

همگرایی عقل و سیاست در حکمت متعالیه جوادی آملی

بر اساس نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر

رحمت عباس تبار*

محمد زارع پور نقیبی**

چکیده

این پژوهش با اعتقاد به ضرورت بومی‌سازی علوم سیاسی و با هدف غنای نظری این الگوی بومی و بر مبنای هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر رابطه عقل و سیاست در منظومه معرفتی جوادی آملی را می‌کاود و با فرض استواربودن سیاست در نظر وی بر بنیادهای عقلانی و فروریختن آن در صورت قطع ارتباط با عقل، این موضوع را تبیین می‌کند. در نظر جوادی آملی، عقل مفتاح و مصباح تمام مراتب سیاست است و گستره وسیعی از سیاست را در بر می‌گیرد. تمامی پرسش‌های اساسی سیاست، از جمله مشروعیت حکومت، کیستی حاکم، غایت حکومت و سیاست، وظایف حکومت، آرمان‌شهر ترسیم‌شده، ویژگی‌های کارگزاران سیاسی، پیوند دین و سیاست، تشخیص مصالح جامعه و نحوه مدیریت سیاسی، در اکثر وجوهش با عقل همگرا است و در صورتی که عقل گوشه‌نشین عرصه سیاست شود سیاست نیز کارایی‌اش را از دست خواهد داد.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، حکمت متعالیه، سیاست، هرمنوتیک، معرفت‌شناسی.

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول: R.abbastabar@umz.ac.ir)
** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، دانشگاه مازندران.

مقدمه

از زمان تأسیس دارالفنون و ورود علوم مدرن و تأسیس مدرسه علوم سیاسی دانشگاه تهران به طور خاص، که سپیده‌دمان طلوع علم سیاست در فضای دانشگاهی و علمی بود، انبوهی از نوشته‌های اندیشمندان غربی صرفاً ترجمه و به‌مرور سکه رایج این رشته نوپا در ایران شد. این شکل ورود دو مشکل بزرگ برای طالبان و دانشجویان این علم، و به تبع آن، اجتماع به دنبال داشت که یکی رواج نقل‌گرای و منزوی‌شدن عقل، و دیگری غفلت از منابع غنی و متون قابل استخراج شیعی، اسلامی و ایرانی بود تا جایی که برخی از پژوهشگران سخن از زوال اندیشه سیاسی در ایران به میان آوردند. تبادل و تعامل علوم اگرچه مستلزم فواید و نتایج بسیاری است که رشد و تعالی علم یکی از آنها است، ولی بی‌توجهی به سیر تکوین اندیشه‌های سیاسی در غرب و تجویز تمام و کمال آن برای همه جوامع امری است که به اذعان غالب اندیشمندان از هر نحله فکری نه در خور است و نه مقدور. نسخه‌پیچی‌های سیاسی مبتنی بر سکولاریسم، اومانیزم و سایر ایسم‌های غربی برای جامعه‌ای که به حضور مؤثر خداوند یکتا در سراسر عالم هستی اعتقاد دارد قطعاً پاسخ‌گو نیست و علاوه بر آن خود علم سیاست نیز دانشی ایستا و تغییرپذیر نیست و دائماً در حال تطور و تبدل است.

از طرفی بنیادگذاری سیاست عقلانی نیز از موضوعاتی است که ذهن فلاسفه غرب و شرق را برای مدت‌ها به خود مشغول کرده و هنوز هم در معرض نقد است؛ از فلاسفه روشنگری که عقل انسانی را در جایگاه خداوند نشاندهند تا دوران معاصر که اندیشمندانی چون هابرماس مفهوم «عقلانیت ارتباطی» را در مقابل «عقلانیت ابزاری» دوران مدرن مطرح کردند.

به نظر می‌رسد فهم درست عقلانی‌کردن سیاست در حوزه اندیشه سیاسی اسلام نیز با توجه به تاریخ طولانی موافقت و مخالفت‌هایی که به‌ویژه در عرصه ارتباط عقل و نقل، یا عقل و شرع و به تبع آن عقل و سیاست مبتنی بر شرع، از گذشته‌های دور بین متفکران مسلمان بوده است هنوز نیازمند تحقیق و تفحص جدی است. ورود مدرنیته و تلاش اندیشمندان مسلمان برای عرضه گفتمان‌های جدید اسلامی نیز نه تنها از مجادلات نفس‌گیر پیشین فرو نکاست، بلکه بر آن افزود. این پژوهش با اعتقاد به ضرورت بومی‌سازی علوم سیاسی به معنای کاوش و جست‌وجو در متون فلاسفه، علما و اندیشمندان اسلامی و ایرانی، به‌ویژه علمای شیعه، و استخراج حوزه‌های سیاسی

آن و با هدف مطرح کردن جزئیات و غنی‌تر کردن این الگوی بومی، رابطه عقل و سیاست را در منظومه معرفتی جوادی آملی می‌کاود. اصولی بودن با تأکید بر نقش بارز عقل و به تبع آن اجتهاد نص‌مدار، توانایی شگرفی در اندیشه‌های سیاسی وی به وجود آورده است. حضور وی در عرصه‌های مختلف سیاست در نظام جمهوری اسلامی نیز از جمله عواملی است که سبب جذابیت و کارایی اندیشه سیاسی او برای دانش‌پژوهان عرصه سیاست است.

