برهانی، پدیدارشدن تمدن را از منظر عرفان تبیین کند.

سؤال اصلی این است که «کدام یک از منابع سنت فکری اسلامی ظرفیت تولید روش‌شناسی عرفان سیاسی مشرف به تمدن را دارند و چرا؟» مدعای پژوهش آن است که آرای عرفانی حکمت متعالیه به دلیل برخورداری از «روش‌شناسی امتزاجی»، «انسان‌شناسی سیاسی» و «قابلیت امتداد اجتماعی مفاهیم بنیادینش» می‌توانند مبنای عرفان سیاسی را بنا گذاشته و در تحلیل پدیده تمدن کارآمد ظاهر شوند. در این پژوهش، رهیافت یادشده را «عرفان سیاسی متعالیه» نامیده‌ایم.

توجه به این امر در تدوین نظریه تمدن نوین اسلامی بسیار ضروری است؛ چراکه اولاً، آکسیوم‌های دینی در ساحت انسان‌شناسی اسلامی ما را ناگزیر از مراجعه به عرفان سیاسی متعالیه می‌کنند. ثانیاً، پذیرش اصالت وجود جامعه در کنار اصالت مسئولیت فرد، بیانی جامعه‌شناختی از وحدت نوعی انسان مورد توجه عرفان سیاسی متعالیه است. ثالثاً، عرفان سیاسی متعالیه، گسترده‌ترین و متکامل‌ترین دستگاہ روشمند اندیشه اسلامی است. اطلاعات این پژوهش به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و به منظور سنجش یافته‌ها، چهارچوب نظری نسب اربعه از منطق کلاسیک گزینش شده و نسبت‌های محتمل فی مابین انسان و تمدن در آن صورت‌بندی شده است. فرایند استدلال و اثبات مدعا را می‌توان در تصویر زیر مشاهده کرد.



شکل ۱: فرایند استدلال از آرای حکمت متعالیه جهت تولید نظریه تمدن مبتنی بر روش‌شناسی عرفان سیاسی

۲. کلیات

۲-۱. تمدن نوین اسلامی

واژه تمدن را معادل ادب، نزاکت، قابل احترام، شهرنشینی، پیشرفت، ترقی، توسعه، تحول و تطور تعریف کرده‌اند (بیگدلی، ۱۳۹۶؛ نجفی، ۱۳۹۰؛ بابایی، ۱۳۹۳). در کتاب

التحقیق آمده است: «این واژه از اصل عربی مدینه گرفته شده و به معنای اقامت در شهر و خوگرفتن به اخلاق مردم آن به کار رفته است» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱: ص ۵۵).

تمدن از «مُبادی به آداب زیست جمعی شدن»^۱ بشریت آغاز شده و از صورت‌های ساده‌تر به اشکال پیچیده‌تر امروزی چهره عوض کرده است. تمدن‌ها با فراتر رفتن از مرزهای یک ملت، به گستره عظیمی از بشریت در یک دوره تاریخی هویت واحدی می‌بخشند و وحدت تمدنی ایجاد می‌کنند. خاتمه یافتن دوره‌گردی انسان چادرنشین، زمینه حضور مداوم انسان‌های کثیری را در سرزمین‌های حاصلخیز فراهم آورد و امکان تصاعد فرهنگ و تبدیل آن به تمدن را مهیا کرد؛ بنابراین، هر تمدنی صورتی از یکجانشینی است و می‌تواند گونه‌های متنوعی داشته باشد. از این رو، ظهور و زوال تمدن‌ها، از صورتی به صورت دیگر شدن آداب یکجانشینی است. تمدن غرب از آن حیث تمدن است که صورت جدیدی را برای یکجانشینی انسان فراهم آورده است؛ تمدن نوین اسلامی نیز از آن حیث تمدن نامیده می‌شود که می‌خواهد صورت جدیدی را برای یکجانشینی بشر ارائه دهد.

«تمدن نوین اسلامی» ظهور یک امکان زیست انسانی در مقیاس بین‌المللی و در امتداد و در تکمیل تمدن اسلامی اولیه است که با تعیین نسبت‌های بدیع و روزآمد با خود، دیگری، جهان و خدا و با محوریت اسلام ولایی پدیدار خواهد شد و از قبل تعیین نسبت‌های یادشده، معارف، علوم، فنون، هنرها و ابزارهای نوینی را پدید خواهد آورد تا پاسخ منسجم و نظام‌مندی را به نیازمندی‌های انسان حاضر عرضه کند و زمینه زیست انسان متأله در عالم دنیا را تسهیل کند. این تمدن در قالب سبک زندگی فطرت‌پسند، تقسیم کار اجتماعی عادلانه و نظام سیاسی مردم‌سالارانه و ظلم‌ستیزانه، فرهنگ و تفکر اسلام ولایی را ابتدا در ایران، سپس میان ملت اسلامی و در نهایت، در میان بشریت رسوخ خواهد داد و آهنگ حرکت عمومی بشری را به سمت اهداف الهی شتاب خواهد بخشید (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۰ و همو، ۱۳۹۶).

۲-۲. انسان‌شناسی سیاسی

مراد از انسان‌شناسی سیاسی، راهیابی به ابعاد وجودی آدمی از آن حیث است که

موجودی مدنی است؛ برای رسیدن به کمال، ناگزیر به تأسیس جامعه سیاسی روی می آورد و در تکامل صور مدنیت، جامعه بدون مرز یا تمدن را می سازد.

انسان شناسی یکی از ابعاد سه گانه مکاتب فکری، در کنار «معرفت شناسی» و «هستی شناسی» است. فیلسوفان پیش از دکارت، صحبت های خود درباره چیستی معرفت و انسان را ذیل مباحث هستی شناسی مطرح می کردند، اما «کوجیتو»ی دکارت، ساختار فلسفه اسکولاستیک را دگرگون کرد و با انقلاب کانت و دیلتای، معرفت شناسی و انسان شناسی اهمیت فوق العاده تری یافت. تاجایی که آگزیستانسیالیست هایی همچون هایدگر و گادامر، هستی شناسی و معرفت شناسی را ذیل انسان شناسی بحث می کنند (الیاسی، ۱۳۹۱: ص ۵۶).

در دنیای اسلام، فارابی نظام فلسفی خویش را بر بنیان انسان شناسی استوار کرد و مدینه را در تشابه با انسان کامل بنا نهاد (فارابی، ۱۳۶۱). بنابر فلسفه اسلامی «تا انسان شناخته نشود، سیاست همچنان ناشناخته باقی خواهد ماند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶).

حکمای متعالیه نیز بر آن بوده اند تا ساختار بنیادین وجود آدمی را کشف کنند؛ به شناختی صحیح و حقیقی از توانایی ها، استعدادها، نیروها، ابعاد و ظرفیت های وجودی انسان دست یابند و در نهایت، چیستی، چرایی و چگونگی حضور انسان در این عالم و مسیر دستیابی به کمالات انسانی را تبیین کنند. در این راستا، تحلیل حضور مدنی انسان و نقش آن در نیل به کمال مورد توجه بوده است.

۲-۳. عرفان سیاسی متعالیه

آغاز عرفان، عزم انسان برای وصول به حق تعالی است. عرفان تلاشی است که از درون آدمی آغاز شده و ساحات های وجود را یکی پس از دیگری درمی نوردد تا با عبور از ساحات پست حیات، به ساحات متعالی باطنی دست یابد. نتیجه چنین تلاشی، مواجهه با واقعیات باطنی عوالم هستی، اعم از مراحل درونی انسانی تا حقایق باطنی عالم است. انباشت تجربه جمعی عرفا، دو دانش «عرفان عملی» و «عرفان نظری» را شکل داده است که اولی، توصیفگر مراحل و انضباط های سلوک درونی و موانع و ترتب مراحل سیر به کمال و دیگری، توصیفگر یافته های عارفان از سلسله مراتب هستی است (یزدان پناه، ۱۳۹۴: ص ۷).

«عرفان سیاسی» شاخه‌ای از عرفان است که به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی مورد توجه اندیشمندان جهان قرار گرفت. متفکرانی همچون فوکو (۱۳۹۵)، کریستین ژامبه (۱۳۹۴)، لیلی عشقی (۱۳۷۹)، کلر بریه و پیر بلانشه (۱۹۷۹) تلاش کردند تا معنویت سیاسی ظهوریافته در انقلاب اسلامی را به ظرفیت‌های عرفان سیاسی شیعه ارجاع دهند و پیدایی انقلاب را در چهارچوب معنویت سیاسی تحلیل کنند.

عرفان سیاسی به امتداد اجتماعی معنویت باور دارد، بازگشت عارف سالک به اجتماع جهت طی سفر چهارم را سلوک عارف در متن حادثه‌های اجتماعی می‌داند و گامی برای رسیدن به سرمنزل مقصود می‌شمرد؛ به‌این ترتیب، سیاست منزلی از منازل سلوک است. در عرفان سیاسی، تأسیس جامعه و ساخت معنوی آن یکی از مواضع سالک الی‌الله است. گسترش اسلام در شبه‌جزیره هند، حضور سیاسی عرفان نقشبندیه در ترکیه، تأسیس پادشاهی صفویه و نظام ولایت‌فقیه در ایران شواهد روشنی هستند که بر امکان کارکردهای اجتماعی عرفان صحنه می‌گذارند.

