

جدال‌های الهیاتی در عالم قدیم و پدیدار شدن روشنفکری در ایران

محمدجواد غلامرضا کاشی*

مهدی کاظمی زمهریر**

چکیده

تصور غالب درباره روشنفکری در ایران، آن را پدیداری وارداتی و برآمده از خلاء توصیف می‌کند. این تصور، مانع توجه به شرایط امکان درونی تفکر روشنفکری می‌شود؛ مدعای اصلی نویسندگان مقاله این است که هویت روشنفکری تنها با توجه به تجربه فکری ایران پیشاروشنفکری (عالم قدیم) در کنار تجربه فکری در غرب قابل ادراک است؛ در پژوهش‌های جاری، برآمدن روشنفکران تنها در پرتو ارتباطات ایران و جهان غرب مورد تحلیل قرار

* عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی (javadkashi@gmail.com)

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی (mahdikazemi1@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۹۲/۱۲/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۲۰

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال نهم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۳، صص ۱۸۰-۱۴۹

می‌گیرد، اما این پدیدار بدون رخ نمودن تحولاتی در صورت‌بندی تفکر قدیم، زمینه و شرط ظهور در فضای فکری ایران نمی‌یافت. این نوشتار با تحلیل جدال‌های الهیاتی میان اندیشه الهیاتی صدرایی، شیخیه و بابیه در دوران «پیشاروشنفکری»، نشان خواهد داد که چگونه این جدال‌ها به ظهور تفکر روشنفکری به مثابه یک زبان فکری جدید مدد رسانده است. تحلیل جدال‌های الهیاتی در پیشاروشنفکری نشان می‌دهد، که شاهد به حجاب رفتن معرفت قدسی به مثابه امری عینی، بسط تصور طبیعت‌گرایانه از عالم و انسان، جانشینی علم حصولی به جای معرفت قدسی، و دنیوی شدن زبان الهیاتی هستیم، که پیش از ظهور پدیده روشنفکری، شرایط امکان تفکرات غیرالهیاتی را فراهم ساخته بود.

واژگان کلیدی: صدر، شیخیه، بابیه، روشنفکری، الهیات، دنیوی شدن

مقدمه

در اغلب پژوهش‌های جاری، روشنفکری پدیده‌ای تقلیدی و وارداتی انگاشته می‌شود. گویی روشنفکران عصر بیداری در ایران، در فضایی خالی از هرگونه مجادله نظری، و بدون هیچ نسبتی با الهیات عالم قدیم، به ذهنیت و جهان فکری ما پرتاب شده‌اند. در این روایت تاریخی، روشنفکران عصر قاجار، تحصیل‌کردگان در غرب و آورندگان تفکر و آگاهی نوین به ایران توصیف می‌شوند. آنها، با زبانی جدید و با ابزارهای تازه مانند روزنامه، از دنیایی دیگر سخن به میان آورده‌اند. دنیایی که به کلی در افق دنیای قدیم ما شناخته شده نبود. روشنفکران خود را مروج انسان‌مداری، عقلانیت، دنیاگرایی، طبیعت‌گرایی و کاستن از بار امور قدسی در حوزه عمومی به‌ویژه عرصه سیاسی می‌انگارند. براساس همین شاخصه‌ها، دنیای سنت را تعریف می‌کنند: خدامداری، ستیز با عقلانیت، آخرت‌گرایی، عرفان‌گرایی و حضور همه‌جایی امر قدسی. تنازعات میان روشنفکران و مدافعان سنت در یکصدوپنجاه سال گذشته بر مدار فرض دانستن این دوگانه‌ها صورت پذیرفته است. به‌عنوان مثال، جلال آل‌احمد، روشنفکران را «بیگانه نسبت به محیط بومی» و «بریده با سنت» می‌نامد (آل‌احمد، بی‌تا: ۱۶-۱۵)؛ آجودانی اندیشه روشنفکران را محصول مفاهیم و تجربیات غربی می‌داند که «نه در زبان ما وجود داشت و نه در واقعیت تاریخ» (آجودانی، ۱۳۸۳: ۸). میرسپاسی نیز روشنفکران عصر مشروطه را پذیرفته‌گان «غیرانتقادی مدرنیته به‌مثابه الگوی غربی» می‌نامد (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۴۰). در این میان، تازه‌ترین و برجسته‌ترین روایت در این زمینه، روایت سیدجواد طباطبایی است. به‌نظر وی روشنفکری در میانه عصر ناصری از «میان دو خلاء ظاهر شد: در بی‌اعتنایی کامل به سنت قدمایی و آشنایی اندک با مبانی نظری اندیشه

تجدد» (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف: ۹۶). آنها «ناتوان از طرح مناقشه نظری با مبانی سنت بودند و به مانع معرفتی تجددخواهی التفات پیدا نکردند» (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف: ۸۷-۸۸). به عبارت دیگر، «جریان روشنفکری از درون اندیشه سنتی برنیامد و ناتوان از تامل درباره روشنفکری و اندیشه سنتی بود» (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف: ۴۳). اما، مخالفان تجدد نیز از چنان روایتی از پدیدار شدن روشنفکری استقبال کرده‌اند. از نظر این منتقدان، تعامل تفکر روشنفکری با میراث تفکر غربی، به معنای بیگانگی و بی‌نسبتی آنها با تفکر بومی است. سنت‌گرایانی مانند نصر با تجددگرایانی مانند طباطبایی، در این ایده مشترک هستند که روشنفکران عصر قاجار ناآگاه از سنت قدیم تفکر و پدیداری وارداتی بودند و تحولات درونی در تفکر الهیاتی پیشاروشنفکری نقشی در پدیدار شدن آن نداشته است؛ از این‌رو، از منظر سنت‌گرایان سخن گفتن از نسبت تجدد و امر دینی یا تعبیر برساخته‌شده معاصر یعنی «روشنفکری دینی»، «شوخی» بیش نیست (نصر، ۱۳۹۲: ۱۷۳).

دستاورد روایت مشترک جریان‌های متعارض از روشنفکری، بی‌اعتبارسازی و مشروعیت‌زدایی از تفکر روشنفکری در ایران است، اگرچه در روایت تجددگرایانی مانند طباطبایی، هم‌زمان شاهد اعتبارزدایی از روشنفکری و سنت قدیم (به‌مثابه امری دچار انحطاط) هستیم. همچنین می‌توان مدعی شد همراهی سنت‌گرایان با این روایت، نه تنها بر اعتبار سنت نمی‌افزاید، بلکه این پرسش را مطرح می‌سازد که اگر سنت امری زایا و زنده است، چگونه به‌سادگی جایگاه تاریخی خود را در عالم ایرانی به نفع تفکر روشنفکری خالی کرد. در نتیجه تأکید بر بی‌ریشگی روشنفکری نه تنها بر اعتبار سنت نمی‌افزاید بلکه تأییدی ضمنی بر نظریه مخالفان سنت است.

پرسش مهمی که این روایت مشترک از روشنفکری با آن روبه‌رو است نسبت آورده‌های روشنفکران با ذهنیت عام اجتماعی و فرهنگی، و مواریث فکری جهان قدیم است. آیا ذهنیت روشنفکری در گسیختگی کامل از سنت تفکر قدیم ظهور پیدا کرد؟ باور به یک گسیختگی تام و انقلابی در یک منظومه خاص فکری و اجتماعی، به دشواری ممکن است. بعضی اشارات موجود در پژوهش‌های معاصر، بر تأیید این نظر دلالت دارند. به‌عنوان مثال، علی‌قیصری معتقد است در عصر قاجار شاهد «همزیستی ناآرام سنت و تجدد» هستیم و جامعه روشنفکری «هرگز از

قیود سنت‌گرایی رهایی نیافت» (قیصری، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۵). این وضعیت به معنای عدم تغییر انقلابی در سامانه‌های زبانی و فکری، و تنوع در «تجربه تجدد در میان گروه‌های مختلف» است (قیصری، ۱۳۸۳: ۲۴)؛ فرزین وحدت (۱۳۸۲) نیز در پژوهش خود با ارجاع به پژوهش‌های فریدون آدمیت و متون روشنفکران عصر قاجار، به نشانه‌های اثرپذیری تفکر روشنفکری از سنت الهیاتی و فلسفی پیشاروشنفکری به‌ویژه برداشت‌های وحدت وجودی از هستی در اندیشه‌های آقاخان کرمانی، آخوندزاده و طالبوف اشاره کرده که به علت غلبه نگاه شرق‌شناسانه و مدرنیستی بر روایت وی از روشنفکری این یافته‌ها کمتر اهمیت کانونی یافته است. حتی بعضی از پژوهشگران، تداخل عالم جدید و قدیم در تفکر روشنفکری را به مثابه یک آسیب مورد نقد قرار داده‌اند (آجودانی، ۱۳۸۳). همچنین پژوهشگرانی مانند توکلی طرعی (۱۳۸۲) سعی کرده‌اند که هویت تجدد ایرانی را با بازاندیشی‌های انجام‌شده در مورد نسبت فرهنگ و تاریخ ایرانی با ایران باستان و تلاش‌های مکاتب نوزرتشتی در هند پیوند دهند.

رویکرد این پژوهش برای گذار از روایت گسست‌محور، اعتباربخشی به سنت و تجدد ایرانی و ترسیم نقش تحولات فکری در پیشاروشنفکری در خروج ایرانیان از عالم سنت و ورود به عالم تجدد است. این رویکرد، به‌طور هم‌زمان نافی دو جزم اساسی موجود در پژوهش‌های سیدجواد طباطبایی و سیدحسین نصر است. در پروژه فکری طباطبایی این ایده کانونی است که ما شاهد رکود و ایستایی تفکر در عالم قدیم هستیم. در مقابل، سنت‌گرایان بر ویژگی زایا و زنده سنت معنوی و امکان بهره‌مندی از آن در دوره معاصر تأکید دارند. اما رویکرد ما به سنت در تخالف با هر دو موضع است. از یک‌سو، بر این باور هستیم که سنت فلسفی و فکری در پیشاروشنفکری متحول بوده است، نه راکد و ایستا و از سوی دیگر، تحولات در سنت‌های فکری الهیاتی در پیشاروشنفکری، باعث غلبه صورتی منطقی از تفکر در حوزه عقل نظری و عملی شد که شرایط امکان‌سلبی و ایجابی لازم را برای پدیدار شدن روشنفکری در ایران به مثابه الگوی تفکر عقلانی و دنیوی فراهم ساخت.

