

«مواجهه نظری امام خمینی(ره) با تجدد»

روح الله نامداری^۱

چکیده:

برخی همچون نیچه ریشه‌های مدرنیته را در یونان باستان می‌دانند و قوام عالم غربی را در فلسفه جستجو می‌کنند. عالم غربی، عالمی اومانیستی است که صورت متعین خود را پس از رنسانس در تمدن غرب یافته است. این تمدن وقتی بسط می‌یابد به هر کجا که برود نشاط خود را در نسبت با آن روح و جان می‌بیند. امام خمینی(ره) که در چنین عالمی قیام کرد، بیش از آنکه درگیر با اجزای تمدن غرب باشد با تفکری که بنیان این تمدن است، ستیز داشته است.

کلید واژه: امام خمینی(ره)، تجدد، فلسفه، عرفان

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

امروز تمدن مدرن در سراسر جهان گسترده شده است. این تمدن تعیین روح تجدد است. در باب مدرنیته ونحوه بسط آن نظریه‌های گوناگونی گفته شده است، اما از این میان دسته بندی مدرنیته به «مدرنیته به مثابه نظریه اجتماعی» و «معنای فلسفی مدرنیته» از آن جهت که می تواند ما متذکر به نسبت تمدن مدرن و روح آن-مدرنیته-کند، برای این مقال برگزیده شده است. این برگزیدن دووجه دارد-۱- مدنظر داشتن مراتب معنایی مدرنیته به ما کمک می کند تا بدانیم امام خمینی(ره) با هر مرتب وجودی تجدد چگونه مواجهه کرده است؟ ۲- عمیق ترین معنای مدرنیته که امام به آن التفات داشته است مربوط به کدام مرتبه است؟

مدرنیته به مثابه نظریه اجتماعی:

اینکه مدرنیته به نظریه اجتماعی مبدل می شود، یا موضوع نظریه اجتماعی قرار می گیرد خود متعلق به دوران متأخر مدرنیته است. یعنی باید دانست که در وضعیت نامتعین پست مدرنیته، مدرنیته به عنوان یک کل خود را به جزء یا اجزاء-نظریه اجتماعی-سپرده است، و این خود نشان از فترت و سستی مدرنیته است. چنان که آنتونی گیدنز در اشاره به برخی از آرای پست مدرن ها (همچون لیوتار) سعی در بازسازی صورت جهان مدرن دارد، و از مفاهیمی چون انقطاع های زمانی و مکانی کمک می گیرد.^۲ همچنین یورگن هابرماس در مقاله معروف خود «مدرنیته؛ پروژه ناتمام» نظر خود در مورد مدرنیته را با طرح بحثی از دریچه زیبایی شناسی توضیح می دهد. هرچند که هابرماس انتقادهایی همچون محوریت یافتن عقلانیت ابزاری به سرمایه داری وارد می کند، اما در واقع او سعی دارد به وسیله نقد راهی بگشاید که بتوان این پروژه ناتمام را با آن به پایان رساند.^۳

فارغ از چند و چون در آرای متفکران اجتماعی، توجه به چند نکته در مورد «مدرنیته به مثابه نظریه اجتماعی» لازم می نماید:

۱- در صورتی که مدرنیته را به مثابه نظریه اجتماعی در نظر بگیریم آنگاه مدرنیته صورت های متنوع و متکثری می یابد که برخی از این صورت ها با برخی از صورت های دیگر تخالف داشته باشند. در حقیقت در اتخاذ این دیدگاه، این معضل وجود دارد که جوهر واحد مدرنیته پوشیده خواهد شد.

۲. رک: آنتونی گیدنز، پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰.

۳. رک: حسینعلی نودری، مدرنیته و مدرنیسم، چاپ اول انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۸۰.

۲- مدرنیته به مثابه نظریه اجتماعی، مبتنی بر نظر دانشمندان علوم اجتماعی است؛ بنابراین مخالفت‌ها و موافقت‌ها با چنین پدیده‌ای امری شخصی خواهد شد و به چیزی ورای افراد تکیه نخواهد داشت.

۳- در این نوع نگاه، مدرنیته مبتنی بر تکامل تاریخ است و داشته‌ها و دانسته‌های بشر امروز را تکامل یافته داشته‌های بشر دیروز می‌داند؛ در واقع بر نگاهی خطی به تاریخ استوار است. تفسیر و تبیین پدیده‌ها بر اساس نگاه خطی به تاریخ خود جزئی از مدرنیته است، بر اساس جزئی از مدرنیته نمی‌توان کلیت آن را توضیح داد.

معنای فلسفی مدرنیته:

عمیق‌ترین نظر فلسفی در باب مدرنیته متعلق به نیچه و فیلسوفانی است که از او متأثر بوده‌اند؛ فیلسوفانی همچون مارتین هایدگر. در اینجا مناسب است گزارش خود از این نظر فلسفی را این گونه آغاز کنیم که: غرب و شرق، دو عالم هستند؛ و عالم نه مجموعه اشیا است، و نه چیزی مانند «روح جمعی» امیل دورکیم. «عالم روشنگاری است که به اشیا، امکان وجود و ظهور و قرب و بُعد و تقدم و تأخر و اهمیت و بی‌اهمیتی و بزرگی و کوچکی و... می‌دهد. غرب و شرق نیز به عنوان دو عالم مجموعه‌هایی از صلاح و فساد و خوب و بد و مفید و مضر و کوچک و بزرگ و... نیستند، بلکه هریک شرط و امکان پیدایش و تحقق انحایی از سنن و روابط و رسوم و قواعدند. عالم مجموعه چیزها نیست، این چیزها را می‌توان از جایی به جای دیگر انتقال داد؛ مجموعه هم قابل انتقال است. اما با انتقال چیزها و حتی با انتقال مجموعه چیزها، عالم انتقال نمی‌یابد. اگر کسی بگوید برای گرفتن خوبی‌های غرب، باید بدی‌های آن را نیز گرفت، نه فقط سخن سست و گزافه گفته است، بلکه به فرض اینکه این دستورالعمل به جا آوردنی باشد، نتیجه‌ای از آن حاصل نمی‌شود... اصلاً غرب هرگز معتقد نبوده است که دو عالم مساوی در مقابل هم وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد.»^۴ آنچنان که در تحلیل مفهوم نظری غرب آمد، در این نظرگاه شرق و غرب را دو عالم می‌دانند که این دو عالم در کنار هم نیستند، بلکه شرق در حجاب غرب رفته است و با نور غرب است که شرق دیده می‌شود.

ما در عالمی غربی زندگی می‌کنیم، و روشنگار این عالم از افق یونان تاییده است؛ عالمی که از یونان باستان ظهور یافته است. این عالم دارای ذاتیاتی است که بیش از همه نیچه و هایدگر به آنها اشاره داشته‌اند. اومانیسیم (انسان‌محوری) و نیپیلیسیم مقومات عالم غربی هستند.^۵ اما توجه عمده این دو

^۴. رضا داوری اردکانی؛ مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ سوم،

۱۳۷۹، ص ۱۸.

^۵. رک همان

متفکر در بحث اومانیسم و نیهیلیسم به دوران مدرنیته برمی‌گردد. یعنی با اینکه اومانیسم و نیهیلیسم مقومات عالم غربی هستند، اما در دوران مدرن است که این مقومات به تمامیت خود می‌رسند و همه امکان‌های دیگر عالم غربی به عالمی انسان‌مدار منتهی می‌شود.

رنه دکارت را مؤسس مدرنیته می‌دانند و فکر مدرن حدود و ثغور خود را با تفکر او به ظهور می‌رساند. او برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، معرفت‌شناسی را مقدم بر سایر مسائل فلسفه قرار داد. دکارت گفت که همه معرفت‌های بشر یا حسی‌اند یا عقلی؛ و در هر دو دسته معرفت، تشکیک کرد. اما آنچه برای او واضح می‌نمود این بود که، در شک کردن خودش نمی‌تواند شک کند. پس اولین گزاره معرفت‌شناسی که او -به‌مثابه سنگ نخستین معرفت- بنا می‌نهد معرفت به «انسان» است، و آنگاه در ذیل این معرفت می‌گوید که وجود «خدا» و «ریاضی» نیز فطری است. هرچند می‌شود در داعیه دکارت چند و چون فلسفی و منطقی کرد، اما جان سخن دکارت این است که ما در عالمی انسان‌مدار هستیم و در این عالم حتی وجود خدا ذیل وجود انسان مطرح می‌شود. این عالم، عالمی است که به تعبیر نیچه با مرگ خدا ظهور یافته است.