برخلاف باور رایج که کشف‌های عرفانی را مترادف با انزوا می‌دانند، درباره‌ امکان مطالعه سیاست در بستر عرفان نظری و امکان تفاهم آن با چهارچوب‌های روشی دیگر، به‌ویژه تفسیرگرایی، گمانه‌هایی مطرح شده‌اند؛ این گمانه‌ها نشان می‌دهند عرفان سیاسی الزاماً معادل انزوای تجربه‌ عرفانی در فرد و محجوب‌شدن کشف شخصی نیست، بلکه می‌توان با بیانی برهانی، تبیین روشنی از ظهور یک شعور تاریخی در قالب امر سیاسی و ظهور آن در یک واقعه ارائه کرد. «عرفان سیاسی، برتابش‌گر این معنا است که اگرچه معنویت امری درونی است، معنویت‌گرایی برون‌داد عینی این امر درونی است که با تبلور خود به دنبال تعریف ذهنی می‌گردد و از همین جهت در فضای پیوند افقی^۱ هرمنوتیک گادامر قرار می‌گیرد. در اینجا، معنویت‌گرایی، اتحادی میان ذهن فاعل یک عمل (به‌مثابه متن حاضر) و دیدگاه تاریخی نسبت به معنویت به‌وجود می‌آورد و در آن فضا و زمانه تاریخی، دیدگاه یگانه‌ای را پرداخته می‌سازد که در کل، نه این است و نه آن... معنویت‌گرایی در سپهر واقعیت‌های موجود، در شاکله رفتاری، تعریف و طلب

1. Fusion of horizon

حضور پیدا می‌کند و در پرتو «واقعیت بیان» خویش، به دنبال «ظهور» در شاکله‌های تعریفی متعدد برمی‌آید. از این دیدگاه معنویت‌گرایی در عرصه انقلاب به صورت ناآگاهانه، ولی مبتنی بر شعور تاریخی و در سطح گفتار^۱ ظهور پیدا می‌کند» (مطهرنیا، ۱۳۸۲: ص ۴۲).

در این پژوهش برآنیم تا اولاً، ضرورت و ثانیاً، امکان بازسازی آرای حکمت متعالیه در چهارچوب عرفان سیاسی را مورد توجه قرار دهیم و ثالثاً، به برخی امکانات عرفان سیاسی این دستگاه متذکر شویم؛ از این رو، ابتدا حول ضرورت مراجعه به آرای حکمت متعالیه برای استنباط عرفان سیاسی بحث کرده، سپس نشان خواهیم داد که می‌توان از حکمت متعالیه، عرفان سیاسی استنباط کرد. در نهایت، نمونه‌ای از امکانات حکمت متعالیه در بازسازی مفاهیم «سیاسی - عرفانی - برهانی» را نشان خواهیم داد. مراد از حکمت متعالیه، آرای حکمی صدرالمتهلین و شارحان اندیشه وی (همچون علامه طباطبایی، امام خمینی، جوادی آملی و آیت‌الله خامنه‌ای) است.

۳. نسبت سنجی انسان و تمدن

در مبحث تصورات منطقی، نسبت سنجی بین مصادیق دو امر کلی به نحو عقلی منحصر و در چهار صورت تساوی، تباین، عموم خصوص مطلق، عموم خصوص من وجه است (خوانساری، ۱۳۸۶: صص ۱۰۳-۱۰۰). این چهارچوب کمک می‌کند تا متناسب با هر نسبت منطقی قابل تصور فی مابین انسان و تمدن، چهارچوب روش‌شناسی مناسبی به کار گرفته شود. باید توجه داشت که روش‌شناسی، معیار تشخیص علم معتبر از نامعتبر است و درستی یا نادرستی دستاوردهای تحقیق را نشان می‌دهد. بر این اساس، از آنجاکه تولید هر نظریه‌ای در ساحت تمدن نوین اسلامی، متفرع بر حصول شناخت صحیح از نسبت انسان و تمدن است، بنابراین پیش از هر چیز باید به ملاک‌های حاکم بر روش‌شناسی دست پیدا کرد. گزینش نادرست چهارچوب روشی، اساساً اعتماد به نظریه‌ها را زیر سؤال خواهد برد و ماحصل تحقیقات را ناکارآمد خواهد کرد.

1. Parole

از آنجاکه چهارچوب منطقی نسب اربعه می‌تواند به حوزه‌های روش‌شناسی تمدن نوین اسلامی انتظام ببخشد و از خطاهای فاحش در ملاک‌های حاکم بر روش‌شناسی جلوگیری کند، تمحیص این حوزه را با بررسی نسبت‌های چهارگانه قابل‌تصور فی‌مابین انسان و تمدن آغاز می‌کنیم.

۱-۳. تساوی انسان و تمدن

تساوی در نسبت بین انسان و تمدن به این معناست که همه مصادیق و افراد تمدن، مصادیق و افراد انسان نیز هستند؛ لذا فی‌مابین مصادیق انسان و تمدن وحدت وجود دارد. تصدیق این نسبت منطقی در مطالعات انسان و تمدن به این معناست که بین انسان و تمدن، مساومت و انطباق ذاتی حقیقی وجود دارد؛ به این ترتیب، انسان همان تمدن است و تمدن همان انسان؛ چراکه حضور انسان در فضای تمدنی، یک حضور حقیقی (آن‌هم نه انضمامی، بلکه اتحادی) است. وجود تمدن فرع بر وجود انسان نیست که بتوان انسانی را بدون تمدن، یا تمدنی را بدون انسان مشاهده کرد؛ بلکه پیدایی تمدن، ذاتی انسان و امتداد وجودی‌اش محسوب می‌شود. تمدن، نمودارشدن انسان در مقیاس کالبد اجتماعی است؛ تمدن گسترده‌ترین کالبد اجتماعی انسان در یک دوره تاریخی است؛ در واقع، همان‌گونه که کلی انسان، مصداقی در مقیاس فرد دارد، در مقیاس اجتماع نیز دارای مصداق است، گسترده‌ترین مصداق اجتماعی انسان تمدن است.

این رویکرد مطالعاتی به تمدن باید در حوزه روشی فلسفه، کلام و عرفان نظری مورد مطالعه قرار گیرد؛ چراکه می‌توانند موضوع «کلی» و انسان سیاسی را روشمند تبیین کنند و ملاک‌های متلائمی را برای «سنجش صحت استدلال‌های این تصور از تمدن» ارائه کنند. از جمله، پژوهش‌های شهید مطهری حول اصالت فرد و جامعه را می‌توان ذیل این رهیافت دانست (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ۱۴ و ۱۵؛ همو: ۱۳۹۷).

۲-۳. تباین انسان و تمدن

هرگاه میان انسان و تمدن نسبت تباین حاکم باشد، منطقی‌تاً بدان معناست که میان مصادیق انسان با مصادیق تمدن هیچ اشتراکی وجود ندارد؛ چراکه هیچ مصداقی از انسان را

نمی‌توان یافت که در مصداقی از تمدن حضور داشته باشد و برعکس. تصدیق این نسبت در مطالعات انسان و تمدن بدان معناست که تمدن پدیده‌ای غیرانسانی و انسان نیز موجودی غیرتمدنی است؛ بر این اساس، انسان نه در پدیدآوردن، نه در تحقق و نه در تعیین تمدن دخالتی ندارد. بدین ترتیب، براساس این نسبت نباید برای حیات بشر صورت تمدنی فرض کرد. هرگاه هم تمدنی پدیدار شده باشد، این واقعه در تضاد با ذات انسانی بوده است؛ از این رو، باید آن را ترک کرد. تصور صورت غیرتمدنی برای انسان را یا باید به معنای اصالت توحش و وضع طبیعی دانست، یا اصالت هجرت و دوره‌گردی. استدلال حول این رویکرد مطالعاتی نیز نیازمند ارجاع به روش‌شناسی فلسفی، کلامی یا عرفان نظری است تا بتواند حکم کلی عقلی در این رابطه صادر کند. کلیون^۱ و شکل تعدیل‌شده‌اش آنارشیست‌های فلسفی، نمونه‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را معتقدان به این نسبت دانست.

۳-۳. عموم و خصوص مطلق بودن انسان و تمدن

عموم و خصوص مطلق ناشی از شمولیت و کلیت یکی از دو کلی نسبت‌به دیگری است. اعمیت انسان نسبت‌به تمدن به این معناست که اگرچه برخی انسان‌ها متمدن‌اند، برخی از انسان‌ها نیز متمدن نیستند؛ گروهی از انسان‌های غیرمتمدن را نیز می‌توان پیدا کرد که به شکل دیگری از زیست انسانی در کنار انسان‌های متمدن زندگی می‌کنند. در هر حال، اگر تمدنی در زمین شکل گرفته باشد، اعضا و مصادیق آن حتماً انسان هستند و غیر از انسان، هیچ موجودی سزاوار شمرده شدن در عداد تمدن نیست. اعمیت تمدن نسبت‌به انسان نیز به این معناست که اگرچه برخی گونه‌های تمدنی از انسان‌ها شکل گرفته‌اند، سایر گونه‌های حیات نیز تمدن دارند. مثلاً می‌توان از تمدن مورچه‌ها و زنبورها و فرشته‌ها نیز صحبت کرد. درعین حال، همه انسان‌ها حکماً در قالب تمدن زندگی می‌کنند؛ اما زیست تمدنی صرفاً منحصر به انسان نیست، بلکه موجودات دیگر نیز صورت تمدنی دارند.

1. Cynicism

صورت نخست این نسبت، یعنی اعمیت انسان نسبت به تمدن، عموماً ذیل رویکردهای مصادقی^۱ همچون آنتروپولوژی، زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، مردم‌نگاری، روان‌شناسی اجتماعی مورد مطالعه بوده است. گاهی در رویکرد هنجاری^۲ همچون فلسفه سیاسی پوزیتیویستی نیز این نسبت قبول تلقی شده و حسب یک سلسله پیش‌فرض‌ها، گروهی از انسان‌ها از تمدن استثنا و گروهی متمدن نامیده شده‌اند. برای نمونه، هابز مدینت بشر را مسبوق به دوره‌ای از وضع طبیعی می‌داند (هابز، ۱۳۸۰: صص ۱۸۲-۱۵۶). این رویکردها بر این باورند که دوره‌ای از زندگی انسان‌ها در کره زمین، فاقد صورت تمدنی بوده است؛ چراکه الزاماً تمدن مشروط به یکجانشینی بشر و تشکیل جامعه سیاسی (Civil Society) است و صورت‌های دیگر زیست بشر را ذیل عناوین دیگر همچون فرهنگ و عصبیت قبیله‌ای یا حتی وضع طبیعی باید صورت‌بندی کرد. در نگاه‌های افراطی‌تر چنین انگاشته می‌شود که اساساً تمدن با اندیشه تکنیک آغاز شده است؛ از این رو، تاریخ بشر را باید ذیل هلنیسم تعریف کرد. حتی تمدن اسلامی نیز در امتداد اندیشه یونان قرار دارد و مرحله گذار به عالمی است که در عصر رنسانس و انقلاب صنعتی به صورت مدرنیته تعیین یافت. نمونه این ادعا را می‌توان در تحلیل «فون گرونهام» از شکل‌گیری تمدن اسلامی و مبانی هلنیستی تمدن اسلامی ملاحظه کرد (گرونهام، ۱۳۴۲).