نویسندگان این مقاله تلاش می‌کنند با بهره‌گیری از امکان‌های روش‌شناسانه

دیرینه‌شناسی به مثابه روشی پدیدارشناسانه (دریفوس، ۱۳۷۹: ۱۲۶)، توصیفی از کیفیت ظهور تفکر روشنفکری در عصر قاجار عرضه کنند. در روایت مندرج در این مقاله، میان عالم قدیم و جدید، یک جهان میانه و سوم با عنوان جهان پیشاروشنفکری وجود دارد که مؤلفه‌های فکری این جهان میانه (به‌طور خاص جدال‌های الهیاتی میان سنت‌های فکری متعارض)، اثبات‌کننده مدعای ماست. با فرض وجود عالم پیشاروشنفکری، این تحقیق نیازمند پاسخ به این پرسش است که جدال‌های الهیاتی موجود در عالم پیشاروشنفکری، چگونه شرایط امکان تفکر روشنفکری را مهیا ساخت؟

۱. روایت‌های موجود از گسست و تداوم در تاریخ اندیشه

در زمینه نسبت میان عالم قدیم و جدید، دو روایت اساسی وجود دارد. انگاره نخست گسیختگی تام میان عالم قدیم و جدید است که عموماً توسط روشنفکران عصر روشنگری ابراز شده است. براساس این روایت، عالم جدید دورانی به‌کلی متفاوت با دوران قدیم است. طبقه‌بندی تاریخ تفکر بشری به دوران سنت و مدرن، طبقه‌بندی شناخته‌شده‌ای است. متفکرانی نظیر ولتر، تورگو و کندورسه ایده روشنگری را با فکر ترقی پیوند دادند و از دوران روشنگری به‌منزله دوران روشنی در مقابل تاریکی قرون وسطی یاد کردند. طبقه‌بندی سه‌گانه عصر اسطوره، عصر مابعدالطبیعه، و دوران عقل، در میان بسیاری از روشنفکران این دوره جاری است. به‌عنوان نمونه، ویکو تاریخ تفکر بشری را به سه عصر متمایز از یکدیگر یعنی «عصر خدایان»، «عصر قهرمانان» و «عصر انسان» طبقه‌بندی می‌کند (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۵۰)

تفکر مدرن در سیر تکاملی خود سعی کرد میان گذشته و آینده پیوندی ایجاد کند؛ هگل سمبل این نوع نگرش تاریخی است. در تاریخ فلسفه هگل، رابطه‌ای میان کرانمند و بی‌کران می‌یابیم که تاریخ آگاهی را سامان می‌دهد؛ تاریخ بشر، تاریخ دوران‌های خاص است، اما در پس تنوع و کثرت، شاهد عیان شدن خط ممتدی از سیر خودآگاهی بشر هستیم. در روش‌شناسی هگلی در تحلیل نهایی، آنچه اساسی است، پدیدار شدن آگاهی می‌باشد که با برجا گذاشتن تمامی محدودیت‌های

تاریخی برآمده از وجه کرانمند زندگی بشر، خود را استعلاء می‌بخشد. رویکرد تداوم‌گرایانه هگل بیش از هر چیز، معطوف به آینده و غایت تاریخ است و آن را می‌توان «تداوم‌گرایی پیش‌نگرانه» نامید.

با ظهور تفکرات پسامدرن، شاهد فروپاشی نگرشی هستیم که تاریخ را همچون خط سیری از تکامل و پیشرفت در نظر می‌گرفت. پدیدار شدن این نگرش‌های انتقادی نسبت به روایت مدرن از تاریخ، خود به دو شکل پدیدار شده است. شکل نخست آن را می‌توان نوعی «تداوم‌گرایی پس‌نگرانه» نامید که در آثار کارل اشمیت و کارل لویت پدیدار شده است، که در مقابل رویکرد پیش‌نگرانه هگل به تاریخ و تداوم تاریخی است. این رویکرد گرچه همانند هگل سعی در ایجاد پیوند میان قدیم و جدید دارد، اما بیش از آنکه گذشته را به مثابه ماده تاریخی برای امر جدید در نظر گیرد، سعی در همانندسازی میان گذشته و امر جدید دارد. قصد اساسی این رویکرد، نفی خصلت خلاقانه و نوآورانه امر جدید است. به تعبیر بلومنبرگ، هدف غایی این رویکرد مشروعیت‌زدایی از امر جدید است؛ از این رو، چنین روایت‌هایی برای شالوده‌شکنی تمایز میان دنیای جدید و قدیم، جهان جدید را در پیوند وثیق با دنیای قدیم مورد مطالعه قرار می‌دهند (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۱: ۱۳).

شکل دوم نگرش‌های پسامدرن، با رد فراز روایت‌های تاریخی، زمینه را برای فهم تاریخ به مثابه ادواری متفاوت فراهم می‌سازند. فوکو به مثابه متفکر پساساختارگرا خود به برساخته شدن این ایده کمک اساسی کرده است. وجه تمایز رویکرد ادواری فوکو نسبت به مدل‌های مدرن، در رد وجود هرگونه روایت مشروع از تاریخ است. در مدل‌های تجددگرایان، تجدد به مثابه دوران روشنی و عقل مورد ستایش قرار گرفته و براساس آن روایتی کلان از تاریخ عرضه می‌شود. در این روایت کلان، گذشته همچون ادواری دیده می‌شود که نسبت به دوران جدید در جایگاه فرودستی قرار دارد. اما الگوی دیرینه‌شناختی فوکو نافی روایت‌هایی از تاریخ است که مدعی عرضه حقیقت درباره تاریخ هستند.

۲. الگوی دیرینه‌شناختی از تاریخ: تاریخ به‌مثابه زنجیره‌ای از تسلسل و

پی‌آیندگی

دیرینه‌شناسی فوکو، نه برای دفاع از هویت مدرن، دل‌مشغول ایده گسست است، و نه برای دفاع از ارزش سنت، دل‌مشغول ایده پیوست. دیرینه‌شناسی فوکو، اتفاقاً جستجویی برای رهایی از این دوگانه‌سازی ایدئولوژیک است. در دیرینه‌شناسی فوکو، منظومه‌های دانایی در یک موقعیت حادث‌شده تاریخی در مجاورت با یکدیگر معنایی را به ذهن متبادر می‌کنند، چنان‌که گویی یک کل همبسته‌اند. او در توصیف تاریخ دیرینه‌شناختی می‌نویسد: «اگر بخواهیم تاریخی دیرینه‌شناختی... ارائه دهیم، باید دست از دو الگو بشوییم که بی‌شک مدت‌زمانی طولانی بر اندیشه ما حکم راندند: الگویی از پی‌آیندگی خطی گفتار که بر مبنای آن رویدادها به‌طور منظم پشت سر هم ردیف می‌شوند و الگوی باور به احساس جوشانی که مانع از آن می‌شود تا اکنون بر یک حال باقی بماند و سبب می‌شود تا همواره بی‌آنکه از گذشته یادی بکند یا از آن بگسلد تنها رو به‌سوی آینده گام بردارد... گفتمان از این دید کاربستی است با اشکالی از تسلسل و پی‌آیندگی (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۴۵).

فوکو در راستای نقد نگاه خطی به تاریخ، با بهره‌گیری از استعاره «زنجیره» به خلق رویکرد «تاریخ عام» در مقابل رویکرد «تاریخ فراگیر» می‌پردازد. تاریخ فراگیر در جستجوی «بازسازی تصویر عام یک تمدن و اصل مادی و روحانی کنترل‌کننده یک جامعه (روح)» است (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵). در مقابل، تاریخ عام مبتنی بر گسست‌ها و شناسایی تمایزها می‌باشد (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۲). در این نگرش، دوران‌های تاریخی به‌مثابه حلقه‌های زنجیر متصل به هم در نظر گرفته می‌شوند و هدف از نگارش تاریخ، عرضه روایتی است از «نوع رابطه‌ای که می‌تواند میان آن زنجیره‌های متفاوت» وجود داشته باشد (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵).

وجه اساسی تمایز الگوی تاریخ‌نگارانه فوکو نسبت به تاریخ‌نگاری فراگیر در توجه به کثرت و پراکندگی در مقابل ادعاهای یکپارچه‌سازانه و وحدت‌گرایانه الگوی کلاسیک تاریخ‌نگاری است؛ از این رو، به‌جای نگارش تاریخ فراگیر حول یک محور (اصل، معنا، روح زمانه یا جهان‌بینی)، «به ترسیم فضایی از پراکندگی و فراپاشیدگی می‌پردازد» (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۶).

اما، در این رویکرد، تأکید بر کثرت و پراکندگی به معنای گسیختگی بنیادین یا به معنای نفی میراث‌های زبانی و اندیشه‌ای رسیده از گذشته در یک اجتماع نیست؛ اعمال اصل «تفاوت» باعث نمی‌شود که کاربست اصل «تشابه» نفی شود؛ از این رو، تفاوت گفتمان‌های فکری به معنای نادیده‌انگاری شباهت‌ها و زمینه‌های مشترک سازنده آنها نیست.

آن‌گاه که می‌گوییم یک صورت‌بندی گفتمانی، جای صورت‌بندی دیگر می‌نشیند، به این معنا نیست که یک حوزه کامل از موضوعات و گزاره‌ها و مفاهیم و گزینش‌های تئوریک کاملاً نو، به یک‌باره و کاملاً سامان‌یافته و مرتب و شسته‌ورفته در درون متنی رخ نموده است که پایه‌های آن را به شکل پایانی بنیان می‌نهد. بلکه بدان معناست که یک تحول عام و فراگیر در روابط رخ داده است بی‌آنکه این تحول، ضرورتاً دامن همه عناصر را بگیرد. همچنین قائل شدن به اینکه گزاره‌ها از قواعد شکل‌گیری جدید پیروی می‌کنند، اصلاً به این معنا نیست که سایر موضوعات و مفاهیم و گزینش‌های تئوریک [پیشین] پنهان شده و فروخفته‌اند (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵۰).

به عبارت دیگر، قائل شدن به گسست به معنای خلق از عدم، و قائل شدن به مرگ و فروافتادن ناگهانی پویایی تعدادی از گفتمان‌ها و برآمدن گفتمان جدید نیست. به عبارت دیگر گسست، یک نوع توقف و ایستادن زمان نیست که حفره‌ای میان دو دوره ایجاد کند و بر هر کدام ضرباهنگ متفاوتی از زمانه را بگسترده... باور به اینکه یک گسست واحد، با یک ضربه و در یک آن، همه صورت‌بندی‌های گفتمانی را به دو نیم تقسیم می‌کند و با همان حرکت، آنها را از پویایی بازمی‌دارد، و بار دیگر و براساس قواعد و هنجارهایی نو، بازسازی‌شان می‌کند، باوری است که دشوار بتوان به آن پایبند ماند (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵۴).