همچنین فوئرباخ فیلسوف قرن نوزدهمی آلمان می‌نویسد: «برای انسان خداوند، انسان است» و کارل مارکس نیز اشاره می‌کند که: «رادیکال بودن به معنی فهم ریشه‌ای امور است. اما برای انسان، ریشه، خود انسان است.»^۶ این تفکر در سیر تحقق تاریخی خود، به تأسیس تمدن غربی مؤدی شده است. برای این تمدن نیز ویژگی‌هایی برشمرده‌اند که این ویژگی‌ها همه صورت‌های متنوع و البته مظهر ذات مدرنیته است؛ ویژگی‌هایی از جمله: بروکراسی، سکولاریسم، سیانتیسم، عقل مدرن، حاکمیت بشری یا صورت سیاسی مدرنیته، جدا کردن اخلاق از تار و پود حاکم، تکنوکراسی و...^۷ از این میان ما به شرح سه ویژگی می‌پردازیم:

عقل مدرن:

اصحاب دائره‌المعارف صفت راسیونالیته (Rationality) و عقلانیت را ممیزه‌ی ذاتی مدرنیته خوانده‌اند. راسیونالیته چیست؟ راسیونالیته نحوی اصالت دادن به عقل است. اما چه عقلی است که زمان ظهور آن در قرن هجدهم فرا رسیده بود؟ آیا در گذشته عقل اصالت نداشت؟ آیا سخنی در باب حجیت عقل و مرجعیت عقل گفته نشده است؟

اما این چه عقلی است که با مدرنیته همراه است؟ آیا این مفهوم در گذشته وجود نداشت. ریشه این کلمه - راسیونالیته (Rationality) - به یونان و روم برمی‌گردد و ما در واقع نوعی حسابگری و

^۶ . شهریار زرشناس، مبانی نظری غرب مدرن، . کتاب صبح، تهران، ۱۳۸۱، ص ۲۵.

^۷ . رک: بابک احمدی، معمای مدرنیته، چاپ اول، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷. و رک: شهریار زرشناس، همان.

محاسبه را در این عقل می‌بینیم، که یکی از شئون عقل جزوی بوده و گذشتگان به آن توجه داشته‌اند. کار این عقل در واقع حساب کردن، استدلال کردن و جزء به جزء شیء را با همدیگر و سپس جزء را با کل قیاس کردن (Dianoia) است.^۸ «در نظر افلاطون دیانویا جزء سافل عقل یا همان عقل استدلالی و اعداداندیش است. او معتقد است، این عقل مبنای خود را برخی اصول متعارفه یا موضوعه قرار می‌دهد و با استفاده سلسله‌ای از استدلال‌ها، برخی نتایج را ارائه می‌دهد. اما نوئزیس (Noesis) مرتبه ادراک ماهیات عقلانی امور و حقایق اشیا است. واژه یونانی دیانویا و نیز واژه نوئزیس، هر دو از ریشه یونانی Noein به معنای دیدن، تعقل و ادراک کردن گرفته شده است. در نگاه افلاطون دیانویا تماماً مرتبه عقل جزوی است، و سیر دیالکتیک حلقه اتصال دیانویا به عنوان مرتبه نازل عقل، به نوئزیس است و مرتبه نوئزیس، مرتبه نائل شدن به درک حقایق مجرد عقلانی است»^۹

باید توجه داشت که عقل مدرن ذاتاً سوپژکتیو و خودبنیاد است؛ از این رو، این عقل توانست افق استیلای بر عالم و آدم را پیش روی انسان مدرن بگشاید. عقلی که راهبر جهان غرب است عقل بنیاداندیش می‌باشد، اما این عقل در سیر تطور و تحول خویش به عقل خودبنیاد مبدل می‌شود. عقل غربی تا فلسفه هگل آنچه در قوه دارد را به فعل بدل کرده است، و از هگل به بعد تحول وجودشناختی در مورد عقل رخ می‌دهد. عقلانیت هم محور علوم انسانی می‌شود هم موضوع آنهاست.

برای فهم این معنا توجه به مطالعات ماکس وبر مهم جلوه می‌کند؛ وبر چهار نوع عقلانیت را از

هم تمیز می‌دهد:

«۱- عقلانیت نظری یا عقلانیت در عقیده ۲- عقلانیت عملی یا عقلانیت در عمل ۳- عقلانیت ذاتی یا جوهری ۴- عقلانیت رسمی یا صوری.» وبر وجه عقلانی جهان مدرن را در عقلانیت رسمی یا صوری می‌بیند، آنچنان که «مهم‌ترین و شایع‌ترین نوع عقلانیت به‌ویژه در جوامع سرمایه‌داری صنعتی غرب به شمار می‌رود. با گزینش اهداف- ابزار برخوردی حسابگرانه و مبتنی بر سود عملی دارد؛ این نوع برخوردهای حسابگرانه با محاسباتی بر مبنای قوانین عام و قواعد مورد توافق همگانی صورت می‌گیرد. عقلانیت رسمی همانند عقلانیت نظام سرمایه‌داری و صنعتی مبتنی بر قوانین رسمی و بوروکراسی واداری نهادینه شده است. ویژگی‌های شاخص عقلانیت رسمی یعنی قواعد و قوانین عام و جهانشمول را می‌توان در نهادهای اقتصادی، سیاسی، حقوقی، اجتماعی و فرهنگی جوامع غرب به‌طور عیان مشاهده نمود»^{۱۰}.

^۸. رک محمدمددپور، همان کتاب.

. شهریار زرشناس، واژه‌نامه فرهنگی - سیاسی، چاپ اول، کتاب صبح، تهران، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴.

^{۱۰}. حسینعلی نوذری، بازخوانی هابرماس، چاپ اول، نشر چشمه، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰.

قصدی برای بحث مفصل در باب عقلانیت از دیدگاه وبر نیست، و غرض از آوردن این اشارات آن است که به تحول وجودشناختی «عقل متافیزیکی ماقبل هگلی» به «عقلانیت اجتماعی» (به معنای عام) توجه شود. هربرت مارکوزه - که یکی از مفسران هگل است - به تبع هایدگر تأیید می‌کند که مابعدالطبیعه غرب در سیستم هگل به تمامیت بسط خود می‌رسد. با افول ابعاد فلسفی عقل و انتقال معنای آن به بُعد اجتماعی‌اش یعنی عقلانیت، به مثابه یک سیستم و نظام که قائم به افراد نمی‌باشد (هرچند که فارغ از افراد نیز نیست) در نظر گرفته می‌شود. شاید بتوان گفت وبر اولین کسی است که تلاش کرده است مدرنیته را در کلیت آن، و نه به مثابه اجزا مطالعه کند و از این جهت او به خوبی دریافته بود که دیگر عقل متافیزیکی راهبر مدرنیته نیست. او مبنای حیات اجتماعی غرب را عقلانیت در معنای سیستمی آن می‌داند. از این منظر شاید بتوان جمله معروف هگل در پیشگفتار فلسفه حقوق که: «آنچه عقلانی است، واقعی است، و آنچه واقعی است عقلانی است» را درک کرد. آنچه واقعی است عقلانی است و وبر هر آنچه را خارج از این حوزه یافت در معرض افسون‌زدایی می‌دید. زیرا تمدن مدرن بر اساس عقلانیت ابزاری پیش می‌رود و هرچه را که ذاتاً متعلق به این جهان نباشد راززدایی خواهد کرد.

بوروکراسی

«عقلانیت رسمی و قانونی در مقابل عقلانیت‌های علمی، نظری و ذاتی قرار می‌گیرد و جنبه عام و غیرشخصی دارد. این عقلانیت وجه تمایز بین جوامع مدرن و سنتی است».^{۱۱}

لوئیس کوزر تأکید می‌کند که به نظر وبر سازمان دیوان‌سالاری همان وسیله ممتازی است که شکل سیاست، اقتصاد و تکنولوژی نوین را تعیین کرده است. دستگاه‌های دیوان‌سالار بر پایه اصول عقلایی سازمان گرفته‌اند. شاید بتوان مطالعات وبر در مورد بوروکراسی را در امتداد مطالعه تقسیم کار دورکیم دانست.