۲-۳. عموم و خصوص من‌وجه انسان و تمدن

تصدیق تصور نسبت عموم و خصوص من‌وجه مابین انسان و تمدن به این معناست که اگرچه همه انسان‌ها متمدن نیستند و صورت زیست تمدنی منحصرأ مربوط به انسان نیست، برخی از انسان‌ها برخی از تمدن‌ها را شکل داده‌اند؛ از این رو، می‌توان انسان‌های غیرمتمدن و تمدن‌های غیرانسانی را نیز پیدا کرد. از آنجاکه هیچ اندیشمندی قائل به صورت تمدنی برای غیر انسان نیست، وجه مطالعه تمدن‌های غیرانسانی مهمل است؛ اما این تصور که برخی انسان‌ها متمدن و برخی دیگر غیرمتمدن‌اند، قابل اندراج در نسبت عموم و خصوص مطلق است.

1. Referencial
2. Normative

۴. ظرفیت‌های روش‌شناسی عرفان سیاسی متعالیه

اکنون که منطقاً باب گمانه‌زنی حول مساوت وجودی انسان و تمدن باز شد، نوبت آن است که ضرورت و امکان استنباط روش‌شناسی عرفان سیاسی از آرای حکمت متعالیه را بررسی کنیم. معتقدیم اگر نظریه‌پردازی درباره تمدن نوین اسلامی بر مبنای اسلوب روش‌شناسی عرفان سیاسی متعالیه استوار شود، امکانات این تمدن در تراز انسانِ مطلوب عرفان تعریف خواهد شد و سمت و سوی حرکت تمدن در انطباق با حقایق تکوینی پی افکنده خواهد شد. در رهیافت متعالیه، تمدن، امتداد اجتناب‌ناپذیر صیوروت وجودی انسان در کالبد اجتماعی است. در تساوق با حرکت جوهری فردیت انسان، صیوروت وجودی کالبد انسان‌الکل اجتماع نیز در مظاهر مختلف از جمله تمدن ظاهر می‌شود و در حرکت تشکیکی‌اش ظهور و سقوط تمدن‌ها را می‌آفریند. مهم‌ترین دستاورد عرفان سیاسی متعالیه برای تمدن نوین اسلامی، هم‌راستایی و هماهنگی تمدن جدید با فطرت انسان و سنن آفرینش است.

۴-۱. ضرورت ارجاع نظریه تمدن نوین اسلامی به عرفان سیاسی متعالیه

تأکید پژوهش حاضر بر تمرکز روی نسبت تساوی (تساوق) و کارکرد روش‌شناسی عرفان سیاسی متعالیه در این نسبت، برخاسته از چند ضرورت است که در ادامه خواهد آمد.

۴-۱-۱. تأویل آکسیوم‌های دینی در ساحت انسان‌شناسی تمدنی

ضرورت نخست، ناشی از قبول یک سلسله پیش‌فرض‌های نقلی مربوط به ماهیت انسان است که آکسیوم‌های^۱ تمدن دینی را شکل می‌دهند. نصوص دینی تصریح دارند که نسل بنی‌آدم همواره غیرمتوحش و مصبوغ به خلق احسن بوده‌اند؛ چراکه همیشه تاریخ، ذیل سایه نبوت و بعثت (از بیرون) و اثرگذاری فطرت (از دورن) قرار داشته‌اند: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷). به موجب این مکانیسم هدایتی، نسل بشر در

۱. آکسیوم (axiom)، اصل اولیه ریاضی، منطقی یا فلسفی است که اگرچه بدیهی نیست، بدون نیاز به استدلال آن را پذیرفته‌ایم. آکسیوم‌ها بنیان‌ها و ستون‌های شاکله‌ساز نظام‌های فکری هستند، به نحوی که کل بنای یک دستگاه نظری بر مبنای آن‌ها بنا شده است؛ بنابراین، اگر در یک نظام، آکسیومی تغییر داده شود، کل نظام به هم می‌خورد.

قالب صورت‌های مختلفی از اجتماعات مدنی، در یک سیر هوشمند و لاینقطع، به پیشوایی رهبران الهی جوامع (انبیا، اوصیا و رسل) به سمت غایت و کمال مطلوب (نیل به درجات خلیفة‌اللهی) سرپرستی شده‌اند؛ جالب آنکه آغاز حیات اجتماعی بشر، یک جامعه یکپارچه بوده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (بقره: ۲۱۳).

سرپرستی الهی تعیش اجتماعی انسان‌ها، همواره صورتی از تمدن‌های بشری، ولو مدنیت ساده، را پدید آورده است؛ بر این اساس، به جرئت می‌توان ادعا کرد که تمدن زندگی کردن ناشی از هدایت «هدی» بوده است. آیات مختلف قرآن تصریح دارند که امکان دسترسی همه به «هدی» بای نحو کان همواره فراهم بوده و در میان همه اقوام «هادی» مبعوث شده است. این مسئله از آغاز هبوط بنی آدم در عالم دنیا قابل ردگیری است: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸)؛ قید «یأتینکم» بر این امکان همیشگی دلالت دارد. علامه طباطبایی کل دین و شریعت را مندرج در آیه فوق دیده و می‌نویسد: «این آیه اولین فرمانی است که در تشریح دین، برای آدم و ذریه او صادر شده است؛ دین را در دو جمله خلاصه کرده که تا روز قیامت چیزی بر آن دو جمله اضافه نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ص ۲۰۶).

در نصوصات دینی، انسان مخلوقی تکریم‌شده و شایسته مقام خلافت‌اللهی است؛ سابقه سکونت در جنت بر پیشانی‌اش می‌درخشد و به دلایلی در اسفل‌السافلین دنیا به‌نحو جمعی هبوط داده شده است. اگرچه در رابطه با نسبت هبوط جمعی انسان‌ها با اجتماعی بودنشان در عالم دنیا و هدایتشان ذیل یک «سلسله هدی و هاد» گمانه‌های قابل تأمل و ارزشمندی مطرح شده‌اند (پارسانیا، ۱۳۸۹)؛ اما تا رسیدن به یک نظریه جامع از ترابط انسان هبوط‌کرده و با مدنیت و ذاتیت تمدن برای حیات انسان در دنیا راه زیادی در پیش است؛ راهی که فکر می‌کنیم با مطرح شدن و در مرکزیت قرار گرفتن روش‌شناسی عرفان سیاسی هموارتر خواهد شد. مدعا اینجاست که اگر بنا بر نقل، مدنیت مستمر لاینقطع انسان به رهبری سلسله هدایت الهی را به‌عنوان یک آکسیوم برای تمدن دینی بپذیریم، در تمهید نظریه‌های مضاف به تمدن نوین اسلامی، ناگزیر از مراجعه به چهارچوب‌های روش‌شناختی عرفان سیاسی، به‌ویژه عرفان سیاسی متعالیه

خواهیم بود؛ چراکه اختصاصات این رهیافت در بسط این آکسیوم‌ها، در مقایسه با امکانات دیگر دانش‌های اسلامی، موسع‌تر است.

۴-۱-۲. تصدیق وحدت نوعی انسان در حیات اجتماعی

ضرورت دوم، که یک ضرورت عقلی است، عبارت از تصدیق وحدت نوعی انسان در حیات اجتماعی است. وحدت نوعی انسان در تعریف انسان انعکاس یافته و در نامیده شدن به «حیوان مدنی الطبع» تبلور یافته است. از آنجاکه این تعریف به برخی از انسان‌ها اختصاصی ندارد، این سؤال مطرح می‌شود که تعریف یادشده چگونه در مقیاس اجتماعی بشر ظهور پیدا می‌کند؟ آیا وحدت نوعی انسان‌ها صرفاً در عالم معقولات صادق است، یا در ظهورات عوالم خیال و حس در مراتب پست‌تر نیز تجلیاتی دارد؟ طبعاً پاسخ مثبت است. لذا اگر کسی به کلی انسان صدق کند، حکماً مدنی است و در تعیش اجتماعی‌اش با دیگر انسان‌ها به مدنیت روی آورده و در صورتی از انحاء تمدن حضور به هم می‌رساند و با دیگر انسان‌ها وحدت تمدنی پیدا می‌کند.

به بیان دیگر، بین افراد و مصادیق کلی معقول، شأنی از وحدت نوعیه حاکم است و این شأن در کالدهای مختلفشان (از جمله کالبد اجتماع) نیز تجلی پیدا کرده و به افرادش، متناسب با ظرفیت هر دوره و نشئه‌ای از حیات، وحدت می‌بخشد. در این وحدت، اگرچه عضویت افراد دارای شدت و ضعف، وسع و ضیق و قبض و بسط است؛ تفریق برخی از برخی دیگر در این اتحاد، امری مهمل است. پارسانیا می‌نویسد: «جامعه، ترکیبی اتحادی با انسان‌ها دارد و آدمیان در حکم ماده‌ای هستند که از طریق معرفت و عمل، با صورت نوعی جامعه وحدت پیدا می‌کنند. صورت نوعی جامعه که افراد متکثر جامعه را تحت پوشش خود وحدت می‌بخشد صورتی مجرد و روحانی است؛ به همین دلیل، افق وحدت و ترکیب اعضای جامعه، افقی معنوی و معرفتی است.... در این ترکیب، اجزای مادی ذیل صورت معنوی و در استخدام آن فعال می‌شوند و صور مشترک علمی، مسیر اراده و عمل افرادی را که با آن‌ها متحد شده‌اند، به تناسب درجه و شدت اتحادی که دارند، تعیین می‌کنند... صورت اجتماعی پس از آنکه از طریق حرکت افراد به عرصه زندگی انسان‌ها راه پیدا کرد، با سیطره و حضوری که در مقام کثرت به هم می‌رساند، ساختار و روابطی را ایجاد می‌کند که فرع بر حضور

آن است؛ یعنی ساختار که وجودی رابط و تعلیقی دارد، به هستی جامعه بازمی‌گردد و وجود جامعه به ساختار قابل ارجاع نیست» (پارسانیا، ۱۳۹۵: صص ۱۲۱-۱۲۰).