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

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

۱. بررسی ادبیات پژوهش

آنچه در بررسی پیشینه پژوهشی موضوع مد نظر در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه دیده می‌شود غالباً در باب مسائل کلی اندیشه سیاسی جوادی آملی است، یا به طور خاص برخی از مفاهیم سیاسی را در اندیشه وی کاویده است. مثلاً در تحقیق «اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی» (مجتبی‌زاده، ۱۳۸۹) محقق کوشیده است با استفاده از نظریه بحران توماس اسپرینگنز، نظریات

سیاسی آیت‌الله جوادی را در پاسخ به بحران‌های پنج‌گانه معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، قوانین بشری، معنویت و اخلاق و بحران‌های سیاسی اجتماعی دنیای امروز، که برآمده از تفکر مادی است، مطرح کند. یافته‌های این تحقیق حکایت از آن دارد که جوادی آملی با مطرح کردن سیاست متعالیه بر مبنای حکمت متعالیه، اندیشه سیاسی خویش را بیان کرده است. وی علت این بحران‌ها را، که زمینه‌ساز بحران‌های دیگرند، حاکمیت اندیشه‌های سکولاریستی و اومانیستی دانسته است. نویسندگان در ادامه با نظر به مدل تحلیل سیستمی، نظام سیاسی مطلوب جوادی آملی را در دو بخش ساختارها و کارویژه‌ها بیان کرده و در نهایت الگوی تغییر از وضع موجود به وضع مطلوب را، که به هر دو روش اصلاحی و انقلابی نظر داشته است، تشریح می‌کند. «ولایت فقیه از منظر فقه و کلام بر اساس نظریات آیت‌الله جوادی آملی» (اسلامی، ۱۳۸۵) پژوهش دیگری است که محقق شرایط زمانی و زندگی‌نامه جوادی آملی، روش‌شناسی و مبانی فلسفی اندیشه وی، عناصر اندیشه سیاسی و در نهایت دولت و حکومت در عصر غیبت را از منظر وی بررسی کرده است.

همچنین، در خصوص موضوعات سیاسی مانند آزادی، امنیت و ... از دیدگاه جوادی آملی نیز پژوهشگران مقالاتی در مجلات مختلف علمی پژوهشی نگاشته‌اند. اما مهم‌ترین و نزدیک‌ترین کار علمی به موضوع پژوهش حاضر، «عقل و سیاست از دیدگاه فلاسفه مسلمان» (شریعت‌مدار، ۱۳۷۸) است که به رابطه عقل و شرع در قلمرو سیاست از منظر فلاسفه مسلمان در دوره میانه پرداخته است. در اثر مذکور نگارنده به این نتیجه رسیده است که عقل در جهان اسلام در جهت فهم وحی بوده و فلاسفه مسلمان در نزاع‌هایی که با سایر نحله‌ها درباره عقلی یا شرعی کردن سیاست داشته‌اند به عقل اسلامی توسعه بخشیده‌اند. در مقاله «منطق ساختاری مفهوم آزادی عقیده در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی آملی» (آدمی و حاجی‌زاده، ۱۳۹۳)، با روش تحلیلی تفسیری به ابعاد تبیینی و هنجاری و نیز سطوح درونی و بیرونی منطق ساختاری آزادی عقیده از منظر جوادی آملی پرداخته شده است. اما مهم‌ترین و نزدیک‌ترین کار علمی در این زمینه کتاب *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه* (لکزایی، ۱۳۸۷) است که در آن رابطه میان حکمت متعالیه و سیاست متعالیه و نیز تنگناها و مسائل حکمت متعالیه در حوزه سیاست بررسی می‌شود. دو مسئله اساسی در مباحث حکمت متعالیه و سیاست از نظر جوادی آملی عبارت‌اند از: اولاً صدر و

ساقی سیاست، اعتبار و آغاز و انجام حکمت متعالیه حقیقت است. ثانیاً سیاست تدبیر امت، جامعه، کشور و ... است و این امور جملگی جزء اعتباریات‌اند.

تحلیل پیشینه پژوهش‌ها حکایت از آن دارد که از منظر حکمت متعالیه جوادی آملی و با استفاده از رویکرد نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه می‌توان به رابطه عقل و سیاست پرداخت. این نکته، تمایز این پژوهش از سایر نوشته‌های علمی در این زمینه است، به گونه‌ای که تاکنون کار جدی در زمینه عقل و سیاست با رویکرد حکمت متعالیه صورت نگرفته است. اگرچه در زمینه حکمت نظری و عملی و سیاست مباحث متعددی وجود دارد، ولی به جایگاه عقل در دستگاه حکمت متعالیه و حضور و تأثیر آن در سیاست کمتر پرداخته شده است. لذا این اثر می‌تواند زمینه و مقدمه‌ای برای این منظور شود.