با توجه به رویکرد فوق، پدیدار شدن یک صورت‌بندی جدید به معنای نفی کلیه عناصر سازنده گفتمان‌های رقیب نیست. بلکه «برخی عناصری که یک صورت‌بندی آنها را به عنوان آخرین عناصر تولیدی از خویش برجا می‌نهد، در صورت‌بندی گفتمانی دیگری که پس از آن می‌آید، در صدر جدول نشسته نقشی اولیه در آن ایفا می‌کند». همچنین، «برخی عناصر از مدت‌ها پس از آنکه در

گوشه‌ای به فراموشی سپرده می‌شوند دوباره در معرض توجه قرار می‌گیرند» (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵۲)؛ بنابراین، پدیدار شدن گفتمان‌های جدید به معنای خلق آن از عدم نیست بلکه «گونه‌هایی از تداوم و تکرار» وجود دارد.

۳. کاربست دیرینه‌شناسی برای فهم شرایط امکان روشنفکری

در دیرینه‌شناسی فوکو، استعاره «زنجیره» به‌خوبی نشان‌دهنده، پی‌آیندگی و تسلسل در کنار هم است. زنجیره، از مجموعه حلقه‌های مستقل اما متصل به هم تشکیل می‌شود؛ ارتباط حلقه‌ها به معنای این‌همانی و شباهت تام آنها با یکدیگر نیست و هر حلقه از حیث هویت و شکل می‌تواند متمایز از حلقه پیشین باشد؛ پیوند این حلقه‌ها در زنجیر باعث خلق تصور پیوستگی می‌شود؛ این نگرش به تاریخ اندیشه به معنای آن است که گفتمان‌های پدیدار شده در تاریخ اندیشه در عین تمایز می‌توانند دارای نسبت و ارتباط با یکدیگر باشند.

کاربست این ایده برای فهم شرایط امکان روشنفکری چگونه ممکن است؟ ما نیازمند شناسایی و تحلیل زنجیره‌ای از گفتمان‌های پدیدار شده در پیش‌اروشنفکری هستیم که در عین تمایز، در عالم مشترک و مرتبط با یکدیگر، شرایط امکان روشنفکری را فراهم ساخته است؛ در این رویکرد، ما دست‌کم با سه سطح تحلیل روبه‌رو هستیم. در مرحله نخست، نیازمند شناسایی حوزه‌ای تاریخی هستیم که تحولات فکری در آن دوره، زمینه پدیدار شدن روشنفکری را مهیا ساخته است. در این تحقیق، این حوزه تاریخی را پیش‌اروشنفکری نامیده‌ایم، که در میانه جهان قدیم و جدید قرار دارد. با تحلیل پیش‌اروشنفکری، امکان شناسایی حلقه‌های مختلف تاریخ اندیشه ایرانی پیش از پدیدار شدن روشنفکری مهیا می‌شود. مرحله دوم، تحلیل نظم درونی این گفتمان‌هاست. در نهایت، باید با رویکردی مقایسه‌ای نحوه ارتباط میان این حلقه‌های زنجیره را مورد دقت نظر قرار دهیم تا بتوانیم با اتصال آنها به یکدیگر، زنجیره به هم پیوسته‌ای را برسازیم، که در نهایت به تفکر روشنفکری در عصر قاجار می‌رسد.

برای شناخت نظم درونی گفتمان‌های موجود در عالم پیش‌اروشنفکری، نیازمند توصیف «وحدت موضوع احکام، شیوه بیان، نظام مفاهیم و بنیان‌های نظری» آنها

هستیم (دریفوس، ۱۳۸۹: ۲۰). در این مقاله از سه عنصر موضوع، مفاهیم و احکام (گزاره‌ها)، و اسلوب‌های بیانی برگرفته‌شده از دیرینه‌شناسی فوکو برای توصیف نظم درونی گفتمان‌های موجود در عالم پیشاروشنفکری استفاده خواهد شد. هر نظام معرفتی حول بازنمایی موضوع یا موضوعاتی خاص سامان می‌یابد؛ «بدن» موضوع اصلی بازنمایی در دانش پزشکی مدرن است و دانش الهیات امر قدسی را در کانون خود قرار داده است. این گفتمان‌ها برای تحقق این هدف، مفاهیم و احکام خاصی را به کار می‌گیرند. گزاره‌ها، کنش‌های کلامی جدی هستند که به تأسیس آیین‌ها و هنجارهای لازم برای ارزیابی و اعتبارسنجی معرفت یاری می‌رسانند (دریفوس، ۱۳۸۹: ۱۲۴). به‌عنوان مثال، این گزاره که نوع تکامل می‌یابد، نقش مهمی در شکل دادن به نظریه داروین دارد. در الهیات تشبیهی نیز این حکم که میان انسان و امر قدسی اشتراک وجود دارد، زمینه برآمدن زنجیره‌ای از احکام را دربارہ وجود، حرکت و طبیعت فراهم ساخته است. در این میان اسلوب‌های بیانی در بازنمایی موضوعات، جایگاه کلیدی دارند؛ زیرا زبان در بازنمایی چیزها صرفاً خصیصه ابزاری نداشته، بلکه در ساخت هویت چیزها نقش‌آفرین است. فوکو در کتاب «پیدایش کلینیک» به تحلیل رابطه میان «فضا، زبان، مرگ و نگاه یا عمل دیدن» (فوکو، ۱۳۸۴: ۱۰) در پدیدار شدن علم پزشکی نوین می‌پردازد. از نظر فوکو، وجه تمایز پزشکی نوین از الگوهای قدیمی نه موضوعات و مفاهیم آن، بلکه وجود شیوه بیان متفاوت در این دو الگو می‌باشد (فوکو، ۱۳۸۸: ۵۵). به تعبیر فوکو «زبان نوعی تأثیر خارجی تفکر نیست، بلکه خود تفکر است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۵۸).

تلاش برای خلق زنجیره‌ای از رویدادهای فکری و ایجاد ارتباط میان آنها با تفکر روشنفکری، به‌معنای فروکاستن عوامل پدیداری روشنفکری به عناصر درونی فرهنگ ایرانی نیست؛ بلکه هر حلقه زنجیره فکری می‌تواند هم‌زمان از جهات مختلف با زنجیره‌های متفاوت دیگر در ارتباط باشد. به‌عنوان مثال، پدیده روشنفکری را می‌توان هم از حیث تأثیر و ارتباط با حلقه‌های فکری در غرب سنجد و هم با حلقه‌های تفکر ایرانی. نکته‌ای که این تحقیق، قصد نقد آن را دارد، نه تأکید بر ویژگی صرفاً درون‌زا و بومی روشنفکری، بلکه توجه دادن به ارتباط روشنفکری با حلقه‌های پیشین تفکر در ایران است؛ این رویکرد، به‌معنای نفی

نگرش‌هایی است که پدیدار شدن روشنفکری را تنها در پرتو نگاهی برون‌گرایانه مورد تحلیل قرار می‌دهند. در این رویکرد، روشنفکری در ایران در عین ارتباط و نسبت با عالم پیشاروشنفکری و تجدد، به‌مثابه یک حلقه فکری در زنجیره تفکر ایرانی، دارای هویت مستقلی بوده که نمی‌توان آن را به تفکرات موجود در عالم پیشاروشنفکری یا غربی فروکاست.

همچنین، از حیث تاریخی تلاقی اندیشه ایرانی و غربی در عصر قاجار و برآمدن روشنفکران تنها یک امکان، از امکان‌های تاریخی در تاریخ اندیشه بوده است؛ یعنی اینکه، زنجیره تحولات در پیشاروشنفکری در صورت عدم حضور مؤثر گفتمان‌های متجددانه غربی ممکن بود اشکال متفاوت دیگری از تفکر را تولید کند. از این رو، تبدیل شدن روشنفکران در عصر قاجار به متفکران قوم، نه یک رخداد ضروری و حتمی، بلکه نتیجه تداخل تعدادی از رویدادهای فکری و عینی درونی و برونی بوده است که در صورت غیاب آنها، شاید تاریخ اندیشه در ایران سرنوشت متفاوتی می‌یافت.

۴. پویای فکری در ایران دوره پیشاروشنفکری

در روایت گسست‌بنیاد، نقطه عزیمت تحولات فکری در ایران، آغاز جنگ ایران و روس (۱۲۱۸ هـ.ق) قلمداد می‌شود. فرض بر این است که ایران پیش از این دوره، در یک فضای راکد فکری است و موج تجددخواهی در تاریکی و خاموشی این دوران، به منصفه ظهور می‌رسد. طباطبایی معتقد است تا نیمه‌های عصر ناصری «به‌رغم دگرگونی‌هایی در قلمرو اندیشه»، اما «اندیشه سنتی از درجه اعتبار ساقط» نشده بود (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف: ۳۷). اما برخلاف این نظریه می‌توان گفت از حدود ۱۳ سال پیش از آغاز جنگ‌های ایران و روس، و ۵۸ سال پیش از زمان به‌تخت نشستن ناصرالدین شاه قاجار، و ۸۲ سال پیش از رسیدن به میانه عصر ناصری، شاهد مجادله‌های الهیاتی مهمی هستیم که می‌توان از آن به «پیشاروشنفکری» یاد کرد.

در پیشاروشنفکری اگرچه تفکر صدرایی هژمونی دارد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۸۸)، اما می‌توان وجود جریان‌های فکری دیگر را نیز نشانه گرفت. در این دوره به‌طور

خاص، با دو جریان فکری مهم روبه‌رو هستیم که هریک موج مهمی از تطورات فکری را ساماندهی کردند. جریان نخست، ظهور جریان شیخی و بابی است؛ شیخ احمد/احسائی، جریان شیخی را در سال ۱۷۹۰ میلادی (۱۱۶۹ هـ.ش) و حدود ۱۳ سال پیش از آغاز جنگ‌های ایران و روس (۱۱۸۲ تا ۱۲۰۶ هـ.ش) تأسیس کرد که به ایجاد منازعه الهیاتی و به تعبیر باقر مؤمنی «آغاز جنبش دامنه‌دار طبقه متوسط بر ضد امور حاکمان زمان» انجامید (مؤمنی، ۲۵۳۵: ۷۱). سید علی محمد شیرازی (باب) با مرگ شاگرد احسائی، سید کاظم رشتی، در سال ۱۸۴۴ میلادی (۱۲۲۳ هـ.ش) اظهار باییت کرد و پس از وی میرزا حسینعلی (بهاء‌الله) در سال ۱۸۶۳ میلادی (۱۲۴۲ هـ.ش) ادعای پیامبری نمود. از نظر گارثویت، بابی‌ها دارای ریشه‌های غربی و برای «اصلاح‌طلبان، طبقات صنفی و تجاری نوظهور» دارای جذابیت بودند (گارثویت، ۱۳۸۵: ۳۴۹). جریانات شیخی و بابی با طرح الهیات تنزیهی به نقادی الهیات تشبیهی صدرای می‌پردازند و امکان نگرش‌های طبیعی و تفکر عرفی را فراهم می‌کنند؛ هرچند نقادی حکمت متعالیه با رویکردی تنزیهی تباری دیرین دارد. هم‌زمان با پدیدار شدن حکمت متعالیه در عصر صفویه شاهد پدیدار شدن «مکتب رجبعلی تبریزی» هستیم، که با عرضه رویکردی تنزیهی به نقادی فلسفه صدرایی می‌پردازد.