این اتحاد عقلی، در افق نقل نیز انعکاس داشته است. نصوص دینی از حرکت کاروانی گونه‌عظیمی برای بشریت صحبت می‌کنند که همه انسان‌ها عضو آن هستند و به سوی یک مقصد مشخص و واحد در حال سیرند: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶).

علامه طباطبایی در توصیف این اتحاد می‌فرماید: «موجودات جوهری جهان طبیعت بی‌آنکه به حسب وجود شخصی از همدیگر جدا و گسسته بوده باشند، یک آمیزش وجودی دارند که به واسطه او، همگی یک واحد پهناور را تشکیل می‌دهند که بالذات متحرک است و خواص و اعراض نیز که از وجود آن بیرون نیستند، به طفیل و تبع وجود آن، در تبدیل بوده و مانند یک قافله بزرگ، پیوسته در راه تکامل در جریان بوده، به سوی مقصد نهایی خود روان است» (۱۳۸۷: ص ۲۳۸).

به نظر جوادی آملی، یکپارچگی بشر برخاسته از وحدت فطری آن‌هاست (۱۳۹۰: صص ۱۵۲-۱۵۱). شاه‌آبادی معتقد است اشتراک در نیازها، محرک‌ها، مطلوب‌ها و مقصدها به انسان وحدت بخشیده است؛ از این رو، انسان فطرتاً می‌داند که همچون یک کاروان واحد در قالب یک حرکت یکپارچه و کلان، در حال حرکت به سمت مقصد مشخصی است که حد‌اعلای نیازها و مطلوب‌هایش در آنجا تأمین خواهند شد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: صص ۴۴۸-۴۴۴).

تصویر حاصل‌شده از چنین نگرشی گواهی می‌دهد که گویا منطقاً تمدن «جنس» است که در یک «نوع» خاص (مثل تمدن غرب یا تمدن اسلامی یا تمدن نوین اسلامی) تعیین پیدا می‌کند و تنوع این انواع به تفاوت در فصلشان برمی‌گردد. به‌گفته پارسانیا، این فصل ناشی از تفاوت در دو عنصر بسیار کلیدی و حیاتی «معنویت» و «معرفت» است؛ به بیان دیگر، همه انسان‌ها ذاتاً متمدن هستند و لاجرم به صورتی از انواع صور تمدنی، خواه‌ناخواه، روی می‌آورند. برحسب اینکه چه نوع معنویت یا معرفتی در میان گروهی از افراد انسان ظهور پیدا کند، نوعی از تمدن پدیدار می‌شود و افراد هم‌سنخ خود را به وحدت حول آن معنویت یا معرفت می‌رسانند. به همین دلیل است که «هر وقت و

هرجا که تفکر [ی از انسان] ظاهر شده، تمدنی از هم پاشیده و تمدن دیگری آغاز شده است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ص ۳).

تمدن، تعین یافتن صورت‌های دائماً در حال تبدیل و دگرگونی تفکر و معنویت انسان است؛ به این ترتیب، انسان‌ها در ره‌پیمودن به سمت کمالات، صورت‌های تمدنی متکاملی را از خود ظهور می‌دهند؛ از این‌رو، بین انسان و تمدن ظاهر شده از وی، این‌همانی وجود دارد. از آنجاکه بخش عمده‌ای از این کمال به معنویت و معرفت انسان برمی‌گردد، معنویت‌ها و معرفت‌های بالاتر، تمدن‌های کامل‌تر را پدیدار خواهند ساخت. تبیین این ضرورت، به اضطرار و به ضرورت باید به چهارچوب‌های روش‌شناختی عرفان سیاسی متعالیه ارجاع داده شود؛ اضطرار و ضرورت یادشده ناشی از «وسع روشی»، «امکانات انسان‌شناسی» و «امتداد سیاسی مفاهیم» این رهیافت روش‌شناختی است که بدان خواهیم پرداخت.

۳-۱-۴. ابتدای بر تراث معارف دینی در نظریه‌پردازی حول تمدن نوین اسلامی

ضرورت سوم، توجه به اختصاصات عرفان سیاسی به‌مثابه پایگاه معنوی و معرفتی اندیشه شیعی برای پشتیبانی از تمدن نوین اسلامی است. اگر اختصاص تمدن یونانی، فلسفه و اختصاص تمدن غرب، تکنیک و اختصاص تمدن اسلامی اولیه، دانش‌های بیانی است؛ اختصاص تمدن نوین اسلامی، معنویت آغشته به معرفت و معرفت اجین‌شده با معنویت است؛ از این‌رو، شایسته است که بنیان نظریه‌پردازی حول تمدن نوین اسلامی را بر تراث دانش‌ها و علوم اختصاصی جهان اسلام بنا بگذاریم.

اختصاص تمدن نوین اسلامی به معنویت و معرفت، در آرای آیت‌الله خامنه‌ای به‌صراحت موردتوجه و ابرام بوده است. منظور ایشان از «تمدن»، ظهور یک تفکر و آگاهی جدید است که می‌تواند در رفع مسائل و مشکلات بشری حرف تازه‌ای بزند و چون زبان و پیام آن برای قشر عظیمی از بشریت قابل تفاهم است، به‌نحو فراگیری می‌تواند موردپسند عموم بشریت واقع شود (۱۳۷۹/۰۷/۱۴). ایشان تصریح می‌کنند: «پایه اصلی تمدن، نه بر صنعت و فناوری و علم، که بر فرهنگ و بینش و معرفت و کمال فکری انسانی است» (۱۳۷۳/۰۱/۰۱). همچنین، ضمن تأکید بر این امر که مسئله

جمهوری اسلامی یک مسئله تمدنی است، می‌فرمایند: «مسئله ما و مسئله جمهوری اسلامی... مسئله یک پدیده عظیم و به تدریج توسعه‌یابنده و ریشه‌دواننده در یک بخش مهم از دنیاست؛ تشکیل یک نظامی که معنویت، جزء بافت اصلی آن محسوب می‌شود. این یک پدیده بسیار مهم و مورد نیاز بشریت هم هست که مورد استقبال قرار گرفته است و بیشتر هم خواهد شد» (۱۳۸۵/۰۷/۲۵).

اگرچه عموم معرفت‌های اسلامی به دلیل رضاعت از وحی به درجات مختلف می‌توانند از تلاش تمدنی انبیا در سیر دادن ناخودآگاه بشر به سمت مراتب عالی حیات پرده بردارند، توضیح این فرایند معنوی در میان دانش‌های اسلامی، از اختصاصات عرفان سیاسی شیعه محسوب می‌شود. آیت‌الله خامنه‌ای در تبیین تلاش تمدنی انبیا فرموده‌اند: «مسئله بعثت، یک حقیقت طبیعی این عالم و یک حالت قطعی و حتمی برای بشریت است... امروز، ما و همه بشریت، به سمت تدین به مفاهیم و ارزش‌های این بعثت حرکت می‌کنیم... حقی که با بعثت خاتم‌الانبیاء در عالم مطرح شد... تا عالم و انسان را طبق پیشنهاد خود بسازد و بشریت و همه وجود را به تبع بشر از این راه به کمال برساند و این خواهد شد؛ [چون] اگر نشود، نقض غرض خواهد بود. [البته] حرکت به سمت این مقصود، حرکتی است که با شرایط و علل و عوامل متناسب با خود انجام می‌گیرد و ما به سمت این حقیقت می‌رویم و هر قدمی که بشر برمی‌دارد، چه خود او بخواهد، چه نخواهد؛ حتی چه بداند و چه نداند به حقیقت بعثت نزدیک‌تر می‌شود» (۱۳۶۸/۱۲/۰۴).

موسع‌ترین رویکرد برای تبیین تمدن معنوی و معرفتی به پیشتازی انبیای عظام (با ابتدای به سازوکار بعثت و وحی) روش‌شناسی عرفانی سیاسی متعالیه است. عرفان این اختصاص را دارد که بتواند مفاهیم تکوینی را با مفاهیم تشریحی پیوند داده و به محک تجربه مشاهده و کشف انسان کامل بسپارد.

۲-۴. امکان ارجاع نظریه تمدن نوین اسلامی به عرفان سیاسی متعالیه

پس از بیان ضرورت ارجاع به روش‌شناسی عرفان سیاسی متعالیه، اکنون وجوه امکان این ارجاع توضیح داده خواهد شد. این وجوه را در سه عنوان متمایز می‌توان بازتاب داد: «امکان روش‌شناختی»، «امکان انسان‌شناسی سیاسی» و «امکان امتداد اجتماعی مفاهیم».

۴-۲-۱. امکان روش‌شناختی

تمدن دینی در مجموع بر بنیان وحی استوار است؛ بنابراین، در نگاه نخست، تلقی رایج بر این است که برای مطالعه وحی باید به دو طریق اقدام کرد:

الف- ارجاع به دانش‌های نص‌محور همچون فقه و تفسیر (جهت فهم درون‌دینی)؛
ب- ارجاع به فلسفه و کلام اسلامی برای تبیین عقلانی و استدلالی (جهت فهم برون‌دینی).
رویکردی که در این میان کمتر مورد توجه قرار گرفته است، کارکردهای اختصاصی دانش عرفان نظری است. وحی، کشف نبی و تجربه انسان کامل است؛ از این رو، مطالعه این امر، پیش از هر دانش دیگری در سعه دانش عرفان نظری می‌گنجد؛ بنابراین، در تبیین تمدنی که بر بنیان وحی استوار است نیز می‌توان از ظرفیت‌های عرفان نظری استنطاق کرد.