ادارات یک سازمان سلسله‌مراتبی دارد که بر مبنای روابط غیرشخصی به وجود می‌آید. «وبر برای بررسی خاستگاه و ماهیت گسترش سازمان‌های بوروکراتیک یک نمونه آرمانی بوروکراسی را در نظر می‌گیرد. وجه عقلانی بوروکراسی مبتنی بودن آن بر محور قانون است.

اعتقاد افراد جامعه به درست بودن مقررات قانونی، مبنای مشروع بودن این نوع اعمال قدرت است. در این حالت مردم از قانون اطاعت می‌کنند، نه به علت اینکه آن قانون به تصویب رهبر کاریزماتیک یا رهبر باستانی رسیده است، بلکه از آن رو که قانون مذکور بر اساس روش و منطق متناسبی به تصویب افرادی که بر مبنای قانون و مقررات برگزیده شده‌اند، رسیده است».^{۱۲}

^{۱۱} تقی آزاد ارمکی، نظریه های جامعه شناسی، چاپ اول، انتشارات صدوسیما، تهران، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹

^{۱۲} ابوالفضل صادق پور، نظریه بوروکراسی، چاپ اول، مرکز آموزش مدیریت دولتی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۶.

«اداره فئودالی دارای یک نظام سلسله مراتب پیچیده بود: سلسله مراتبی از موقعیت‌های متفاوت اجتماعی که پاسخگوی مراتب اختلاف در املاک فئودال‌ها بود، در فرآیند خرده فئودالیزه کردن وجود داشت. لیکن به زعم وبر اختلاف بین دو نوع سلسله مراتب را می‌باید در نوع روابط صاحبان اختیار جستجو کرد. در نظام فئودالی روابط بین مادون و مافوق، شخصی و منشأ اختیار عقیده به مقدس بودن سنت است. در بوروکراسی منشأ اختیار عقیده به صحت قوانین بوده، و وفاداری بوروکرات نسبت به مافوق در یک جهت غیرشخصی و به خاطر مقام مافوق، و نه به خاطر شخصی که آن مقام را دارد می‌باشد»^{۱۳}

وبر در بررسی روشمند خود در مورد بوروکراسی چشم به معایب نبسته است. وی معتقد بود که: کار بوروکراتیزه شدن جهان نوین به شخصیت‌زدایی کشیده است. وبر در نمونه ایده‌آل بوروکراسی وجهی از خودبیبگانگی مارکس را می‌دید. او معتقد بود که این روند جهان را برای بشر به قفسی آهنین بدل خواهد کرد. «او اگرچه گهگاه این امید را به خود راه می‌داد که شاید رهبر فرهمندی سربلند کند و بشر را از وبال آفریده‌اش رها سازد، اما بیشتر این احتمال را می‌داد که آینده بیشتر یک قفس آهنین خواهد بود تا بهشت موعود.»^{۱۴} از سوی دیگر باید توجه داشت که بوروکراسی در نمونه آرمانی خود فارغ از ارزش است، وزندگی ارزشی را بر نمی‌تابد و در این صورت است که بروکراسی خواهد توانست به بیشترین اثربخشی دست پیدا کند.

حاکمیت بشری:

نیچه گفته بود که خدا مرده است. اگر عالم مدرن عالمی است که در غیاب خداوند صورت بسته است، اکنون انسان^{۱۵} این قاتل خداوند- به خود حق می‌دهد که شأن خدائی و ربوبی برای خود قائل شود. این انسان خدا شده، بر مبنای عقل خویش، خود را شایسته فهم صلاح و فلاح عالم می‌داند. از این رو است که می‌بایست ارزش همه چیز را معین کند؛ حتی ارزش خداوند را. تدارک بشر برای جبران این غیاب خداوند را باید در تحلیل مفهوم قانون دید. قانون چیست؟ قانون عرفی شده امر الهی، یا به تعبیری دقیق‌تر جایگزین امر الهی است. پیش از این اشاره شد که وبر معتقد است منشأ اطاعت در نظام فئودالی، شخصی و منشأ اختیار عقیده به مقدس بودن، سنت است. در بوروکراسی اطاعت به جهت قانون است و قانون نیز مظهر عقلانیت ابزاری است.

^{۱۳}. نیکوس موزلیس، سازمان و بروکراسی: تجزیه و تحلیلی از تئوری‌های نوین، حسن میرزائی اهرنجاتی و احمد تدینی، چاپ سوم،

انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۵، ص ۳۶.

^{۱۴}. لوئیس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، محسن ثلاثی، چاپ پنجم، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۳۱۷.

«نهایت جامعه مدنی این است که ما انسان‌ها بتوانیم درباره شیوه زندگی خود تصمیم بگیریم، و هیچ حد و مرزی هم برای تصمیم‌گیری‌ها وجود نداشته باشد. تنها در صورتی می‌توان گفت جامعه مدنی وجود دارد که بتوانیم قانون‌گذاری بنیادین کنیم، یعنی در مورد بنیادهای زندگی خودمان قانون‌گذاری بنیادین کنیم؛ از عرصه لباس گرفته تا عرصه زندگی خصوصی. بدون زندگی خصوصی که نمی‌توان گفت جامعه مدنی وجود دارد. قدم اول این است که ما در زندگی خصوصی خود آزاد باشیم، و این به مسئله قانون‌گذاری بنیادی برمی‌گردد که اساس دموکراسی است»^{۱۵}

معنای فلسفی مدرنیته که برای نیچه و هایدگر مطرح بوده است، ریشه در یونان دارد. عالم غربی که از حدود قرن نهم و هشتم قبل از میلاد و پس از آن تدریجاً در یونان باستان ظهور یافت، مبتنی بر تفکری است که اصالت را به عقل جزوی می‌دهد؛ به تعبیر دیگر تاریخ غرب تاریخ متافیزیک است. باید دانست که در تاریخ غرب به همه چیز از افق عقل متافیزیکی نور تابیده می‌شود، و آنچه به لحاظ معرفت‌شناسی اهمیت دارد این است که عقل متافیزیکی، چه در صورت بنیاداندیش و چه در صورت خودبنیاد «خودبسند» است، و برای کشف و فهم، یا به تعبیر دقیق‌تر در فرآیند فهم نیازی به ساحت قدس ندارد. این بی‌توجهی به ساحت قدس همان نیست‌انگاری (Nihilism) است که نیچه در مورد آن تذکر داده است. مسئله اساسی نیست‌انگاری آنچنان که مارتین هایدگر و نیچه بدان اشاره دارند ذاتی تفکر متافیزیکی است، و هرگز قابل انفکاک نخواهد بود. تاریخ غرب تاریخ غیبت و ناآشکارگی خداوند است.^{۱۶}

اگر برای باری دیگر از این منظر به ظهور فلسفه و عقل متافیزیکی توجه کنیم، خواهیم یافت که برای این عقل، اصالت با انسان است، و انسان است که معانی همه چیز را روشن می‌کند. حتی می‌توان گفت این عقل است که به همه چیز معنا می‌دهد. تاریخ غرب با ظهور صورت‌های اولیه اومانیسم (Humanism) و نیهیلیسم آغاز می‌شود. این تاریخ را به صورت‌های سه‌گانه تقسیم و از هم متمایز می‌کنند: ۱- فرهنگ یونانی- رومی ۲- فرهنگ مسیحی قرون وسطی و اسلام که گاه صورتی اختلاطی و التقاطی پیدا کرده است. ۳- فرهنگ دنیوی جدید.^{۱۷}

نوری که از افق فلسفه تابیده بود مظهر جهان شد، و حتی میراث فکری و فرهنگی جهان اسلام نیز در مغاک تیره یونانی‌زدگی افتاد.^{۱۸}

۱۵. حسین بشیریه و دیگران، جامعه مدنی و ایران امروز، چاپ اول، انتشارات نقش نگار، تهران، ۱۳۷۷، ص ۲۱.

۱۶. رک: بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، چاپ اول، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۳.

۱۷. رک: محمد مددپور، همان کتاب.

۱۸. رک: همان.

این معنای تاریخ، تاریخ انسان‌مداری است؛ این تاریخ در دوره پایانی خود به تمامیت می‌رسد و هرچه در قوه دارد به فعل می‌رساند. «مدرنیته» نام این دوره پایانی است.