موج دوم فکری، مجادلات اصولی و اخباری در این دوران است که زمینه‌ساز قوت‌گیری تفکر استدلالی و عقلانی در سنت تفکر دینی است. جدال اصولی و اخباری در عصر صفویه به‌طور حادی طرح شد که درنهایت در دوران پیشاروشنفکری با غلبه اصولیون به پایان رسید؛ به‌نحوی که پس از پدیدار شدن روشنفکران، اهمیت کانونی خود را از دست داد. میان جدال اخباری و اصولی، و جدال تفکر صدرایی با شیخی و بابی نوعی توازی وجود دارد و شیخی بر سنت اخباری تأکید دارد و شاهد همزیستی تفکر صدرایی با فقه اصولی هستیم؛ به‌عنوان مثال، آخوند خراسانی، فقیه اصولی و نویسنده کفایة‌الاصول، خود از شاگردان ملاهادی سبزواری، مدرس فلسفه صدرایی بود.

۵. سنت صدرایی و به حجاب رفتن امر قدسی

کربن، غایت همه آثار فلسفی ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و سایر حکمای الهی را «روشن ساختن طریق دریافت امر مطلق برای رسیدن به تجربه وحدت با واحدی» می‌داند (لوری و داوری، ۱۳۸۳: ۲۵۰). حمید دباشی نیز «خدامحوری» را موضوع اصلی مکتب اصفهان معرفی می‌کند (دباشی و فتحی، ۱۳۸۶: ۱۷۴). در این میان، موضوع اساسی فلسفه صدرایی «وجود» است. آیا این به آن معناست که فلسفه صدرا با کانونی کردن مفهوم وجود در تلاش برای بازنمایی امر قدسی است و در نتیجه فلسفه او را نیز باید در شمار فلسفه دوران میانه قرار داد و جوهر فلسفی او را از فلسفه دوران مدرن که انسان را بنیاد مطالعه خود قرار می‌دهد، متمایز کرد؟ یا اینکه با تدقیق مقوله وجود در فلسفه صدرایی، می‌توان روایت متمایزی از فلسفه صدرا عرضه کرد. با مطالعه موضوع، مفاهیم و گزاره‌ها و اسلوب بیانی فلسفه صدرایی این تمایز را موضوع مطالعه قرار می‌دهیم.

۱-۵. موضوع

صدرا در تنظیم ساختار اسفار با بهره‌گیری از ایده منازل چهارگانه سلوک عرفانی عرفا- مسائل فلسفه را با نوعی سیر و سلوک پیوند می‌زند: «السفر من الخلق الی الحق»؛ «السفر بالحق فی الحق»؛ «السفر من الحق الی الخلق بالحق» و «السفر بالحق فی الخلق» (نصر، ۱۳۶۵: ۴۷۸). اما در شکل روایی اسفار، چه عنصری نهفته است؟ آیا اسفار روایت سرگذشت خدا به مثابه وجود مطلق است، یا روایت صدرا از وجود، نوعی خودآگاهی نفس نسبت به جایگاه برین خود در هستی می‌باشد. چگونه می‌توان نشان داد که موضوع اساسی فلسفه صدرا، نه وجود مطلق الهی بلکه نفس است.

ابن سینا در تعریف فلسفه نظری و عملی، آن را «استکمال نفس از طریق علم به آنچه باید انجام داده شود، به طوری که نفس مطابق این علم عمل کند» تعریف می‌کند (ایناتی، ۱۳۸۳: ۴۰۲). فلسفه صدرا در مرحله بعد کل فرایند آگاهی‌یابی نفس نسبت به خود را موضوع مطالعه فلسفی قرار می‌دهد. اهمیت نفس و تکامل آن در فلسفه صدرا با پیوندی که نظام صدرایی با عرفان برقرار می‌کند، دو چندان می‌شود.

در عرفان، فنای نفس در «الله» بیش از آنکه فنا کردن خود و پیوستن به امر قدسی باشد، نشانه استعلائی نفس و آگاهی‌یابی آن به ارزش‌های ذاتی خود و بی‌ارزش بودن ابعاد مادی و این‌جهانی انسان است؛ از این رو، طرح مسئله اصالت وجود، بیش از آنکه ارتقای خداوند به جایگاهی برین باشد، نشانه تلاش نفس برای استعلاءجویی از طبیعات است. بی‌دلیل نیست که ملاصدرا، در تغییری رادیکال نسبت به فلسفه مشائی، علم‌النفس را از طبیعات به حوزه مابعدالطبیعه منتقل می‌کند و به‌عنوان شاخه‌ای از «علم الهی و مکمل علم به مبدأ» قرار می‌دهد (نصر، ۱۳۶۵: ۴۹۱)؛ بنابراین، موضوع اساسی فلسفه صدرا بیش از هر چیز نوعی انسان‌شناسی الهیاتی است که بحث انسان، خدا و جهان را در چارچوب واحدی طرح می‌کند (کوربن، ۱۳۷۳: ۴۸۳).

۲-۵. مفاهیم و گزاره‌ها

ملاصدرا چگونه چنین تصور قدسی از انسان را ممکن می‌سازد؟ صدرا برای دستیابی به این هدف، از الهیات تشبیهی بهره می‌گیرد. در این رویکرد، نفس دارای «قدرت خلاقانه‌ای نظیر قدرت خلاقه الهی» است (اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۶۰) و انسان «مکلف است که خدا را به‌قدر توان و طاقت بشری بشناسد و به او تشبیه جوید» (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۰۶). با توجه به این نگرش است که می‌توان پرتو جدیدی بر فهم مفاهیم و گزاره‌های فلسفه صدرایی افکند.

ملاصدرا علم‌النفس را برخلاف مشائیان- از طبیعات به حوزه مابعدالطبیعه منتقل می‌کند و به‌عنوان شاخه‌ای از «علم الهی و مکمل علم به مبدأ» قرار می‌دهد؛ ملاصدرا با پذیرش وحدت وجود نمی‌تواند نفس انسانی را که شریف‌ترین وجود در عالم هستی است از حوزه الهیات برکنار دارد، که به مطلق وجود می‌پردازد. از سوی دیگر، ملاصدرا با پذیرش حرکت جوهری، محدودیت فلسفه سینایی را در پذیرش علم‌النفس به‌عنوان موضوع الهیات از میان برمی‌دارد. از نظر ابن‌سینا، انسان به‌عنوان پدیده‌ای تحت تأثیر حرکت عرضی، نمی‌تواند بخشی از بحث الهیات باشد، که از عقول مجرد و ثابتات سخن می‌گوید (دباشی و فتحی، ۱۳۸۶: ۴۰۳). اما صدرا با طرح ایده وحدت وجود و حرکت جوهری، مرز میان امور ثابت و متحرک

را برمی‌چیند؛ بنابراین، امکان طرح بحث علم‌النفس در حوزه الهیات مهیا می‌شود. حرکت جوهری به اهمیت یافتن مفهوم کمال می‌انجامد؛ «تمام موجودات عالم در جستجوی کمال هستند و برای غلبه بر نقص خود همواره در مسیر تغییر و سیوروت به سر می‌برند» (نصر، ۱۳۶۵: ۴۸۷). این حرکت کمال‌جویانه ریشه در «طبیعت» موجودات عالم دارد. منظور از طبیعت «قوه یا نیرویی است که در جواهر عالم مختلفی است. در واقع چون وجود بر عدم سبقت دارد، حرکت نیز قبل از سکون و از طریق نیرویی که حال در عالم است، پدید می‌آید» (نصر، ۱۳۶۵: ۴۸۹). نصر معتقد است در این حرکت جوهری، زمان نیز ذاتی عالم وجود است و ملاصدرا زمان را همچون ارسطو مقدار حرکت در نظر می‌گیرد (نصر، ۱۳۶۵: ۴۸۸)؛ گرچه در حرکت جوهری مفهوم زمان در مکان اندیشیده شده است. (کربن، ۱۳۷۳: ۱۶) لذا، زمان در حرکت جوهری خصلت طولی دارد و نه خطی.

۳-۵. اسلوب بیانی

حمید دباشی معتقد است در اسفار اربعه ملاصدرا، «یقین پیشینی طریقه عرفا، صورت عقل‌گرایی متواضعانه فلسفه مشایی را پیدا کرد و هر دو مقدار زیادی با عقاید رسمی شیعه تلفیق یافتند» (دباشی و فتحی، ۱۳۸۶: ۱۷۴). صوری و شرعی شدن یقین عرفانی باعث شد که مکتب اصفهان و فلسفه صدرایی، «عرفان خلسه‌آمیز دارای رویکرد عامیانه‌تر را کنار بزند و به جای آن، تقریری روشن از معرفت عرفانی عرضه کند که در قالبی اصولاً عقلانی ریخته شده است. اما این عقل‌محوری ترکیبی درعین حال باید مرز خودش را به گونه‌ای سالم و ضروری با شرع‌محوری ظاهر‌گرای فقها که دارای عقاید کاملاً ضدفلسفی و ضدعرفانی هستند، مشخص سازد» (دباشی و فتحی، ۱۳۸۶: ۱۶۷)؛ بنابراین، اسلوب بیانی اسفار به برهانی کردن حقیقت و صورت منطقی دادن به کشف و شهود انجامید. اما، آیا صورت منطقی دادن به حقیقت عرفانی تنها اقدامی برای استخدام یک زبان تحلیلی است؟

در سنت اشراق پس از شیخ شهاب‌الدین سهروردی دو شیوه بیان قابل بازشناسی است؛ شهرزوری بر مؤلفه‌های «الهامی، تمثیلی و خیالی»، و ضدمشائی تأکید می‌کند و «دنیایی‌جان‌مندتر، شخصی‌تر و شناختنی‌تر» را عرضه می‌کند. این

زبان اشراقی دارای جذابیت‌های عمومی بوده است، زیرا «تیین علمی از همان عالمی را فراهم می‌کرد که برایشان مأنوس بود و به آن همچون قلمرو واقعی نبوت و نیز سحر و جادو اعتقاد داشتند» (ضیایی، شاقول و نوربخش، ۱۳۸۶: ۳۳۴) در مقابل، ابن‌کمون، نمادگرایی اشراقی و جنبه‌های تمثیلی سنت اشراق را براساس آموزه‌های مشایی بیان‌پذیر می‌کند، که بعدها بر میرداماد و نیز ملاصدرا اثر می‌گذارد و آنها بسیاری از استدلال‌هایش را در آثار خویش به‌کار می‌گیرند. بیان‌پذیر شدن حقیقت اشراقی با زبان فلسفی، باعث تبدیل آن به حقیقتی صوری و فنی و به‌حجاب رفتن جهان قدسی به‌مثابه امر واقعی شد و حقیقت عرفانی را به دانشی مدرسی تبدیل کرد که تنها به‌کار بحث و جدل می‌آمد.