تفاوت روش‌شناسی فلسفه با عرفان در این است که فلسفه به دلیل ابتدای صرف بر معقولات، صرفاً می‌تواند حضور خودبنیاد و انضمامی انسان در مقیاس تمدن را تبیین کند؛ اما عرفان به دلیل بهره‌مندی از کشف و شهود، این سعه را دارد که از حضور اتحادی انسان در تمدن نیز تصویر متلاثمی ترسیم کند و تمدن را به مثابه مظهري از مظاهر انسان توضیح دهد. تفاوت روشی کلام با عرفان نیز این است که کلام، صرفاً پایبند نقل و عقل برهانی است؛ اما عرفان علاوه بر نقل و عقل، مسلط به رهیافت کشف و تجربه باطنی نیز است. از یک سو، از آنجاکه همه رهیافت‌های عرفانی چنین ظرفیتی را ندارند و اسوی دیگر، اینکه عرفان عموماً به مثابه یک دانش مرتبط با حوزه خصوصی فردی و غیرسیاسی مشهور شده است، این چهارچوب روشی کمتر مورد توجه قرار گرفته و در حاشیه واقع شده است.

نکته مورد ادعای پژوهش حاضر این است که اگر رهیافتی در عرفان نظری سراغ داشته باشیم که ضمن بهره‌مندی از کشف، از زبان برهان نیز بهره برده و مضاف بر این دو، دستگاه برهانی‌اش امتداد سیاسی نیز داشته باشد، چنین رهیافتی موسع‌ترین امکان روش‌شناختی برای مطالعه تمدن و حیانی را فراهم خواهد کرد؛ چراکه می‌تواند اتساع حضور انسان در فضای تمدنی را نه به شکل انضمامی، بلکه به نحو ترکیب اتحادی، که مساوت وجودی با یکدیگر دارند، توضیح دهد.

رہیافت «عرفان سیاسی متعالیه» این امکان را دارد که بتواند از عرصه وحدت، تبیین نقلی، عقلی و کشفی ارائه دهد. این رهیافت از جبری سخن می‌گوید که ناشی از صیوروت وجود است، نه جبر تاریخ و نه جبر ماده. به این ترتیب، انسان منتفع از وجود، در بستر صیوروتش، در کالبد‌های مختلف فردی و اجتماعی در حال سیر به منازل تکامل است. تداول صور تمدن‌های بشری از منازل این سیر هستند که ضمناً، کالبدی برای وجود اجتماعی انسان محسوب می‌شوند. این کالبد، کالبد انضمامی نیست؛ کالبد حقیقی و امتداد وجود فردی و نازل وجود «کلی» اوست؛ از این رو، رابطه کالبد فردی انسان با کالبد اجتماعی‌اش، اتحاد است نه انضمام.

امکانات عرفان سیاسی منبعث از حکمت متعالیه برای توصیف وحدت نمودار شده در قامت تمدن، بیش از امکانات فلسفه غیرمتعالیه و کلام اسلامی است. حکمت متعالی، شامل مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی صدراست و با هنرمندی توانسته است میان سه روش عقلی، نقلی و کشفی امتزاج ایجاد کند و بنیان اسفار اربعه روحانی را در اسفار اربعه عقلانی نیز ظهور دهد و در این امر از نقل نیز شاهد بیاورد؛ بنابراین، ما در حکمت متعالیه با آرای عرفانی روبه‌رو هستیم نه آرای صرفاً عقلانی؛ با این تفاوت که آرای عقلانی صدرا مستظهر به کشف و نقل نیز هستند. خلاصه آنکه اگرچه بیان صدرا بیانی فلسفی است، تمهید استدلال‌های عقلانی‌اش از آب‌شخور نقل و کشف نیز اشراب شده‌اند؛ چه در بیان فلسفی‌اش ظاهر شوند، چه اختفا گزیده باشند. آمیختگی عقل و نقل و کشف با یکدیگر و اندماج و انحلال آن‌ها در یک روش واحد، از اختصاصات حکمت متعالیه است و چون این دستگاه حکمی در تأسیس مبنا از کشف بهره گرفته است، می‌توان از آن عرفان نظری متعالیه را نیز استحصال کرد.

در چهارچوب عرفان سیاسی متعالیه این امکان روشی فراهم شده است که مدنیت مستمر و متکامل الهی انسان در طول تاریخ (به‌مثابه یک بیان نقلی)، به‌عنوان ظهور ابعاد ذاتی انسان در صور تمدن (به‌مثابه یک بیان کشفی) با بیانی برهانی و عقلانی و استدلالی، به‌نحو یکپارچه و در قالب یک روش‌شناسی واحد (و نه متکثر) تبیین شود. بیان عرفان سیاسی متعالیه از تمدن، روایت متألهانه حیات تاریخی انسان تمدنی با آمیزه‌ای از نقل و قرآن، عقل و برهان، و شهود و عرفان است؛ روایتی که فراز و فرود

تمدن‌ها را در بستر حضور متمدن انسان از «پیش از هبوط» تا «پس از مرگ» با اتکا به نقل تمهید کرده، آن را به اسلوب برهان و عقل فلسفی آراسته و برای اتقان و اطمینان، کشف انسان کامل را به عنوان مهر تأیید، همساز و هم‌نوا و یکپارچه کرده است. امتزاج روشمند این پاسخ‌ها در یک دستگاه واحد، پژوهشگران عرصه تمدن را به یک چهارچوب متلائم نظری برای نظریه‌پردازی حول تمدن نوین اسلامی مسلح کرده و از خطاهای ناشی از کثرت روش‌های غیرقابل انطباق با همدیگر، مصون نگه می‌دارد.

اگرچه فلسفه غیرمتعالیه از برهان صحبت می‌کند، نمی‌خواهد عنصر کشف و شهود معنوی را در ساحت خود راه دهد. عرفان برهانی‌ای که مفاهیمش قابلیت امتداد سیاسی دارند، می‌توانند شهود اجتماعی را به مثابه کشفیات عرفانی به نحو عقلانی بیان کنند. غیرموسع بودن دانش‌هایی همچون کلام و تفسیر نیز از این حیث است که از پایگاه عقل و نقل به ایضاح معنویت می‌پردازند و وجوه تجویزی آن‌ها، متفرع بر تجربه انسانی‌شان است؛ درحالی که در عرفان سیاسی متعالیه، هم عنصر عقل و نقل حضور پررنگ دارد و هم عنصر کشف که برخاسته از تجربه معنوی انسان کامل و عرفای وارسته است بر یافته‌های عقلی و داشته‌های نقلی مهر تجرب می‌زند. رهیافت عرفان سیاسی متعالیه، تبیین حرکت جوهری و ظهورات کلی در مصادیقش را متلائم می‌کند. اساساً وحدت وجود از آن دیسپلین عرفان است و اگر در فلسفه صدرنا نیز از حرکت جوهری سخن گفته می‌شود، اندماج مفاهیم عرفانی در بیان برهانی است. بر این مبنا، عرفان، دانش توضیح نحوه تجلی اسم جامع الله در اسمای الله، حضور اسمای الهی در عالم مخلوقات و ظهورات اعیان ثابته در عالم محسوسات است. این شواهد و قرائن از امکان دستیابی به روش‌شناسی عرفان سیاسی متعالیه جهت به‌کارگیری در تمهید نظریه تمدن نوین اسلامی حکایت دارند.

چشم‌پوشی از دیسپلین عرفان سیاسی متعالیه در تمهید نظریه تمدن نوین اسلامی، یا به فروکاست روش‌شناسی مطالعه این تمدن به رویکردهای پوزیتیویستی و نومیالیستی^۱ خواهد انجامید (که حاصل آن چیزی جز بازتولید تمدن غرب در پوستین

۱. نومیالیسم یا نام‌گرایی مکتبی فلسفی است که معتقد است هیچ ذات و ماهیتی در عالم وجود ندارد و همه آنچه ما می‌پنداریم ذات دارند اسم و نامی بیش نیستند. طرفداران این نظریه از مخالفان سرسخت «کلی‌نگری» هستند و امکان نگرش کلی را نفی می‌کنند. از نومیالیست‌های بزرگ جهان اسلام می‌توان به ابن تیمیه اشاره کرد (ر.ک: دینانی، ۱۳۹۶/۰۳/۲۲).

اسلامی با امکانات جهان اسلام نیست) و یا درنهایت، با ادبیات آشفته و ملهم از فلسفه اگزیستانسیالیسم و فلسفه اسلامی کلیاتی ابتر بیان خواهد شد.

۲-۲-۴. امکان انسان‌شناسی سیاسی

یکی دیگر از وجوه امکان سخن گفتن از روش‌شناسی عرفان سیاسی متعالیه، آرای انسان‌شناسی مطرح‌شده در حکمت متعالیه است. بخش وسیعی از دانش عرفان، توجه به ظهورات اسما در انسان است. انسان می‌تواند مظهر اسمای الهی باشد؛ به این ترتیب، محوریت انسان در دانش عرفان، به ایجاد زیرساخت‌های انسان‌شناسی خاصی انجامیده است؛ این زیرساخت‌ها می‌توانند نمایانگر انسان سیاسی تراز تمدن نوین اسلامی باشند.

نکته دیگر اینجاست که انسان‌شناسی عرفانی در حکمت متعالیه، بیان عقلی نیز پیدا کرده است. طرح مفاهیمی همچون وحدت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، انسان کامل، اسفار اربعه عقلانی استنباط‌شده از اسفار اربعه روحانی و غیره، نمونه‌هایی از تلبس مفاهیم انسان‌شناسی عرفانی در بیان برهانی حکمت متعالیه است که صدرا به‌خوبی و هنرمندی از عهده آن برآمده و باب جدیدی را در اندیشه‌ورزی برای بشریت گشوده است. این دستاورد در معماری تمدن نوین اسلامی می‌تواند بنیان انسان‌شناسی این تمدن را پی افکند.