فلسفه و عرفان از منظر امام خمینی:

فلسفه از بدو ورود خود در جهان اسلام محل تردید و شک و طعن و طرد واقع شد. حتی غزالی که منطق را پذیرفت و فراگرفتن آن را در عالم اسلامی ضروری می‌دانست، نسبت به فلسفه با دیده تردید نگریست؛ اشکالاتی که به فلسفه اسلامی وارد می‌شد اشکال به خود فلسفه نبود بلکه چند و چون در موضوعات و مسائل فلسفه بود. این‌گونه اشکالات در عالی‌ترین سطح خود می‌توانست برای فلسفه یک موضوع باشد. فی‌المثل اینکه «معاد جسمانی در آرای بوعلی با معاد جسمانی قرآن هماهنگی ندارد» خود یک موضوع فلسفی است.

طرح و بسط این موضوع کمی دشوار به نظر می‌رسد، زیرا می‌توان این پرسش را طرح کرد که مگر ذات فلسفه خود را در موضوعات فلسفه به ظهور نمی‌رساند؟ در پاسخ باید گفت آری، ذات فلسفه در مسائل فلسفه آشکار می‌شود اما نه در هر جا و زمانی؟ مثلاً اگر غزالی میان فلسفه و دیانت تضاد یافته بود و این تضاد را در ذات فلسفه می‌دید، هرگز نمی‌توانست منطق را بپذیرد. اشکال به فلسفه تا زمانی که ذات فلسفه محل پرسش قرار نگیرد، اشکالی جدی نیست. نه اینکه هیچ اهمیتی ندارد، نه، در جای خود مهم است ولی راه سیر فلسفه را دچار تغییر نخواهد کرد. اینکه فلسفه اشکال به خود را عین فلسفه می‌داند، سخنی درست است که باید بیشتر محل تأمل قرار گیرد. با این حال ممکن است مخالفان فلسفه این نظر را بر زبان درازی فلسفه حمل کنند.

در عالم اسلام نیز تا دوره صدرال مجال طرح پرسش «فلسفه چیست؟» نبوده است، اما بعد از او نیز این پرسش برای اهل فلسفه خیلی محل اعتنا نبود.

اگر ملاصدرا این توفیق را پیدا کرد که میانه عرفان و فلسفه را جمع کند به واسطه طرح «حرکت جوهری» بود، و اگر طرح حرکت جوهری نبود، امکان جمع فلسفه و عرفان نیز وجود نداشت. اهل فلسفه قائل هستند که حقیقت یکی است اما در میان فلسفه و قرآن تفاوت زبانی وجود دارد. از این رو که کلام خود را همان کلام قرآن می‌داند برای کلام خود نیز استشهاد به آیات قرآن می‌کند. امام نه تنها زبان فلسفه و عرفان را جدا از هم دانسته است، بلکه حقیقت قرآن را بالاتر از آن می‌داند که صید نظر اهل فلسفه و عرفان شود، و مراتبی از معانی قرآن را خارج از فلسفه و عرفان می‌داند.

«چنانچه می‌دانیم و می‌بینیم لسان دعوت انبیاء- علیهم السلام و اولیای خُص سلام الله علیهم لسان فلسفه و برهان رایج نیست بلکه آنان با جان و دل مردم کار دارند و نتایج براهین را به قلب بندگان خدا می‌رسانند و آنان را از درون جان و دل هدایت می‌نمایند. و می‌خواهی بگو: فلاسفه و اهل براهین حجاب‌ها را افزون کنند و انبیاء- علیهم السلام- و اصحاب دل کوشش در رفع حجاب کنند، لهذا

تربیت‌شدگان اینان، مؤمنان و دل‌باختگانند و تربیت‌شدگان و شاگردان آنان، اصحاب برهان و قیل و قالند و با دل و جان، سر و کار ندارند.^{۱۹}

حضرت امام زبان انبیا یا زبان دین را زبان «فطرت» می‌داند؛ از طرفی هم فلسفه را خطری برای فطرت می‌داند. یعنی مطلب این نیست که فلسفه از فهم فطرت عاجز است، بلکه سخن از خاموش کردن چراغ فطرت انسانی در پرتو بسط فلسفه در میان است. همچنان که در دیوان اشعار آورده اند:

«فاطی که بقول خویش اهل نظر است در فلسفه کوشش بسی بیشتر است
باشد که بخود آید و بیدار شود داند که چراغ فطرتش در خطر است»^{۲۰}

یا:

«فاطی که فنون فلسفه می‌خواند از فلسفه فای و لام وسین میداند
امید من آنست که با نور خدا خود را ز حجاب فلسفه برهاند»^{۲۱}

و همچنین:

«آن روز که ره بسوی میخانه برم یاران همه را بدلق و مسند سپرم
طومار حکیم و فیلسوف و عارف فریاد کشان و پای کوبان بدرم»^{۲۲}

اصولاً امام فلسفه را نابینا می‌داند؛ نابینایی که چشم حق بین فطرت انسانی را نیز در عقال مفاهیم خود کور خواهد کرد:

«با فلسفه ره به سوی او نتوان یافت / با چشم علیل کوی او نتوان یافت
این فلسفه را بهل که با شهپر عشق / اشراق جمیل روی او نتوان یافت»^{۲۳}
ویا:

«آنکس که به زعم خویش عارف باشد غواص به دریای معارف باشد
روزی اگر از حجاب آزاد شود بیند که به لاک خویش واقف باشد»^{۲۴}

امام فلسفه و عرفان - و علم به‌طور عام - را حجاب حق می‌داند. این سخن مختص به حضرت امام نیست، بلکه در میان اهل عرفان و فلسفه نیز مسبوق به سابقه است. اما عمدتاً کسی که حجب نوری چشم او را از دیدن بازداشته است، دریافتی از حجاب بودن علم دارد که متفاوت با دریافت کسی است که از این حجاب گذر کرده است.

۱۹. روح الله خمینی، صحیفه امام، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام، تهران، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ۲۱۹.

۲۰. روح الله خمینی، دیوان امام، چاپ پنجم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام، تهران، سال ۱۳۷۸، ص ۱۹۴.

۲۱. همان، ص ۲۰۹.

۲۲. همان، ص ۲۲۳.

۲۳. همان، ص ۲۰۲.

۲۴. همان، ص ۲۰۶.

آنکه محبوب در حجاب نوری است، با آنکه طلب گذر از آن را دارد ولی اصالت را به همین راه می‌دهد، و حجب را بر اساس این راه، که راه فلسفه و عرفان است تفسیر و تأویل می‌کند؛ و نمی‌تواند چیزی را که خارج از فلسفه و عرفان نظری باشد و ورای این حجب نیز باشد تصور کند.

اگر راه فلسفه و عرفان اسلامی اصالت داشته باشد، آنگاه کمال انسانی نیز در فلسفه و عرفان قرار خواهد گرفت و خارج از آن دو، کسی به کمال نخواهد رسید. این «خودکمال‌بینی» فلسفه و عرفان، و حتی علم را در جای دیگری بحث خواهیم کرد.

«من نیز چندان عقیده به علم فقط ندارم و علمی که ایمان نیاورد حجاب اکبر می‌دانم، ولی تا ورود در حجاب نباشد خرق آن نشود. علوم بذر مشاهدات است. گو که ممکن است گاهی بی‌حجاب اصطلاحات و علوم به مقاماتی رسید، ولی این از غیر طریق عادی و خلاف سنت طبیعی است، و نادر اتفاق می‌افتد،»^{۲۵}

آنچه که معلوم است این است که عرفا و فلاسفه اسلامی همواره طلب حضور و گذر از عالم مفاهیم - که عالم نیستی است - را داشته‌اند. اما آنجا که آنها در طلب آن بوده‌اند چیزی خارج از فلسفه و عرفان نبوده است؛ یا اگر بوده است، کسی به آنجا نرسیده است.