۶. جریان‌های شیخی و بابی و گذار به الهیات اجتماعی

فلسفه صدرایی از چند وجه اساسی برخوردار است. اولاً، نقطه‌کانونی در این فلسفه از خدامحوری به انسان‌شناسی تمایل می‌یابد، که بیش از هرچیز به خدائشکلی انسان می‌انجامد. ثانیاً، باعث وارد شدن تعدادی از مقولات مهم طبیعت‌گرایانه به حوزه الهیات می‌شود: طبیعت، قوه، حرکت، زمان، تکامل. این مفاهیم گرچه در افق امر قدسی فهمیده می‌شوند، اما امکان تفسیر واگشت از این رویکرد و تبدیل آنها به مفاهیم دنیوی وجود دارد. ثالثاً، اسلوب بیانی به‌کاررفته در فلسفه صدرا باعث می‌شود که امر قدسی و معرفت قدسی در حجاب عقل فلسفی قرار گیرد. به تعبیر احمد فردید «اصالت وجود خدای حقیقی را حذف می‌کند، خدا در فلسفه وجود ملاصدرا اشیاء منهای تعین است» (فردید، ۱۳۸۱: ۴۳۷). این برداشت فردید، آشکارکننده رازی است که الهیات شیخی و بابی قصد بازنمایی آن را دارد: به حجاب رفتن امر قدسی؛ در فلسفه صدرایی، وحدت وجود تمایز موجود میان جهان قدسی و جهان طبیعی را فرو می‌ریزد و صوری کردن حقیقت عرفانی، معرفت قدسی را به معرفت صوری و ذهنی تبدیل می‌کند. در مقابل این رخداد، شاهد مقابله الهیات تنزیهی شیخی و بابی با این وضعیت هستیم؛ الهیات تنزیهی در تقابل با الهیات تشبیهی سعی دارد که اولاً تمایز میان جهان قدسی و جهان طبیعی را احیاء کند؛ ثانیاً، امکان خدائشناسی استدلالی و اثباتی را نفی کند؛ ثالثاً، راهی به سوی جهان قدسی بگشاید و دسترسی به معرفت قدسی را ممکن سازد.

۱-۶. موضوع

در خداشناسی شیخی، خدا «مطلقاً دیگر» است (دینانی، ۱۳۷۹: ۳۹۳) و میان «عالم امکان و فقر به عالم وجوب و غنا راهی نیست» و تباین ذاتی میان خالق و مخلوق ازلی وجود دارد (دینانی، ۱۳۷۹: ۳۹۲). حتی خداوند علم به جزئیات و اشیاء عالم ندارد؛ بنابراین، «توضیح علم ذاتی برای ما قابل درک نیست و سخنی هم نخواهیم داشت جز به‌طور تنزیه - که خدا در ذات خود جاهل نیست و نفی تشبیه، که علم خدا، مانند علم خلق نیست» (ذکاوتی، ۱۳۸۶: ۱۵۶). در الهیات بابی نیز «پی بردن به کنه ذات خداوند متعال امریست ممتنع و محال عقول عقلا و حکما» (روحانی، بی‌تا: ۲۲)، و «میان او و ممکنات، نسبت و ربط و فصل و وصل و یا قرب و بعد و جهات و اشاره به هیچ‌وجه ممکن نه...» (نوری، ۱۳۷۷: ۶۴)؛ این جدایی به معنای وجود دو منطقی متفاوت برای فهم آنهاست. در نگرش شیخی، «اجتماع نقیضین در عالم ممکنات ممتنع و محال است و در واجب‌الوجود لازم و ضروری است» (ذکاوتی، ۱۳۸۶: ۱۸۷).

از نظر شیخیه، معرفت به خدا نوعی تفضل و آشکارشدگی حق توسط حق بر بندگانش است؛ از این رو «این خداوند است که خود را به بندگانش می‌شناساند» (ذکاوتی، ۱۳۸۶: ۱۴۶). تجلی‌بابی امر قدسی به واسطه اسماء‌الله است که مصداقش امامان معصوم هستند. در عصر غیبت، «برای رفع حوایج مردم، بایستی مابین مؤمنین یک نفر باشد که بلاواسطه با امام غایب اتصال و رابطه داشته، واسطه فیض بین امام و امت باشد» (ذکاوتی، ۱۳۸۶: ۴۳)، که در تفکر شیخی آن را رکن رابع می‌نامند؛ درحالی که دانش مجتهدان ظنی است، اما رکن رابع به معرفت قدسی دسترسی دارد. در الهیات بابی نیز، معرفت به خداوند امری غیرمستقیم است که از طریق «پی بردن به خدا از آثارش» ممکن می‌شود و «وجودات مقدسه آئینه تمام‌نمای شمس حقیقت‌اند و انوار ساطعه خورشید تابان حق در آن آئینه‌ها تجلی» می‌کند (روحانی، بی‌تا: ۲۶).

۲-۶. مفاهیم و گزاره‌ها

نگرش تنزیهی در حوزه الهیات به معنای رد وحدت وجود و تباین انسان و خدا است که باعث جدایی عالم طبیعی از جهان قدسی می‌شود. از نظر شیخیه، وحدت وجود و

حرکت جوهری بدان معناست که «طبیعیات عین حرکتند زمانی که به مجرد رسید، مستقل و ثابت می‌شود، حال آنکه مگر می‌شود مخلوق لحظه‌ای بی‌نیاز از خالق باشد»؛ در نتیجه، مرز خالقیت و مخلوقیت از میان می‌رود (ذکاوته، ۱۳۸۶: ۱۷۶). از سوی دیگر، در حرکت جوهری، حدوث تنها در عالم طبیعت است، درحالی که «حدوث در همه عوالم و در همه مراتب طبیعی و ماوراء طبیعی مادی و مجردی به اصطلاح آنها - ساری است» (ذکاوته، ۱۳۸۶: ۱۷۸). در نهایت، حرکت جوهری ریشه در طبیعت پدیدارها نداشته، محصول استمداد و امداد الهی است (ذکاوته، ۱۳۸۶: ۱۷۶).

در تفکر شیخی، عالم مادی سیر دورانی دارد و سیر تکاملی تا رسیدن به دوران ظهور و رجعت، استمرار خواهد یافت و پس از آن، دوران تنزل و مرگ عالم فراخواهد رسید. (ذکاوته، ۱۳۸۶: ۱۷۷). غایت حرکت تکاملی مهیاسازی عالم برای حکومت حقه محمد و آل محمد است (ذکاوته، ۱۳۸۶: ۱۷۹). در الهیات بابی نیز حقیقت قدسی به صورت ادواری در تاریخ پدیدار می‌شود که به معنای پذیرش گشودگی آسمان و نفی نظریه انسداد وحی است؛ «شمس حقیقت طالع و غارب می‌گردد و از برای بدئی و نهایی نبوده و نیست» (شیرازی، ۱۹۷۶: ۷۴). پدیدار شدن تاریخ جدید قدسی منوط به کمال رسیدن ظهور پیشین است (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۲۲۹-۲۲۸).

در الهیات بابی برداشت دنیوی از مفاهیم الهیاتی ممکن می‌شود؛ به عنوان مثال، مفهوم جنت با کمال پیوند می‌یابد؛ «هیچ شیء به جنت خود نمی‌رسد الا آنکه به منتهای کمال در حد خود ظاهر شود...» (شیرازی، ۱۹۷۶: ۶۱). از این حیث، «نقص مساوی عدم و کمال مساوی وجود است» و با رسیدن چیزها به کمال، نقایص آنها به حسنات تبدیل می‌شود (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۱۸). با رسیدن هر چیز «به کمال ذاتی خود جنت آن ظاهر می‌گردد از آنکه اوصاف جنت هم ظهور کمالات اشیاء است» (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۸). حرکت در جوهر «انقلاب حقیقت و آمدن از عدم است به عالم وجود، ولی حرکت در اعراض تغییر اوصاف شیء است» که در کمیات، کیفیات و وضعیات رخ می‌دهد؛ (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۴۷-۴۶). غایت و کلیت این حرکات «کمال و ترقی است... مجماًلاً طبیعت نوعیه به سوی ترقی حرکت می‌کند» (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۱۴۰). همچنین، مفاهیمی مانند نور، عالم ذر، بهشت و جهنم، خودآگاهی نفس و مفهوم بداء مورد بازتفسیری دنیوی

قرار می‌گیرند. به عنوان مثال، مفهوم خودآگاهی نفس است که با روزنامه اعمال، علم تاریخ و پلیتیک پیوند می‌خورد. «بر هر نفسی واجب می‌باشد اینکه روزنامه اعمال خود را در مدت عمر بنویسد تا به مفاد آیه مبارکه «عَلِّمْتُ نَفْسٍ مَا قَدَمْتُ وَ اخْرَجْتُ» ظاهر گردد» (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۱۰۰).

نگاه طبیعت‌گرایانه و معقول‌گرایانه موجود در سنت بابی زمینه‌ساز تولد نوعی نگاه حداقلی و عام‌گرایانه به شریعت شده است؛ غایت شریعت نه بیان حکم شرعی و خواسته شارع بلکه «درخواست کمال کلی از اشیاء» است (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۱۸). احکام شرعی، «بالذات لازم و ملزوم اشیاء است و با هر چیزی ملازمه مطلقه دارد» یعنی «لازم و ملزوم طبیعت هر چیز است که در حق این چیز در هر ناحیه و عصری حکمی غیر از این متصور نبوده و نیست، گویا این حکم را در حاق طبیعت و جوهر آن چیز ودیعت نهاده‌اند که در هر حال آن لاینفک است، بنابراین احکام آن متساوی‌الشمول و همگانی است» (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۳).

۳-۶. اسلوب بیانی

سنت شیخی پدیداری معطوف به معرفت قدسی است. هر اسلوبی که به افزایش حجاب امر قدسی بیانجامد و میان ما و منابع و احادیث ائمه فاصله اندازد، مطرود است؛ بدین معنا کاربست عقل (روش‌شناسی علم اصول) در حوزه استخراج احکام شرعی امری نکوهیده است که عقلانیت غیردینی و تاریخی را مبنایی اساسی برای فهم مضامین منسوب به امامان تبدیل می‌کند. از این رو، شیخیه مروج نوعی هرمنوتیک دینی برای تأویل منابع و نصوص دینی است، که احساسی از /بن/ بسی‌جمهور و اسماعیلیه به ارث برده است. به تعبیر کربن، این روش، «بیشتر براساس تأویل باطن و بر پایه فهم و تفهیم متکی است تا بر پایه استدلالات عقلیه و جدل» (کربن، ۱۳۴۶: ۷).