نقطه قوت مکتب حکمت متعالیه، استفراغ و وسعش در مطالعه «کلی» انسان و نسبت مصادیق انسانی با انسان کلی است. انسان، هم قابل اطلاق به افراد و مصادیق انسان است و هم به «کلی» انسان. در مطالعات آکادمیک موجود، معمولاً پرسش از نسبت میان مصداق انسان با تمدن و چگونگی حضور آن‌ها در فضای تمدنی، به دانش‌های اجتماعی ارجاع داده می‌شود. این درحالی است که در این دسته از دانش‌ها نمی‌توان انسان کلی را با پدیداری همچون تمدن نسبت‌سنجی کرد. زیرا اولاً، غلبه رویکردهای پوزیتیویستی در قریب به اتفاق علوم اجتماعی، امکان این نوع مطالعه را مضیق کرده است؛ ثانیاً، پرداختن به معقولات و کلیات، به‌طور مبنایی، در سعه دیسپلین علوم اجتماعی تعریف نشده است و اساساً این شاخه از علوم انسانی خود را متولی چنین امری نمی‌داند.

انسان قائمه تمدن است و بدون انسان، خیمه تمدن رها شده خواهد بود. تمدن نه تنها بدون وجود مصداق انسان قابل تصور (و طبعاً قابل تحقق) نیست، بلکه وجود صرف یک نفر مصداق انسان نیز نمی تواند عامل پیدایی تمدن شود؛ حکما باید افراد کثیری بوده باشند تا بتوان نام تمدن را بر آنها حمل کرد؛ بنابراین، از آنجاکه تعیین تمدن در گرو صورتی از اجتماع مصادیق انسان است، در نسبت سنجی میان انسان و تمدن، هم باید «نسبت انسان کلی با تمدن» را بررسی و هم «نسبت مصادیق انسان با پیدایی تمدن» را ملاحظه کرد. این واقعیت ما را ناگزیر از مراجعه به منابع انسان شناسی در بنای تمدن نوین اسلامی یا هر تمدن دیگر می کند.

رازگشایی از درآمیختگی انسان ها با یکدیگر و پدیدار شدن وحدت خاص تمدنی از میان آنها، محتاج دستگاه های فکری مستظهر به انسان شناسی است. «تمدن، مرکب از اجزای پراکنده ای نیست که بتوان بعضی را اختیار کرده و بعضی دیگر را وا گذاشت» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ص ۹۵)؛ تمدن یک نوع وحدت و یک کل است که از صرف کنار هم قرار گرفتن اجزا حاصل نمی شود، بلکه پای «خلق آخری» در پدیده تمدن در وسط است که یک جامعه یا فرهنگ را به تعیین در صورت تمدن منتهی می کند؛ از این رو، اجتماعی را می توان به نوع خاص تمدن متصف کرد که آن وحدت خاص تمدنی در آن پدیدار شده باشد. برای مثال، اگرچه گردهم آمدن ده هزار نفر انسان یک تجمع انسانی است، نمی توان این تجمع را لشکر نظامی نامید. لشکر شامل نوع خاصی از رسالت، مهارت، تقسیم کار، روابط، ضوابط، تقسیمات و غیره است که ده هزار نفر فرع بر آنها هستند. به همین ترتیب، نمی توان زیست جمعی از میلیون ها نفر انسان را هم تمدن نامید.

برای مثال، «غرب یا غرب متجدد یک کل است که با مجموعه اجزا تفاوت دارد... غرب و غرب متجدد، طرح و چهارچوبی است که مسائل در حدود آن مطرح می شود و اراده ها و خواهش ها و نیازها ظهور می یابد و قواعد رفتار و کردار و سیاست، تعیین و البته تفصیل پیدا می کند. غرب نه تکنولوژی است، نه علم، نه هنر، نه فلسفه؛ ولی تکنولوژی کنونی به این اعتبار غربی است که در طرح و چهارچوب علم و تکنیک جدید که طرح تجدد با آن تعیین یافته، پدید آمده و رشد کرده است...» (داوری اردکانی،

۱۳۸۴: ص ۲۵). «تحول ابتدا در تکنولوژی صورت نمی‌گیرد و از آنجا در نظامات و تأسیسات اجتماعی اثر نمی‌گذارد؛ بلکه در واقع، این تحول در تکنولوژی و در تأسیسات اجتماعی ظاهر می‌شود؛ زیرا همه این‌ها مظاهر امر واحدی هستند که [عنوانش] تمدن غربی است. به عبارت دیگر، این تحول، بسط اصل تمدن در همه شئون آن است» (همو، ۱۳۸۹: ص ۹۴). «پیدایش تکنولوژی هم مسبق به تغییر و دگرگونی‌ای است که در نحوه تفکر بشر پدید آمده... منتهی چون این تغییرات کم‌وبیش به نحو متلازم صورت می‌گیرد، گمان می‌کنیم که تغییر یکی باید جهت تغییر دیگری باشد» (همان: ص ۹۶).

حال اگر یک دستگاه عرفانی برهانی بتواند مضاف به سیاست نیز باشد، این ظرفیت را خواهد داشت که پدیدار دارای وحدتی همانند تمدن را در تلائم با ابعاد وجودی انسان معنا کند. انسان‌شناسی متعالیه توضیح می‌دهد که کلی انسان، ویژگی‌ها و ابعادی دارد که افراد و مصادیقش را از درون به سمت تمدن سوق می‌دهد و به سمت عالی‌ترین نمونه و مرتبه تعیین مدنیت می‌کشانند و تا جایی که این نشئه از عالم ظرفیت بیش از آن را نداشته باشد، این صورت به صورت شدن تمدن‌ها یا تولد و صعود و امتلا و زوال و سقوطشان ادامه خواهد داشت؛ به عبارت دیگر، نه جبر تاریخ بلکه جبر وجودی‌ای در انسان هست که آدمی را از درون به تداول مدنیت سوق می‌دهد و صورت‌های مدنیت را، علی‌رغم تفاوت‌های جدی‌ای که در میان تمدن‌ها وجود دارد، به قصد تکامل، متکامل‌تر می‌کند.

با دقت در آثاری که پدیده تمدن را از ظهورات انسان دانسته‌اند، این نکته قابل دریافت است که آثار یادشده فاقد توان کافی برای ترسیم تصویری روشن و منقح از ابعاد انسانی منتهی شده به تمدن بوده‌اند. بخش عمده‌ای از این خلأ، به گمان این پژوهش، ناشی از عدم تنبه به کارکردهای روش‌شناختی عرفان سیاسی است؛ نقیصه‌ای که می‌توان آن را با عرفان سیاسی متعالیه التیام داد.

۳-۲-۴. امکان امتداد سیاسی

در رابطه با امکان یا امتناع امتداد سیاسی حکمت متعالیه (لک‌زایی، ۱۳۸۱؛ مهاجرنیا، ۱۳۷۷؛ طوسی، ۱۳۹۳؛ لک‌زایی، ۱۳۹۵) مباحث پردامنه‌ای از سوی موافقان و مخالفان

ارائه شده است. مدعای ما در رابطه با امکان امتداد سیاسی به جنبه حکمت عملی حکمت متعالیه برمی‌گردد. حکمای اسلامی در تقسیم‌بندی علوم، سیاست را ذیل حکمت عملی قرار می‌دادند؛ از این رو، اگر دستگاه حکمی‌ای دارای حکمت عملی بوده باشد، می‌توان آن را مستعد امتداد سیاسی دانست.

ملاصدرا در کتاب *اسفار*، پس از بیان مراد خویش از حکمت و تعریف آن به استكمال نفس، آن را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ص ۲۱). آرای صدرا حکایت از آن دارند که وی عصاره حکمت نظری را «ایمان به عالم غیب» می‌داند و بر این باور است که چنین ایمانی نتایج مبارکی نیز در زندگی عملی انسان به بار می‌آورد. این مطلب ریشه‌های از رشحات عرفانی صدرا در تأسیس دستگاه فلسفی با ریشه‌های عرفانی است؛ ریشه‌هایی که تا زندگی فرد در اجتماع امتداد دارد. صدرالمتهلین معتقد است: «هر اجتماع طبیعی، هیئتش ظلّ و شبه هیئت عالم الهی و وحدت اجتماعیّه عالمیه است؛ زیرا سبب اول نسبتش با سایر موجودات مثل رئیس مدینه فاضله است به سایر اجزای مدینه» (همو، ۱۳۶۰: ص ۵۶۱).

به بیان روشن‌تر، حکمت صدرا تبیین‌کننده رابطه غیب و شهود عالم یا بهتر بگوییم تبیین برهانی ظهور وحدت غیبیه در کثرت شهود است؛ چنین بینشی قطعاً به دنبال پیوند دادن ظهورات اجتماعی با حرکت جوهری وجود خواهد بود؛ از این رو، در ساحت سیاست نیز می‌تواند در قالب یک نظام محاسباتی عملی نمایان شود.

«نظام سیاست در حکمت متعالیه براساس نظام وجود، مبانی حصول معرفت، نظام نفس و قوای آن و نظام حرکت جوهری بنا می‌شود» (الهی، ۱۳۹۰: ص ۳۰۴). «صدرا بر این نظر است که همه پدیده‌های هستی به وجود بازمی‌گردند؛ بنابراین، حیات اعتباری با وجود بی‌ارتباط نیست...؛ از این رو، امور اعتباری دارای مرتبه‌ای از وجودند. از دیدگاه ملاصدرا، قدرت اعتباری در حیات اجتماعی، مرتبه یا درجه‌ای تشکیکی از قدرت است؛ همچنان که لذت و حیات در هر مرتبه‌ای از وجود حضور دارند و قواعد حقیقت با در نظر گرفتن حفظ مرتبه و رعایت اعتبارات می‌تواند درباره این امور اعتباری به کار رود. قدرت هنگامی که وارد عرصه حیات اجتماعی می‌شود، استمرار همان قدرتی است که در نظام تکوین وجود دارد و مدیریت آن باید با مدیریت قدرت در نظام تکوین

همخوان باشد؛ از این روست که خداوند الگوی ما در نظام سیاسی است و خلافت انسان نیز به همین معناست» (لکزایی، ۱۳۹۵: صص ۸۸-۸۹).