امام خمینی (ره) در مرتبه‌ای ظهور یافته است و از آنجا به عالم و آدمی می‌نگرد که برای او این امکان را پدید آورده است که نسبت واقعی عرفان و فلسفه را با قرآن بفهمد؛ و همچنین نسبت فلسفه و عرفان را با شریعت بفهمد. آنجا که امام به این نظر نسبت به عالم نائل شد، برای ما چندان واضح نیست اما هر جا که باشد معرفتی نسبت به عالم و آدم آورده است که مقام فلسفه و عرفان نیز در پرتو نور آن معرفت معلوم شده است. در آن مقام، فلسفه و عرفان طرد نشده‌اند، آنچنان که خود حضرت امام نیز فرموده‌اند که:

«آنچه گفتم به آن معنی نیست که به فلسفه و علوم برهانی و عقلی نپردازد و از علوم استدلالی روی گردان که این خیانت به عقل و استدلال و فلسفه است، بلکه به آن معنی است که فلسفه و استدلال راهی است برای وصول به مقصد اصلی و نباید تو را از مقصد و مقصود و محبوب محبوب کند، یا بگو این علوم عبورگاه به سوی مقصد هستند و خود مقصد نیستند و دنیا مزرعه آخرت است و علوم رسمی مزرعه وصول به مقصودند.»^{۲۶}

آنچه مسلم است این است که امام راه عبور از فلسفه را خود فلسفه می‌داند، و آنان که فلسفه را طرد و طعن می‌کنند - گرچه در این طرد توفیق چندان ندارند - یکسره گرفتار ظاهر خواهند بود. حضرت

^{۲۵}. روح الله خمینی، شرح چهل حدیث، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۴۵۷.

^{۲۶}. روح الله خمینی، صحیفه امام، پیشین، ج ۱۶، ص ۲۲۰.

امام تعبیر لطیفی درباره علوم دارند و آن اینکه: «علوم بذر مشاهدات است»^{۲۷} رشد و پرورش در علم، امکان گذر از حجاب علم را میسر می‌کند، و اگر نه نفی وجود حجاب خود حجابی بزرگتر است. طردوطن فلسفه در غیر از فلسفه حاصل بی‌فکری است.

اما مسئله دیگری که باید در نقدهای حضرت امام به فلسفه و عرفا مورد توجه قرار داد، نسبت «علم» و «انانیت»، «انیت» و «نحنانیت» است. درک و بیان این نسبت نیز ظهور دیگری از همان مقام وجودی حضرت امام است که به او امکان نظر به ذات علم، فلسفه و عرفان را داده است.

امام در نامه‌ای به خانم فاطمه طباطبائی می‌نویسد:

«اسفار اربعه با طول و عرضش از سفر به سوی دوست بازم داشت نه از فتوحات فتحی حاصل و نه از فُصوص الحِکم حکمتی دست داد، چه رسد به غیر آنها که خود داستان غم‌انگیز دارد.»^{۲۸}
اینکه اسفار اربعه کسی را از سفر به سوی دوست بازداشته است و یا از تعمق در فصوص الحکم حکمتی دست نداده است سخنی سخت عجیب است. وقتی کتاب‌هایی که در قله‌های فلسفه و عرفان اسلامی نوشته شده‌اند با عمق نظر بزرگی چون حضرت امام مطالعه شوند و حاصلی نداشته باشند و بلکه تصدیق راه نمایند، جای تأمل می‌نماید.

شاید در اطراف این کلام، گفته شود که هرچه باشد این مطالب علم است، و علم تا به عمل تبدیل نشود سودی ندارد. سود داشتن علم در زبان دین غیر از آن است که امروز ما از سودآوری علوم می‌فهمیم. مع‌ذلک نمی‌توان از کنار این سخن به راحتی گذشت. یا باید به گوینده کلام که اسفار را مانع راه دانسته است گفته شود که تو اهل عمل نبودی؛ که آنان که حتی آشنایی کلی‌ای با حضرت امام دارند به گزافه بودن این سخن معترف‌اند یا آنکه علم اخلاق را ختام اسفار اربعه و فتوحات مکیه و فصوص الحکم دانست. اگر سیر این کتب شریف که همه از علم اعلی هستند را به علمی واگذار کنیم که قوام و دوام خود را در این علوم باز می‌یابد. در این صورت مسئله چگونه خواهد شد؟

از طرفی باید توجه داشت که حضرت امام (ره) هیچ علمی را خالی از عمل نمی‌داند:

«به عقیده نویسنده جمیع علوم عملی است حتی علم توحید. شاید از کلمه «توحید» که «تفعیل» است عملی بودن آن نیز استفاده شود؛ چه که به حسب مناسبت اشتقاق، توحید از کثرت رو به وحدت رفتن و جهات کثرت را در عین جمع مستهلک و مضمحل نمودن است.»^{۲۹}

امام نفسانیات را منشأ اختلافات می‌داند:

^{۲۷}. روح الله خمینی، شرح چهل حدیث، پیشین، ص ۴۵۳.

^{۲۸}. روح الله خمینی، صحیفه امام، پیشین، ج ۲۰، ص ۱۶۴.

^{۲۹}. روح الله خمینی، آداب الصلاة، چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۰، ص ۹۳.

«اختلاف همیشه ناشی از جهات نفسانی است. اگر همه انبیا الآن در اینجا جمع بشوند اختلاف ندارند. برای آنکه آن جهات نفسانی را ندارند. آن وقت که یک طرف جهت نفسانی دارد و یا هر دو طرف جهت نفسانی دارند، آن وقت اختلافات پیدا می‌شود. کوشش کنید که آن جهات نفسانی بازی‌تان ندهد که منشأ مناقشه و اختلاف شود»^{۳۰}

خواهش‌های نفسانی آن‌گونه که در علم اخلاق مطرح است، منشأ اختلاف است. اما نفسانیت را نباید فقط در خواهش‌های پست و رذیلت‌های اخلاقی دانست، بلکه گاه می‌تواند محور فضیلت‌های اخلاقی باشد. تعبیر دقیق‌تر از این وجه نفسانیت را امام به انانیت، انیت و نحنانیت تعبیر می‌کند. ممکن است عارف اهل سلوک و مشاهده و در مراتب بالای عرفانی باشد ولی راهبر سلوک و اخلاق او انانیت یا نحنانیت باشد. چنان که امام در مورد برخی از اهل سلوک فرموده است که: «چنانچه در این دو سفر چیزی از انانیت منیت در او باقی مانده باشد، شیطان او که در سینه‌اش جای دارد به ربوبیت برایش ظهور می‌کند و در این حالت شطح از او سر می‌زند و شطحیات همه ناشی از نقصان سالک و سلوک و باقی مانده انیت و انانیت است.»^{۳۱}

علم حجاب اکبر است و این حجاب بودن صفت خود علم است، و نه متعلم. صورت دیگر این سخن آن است که ممکن است متعلم از خودخواهی تهی باشد اما گام نهادن در راه علم، او را در این حجاب محبوب خواهد کرد.

حجاب اکبر بودن علم به این است که انانیت را در انسان ایجاد می‌کند، و یا آن را پرورش می‌دهد. به عبارت دیگر ذات علم، انانیت است و عالمان از آن جهت که فقط عالمانند با هم اختلاف دارند و گاه در رد همدیگر سخن می‌گویند. انانیت و نحنانیت که یکی از محورهای اساسی اندیشه امام هستند، صفت عالم جدیدند و اگر بشر قصد اثبات خود شخصی و نوعی خود رانداشت هرگز این تمدن صورت نمی‌بست.

ظهور انانیت در جان عالم نشانه‌هایی دارد که از آن جمله اختلاف با دیگر علما، و کمال انسان را در علمی که خود به آن اشتغال دارد دانستن است. این علم که حجاب خوانده شده است، علم در معنای عام است که شامل فلسفه و عرفان نیز می‌شود و حتی علم توحید نیز در زمره این معناست. امام انانیت را، راهگشای عالم و عارف می‌داند تا آن جا که مگر از این جلد خارج شود.^{۳۲} راهی که امام در خروج از انانیت طرح می‌کند ظاهراً نوعی بازگشت به اخلاق یا عرفان عملی است. ایشان میان علم و ایمان تفاوت قائل می‌شود و اصولاً فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی و... را از سنخ ایمان نمی‌داند:

۳۰. روح الله خمینی، صحیفه امام، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۱۴.

۳۱. روح الله خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، چاپ دوم، موسسه چاپ و نشر عروج، تهران، ۱۴۵، ۱۳۸۹.

۳۲. روح الله خمینی، تفسیر سوره امام، چاپ دوازدهم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام، تهران، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸.