تأویل‌گرایی شیخیه در الهیات بابی به تأویل‌گرایی طبیعت‌گرایانه و معقول‌گرایانه متحول می‌شود. در الهیات بابی، پدیدارها به دو صورت متجلی می‌شوند: «علماً و صناعه». «موضوع علم امری است روحانی، ولی صناعت امری محسوس و مادی» (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۱۴۶). در این رویکرد، علم تأویل «عبارت است از کشف حقایق تشریح» و «شناختن محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و مجمل

و مفصل آن»؛ در مقابل، «صناعت تأویل عبارت است از علوم طبیعی که همه آنها بیان حقایق و اسرار طبیعت و کشف احادیث کونیه را می‌نماید». منظور از علم تأویل، حجاب‌زدایی از «متشابهات می‌باشد و معنی متشابهات چیزهایی است که صورت آنها با صورت واقع و باطن، مطابق نیست». به‌عنوان مثال، در کتاب «تشریح» شاهد وفور آیات متشابه هستیم که «باید آنها را به آیات محکمت برگردانید، مانند غروب شمس در عین حماه و انفجار دوازده چشمه از حجر به واسطه ضرب عصای موسی و ثعبان شدن چوب و ید بیضاء ظاهر شدن از دست و احیاء موتی و از این قبیل هرچه با عقل صریح مخالف است از آیات متشابهات هستند...» (کرمانی و روحی، ۲۰۰۱: ۱۴۸). تأکید تأویل معقولانه و طبیعت‌گرایانه مفاهیم الهیاتی به آن معناست که تقلای الهیاتی که پس از صدرا برای جلوگیری از به‌حجاب رفتن جهان قدسی پدیدار شده بود، خود در نهایت به تفسیر معقول و طبیعت‌گرایانه از مفاهیم الهیاتی منتهی شد.

۷. جدال اخباری و اصولی و گذار از معرفت قدسی به معرفت حصولی

آجودانی در پژوهش خود میان برداشت‌های موجود در عرفان از ولایت با مفهوم ولایت سیاسی فقها پیوند برقرار می‌کند. وی نشان می‌دهد که چگونه استدلال‌های موجود در کتاب «عوائدالایام» برداشتی فقهی از استدلال‌های عرفا درباره ولایت است (آجودانی، ۱۳۸۳: ۶۸-۶۷). اما وی به عامل این گذار نمی‌پردازد. این رخداد، ریشه در جدال اخباریون و اصولیون، در حوزه دانش فقه داشت. نقطه کانونی جدال، جایگاه معرفت قدسی و علم حصولی در حیات دینی مؤمنان بود. پیروزی اصولیون، به معنای گذار از معرفت قدسی به معرفت حصولی، و جانشینی علم حصولی و ظنی فقیه به جای معرفت قدسی امام بود؛

پیوند فقه به‌عنوان دانشی عملی و فلسفه باعث ظهور فقه‌های اصولی شد. عامل میانجی این پیوند علم اصول بود. مؤلف کتاب «پیش‌فرض‌های فلسفی علم اصول» (انتظام: ۱۳۸۴)، به‌خوبی پیوند میان علم اصول و گزاره‌های فلسفی را کاویده است. گرجی، آقاحسین خوانساری را از آغازکنندگان دانش اصول و فلسفه می‌داند (گرجی، ۱۳۸۵: ۵۸)؛ هرچند این آغازگری را می‌توان به شیخ طوسی نسبت داد که با نگارش کتاب «تجریدالاعتقاد» میان کلام و فلسفه آشتی ایجاد کرد، به‌نحوی که پس از علامه حلی،

شاگرد طوسی «کلام و اصول فقه امامیه آکنده از اصطلاحات و سبک نگارشی فلسفی» و «شرط فهم این دو علم بعد از حلی آشنایی با علوم عقلی» بود (دباشی و فتحی، ۱۳۸۶: ۱۰۵)؛ به تعبیر فیرحی، «خواجه نصیر طوسی (۶۷۲-۵۹۶) چونان شاگردی مخلص به شرح و بسط آرای او در «الهیات» پرداخته و بدین وسیله، فلسفه سینایی را برای حمایت نظری از مبانی «اجتهاد شیعه» بسیج کرد» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۵۰). در فلسفه صدرا مجتهد، هم‌سنگ امام و میراث‌دار نبوت می‌شود؛ «مجتهد و امام، در نبوت، مشرب عظیم دارند. آنان ولی و وارث الهی هستند» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۵۲). از این روست که ملاحظاتی سبزواری در «تعلیقه بر گفتار ملاحظه‌دار» می‌نویسد: «ولی و وارث (یعنی امام و مجتهد) نشانه‌های الهی هستند؛ «آسمان الهیان» انقطاعشان عقلاً ممکن نیست، زیرا که ناگزیر باید اسم الهی را مظهری در این عالم وجود داشته باشد. وی با تکیه بر همین مبنا می‌نویسد: «مجتهدان، همان مظاهر نبوت [در زمانه ما] هستند» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۵۳).

تقویت جایگاه علم اجتهادی در برابر معرفت قدسی امام، زمینه‌ساز پدیدار شدن جدال اخباری و اصولی بود که تا عصر روشنفکران ادامه داشت. کانون این جدال، استقامت بر ایده اولیه سازنده طایفه امامیه، یعنی تأکید بر «علم امام» در مقابل گذار به «اجتهاد الظن» فقیه است، که از زمان شیخ طوسی با تأثیرپذیری از فقهای جمهور (اهل سنت) در کتاب «المبسوط» پدیدار شد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۶۸). در امام‌شناسی شیعه، «عصمت» و «علم الهامی»، اجزای تفکیک‌ناپذیر مشروعیت رهبر جامعه اسلامی است؛ به نحوی که در کلام شیعی بدون رجوع به امام معصوم امکان تبیین کلیه ابعاد زندگی شیعیان از جمله سیاست ممکن نیست. عقل سیاسی شیعه بدون آنکه مبانی کلامی خود را درباره ضرورت رهبری جامعه اسلامی توسط امامت معصوم مورد بازخوانی قرار دهد و به چاره‌جویی انسداد موجود در نظریه سیاسی خود اقدام کند، با بهره‌گیری از فلسفه اسلامی و الهیات مسلط در دوره میانه، به فراسوی نظریه امامت گذار کرد؛ بنابراین، «برای شیعه دوره میانه، علم اجتهادی، جایگزین علم امام (ع) در دوره غیبت و برای اداره جامعه» شد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۰۶)؛ از این رو، مجادله اخباری و اصولی، حاکی از جانشینی دانش کسبی فقیه به جای دانش الهامی امام بود. در نتیجه، جدال اخباری و اصولی را نباید به منازعه میان کاربست عقل یا رجوع به روایات، محدود کرد، بلکه حاکی از گذار فقها از ضرورت ابتناء ولایت سیاسی بر معرفت قدسی به

سمت نظریه‌ای است که امکان ولایت سیاسی صاحبان دانش حصولی و ظنی را مشروع می‌ساخت. شیخیه با طرح ایده رکن رابع در تلاش بود که پیوستگی و استمرار جریان معرفت قدسی به‌سوی مؤمنان را ممکن سازد. اما فلسفه صدرا با صوری و برهانی کردن حقیقت عرفانی و اجتهاد اصولی با معاوضه آزادی معنوی موجود در روش اخباری با اجتهاد ظنی به نفی این ایده می‌پردازد؛ از این رو، بی‌دلیل نیست که شاهد نوعی همزیستی میان سنت صدرایی و فقه اصولی در حوزه‌های علمیه هستیم.

۸. تحلیل و ارزیابی دوران پیشاروشنفکری

در بخش‌های پیشین مقاله به ترسیم فضایی پرداختیم که محصول مجادله میان دو گونه الهیات (تشبیهی و تنزیهی) و جدال اخباری و اصولی در حوزه فقه بود. حال می‌توان به استنتاج امکان‌های سلبی و ایجابی پرداخت که از درون این مجادلات الهیاتی پدیدار شده است و شرایط امکان روشنفکری را مهیا ساخت. امکان‌های سلبی، موانع موجود برای تفکری غیرالهیاتی و دنیوی را برچید و امکان‌های ایجابی با عرضه گزاره‌ها و مفاهیم، امکان پذیرش تصوراتی را فراهم ساخت که بعدها با عنوان تفکر روشنفکری یا متجدد از آن یاد می‌شود. این محورهای سلبی و ایجابی را که در جدول زیر نیز انعکاس یافته، موضوع بررسی قرار می‌دهیم.

جدول شماره (۱). امکان‌های سلبی و ایجابی پدیدار شده در عالم پیشاروشنفکری

سلبی	ایجابی
نفی عرفان	تقویت الهیات تنزیهی و امکان بسط تصور علمی از طبیعت
نفی الهیات به‌مثابه دانش یا‌نمایی‌کننده	بسط انسان‌شناسی طبیعت‌گرایانه
نفی نظم سیاسی مبتنی بر معرفت قدسی و نظریه تغلب	تفسیر دنیوی و طبیعت‌گرایانه از مفاهیم الهیاتی و امکان تفکر غیرالهیاتی
	امکان تأسیس نظم سیاسی مشروع بر مبنای دانش اکتسابی و حصولی

۹. به‌حاشیه راندن نگرش عرفانی و تقویت نگرش عقلانی به هستی

سنت صدرایی با تبدیل حقیقت عرفانی به معرفتی صوری، باعث به‌حجاب رفتن جهان قدسی به‌مثابه امری واقعی شد. به‌حجاب رفتن جهان قدسی به‌معنای تضعیف نگرش قدسانی به معرفت است که زیرساخت اساسی عرفان می‌باشد. کم‌اهمیت شدن معرفت قدسی و عرفان به‌معنای فراهم آمدن شرایطی است که زمینه‌گذار از یکی از وجوه مهم عالم قدیم را فراهم می‌سازد. این رخداد برخلاف مدعایی

می‌باشد که حکمت متعالیه بر آن نهاده شده است: تلفیق عرفان و فلسفه؛ به تعبیر یکی از منتقدان، بحث اصالت وجود عرفان متمایز از رویکرد صدرا است. اصالت وجود عرفانی اختلاف میان عرفا و فلاسفه است. در مقابل، اصالت وجود صدرا، بحث اختلافی میان فلاسفه بوده، به تنزل آن به «جدل و جدال ذهنی» می‌انجامد (یثربی، ۱۳۷۹: ۶۰-۶۱)؛ از این رو، مفهوم وجود صدرا، امری عام و انتزاعی است نه «یک حقیقت عینی» (یثربی، ۱۳۷۹: ۶۲). نتیجه تبدیل شدن حقیقت عرفانی به امری عام، انتزاعی و ذهنی و ستانده شدن خصلت واقعی امر قدسی، به حجاب رفتن حقیقت عرفانی و جهان قدسی است.