این شواهد که هم دلالت بر ریشه‌های عرفانی حکمت متعالیه دارند و هم حول امتداد سیاسی این دستگاه حکمی گمانه‌زنی‌های مستدلی ارائه کرده‌اند، بر امکان عرضه عرفان سیاسی متعالیه نیز صحنه می‌گذارند. اکنون جای این پرسش است که بر فرض پذیرش ضرورت و امکان، آیا تاکنون امکانات قابل به‌کارگیری در عرفان سیاسی متعالیه در مباحث تمدنی از این دستگاه نظری عرضه شده است، یا نه؟ پاسخ ما به این پرسش مثبت است؛ بر این اساس در ادامه، نمونه‌هایی از امکانات تمدنی عرفان سیاسی متعالیه را عرضه خواهیم کرد.

۳-۴. امکانات ارجاع نظریه تمدن نوین اسلامی به عرفان سیاسی متعالیه

مراد از امکانات، احصای آن دسته از مفاهیم عرضه‌شده در آرای عرفانی حکمت متعالیه است که علی‌رغم قابلیت‌های برهانی، ریشه در معارف عرفانی دارند و می‌توانند در حوزه تمدن نیز به کار گرفته شوند. با توجه به محدودیت پژوهش، یک نمونه از آن‌ها را معرفی می‌کنیم؛ این نمونه عبارت است از بازسازی مفهوم انسان‌الکل اجتماع ذیل ظرفیت‌های تبیینی وجود سعی.

۳-۴-۱. وجود سعی (کلی سعی)

طبعاً یکی از مهم‌ترین سوالاتی که برای تبیین نسبت انسان و تمدن باید پاسخ داده شود، سؤال از اصالت انسان یا اجتماع است. در حیات اجتماعی، اصالت با انسان است یا اجتماع؟ این پرسش چالش‌های زیادی را در میان اندیشمندان برانگیخته و به معرکه‌ای از آرای ضدونقیض منتهی شده است. مفهوم عرفانی برهانی «وجود سعی» یا «کلی سعی»، از جمله دارایی‌های حکمت متعالیه است که می‌تواند ضمن نشان دادن بنیان‌های هستی‌شناختی اجتماع، حضور تمدنی انسان را نیز توضیح دهد. بر این مبنا، جامعه (تمدن) دارای حیات حقیقی است، نه اعتباری. تبیین «کلی» معقول، فراتر از سوژه و انتزاع ذهن است؛ یعنی ناشی از نوعی سعی و جود و احاطه قیومی امر کلی است؛ تاجایی که «حتی کلیت مفهومی نیز در سایه وجود کلیت سعی تحقق می‌یابد» (همایون و خانی،

۱۳۹۲: ص ۱۶۳). این ظهور از وجود که وحدت ماهیت ضمن حرکت جوهری وجود را رقم می‌زند، «وجود سعی» نامیده می‌شود. ملاصدرا این مفهوم را در مشهد اول، شاهد پنجم از کتاب *شواهد الربوبیه* پردازش کرده است. جلال‌الدین آشتیانی در شرح بر این مطلب می‌نویسد: «ملاصدرا در این کتاب، اعتبارات ماهیت را ذکر کرده و دربارهٔ فرق بین جنس و فصل و نوع و مباحث مربوط به اعتبارات، ماهیت را به‌طور تلخیص تحقیق کرده است و مطلبی را در اینجا بیان کرده است که در کتب مشاء و اشراق نیست و آنگاه فرق بین کلی و جزئی را به وجود سعی و وجود مقید ارجاع داده و آورده است که در مقام درک کلیات، عقل وجود کلی سعی عقلی را در اوایل ادراک "کرویه شیء من مکان بعید او هواء مغبر" مشاهده می‌کند و آن را قابل حمل بر متکثرات و مردد و محتمل بین امور کثیره می‌بیند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۳۵).

به بیان دیگر، «نفس، با حفظ وحدت ذات خود جمیع قواست؛ جمیع قوا در موطن ذات و مقام تجرد نفس به وجودی واحد موجودند و نفس، به اعتبار ظهور تفصیلی در مقام وحدت در کثرت، عین قواست؛ به این معنا که جمیع مراتب وجودی انسان در سلک یک وجود واحد قرار دارند و نفس است که به حسب وجود سعی و اطلاقی خود در هر مرتبه‌ای، به اسمی خوانده می‌شود» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ص ۱۱۵).

در حکمت متعالیه، کلیت ذوات عقلی، یک کلیت سعی هستند؛ لذا به واسطهٔ این ظهور از وجود است که در ادراک از آن‌ها، کلیت مفهومی نیز در ذهن قابل تبادر می‌شود. این کلی در عین حال که دارای وجود واحد است، در همهٔ افراد کثیر خود ظهور پیدا می‌کند، بدون آنکه تعدد افرادش با وحدت وجودی‌اش مغایرتی داشته باشد. به بیان دیگر، دلیل اینکه می‌توان از کلی معقولی مثل انسان، افراد کثیری را در عالم حس مشاهده کرد و انسان را بر مصادیق و ظهورات متعدد حمل کرد، وجود/ کلیت سعی است. وجود سعی، ظهورات ماهیات یک وجود واحد را ممکن و مظاهر مختلفی را برای آن پدیدار می‌کند. همانند تابش خورشید در تکه‌های مختلف آینه.

با توجه به بحث اعتباریات، می‌توان نشان داد که جامعه نیز ظهوری حقیقی از ظهورات کلی انسانی است که به افرادش وحدتی بیش از فردیتشان می‌بخشد؛ به بیان دیگر، تشکیل تمدن، مرتبتی از حرکت جوهری کلی انسان است؛ لذا دوئیتی بین انسان

و تمدن نیست. توضیح آنکه با توجه به افراد اصل اتحاد عالم و معلوم، افرادی که به درک واحدی دست می‌یابند، به نوعی با یکدیگر وحدت وجودی پیدا می‌کنند؛ چراکه در همه آن‌ها حقیقت واحدی تجلی پیدا کرده است. اگرچه در این تجلی افراد متعدّدند، کلیت سعی آن‌ها واحد است و می‌تواند ماهیتی به اسم تمدن را (که ذیلش معرفت و معنویت خاصی به اشتراک در افرادش گذاشته شده است) پدیدار کند (برای شرح بیشتر ر.ک: همایون و خانی، ۱۳۹۲: صص ۱۷۸-۱۶۴).

۴-۳-۲. بازسازی «انسان‌الکل» ذیل ظرفیت‌های تبیینی وجود سعی

مفهوم دیگری که ذیل چهارچوب عرفان سیاسی متعالیه قابل توجه است، مفهوم اجتماعی انسان‌الکل است که شهید مطهری آن را در مباحث انسان، جامعه و تاریخ به کار گرفته است. ایشان ضمن طرح چهار گمانه حول نسبت فرد و جامعه، در توضیح گمانه مطلوب خود می‌نویسند: «در ترکیب جامعه و فرد ترکیب، ترکیب واقعی است؛ زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می‌دهد و اجزای مرکب، که همان افراد اجتماع‌اند، هویت و صورت جدید می‌یابند» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲: ص ۳۳۸).

ایشان معتقدند که با مفهوم انسان‌الکل، می‌توان هم اصالت فرد و هم اصالت جامعه را نتیجه گرفت تا مکلف بودن و مسئولیت فرد به دلیل وحدت جامعه رنگ نبازد. ما در این پژوهش بر این باوریم که بازسازی مفهوم انسان‌الکل ذیل ظرفیت تبیینی وجود سعی، می‌تواند سازوکار مناسبی را برای تحلیل پدیدار تمدن از حرکت جوهری انسان معقول در ظهور کلان‌ترین مقیاس اجتماع بشری در یک دوره تاریخی ارائه کند.

دریافت اولیه شهید مطهری از انسان‌الکل، متکی به فلسفه مشاء است؛ از این رو، به نظر ایشان، انحلال انسان در هویت اجتماع الزاماً مغایر با ماهیت فرد است؛ این در حالی است که با ارجاع انسان‌الکل به ظرفیت تبیینی وجود سعی و حفظ ماهیت کثرت در عین بقای وحدت در کالدهای مختلف، می‌توان تضاد یادشده را حل کرد. ایشان همین مطلب را در آثار دیگرشان مورد توجه قرار داده‌اند: «آیا همین‌طور که در طبیعت، اجزا لااقل استقلال خودشان را از دست می‌دهند [اگر مطابق آن نظریه نگوییم هویتشان را نیز از دست می‌دهند]، در جامعه نیز افراد استقلالشان را از دست می‌دهند؟ پاسخ این است که خیر؛

استقلال و آزادی‌شان را ازدست نمی‌دهند. یعنی این یک حالت خاصی است که درعین اینکه جامعه به‌عنوان انسان‌الکل - که ما از جامعه به «انسان‌الکل» تعبیر می‌کنیم - خودش شخصیت دارد، فکر دارد، روح دارد، احساس و عاطفه دارد؛ درعین حال، فرد هم در جامعه هویتش ازبین نرفته است» (همان، ج ۱۵: ص ۴۳).

ایشان شکل‌گیری انسان‌الکل در آیات قرآن را نیز بررسی کرده و با استناد به مباحثی از علامه طباطبایی، دلالت دسته‌ای از آیات بر حقیقت انسان‌الکل را چنین توضیح می‌دهد: «رابطه حقیقی فرد با جامعه منجر به یک وجود جدید می‌شود... یک انسان‌الکل به‌وجود می‌آید، نه انسان کلی... قرآن برای امت وجودی قائل است... وقتی که یک مردمی با یک مقصد و به‌سوی یک غایت حرکت کردند، به آن امت می‌گویند... قرآن برای امت یعنی برای جامعه وجود قائل است (غیر از وجود افراد)؛ و اجلاً مدت و عمر قائل است غیر از عمر افراد؛ و کتاباً سرنوشت قائل است غیر از سرنوشت افراد؛ و شعوراً وجدان [و شعور قائل است] غیر از شعور افراد؛ و فهماً... و عملاً برای جامعه عمل قائل است؛ و طاعه و معصیه... وقتی اجل می‌گوید قهراً وجود هم در آن ثابت می‌شود (همان: ص ۷۷۴).