«عناوین مسائل الهی و مسائل عرفانی، عناوین سهلی است که هر کس گمان می‌کند که این عناوین را فهمیده است؛ و امور استدلالیه برهانیه هم در عین حالی که دقیق است، لیکن سهل الادراک است. بعد از قیام برهان و دنبال او رساندن حاصل این عناوین و نتیجه برهان به قلب مشکلتر است، که آن را ایمان گفته می‌شود به آن، و چه بسا که اصحاب برهان به این مرتبه ایمان نرسیده باشند. این یک مسئله‌ای است که باید با تلقینات و تکرار و ریاضات به قلب رساند. شما ملاحظه می‌کنید که به حسب ضرورت یک کسی که مرده است، از او به انسان ضروری وارد نمی‌شود، لکن الا بعض اشخاص، دیگران، اگر چنانچه در یک قبرستانی باشند و کسی نباشد یا با یک مرده‌ای همجوار باشند در غسلخانه و تنها باشند می‌ترسند؛ برای اینکه، آن برهان و ضرورت عقلی به دل نرسیده است. آن معنایی که عقل ادراک کرده است ضرورت هم دارد، لکن به دل نرسیده است. لکن آنهایی که مثلاً مرده شور هستند و سر و کار دارند با مرده‌ها، از باب اینکه تکرار شده است این مطلب پیششان، به قلبشان رسیده است و آنها خوفی ندارند. در مسائل اسلامی هم و مسائل عقلی هم همین طور هست. چه مسائلی عقلی هست که با برهان، با برهان قوی ثابت است، لکن در انسان تأثیر نکرده است، برای اینکه، نتیجه برهان به عقل رسیده است، لکن به قلب وارد نشده است، ایمان به آن نیست، عقل او را ادراک کرده است، لکن قلب ایمان به او نیاورده است.»^{۳۳}

اگر این نظر را بر مبادی اخلاق رسمی حمل کنیم، آنگاه نادانسته علم اخلاق را اعلای از دیگر علوم دانسته‌ایم، و خود را محکوم این کلام خواهیم یافت که انانیت علم اخلاق ما را بر آن داشته تا فلسفه و عرفان و فقه و... را از حقیقت تهی، یا کم‌بهره از حقیقت بدانیم. اما آنچه به نظر می‌رسد سخنی فراتر از این باید باشد که عالم تا هنگامی که در شأن علم و تفکر حضوری یا حصولی ظاهر می‌شود دچار انانیت است، زیرا علم عین دارائی است و بوی وجود می‌دهد؛ و هرچه مراتب علم قوی‌تر شود حجاب آن نیز غلیظتر خواهد بود. علم آنگاه که به قلب انسان برسد صورتی دیگر پیدا می‌کند و منقلب می‌شود. در آن صورت علم دیگر گنج نیست، بلکه آیین‌دار فقر ذاتی بشر است که هرگز با تفکر حضوری و حصولی مطرح در فلسفه قابل جبران نیست. رساندن علم به قلب شرط خروج از جلد انسانی - که یکسره انانیت است - می‌باشد و انسان تا از این جلد خارج نشود هیچ علمی برای او کارساز واقع نخواهد شد، و چه بسا که مبادی این انانیت را در صورتی علمی و الهی برای او طرح کند.

«ما خیال می‌کنیم که این حرفه‌ایی که فلاسفه می‌گویند، این حرفه‌ایی که عرفای علمی می‌گویند، این حرفه‌ایی که حکما می‌گویند، اینها نمونه‌ای از این مسائل است، نمونه‌ای از آن مسائلی است که برای ولی اعظم، ولی الله اعظم و برای اولیای بزرگ خدا حاصل شده است. اینها همه مسائل

روح الله خمینی، صحیفه امام، پیشین، ج ۱۷، ص ۴۵۶ و رک: روح الله خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چاپ اول، موسسه

تنظیم و نشر آثار حضرت امام، تهران، سال ۱۳۷۷، ص ۲۰۱.

علمی است؛ مسأله عرفان علمی، فلسفه علمی و حکمت علمی. اینها علمی است، غیر آن معنایی است که باید باشد. یافتن، مسئله دیگری است و غرق شدن در آن مسائل مسئله بالاتر و محو شدن در همه مسائل، مرتبه بالاتر و صعق [که] از برایشان حاصل می‌شده است، این از بالاتر و رجوع از آنجا برای آنها مشکل بوده است، دردناک بوده است. هیچ دردی بالاتر از این نبوده است که از آن مرتبه غیب، از آنجایی که لقای خداست، بدون اینکه کسی در کار باشد، بدون اینکه خودشان هم در کار باشند، از آنجا وقتی برگشت می‌کنند به این عالم، خوب این خیلی سخت است برایشان. این مسأله در همه اولیای خدا بوده است، از حضرت آدم تا رسول خدا. و این یک مطلبی است که ماها نمی‌توانیم ادراک کنیم. ما جز اینکه همین چیزهایی [را] که مربوط به همین عالم است، همه‌اش طبیعی است، حتی عرفان هم طبیعی است [نمی‌توانیم درک کنیم]. حتی حکمت هم طبیعی است و حتی فلسفه هم طبیعی است؛ همه اینها یک امور طبیعی است. ما در همین حدود [درک می‌کنیم]. آنی که غایت آمال عارفین بوده همین بوده است؛ عارفین علمی، این غیر آنی است که آنها ادراک می‌کردند. ما درباره او چه می‌توانیم بگوییم؟»^{۳۴}

تعبیری همچون «علوم رسمی برهانیه»^{۳۵} و «عرفان علمی»، «فلسفه علمی»، «حکمت علمی»^{۳۶} گویای تنگی کلام است. امام تلاش دارد در ورای این مفاهیم ما را به حقیقت غیرمفهومی دین متذکر کند. مقام وجودی حضرت امام که پیش از این در مورد آن سخن گفته بودیم به او اجازه داده است در ذات علم نظر کرده، و نسبت علم و دین و ایمان را ترسیم کند. او در این مقام است که دین را «احیا» می‌کند. البته این احیا در معنای اجتماعی و سیاسی منظور نشده است.

گفته می‌شود که دین مجموعه‌ای است از «عقاید»، «اخلاق» و «احکام». این سه، اجزای دین هستند، ولی دین نیستند. دین نسبت و نظم است که میان این سه باید باشد. این نسبت و نظم نخست در جان ولی خدا ظهور می‌کند، و آنگاه علوم به اصطلاح اسلامی در پرتو جان این ولی خدا نظم و نسق می‌یابد، و حتی ممکن است معنای دیگر پیدا کنند. آن ولی خدایی که این توفیق را داشته است که جان او محل عهد الهی، و نظم و نظام دیانت خلق قرار گیرد او احیاگر دین است. اگر امام در جایی فراتر از علوم رسمی قرار نمی‌گرفت و متذکر به حقیقت این علوم نمی‌شد هرگز توفیق آن را پیدا نمی‌کرد که احیاگر دین باشد.

«زنان و مردان و کودکان نمونه‌ای که در زیر بمبارانها و از بستر بیمارستانها سرود شهادت سر می‌دهند و با دست و پای قطع شده بازگشت به جبهه‌های انسان‌ساز را آرزو می‌کنند، فوق آنچه ما تصور می‌کنیم و فلاسفه و عرفا به رشته تحریر در می‌آورند و هنرمندان و نقاشان عرضه می‌کنند،

^{۳۴} روح الله خمینی، صحیفه امام، پیشین، جلد ۲۰، ص ۳۶۰.

^{۳۵} روح الله خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، پیشین، ص ۲۰۲.

^{۳۶} روح الله خمینی، صحیفه امام، پیشین، ج ۲۰، ص ۳۵۹.

می‌باشند. آنچه آنان با قدمهای علمی و استدلالی و عرفانی یافته‌اند، اینان با قدم عینی به آن رسیده‌اند و آنچه آنان در لابلای کتابها و صحیفه‌ها جستجو کرده‌اند اینان در میدان خون و شهادت در راه حق یافته‌اند.^{۳۷}

فهم نسبت دین، فلسفه و عرفان ارجاع به آنچه خود حضرت امام آن را «اسلام ناب» می‌نامد، دارد. یک وجه اسلام ناب همین نسبتی است که ذکر شد و وجه دیگر آن نسبت دین و تدبیر زندگی خلق است که در بحث مواجهه عملی امام با تجدد می‌بایست پیگیری شود و مجالی دیگر می‌طلبد.