در واقع، با وجود آنکه حکمت متعالیه، مدعی تلفیق دو حوزه متعارض عرفان و فلسفه است، اما عملاً معرفت عرفانی به معرفتی فلسفی فروکاسته شده و در سایه معرفت فلسفی به حجاب می‌رود؛ دستاورد این رخداد، امکان حرکت به سمت تفکر عقلانی‌تر درباره هستی است که خود به نفعی بیشتر عرفان می‌انجامد. پدیدار شدن این وضعیت، بیش از هر چیز ریشه در اسلوب بیانی متأثر از سنت ارسطویی صدرا دارد. روی دیگر این وضعیت، تقویت جریان اصولی در فقه است که اجتهاد مبتنی بر گزاره‌های عقلانی و پیشینی را جانشین رویکرد معناگرایانه و متن‌محور جریان اخباری می‌کند. هر دو رخداد در حوزه فلسفه و فقه دستاورد مشابهی دارد: به حاشیه رانده شدن نگرش عرفانی و تقویت نگرش عقلانی به مقولات و مفاهیم حیات بشری.

۱۰. به حاشیه راندن الهیات و امکان بسط تصور علمی از جهان

در رویکرد تنزیهی شیخیه، خدا مطلقاً امر دیگری است و امکانی برای شناخت کنه ذات الهی وجود ندارد و در الهیات بابی، معرفت به حق تنها از طریق مظهر حقیقت ممکن است. وجه مشترک این دو جریان، نفی خداشناسی استدلالی و اثباتی است. در نتیجه، الهیات ناتوان از بازنمایی امر قدسی و عرضه توضیح عینی از جهان قدسی و نسبت آن با طبیعت است. نفی الهیات به مثابه دانشی اثباتی به این معناست که یا باید به معرفت دینی و وحی رجوع کرد و یا مکتب تعطیل و ایده غیرقابل اندیشه بودن امر قدسی را پذیرفت. مکتب تعطیل در الهیات معتقد است: «عقل آدمی راهی به سوی شناخت اوصاف الهی ندارد». این رویکرد در دوره معاصر با

«لادری‌گری» موجود در مکاتب پوزیتیویستی و حس‌گرایانه شباهت دارد که شناخت انسانی را به حوزه تجربی محدود می‌کنند (محمدرضایی، ۱۳۸۳: ۱۲۹).

تقویت الهیات تنزیهی و مدعاهای اساسی آن، یعنی ناتوانی انسان در شناخت کنه ذات الهی و تمایز قاطع میان جهان قدسی و عالم طبیعی به این معناست که: (۱) ادعاهای عقل برای حوزه شناخت امر قدسی محدود و سلبی شود؛ (۲) جهان قدسی از منطق و سرشت متمایزی نسبت به جهان طبیعی برخوردار است که خاکیان را راهی برای دسترسی به آن نیست؛ (۳) پدیدار شدن طبیعت به‌مثابه پدیده‌ای دارای منطق و سرشت متمایز. این ایده همانند حقیقت دوگانه ابن‌رشدی می‌توانست نوعی همزیستی به باور به امر قدسی را در کنار باور به وجود جهان طبیعی دارای نظم مستقل یا وحدت وجود مادی (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۰۵) فراهم سازد؛ (۴) الهیات تنزیهی با نحیف کردن گزاره‌های ایجابی درباره سرشت امر قدسی و طبیعت، امکان بسط تفکر عقلانی و علمی را درباره آن گسترش می‌دهد؛ (۵) تصور جهان به‌مثابه پدیده طبیعی و دارای نظم مستقل این امکان را برای ما فراهم می‌سازد که بتوانیم بدون نیاز به الهیات، به شناخت آن پردازیم. این دیدگاه ضرورتاً به‌معنای نفی امر قدسی نیست، بلکه محدودسازی معرفت انسانی به شناخت طبیعت و بی‌نیازی این شناخت به عرضه توجیحات الهیاتی برای شناخت طبیعت است.

۱۱. بسط انسان‌شناسی طبیعت‌گرایانه و تفسیر دنیوی از مفاهیم الهیاتی

فلسفه صدرایی، زمینه پرورش نوعی انسان‌شناسی طبیعت‌گرایانه را فراهم می‌سازد. حکمت متعالیه برخلاف تصور متعارف، به فرجه شدن جایگاه انسان در تفکر فلسفی اسلامی می‌انجامد. این اهمیت‌یابی به‌ویژه با رویکرد صدرا که بیش از هر چیز «خداشکلی» انسان است که باعث می‌شود، انسان جایگاهی برین یابد؛ تفسیر صدرا از انسان، طبیعت‌گرایانه است که از ضرورت پیوند آن با مفهوم حرکت برمی‌خیزد؛ در حکمت متعالیه سیر حرکت و استکمال نفس نه حرکت خطی در این جهان، بلکه سیر صعودی به عالم بالا برای وحدت با امر قدسی است؛ از این رو، طبیعت انسان در پرتو درکی صعودی از زمان فهمیده می‌شود. اما تحول زمان صعودی به زمان عرضی و این‌جهانی در فلسفه‌های بعدی، باعث می‌شود که تفسیر طبیعت‌گرایانه موجود از انسان در فلسفه صدرا از پیوند با جهان قدسی گسسته

شده، سویه‌ای دنیوی یابد؛ به‌ویژه اینکه حرکت، محصول قابلیت‌های درونی یا طبیعت چیزها است. از این روست که فاصله چندانی میان انسان‌شناسی صدرایی منهای تفکر صعودی به عالم قدس و انسان‌شناسی مدرن وجود نخواهد داشت که انعکاس آن را می‌توان در مفهوم «آدمیت» ملکم جست. به تعبیر دیگر، فلسفه صدرایی باعث کانونی شدن انسان‌شناسی در فلسفه اسلامی شد و در مرحله بعد زمینه بسط تصویری انسان‌گرایانه از حیات را فراهم ساخت.

۱۲. تصور طبیعت‌گرایانه و دنیوی به مفاهیم الهیاتی

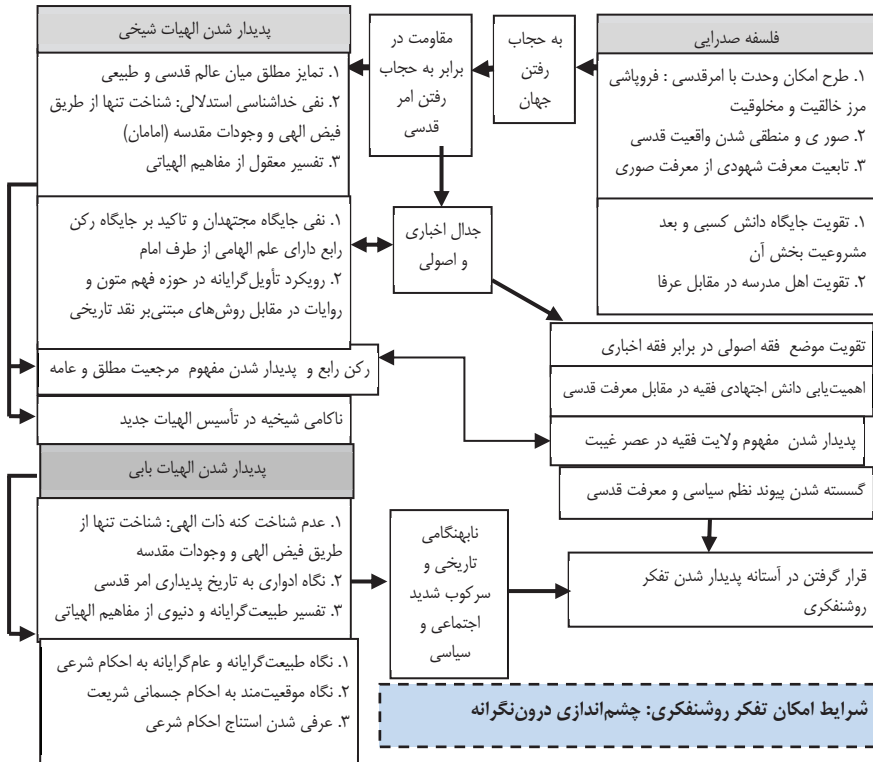
خلاقیت صدرا در حوزه الهیات، پذیرش حرکت جوهری است، اما تبدیل مفهوم حرکت به‌مثابه عنصر اساسی فلسفه صدرایی تنها پذیرش یک مفهوم نیست، بلکه باعث اهمیت‌یابی زنجیره‌ای از مفاهیم (حرکت، طبیعت، قوه، زمان، مکان، تکامل) می‌شود که پیش از هر چیز برای تحلیل طبیعت به‌کار می‌رفت؛ از این رو، طبیعت‌گرایی امکان اساسی نهفته در فلسفه صدرا است که در تحولات الهیاتی بعدی شکوفا شد. این رخداد بیش از هر چیز با تحول در ادراک از زمان که پیوستگی اساسی با مفهوم حرکت دارد ممکن شد.

در حکمت متعالیه شاهد نوعی انسان‌شناسی قدسی یا «خداشکلی» انسان هستیم که به انسان جایگاهی برین می‌بخشد. اما تفسیر ملاصدرا از انسان، طبیعت‌گرایانه است که از ضرورت پیوند آن با مفهوم حرکت برمی‌خیزد؛ اگرچه این طبیعت‌گرایی در پرتو حرکت صعودی به عالم بالا برای وحدت با امر قدسی فهمیده شده است، اما تحول زمان صعودی به زمان خطی باعث می‌شود که پیوند انسان‌شناسی طبیعت‌گرایانه صدرا با جهان قدسی گسسته شده، سویه دنیوی یابد؛ بنابراین، انسان‌شناسی صدرایی منهای تفکر صعودی به عالم قدسی به‌سادگی می‌تواند امکان‌پدیدار شدن مفهوم «آدمیت» ملکم را فراهم سازد. از سوی دیگر، تحول در برداشت از زمان (از صعودی به خطی) به‌ویژه تحت تأثیر مهدویت‌گرایی موجود در الهیات شیخی و بابی، امکان تفسیری دنیوی از مفاهیم الهیاتی فراهم شد. بی‌دلیل نیست که سیدجمال در کتاب «طریقه نیچریه»، الهیات بابی را طریقه دهریه و طبیعت‌گرا و «ادامه نیچری‌های الموت» معرفی می‌کند (سیدجمال اسدآبادی، ۱۳۵۹: ۵۶).