درمجموع، با شواهد ارائه‌شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که تبیین وحدت در عین کثرت؛ همچنین، توضیح ظهور کلی در افراد در عین حفظ ماهیت، ازجمله مواردی است که می‌توان ذیل بسط و ترمیم مفهوم انسان‌الکل آن را در روش‌شناسی عرفان سیاسی متعالیه توضیح داد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با طرح این پرسش که «چگونه می‌توان به رهیافت عرفانی ناظر به نظریه تمدن نوین اسلامی دست یافت؟» مدعی آن بود که مستند به آرای عرفانی حکمت متعالیه، می‌توان چهارچوب روشمند و متلائمی بین انسان و تمدن پیدا کرد و در نظریه‌پردازی حول تمدن نوین اسلامی آن را به‌کار گرفت.

در پاسخ به سؤال پژوهش و اثبات مدعای مطرح‌شده، پس از طرح مسئله به بیان کلیات ذیل تعریف اصطلاحی «تمدن نوین اسلامی»، «انسان‌شناسی تمدنی» و «عرفان

سیاسی متعالیه» پرداختیم؛ سپس چهارچوب نظری پژوهش را با بررسی نسبت‌های منطقی چهارگانه بین انسان و تمدن استوار کردیم و الزامات روش‌شناسی هر کدام از نسبت‌ها و جایگاه عرفان سیاسی در نسبت‌های ممکن را بررسی کردیم. در بخش دیگر با تمرکز بر نسبت موردنظر (یعنی نسبت تساوی انسان و تمدن)، جوانب مختلف ضرورت توجه به روش‌شناسی عرفان سیاسی را بررسی کرده و نشان دادیم که چگونه سه ضرورت «تأویل آکسیوم‌های دینی در ساحت انسان‌شناسی تمدنی»، «تصدیق وحدت نوعی انسان در حیات اجتماعی»، «ابتئای بر تراث معارف بومی اسلامی در نظریه‌پردازی حول تمدن نوین اسلامی» ما را ناگزیر می‌کند تا به روش‌شناسی عرفان سیاسی مراجعه کنیم. بخش پایانی پژوهش، بررسی امکان صورت‌بندی عرفان سیاسی متعالیه از آرای حکمت متعالیه، ذیل سه عنوان «امکان روش‌شناختی»، «امکان انسان‌شناسی تمدنی» و «امکان مفاهیم حکمی با امتداد سیاسی» بود که با معرفی «وجود سعی» و «انسان‌الکل» به‌مثابه دو نمونه از امکانات حکمت متعالیه برای صورت‌بندی عرفان سیاسی مشرف به بنیان‌های تئوریک تمدن نوین اسلامی به انجام رسید.

مهم‌ترین نوآوری‌های پژوهش حاضر آسیب‌شناسی روش‌شناختی مطالعات تمدنی برمبنای نسبت‌سنجی منطقی بین انسان و تمدن بود؛ در این راستا، تلاش شد تا ضمن واکاوی اختلالات روشی، طبقه‌بندی چهارگانه‌ای برای گونه‌شناسی مطالعات تمدن نوین اسلامی ارائه شود و نقش روش‌شناسی عرفان سیاسی متعالیه در ترمیم اختلالات یادشده در حد و سع یک مقاله تبیین شود.

کتابنامه

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. ۱۳۸۱. شرح بر زادالمسافر. قم: بوستان کتاب.
۲. الیاسی، محمدقاسم. ۱۳۹۱. «مبانی نظری انسان‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه» پژوهشنامه نور حکمت. سال یازدهم. شماره ۴۰: صص ۵۵-۸۲.
۳. بابایی، حبیب‌الله. ۱۳۹۳. کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. بریه، کلر؛ بلانشه، پیر. ۱۳۵۸. ایران: انقلاب به نام خدا. ترجمه قاسم صنعوی. تهران: سحاب کتاب.
۵. بیگدلی، عطاءالله. ۱۳۹۶. تمدن‌شناسی؛ درآمدی بر ظهور و افول تمدن‌ها و وضعیت تمدن انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق.
۶. پارسانیا، حمید. ۱۳۸۹. هستی و هبوط. قم: دفتر نشر معارف. چاپ چهارم.
۷. _____ ۱۳۹۵. جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا. چاپ سوم.
۸. _____ ۱۳۹۶. نماد و اسطوره. قم: کتاب فردا.
۹. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. «سیاست حکمت متعالیه». نگاه حوزه. شماره ۲۱۶. صص ۴-۵.
۱۰. _____ ۱۳۹۰. هدایت در قرآن. قم: نشر اسراء. چاپ پنجم.
۱۱. حسینی خامنه‌ای، سید علی. ۱۳۶۸/۱۲/۰۴. «بیانات در دیدار با قاریان چهل کشور جهان و جمعی از روشن‌ضمیران». <https://www.leader.ir/fa/content/262>
۱۲. _____ ۱۳۷۳/۰۱/۰۱. «پیام نوروزی در حلول سال جدید».
۱۳. _____ ۱۳۷۹/۰۷/۱۴. «بیانات در جمع اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه قم در مدرسه فیضیه».
۱۴. _____ ۱۳۸۵/۰۷/۲۵. «دیدار دانشجویان نمونه و نمایندگان تشکل‌های مختلف دانشجویی».
۱۵. خوانساری، محمد. ۱۳۸۶. منطق صوری. ج ۱ و ۲. تهران: آگاه. چاپ سی‌ویکم.
۱۶. داوری اردکانی، رضا. ۱۳۸۴. ما و راه دشوار تجدد. تهران: نشر ساقی.
۱۷. _____ ۱۳۸۹. تمدن و تفکر غربی. تهران: نشر ساقی. چاپ دوم.
۱۸. دینانی، غلامحسین. ۱۳۹۶/۰۳/۲۲. «نومینالیسم و انکار کلیات». مدرسه فلسفه. قابل دسترسی در: <https://philosophyar.net/nominalism/>

۱۹. ژامبه، کریستین. ۱۳۹۴. «مقدمه کریستین ژامبه». *زمانی میان زمان‌ها*. نوشته لیلی عشقی. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: نشر فلات: صص ۲۹-۲۳.
۲۰. شاه‌آبادی، محمدعلی. ۱۳۸۷. *رشحات البحار*. ترجمه زاهد اویسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ دوم.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمدین ابراهیم. ۱۳۶۰. *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ المقدمة*. ترجمه و شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. چاپ دوم.
۲۲. _____ ۱۳۸۲. *شواهد الربوبیه*. قم: مطبوعات دینی.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۷۴. *ترجمه تفسیرالمیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.
۲۴. _____ ۱۳۸۷. *اصول فلسفه رئالیسم*. قم: بوستان کتاب. چاپ دوم.
۲۵. طوسی، سید خلیل‌الرحمان. ۱۳۹۳. *درآمدی بر فلسفه سیاسی صدرالمتلهین*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۶. عشقی، لیلی. ۱۳۷۹. *زمانی غیرزمان‌ها: امام، شیعه و ایران*. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۷. فارابی، ابونصر. ۱۳۶۱. *آراء اهل المدینه الفاضله*. ترجمه و شرح جعفر سجادی. تهران: طهوری.
۲۸. فوکو، میشل. ۱۳۹۵. *ایران: روح یک جهان بی‌روح*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی. چاپ دوازدهم.
۲۹. گرونیام، فون. ۱۳۴۲. *وحدت و تنوع در تمدن اسلامی*. ترجمه عباس آریان‌پور. تعلیقات و حواشی آیت‌الله مجتهدی و حسین قاضی طباطبایی. تبریز: فرانکلین.
۳۰. لکزایی، شریف. ۱۳۹۵. *فلسفه سیاسی صدرالمتلهین*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۱. لکزایی، نجف. ۱۳۸۱. *اندیشه سیاسی صدرالمتلهین*. قم: بوستان کتاب.
۳۲. مطهرنیا، مهدی. ۱۳۸۲. «عرفان سیاسی در فرایند انقلاب اسلامی ایران». *فصلنامه پژوهشی اندیشه انقلاب اسلامی*. شماره ۵: صص ۵۳-۴۲.
۳۳. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۷. *مجموعه آثار*. تهران: صدرا. چاپ هشتم.
۳۴. _____ ۱۳۹۷. *انقلاب اسلامی از دیدگاه فلسفه تاریخ*. تهران: صدرا.
۳۵. مهاجرنیا، محسن. ۱۳۷۷. «اندیشه سیاسی صدرالمتلهین». *فصلنامه قیسات*. سال سوم و چهارم. شمایه ۱۰ و ۱۱: صص ۱۰۸-۱۲۵.

۳۶. نجفی، موسی. ۱۳۹۰. تمدن برتر؛ نظریه تمدنی بیداری اسلامی و طرح عالم دینی. اصفهان: نشر آرما. چاپ دوم.
۳۷. _____ ۱۳۹۶. تمدن رضوی؛ مولفه‌های تمدن‌ساز در مکتب سیاسی امام رضا علیه السلام. اصفهان: آرما.
۳۸. هابز، توماس. ۱۳۸۰. لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی. چاپ دوم.
۳۹. همایون، محمدهادی؛ خانی، ابراهیم. ۱۳۹۲. «تبیین حقیقت تمدن براساس مبانی فلسفه و عرفان اسلامی». دین و ارتباطات. سال بیستم. شماره ۴۴: صص ۱۸۵-۱۶۱.
۴۰. یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۹۴. «ظرفیت‌های عرفان اسلامی در تمدن‌زایی». نقد و نظر. سال بیستم. شماره ۸۰ صص ۳۰-۴.