اسلام و تجدد:

امام در سال ۱۳۳۷ طی نامه‌ای به یکی از دوستانش نوشته است:

«پرهیز و بر حذر باش - ای برادر روحانی و دوست عقلانی - از این اشباح مدعی تمدن و تجدد که آنان ستوری رمیده و گرگهایی درنده و شیاطینی انسان نما هستند که از حیوان گمراهتر و از شیطان پست‌ترند، و قسم به جان حقیقت که میان آنان و تمدن آن چنان فاصله دوری است که اگر به شرق روند تمدن به غرب گریزد و چون به غرب روی آورند تمدن به شرق برود، و همانند تو که از شیر می‌گریزی تمدن از ایشان در فرار است، که ضرر ایشان بر بنی آدم از آدمخوارگان بیش است.»^{۳۸}

البته پیش از این امام در کتاب کشف الاسرار این سخن که اروپائیان قانونهای اسلام را عملی کردند و با اینجا رسیدند - که از مشهورات روزگار ماست - را مورد تشکیک قرار می‌دهد و می‌نویسد مگر اروپای امروز به کجا رسیده است؟ و آیا می‌توان آن را جز ملل متمدن بشمار آورد؟^{۳۹}

غرب وقتی توانست تمدن خود را بنا نهد که انسان دچار نوعی تقلیل یا تجزیه، و از دست رفتن کلیت انسانی‌اش شد. در این تقلیل برخی از ساحت‌های وجودی انسان فراموش، یا به امر دیگری تحویل شد و اگر این تقلیل نبود هرگز روح اصالت سود و استیلا، دائرمدار عالم جدید نمی‌شد. اگر انسان که کلیت انسانی خود را از دست داده است، محور عالم باشد، صورت زندگی انسان در جهت بسط تک بعدی اوست. اصولاً در چنین تمدنی چیزی جز صورت و فرم اصالت ندارد و محتوا مضمحل در فرم تمدنی است، و از این رو اسباب و وسایل استقلال ذاتی خواهند یافت.

«انسان که خود را محور خلقت می‌بیند - هر چند انسان کامل چنین است - در نظر سایر موجودات معلوم نیست چنین باشد و بشر رشد نیافته چنین نیست (مثل الذین حملوا التوراة ثم لم يحملوها کمثل الحمار) این مربوط به رشد علمی با استثنا تهذیب است و در صف کالانعام بل هم اضل آمده است.»^{۴۰}

^{۳۷}. همان، ج ۱۸، ص ۷۴.

. همان، جلد ۱، ص ۱۲.

^{۳۹}. رک: روح الله خمینی، کشف الاسرار، پیشین، ص ۲۷۲.

. روح الله خمینی، ره عشق، چاپ نهم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۸۵، ص ۲۷.

امام معتقد است که غرب به دنبال ساخت ابزار است و کاری به انسان ندارد. از این رو غرب انسان را وحشی بار می آورد.^{۴۱}

عجیب نیست اگر حضرت امام عصر کنونی را «عصر ظلمت» یا «عصر شیاطین» نامیده است: «برادران عزیزم! ما در عصری واقع شده‌ایم که ظلمت دنیا را گرفته است. ما در عصری واقع شده‌ایم که ارزشهای انسانی بکلی از بین رفته و به جای آن ارزشهای غیر انسانی و شیاطینی نشسته است. ما در عصری واقع هستیم که شیاطین عالم هجوم به انسانها و ارزشهای انسانی آورده‌اند و می‌خواهند که دنیا را به سلطه شیطان در آورند. ما در این عصر با اتکا به خدای تبارک و تعالی و استمداد از اسلام و قرآن کریم و ولی عصر - سلام الله علیه - باید خودمان کوشش کنیم و خودمان جهاد کنیم؛ جهاد در دانشگاهها و دانشکدهها، جهاد در کارخانهها و کارگریها، جهاد در کشاورزیها، جهاد در مدارس، جهاد در دانشگاهها، جهاد در همه جا، جهاد در جبههها و جهاد در پشت جبههها. شیاطین در همه این گروههایی که برای خدا قیام کرده‌اند ممکن است نفوذ کرده باشند.»^{۴۲}

پیش از این گفته شد که امام فلسفه و عرفان را در قیاس با دیانت، طبیعی می داند زیرا تاحدودی «وجه طبیعت‌بین» در فلسفه و عرفان وجود دارد. به تعبیر دیگر طبیعت هنوز در فلسفه و عرفان اصالت دارد. اگر فلسفه و عرفان و علوم جدید همه طبیعی هستند و نگاه و توجه‌شان از حدود طبیعت فراتر نرفته است، عالمی که قوام آن به چنین علم و تمدن و فلسفه‌ای باشد عالمی غربی، و یا غریزه است: «تمام نارواییها ظلمات است. تمام عقب افتادگیها ظلمت است. تمام توجه‌های به عالم طبیعت ظلمت است. همه غریزگیها ظلمت است. اینهایی که توجه‌شان به غرب است، توجه‌شان به اجانب است، قبله‌شان غرب است، رو به غرب توجه دارند، اینها در ظلمات فرو رفته‌اند؛ اولیایشان هم طاغوت است.»^{۴۳}

امام در چنین عالمی که خود وصف می کند چگونه برای انقلاب قیام کرد؟ امام چگونه به قیام علیه تجدد برخاست؟ ایشان در پاسخ به پرسش روزنامه‌نگار هفته‌نامه تأییم مطلبی را فرموده‌اند که می‌تواند ما را در نگاه امام به جهان متجدد نزدیک کند. وی از امام می پرسد که شما زندگی خیلی منزوی داشتید، شما اقتصاد جدید و حقوق روابط بین المللی را مطالعه نکرده اید. آیا این در ذهن شما این شکل را به وجود نمی آورد که ممکن است عواملی در این معادله باشد که شما نمی توانید درک کنید؟ امام پاسخ می‌دهد:

۱. رک: روح الله خمینی، صحیفه امام، پیشین، ج ۸، ص ۸۱.

۴۲. همان، ج ۱۷، ص ۴۱۰.

۴۳. همان، ج ۹، ص ۴۶۰.

«ما معادله جهانی و معیارهای اجتماعی و سیاسی‌ای که تا به حال به واسطه آن تمام مسائل جهان سنجیده می‌شده است را شکسته‌ایم. ما خود چارچوب جدیدی ساخته‌ایم که در آن عدل را ملاک دفاع و ظلم را ملاک حمله گرفته‌ایم. از هر عادل‌ی دفاع می‌کنیم و بر هر ظالمی می‌تازیم، حال شما اسمش را هر چه می‌خواهید بگذارید. ما این سنگ را بنا خواهیم گذاشت. امید است کسانی پیدا شوند که ساختمان بزرگ سازمان ملل و شورای امنیت و سایر سازمانها و شوراها را بر این پایه بنا کنند، نه بر پایه نفوذ سرمایه داران و قدرتمندان که هر موقعی که خواستند هر کسی را محکوم کنند، بلافاصله محکوم نمایند. آری با ضوابط شما من هیچ نمی‌دانم و بهتر است که ندانم.»^{۴۴}

امام فلسفه غرب را نزد مرحوم حاج شیخ محمدرضا نجفی اصفهانی خوانده بود و از میان بیانات و نوشته‌های ایشان پیداست که برخی از آثار فیلسوفان، مورخان و جامعه‌شناسان غربی را مطالعه کرده است. اما می‌گوید: «با ضوابط شما من هیچ نمی‌دانم و بهتر است که ندانم!» زیرا اساس طرح زندگی در تمدن غربی را قبول ندارد که سخن از رد یک بخش از آن، یا قبول قسمتی دیگر کند. بلکه او چارچوبی را برای زندگی دینی در میانه تمدن مدرن پیش کشیده است. گوئی امام تضادی میان اسلام و تمدن جدید نمی‌بیند، بلکه به وجود نوعی مابینت میان این دو معتقد است. که توجه به یکی دیگری را در محاق و حجاب خواهد برد. مناط چارچوب امام «عدالت» است و اگر این طرح پیگیری شود به دگرگونی اساسی در عالم خواهد انجامید. اجزاء و عناصر هر تمدنی معمولاً به تمدن‌های دیگر انتقال می‌یابد، اما با ورود در تمدن جدید هرگز معنای پیشین خود را افاده نخواهند کرد، و حتی ممکن است این عناصر چندی پس از ورود در یک تمدن مضمحل و محو شوند.