۱۳. نگاه طبیعت‌گرایانه و غیرالهیاتی به حیات سیاسی و اجتماعی

تفکر طبیعت‌گرایانه به مفاهیم الهیاتی، پیوستگی میان زبان الهیاتی را با جهان قدسی می‌گسلد و مفاهیم الهیاتی کاملاً خصلت دنیوی می‌یابند. این گسست، امکان اندیشیدن به شیوه غیرالهیاتی را تسهیل کرده، پیوند تفکر درباره حیات اجتماعی و سیاسی را با جهان قدسی و سعادت اخروی تضعیف می‌نماید؛ در نتیجه، نظم سیاسی و اجتماعی به‌مثابه پدیداری طبیعی و مستقل رخ می‌نماید. به تعبیر بابی، سعادت یا جنت چیزها در فعلیت‌یابی قوه درونی پدیده‌ها است نه امر بیرونی؛ از این رو خودتحقق‌بخشی، غایت حیات سیاسی و اجتماعی می‌شود، تا رسیدن به مقصدی که خارج از جهان طبیعی واقع است. از سوی دیگر، این رویکرد طبیعت‌گرایانه به حیات اجتماعی باعث می‌شود تأسیس هنجارهای اجتماعی و سیاسی در پرتو نگاه طبیعت‌گرایانه مورد توجه قرار گیرد.

شکل شماره (۱). نگاه طبیعت‌گرایانه و غیرالهیاتی به حیات سیاسی و اجتماعی



۱۴. گذار از نظم سیاسی مبتنی بر معرفت قدسی به نظم سیاسی مبتنی بر

معرفت کسبی

با پیروی از فقه اصولی، دانش اجتهادی به دانشی مشروعیت‌بخش تبدیل شد و امکان تأسیس نظم سیاسی بر مبنای دانش اجتهادی فقیه به جای علم الهامی امام مهیا شد. از سوی دیگر، امکان گذار از اندیشه تغلب را در نظریه سیاسی فراهم می‌کرد. در جهان شیعی و ایرانی تلاش برای تأسیس نظم سیاسی، با بحران غیبت امام به پذیرش وضع موجود و نظریه تغلب می‌انجامد، اما این همانی دانش فقیه و امام، راه را برای بسط ولایت سیاسی فقها و گذار از نظریه تغلب مهیا ساخت، البته این گذار به معنای موجه شدن امکان تأسیس نظم سیاسی بر مبنای معرفت بشری نیز هست؛ از این رو، امکان بیشتری برای اندیشه‌ورزی درباره نظم سیاسی فراهم می‌شود.

نتیجه‌گیری

بعضی از پژوهشگران، در پژوهش‌های خود به نشانه‌های اثرپذیری تفکر روشنفکری از سنت الهیاتی در پیش‌روشنفکری اشاره کرده‌اند. از نظر نویسندگان این مقاله، این تأثیرپذیری نه یک اخذ محدود از عالم قدیم، بلکه نشانه نوعی درهم‌تنیدگی میان گفتمان‌های قدیم و جدید است؛ از این رو، با بهره‌گیری از استعاره زنجیره به توصیف تحولات فکری پرداختیم که زمینه‌ساز ارتباط میان قدیم و جدید، و فراهم آمدن میراث‌زبانی و اندیشه‌ای لازم برای پدیدار شدن روشنفکری بوده است.

این میراث‌اندیشه‌ای بیش از هر چیز باعث شد که از یک سو تعارضات درونی و ناتوانی‌های دانش الهیات در بازنمایی امر قدسی عیان شود و از سوی دیگر، با بسط زبان منطقی و صورت‌گرایانه به حوزه عرفان، معرفت قدسی به حجاب رود. همچنین پیوند مفاهیم طبیعت‌گرایانه با الهیات، امکان عرضه برداشتی دنیوی از مفاهیم الهیاتی را ممکن کرد. رویارویی تجدد با عالم ایرانی و پدیدار شدن روشنفکری در چنین موقعیتی ممکن شد. این موقعیت در تلاقی با تجدد غربی امکان لازم برای پدیدار شدن نگرشی دنیوی و طبیعت‌گرایانه از حیات اجتماعی و سیاسی را فراهم کرد.

اما دستاورد این پژوهش برای اندیشه‌متفکرانی مانند سیدجواد طباطبایی و

سیدحسین نصر چیست؟ در پژوهش‌های طباطبایی، رخدادهای فکری بین پدیدار شدن فلسفه صدرایی تا عصر جنگ‌های ایران و روس چندان جایگاه اساسی ندارد. فقدان توجه به ماهیت و چیستی این رخدادها باعث شده است برداشت وی از پیشاروشنفکری و تجدد مخدوش باشد. وجود این جدال‌های الهیاتی و نوآوری‌های فکری نافی دیدگاه وی مبنی بر خصلت راکد و انحطاطی پیشاروشنفکری است. همچنین نه تنها در پیشاروشنفکری شاهد غلبه تفکر عرفانی نیستیم، بلکه جدال‌های الهیاتی به بسط نگرشی منطقی و صورت‌گرایانه از اندیشه انجامیده است. نتیجه آن در حوزه تفکر عملی غلبه تفکر اصولی بر تفکر اخباری است که تأثیرات شگرف آن را می‌توان در نوع مواجهه فقها با جنبش مشروطیت مشاهده کرد. از سوی دیگر، گسترش این تفکر منطقی، تصور سنت‌گرایان از سنت را به‌مثابه میراثی صرفاً معنوی و معطوف به امر قدسی که با بازگشت به آن می‌توان صورتی معنوی از تمدن را در برابر جهان عقلانی معاصر تأسیس کرد، رد می‌کند. سنت نه تنها نمی‌تواند در تعارض با تجدد راهی به آینده بگشاید، بلکه خود از عوامل پدیدار شدن عصری است که سنت‌گرایان آن را نفی می‌کنند.*

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، جلد ۳، تهران: انتشارات طرح نو.
- اسدآبادی، سیدجمال (۱۳۵۹)، *نیچریه یا مادی‌گری*، تهران: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی صدر*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- انتظام، سیدمحمد (۱۳۸۴)، *پیش‌فرض‌های فلسفی در علم اصول*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق، قم: بوستان کتاب.
- ایناتی، شمس (۱۳۸۳)، «ابن‌سینا»، از کتاب: *تاریخ فلسفه اسلامی*، جلد ۱، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، جلد ۱، تهران: حکمت.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- آل‌احمد، جلال (بی‌تا)، *در خدمت و خیانت روشنفکران*، شیراز: انتشارات طلوع.
- توکلی طرقی، محمد (۱۳۸۲)، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- دباشی، حمید؛ فتحی، حسن (۱۳۸۶)، «میرداماد و تأسیس مکتب اصفهان»، از کتاب: *تاریخ فلسفه اسلامی*، جلد ۳، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.
- دریفوس، هیوبرت؛ رابینو، پل (۱۳۷۹)، *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- ذکاوتی (قراگزلو)، علی‌رضا (۱۳۸۶)، *سیر تاریخی نقد ملاصدر*، تهران: نشر هستی نما.
- روحانی، غلامرضا (بی‌تا)، *برهان واضح*، بی‌جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- شیخ‌الاسلامی، خالد (۱۳۹۱)، «نسبت سنت مسیحی و مدرنیته در اندیشه سیاسی غرب»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشکده حقوق و علوم سیاسی علامه طباطبایی.
- شیرازی (باب)، سیدعلی محمد (۱۹۷۶)، *منتخبات آثار باب*، ایلینویز (امریکا): مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- ضیایی، حسین؛ یوسف شاقول و سیما نوربخش (۱۳۸۶)، «شهاب‌الدین سهروردی: بنیان‌گذار مکتب اشراق»، از کتاب: *تاریخ فلسفه اسلامی*، جلد ۲، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.

طباطبایی، سیدجواد (الف) (۱۳۸۵)، تأملی درباره ایران: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، جلد ۲، تبریز: انتشارات ستوده.

_____ (۱۳۸۵)، تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون، جلد ۲، تبریز: انتشارات ستوده.

فردید، سیداحمد (۱۳۸۱)، دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، گردآورنده محمد مددپور، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.

فوکو، میشل (۱۳۸۴)، پیدایش کلینیک: دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی، ترجمه یحیی امامی، تهران: نقش و نگار.

_____ (۱۳۸۸)، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران: گام نو.

_____ (۱۳۸۹)، نظم انشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ترجمه یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فیرحی، داود (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، تهران: نشرنی.

قبصری، علی (۱۳۸۳)، روشنفکران ایرانی در قرن بیستم، تهران: هرمس.

کربن، هانری (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.

_____ (۱۳۴۶)، مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، ترجمه فریدون بهمنیار، تهران: دانشگاه تحقیقات عالی (سربن).

کرمانی، میرزا آقاخان؛ روحی، شیخ احمد (۲۰۰۱)، هشت بهشت، بی‌جا: انتشارات الکترونیک بیانی.

گارتویت، جین رالف (۱۳۸۵)، تاریخ سیاسی ایران: از شاهنشاهی هخامنشی تا کنون، ترجمه غلامرضا علی‌بابایی، تهران: انتشارات اختران.

گرچی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، ادوار اصول فقه، تهران: نشر میزان.

گنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۰)، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران: نشر نی.

لوری، پی‌یر؛ داوری اردکانی، نگار (۱۳۸۶)، «هانری کربن: آثار و تأثیرات او»، از کتاب: تاریخ فلسفه اسلامی، جلد ۵، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.

مددپور، محمد (۱۳۷۲)، سیر تفکر معاصر (کتاب سوم)، تهران: انتشارات تربیت.

مؤمنی، باقر (۱۳۵۷)، ایران در آستانه انقلاب مشروطیت و ادبیات مشروطه، تهران: نشر سپیده و انتشارات شباهنگ.

میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.

نصر، سید حسین (۱۳۶۵)، «صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)»، در کتاب: تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه کامران فانی، ویراستار میان محمد شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۴۷۵ تا ۵۰۵.

_____ (۱۳۸۲)، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین

سوزنجی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سپهرودی.
_____ (۱۳۹۲)، مقاله «شوخی‌ای به نام روشنفکری دینی»، ماهنامه علوم انسانی
مهرنامه، شماره ۳۳.
نوری (بهاء‌الله)، حسینعلی (۱۳۷۷)، *ایقان*، هوفمایم، آلمان: مؤسسه ملی مطبوعات بهائی
آلمان.
وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، *رویاریبی ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران:
ققنوس.
یثربی، یحیی (۱۳۷۹)، *عیار نقد؛ نقدی بر هستی‌شناسی و معاد ملاصدرا*، تهران: پایا.