امام در جاهای مختلفی اشاره می‌کند که: «ما تمدن غرب را قبول داریم، لکن مفاسدش را نمی‌پذیریم.»^{۴۵} همچنین «اسلام با علم و صنعت مخالف نیست» و یا «ما با سینما مخالف نیستیم؛ ما با فحشا مخالفیم» از ظاهر این عبارات این چنین برمی‌آید که امام تحلیلی اخلاقی از تمدن و صنعت و سینما و... دارد. این عبارات برخی را به این نظر رسانده است که ایشان نگاهی گزینشی به تجدد داشته و قصد دارد خوبی‌های این تمدن را اخذ کند و بدی‌های آن را طرد کند، و واضح است که پایه این خوب و بد کردن‌ها هم اخلاق است.

اگر چشم خود را بر طرح حضرت امام برای مواجهه با تجدد ببندیم، عبارات مذکور نمی‌تواند معنایی غیر از آنچه ذکر شده داشته باشد؛ اما اگر شرط توجه به امور عدل - در معنایی که در فصول پیشین اشاره شد، و نه عدالت در معنای اخلاقی - باشد، دیگر نمی‌توان گفت که اگر علوم جدید را افراد متدین کسب کنند علم، دینی خواهد شد.

^{۴۴} همان، ج ۱، ص ۱۶۰.

همان، ج ۶، ص ۲۷۶.

امام می‌فرماید: «اسلام به علوم طبیعی نظر استقلالی ندارد.»^{۴۶} قوام تمدن غرب بر علوم جدید است، و اگر این علوم نگاهی مادی به آفرینش نداشتند هرگز این صورت جدید و استیلاجویانه را پیدا نمی‌کردند. اصولاً مبدأ پیدایش علوم جدید به وقتی برمی‌گردد که انسان به عالم ماده اصالت داد، و از آن پس اگر از عوالم دیگر نیز سخنی به میان آمده است ذیل اصالت ماده بوده است. استقلال علوم طبیعی به انکار و تخالف صریح با دیانت نخواهد انجامید، ولی آن را موضوع خود قرار می‌دهد و دین به این اعتبار محل اعتنا خواهد بود. اگر عدالت شرط باشد و تحول در انسان، اساس زندگی باشد، علم و صنعت و سینما و... صورتی دیگر خواهد یافت. تحول انسانی که رخ داده بود می‌توانست مبدأ همه تحولات باشد: تغییر فرم غربی به فرم اسلامی همه در فهم نگاه امام به انسان و جامعه و زمان قابل فهم است.^{۴۷} توجه به نیاز زمانه و اوضاع و احوال زمان، از مسائل اساسی در فهم رویکرد اجتماعی امام است. اگر ایشان به غرب و تجدد انتقاد می‌کند، این نقد و انتقادات را هرگز در سطح نخبگانی مطرح نمی‌کنند، بلکه بیشتر تلاش دارد با عموم مردم سخن بگوید و مردم را در شرایط اجتماعی رشد دهد.

امام در سال ۱۳۵۷ فرمود که:

«ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی‌هایی که در غرب هست مشابه باشد، اما آن دموکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کاملتر از دموکراسی غرب است.»^{۴۸}

از این عبارت امام چه می‌توان استنباط کرد؟ آیا امام دموکراسی را آرمان انقلاب می‌داند؟ امام درباره واژه دموکراسی می‌گوید که دموکراتیک و دموکراسی تفسیرهای گوناگونی دارد یونانی‌ها آنرا به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند و غرب امروز به گونه‌ای دیگر.^{۴۹} با این وجود منظور از اینکه «دموکراسی اسلام کامل‌تر است» چه می‌تواند باشد؟ توجه به مثال‌هایی که امام در باب دموکراسی اسلام می‌زند می‌تواند ما را به معنایی که امام از دموکراسی مدنظر دارد نزدیک کند:

«دوتا قصه از آنها نقل می‌کنم: حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - (قبل از این هم چند جا یک دفعه گفتیم) حضرت رسول - صلی الله علیه و آله [و سلم] - در آن اواخر عمرشان رفتند منبر فرمودند که هر کس به من حقی دارد بگوید، خوب کسی حقی نداشته بود. یک عرب پا شد گفت من یک حقی دارم. چی هست؟ شما در جنگ کذا که می‌رفتید یک شلاقی به من زدید. به کجا زدم؟ به اینجا، بیا عوضش را

^{۴۶} همان، ج ۸، ص ۴۳۳.

رک: همان، ج ۶، ص ۲۷۶.

همان، ج ۴، ص ۳۱۴ و رک: همان، ج ۱۰، ص ۴۴.

رک: همان، ج ۱۰، ص ۴۴.

بزن. گفت نه، من آن وقت شانهام باز بوده، شما هم شانهان باز کنید. بسیار خوب. شانها را باز کرد. عرب رفت بوسید! گفت من می‌خواستم ببوسم بدن رسول الله را! ولی مسأله این بوده و مطلب این است که یک رئیس مطلق حجاز آن وقت بوده است و بعضی جاهای دیگر، او بیاید بالای منبر و بگوید هر کس حق دارد بگوید، یک نفر نیاید بگوید به اینکه تو دهشاهی از من برداشتی! حالا اگر چنانچه هر یک از این ممالک دموکراسی را بیاورید، یکی برود بالای منبر بگوید که هر که حق دارد بگوید، اولاً می‌گوید این را؟ حق می‌دهد به ملت که اگر یک شلاقی زده باشد، بیا شلاقش را بزن؟ این حق را کدام دموکراسی، کدام سلطان، کدام رئیس جمهور، کدام - عرض می‌کنم - سلطان عادل و رئیس جمهور عادل و دموکراسی یک همچو کاری می‌کند؟ این اسلامی است که می‌گوید استبداد است و این دموکراسیهای دیگر! ما می‌گوییم که دموکراسی نیست ممالک شما. استبداد با صورتهای مختلف، رئیس جمهوریهایتان هم مستبدند به صورتهای مختلف؛ منتها اسمها خیلی زیاد است! الفاظ خیلی زیاد است! محتوا ندارد.^{۵۰}

از مطلبی که نقل شد و موارد مشابه برمی‌آید که امام از لفظ دموکراسی، «عدالت» را مراد کرده است، و گوئی در نظر امام رعایت حقوق مردم و احترام به آنها - مردم سالاری - جز در مسیر عدالت و ساده‌زیستی ممکن نیست.

اما اشکال دیگری ممکن است به مطالب مذکور وارد شود این است که مگر الفاظ و زبان تابع رأی افراد است و مبنای زبان اجتماع است؟ در علوم اجتماعی زبان را یک امر اجتماعی می‌دانند که حاصل قراردادهای بشری است، و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت خواهد بود. امام در سخنرانی‌های متفاوتی متذکر می‌شوند که عصر ما عصری است که الفاظ از معنا تهی شده‌اند و بی‌محتوا شده‌اند.^{۵۱}

در نظر حضرت امام زبان امری اجتماعی و تابع قراردادهای اجتماعی بشر نیست؛ الفاظ و زبان معنایی و رای اجتماع دارند. ریشه این اندیشه حضرت امام به کتاب شریف مصباح الهدایه برمی‌گردد که می‌نویسد که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آن وضع شده‌اند.^{۵۲}

امام نه تنها برای الفاظ حقیقتی ماورای این جهانی قائل است بلکه حروف را نیز محل ظهور حقایق عالم می‌داند و روایتی را که در آن حضرت امیر (ع) می‌فرمایند من نقطه بای بسم الله هستم را نقل می‌کند و توضیح می‌دهد که همه معانی قرآن در یک حرف بای جمع شده است.^{۵۳}

^{۵۰}. همان، ج ۴، ص ۳۲۶ همچنین رک: همان، ج ۴، ص ۳۲۵.

^{۵۱}. رک: همان، ج ۵، ص ۱۰۷ و همان، ج ۴، ص ۲۶۷ و همان، ج ۴، ص ۲۷۲.

^{۵۲}. رک: روح الله خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، پیشین، ص ۷۴.

^{۵۳}. روح الله خمینی، شرح دعای سحر، چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام، مترجم گروه معارف اسلامی، تهران، ۱۳۸۶، ص ۵۲.