۲. مدل و چارچوب نظری

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

هرمنوتیک را می‌توان در انواع مختلفش مشاهده کرد: هرمنوتیک فلسفی، روشی، هنجاری، انتقادی، تردیدی، اخلاقی و رهایی‌بخش. در ابتدای قرن نوزدهم، شلاپرماخر و دپلتای، هرمنوتیک را به عنوان نوعی روش در علوم انسانی طراحی و معماری کردند. سپس در قرن بیستم اندیشمندانی همچون مارتین هیدگر و گادامر از «فهم» به عنوان نوعی «وجود» یاد کردند.

بنابراین، درباره سیر تحول هرمنوتیک باید گفت از نوعی معرفت‌شناسی به گونه‌ای روش‌شناسی و سپس نوعی هستی‌شناسی یا «نظریه هرمنوتیک» تحول یافته است. از لحاظ روش‌شناسی، این علم را در مطالعات اسلامی نیز می‌توان مشاهده کرد. عده‌ای از اندیشمندان مسلمان معتقدند توجه به شأن نزول آیات، که به عنوان یکی از نکات مهم در ترجمه و تفسیر آیات قرآنی لحاظ شده، نمونه‌ای از کاربرد هرمنوتیک، اما به صورت بی‌اسم و رسم، در مطالعات اسلامی است. برخی نیز معتقدند مباحث الفاظ در علم اصول و کیفیت تفسیر قرآن که در مقدمات تفسیری مفسران قرآن به آن اشاره شده، هرمنوتیکی است.

علی‌رغم وجود معایی همچون غرق‌شدن محقق یا مفسر در ژرفای اندیشه خویش، به جای تحلیل واقع‌بینانه واقعیت اجتماعی، مختوم‌شدن به نوعی آنارشیسم علمی به دلیل نداشتن معیاری برای واقع‌نمایی یا صدق آنها، امکان قرائت‌های مختلف و نادیده‌گرفتن مراد و مقصود مؤلف، تحمیل معنای دیگری خلاف منظور مؤلف بر متن، نویسندگان متأخر به دلایلی بر اهمیت کاربرد هرمنوتیک در مطالعات اسلامی تأکید دارند: ۱. بخشی از هرمنوتیک در باب ماهیت فهم است، لذا شامل فهم متون دینی نیز می‌شود؛ ۲. ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) بر وحی و کلام الهی مبتنی هستند و این موجب شده است که این ادیان به‌شدت متن‌محور باشند. فرهنگ دینی در جوامعی که این ادیان حضور و رسوخ دارد از متون دینی و تفسیر و فهم آنها تأثیر می‌پذیرد. بنابراین، مطرح‌کردن دیدگاه‌های جدید در باب تفسیر و فهم متن بر معرفت دینی و تفسیر متون دینی تأثیرگذار خواهد بود (حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۶۰)؛ ۳. از طرف دیگر، بنا به تأکید آیات و روایات، قرآن ذوب‌تون است و زبان تمثیلی دارد و امکان قرائت‌های مختلف در طول هم از آن نه تنها مقدور، بلکه مطلوب است، چراکه در بسیاری از روایات بر فهم و تدبر در عمق معانی و آیات قرآن و گذشتن از ظواهر تأکید می‌شود.

به مقتضای گسترش تأویل یا هرمنوتیک، سیاست نیز در حیطه آن محل توجه قرار گرفت. بر این اساس، بین گفتمان شخصی، زبان سیاسی و حیات یا زندگی سیاسی رابطه وجود دارد. سخن و زبان سیاسی در متن‌کردارهای اجتماعی پردازش می‌شود و با تأویل، به عمق و لایه‌های ژرف‌تر سخن سیاسی در هر عصری می‌رسیم. زبان تشکیل‌دهنده واقعیت سیاسی است و

هرمنوتیک، یعنی فهم رابطه بین این دو؛ و برای فهم حیات سیاسی باید به سخن، زبان، فهم و خودفهمی‌های کارگزاران اجتماعی سیاسی مراجعه کرد.

در میان روش‌های گوناگون هرمنوتیکی، روش اسکینر در ردیف روش‌های هرمنوتیکی «مؤلف‌محور» قرار دارد؛ روش‌هایی که معنای متن را همان قصد و نیت مؤلف می‌دانند و معتقدند برای رسیدن به معنای متن باید مراد مؤلفش را درک کرد. در این روند، تفسیر هر متن اساساً با فرایند قرائت متفاوت است و برای رسیدن به معنای متن لازم است به «فراتر» یا «فروتر» از سطح ادبی متن برویم و در پس آن، انگیزه‌ها و نیات مؤلف و زمینه اجتماعی و زبانی نگارش متن را جست‌وجو کنیم. به نظر اسکینر، روش‌های مبتنی بر قرائت متن موجب «اسطوره‌شناسی»‌های مختلف می‌شود، به گونه‌ای که برخی ابهامات و اشکالات متنی، بازشناسی شده و از تک‌انگاری و یک‌صدایی خارج می‌شود (مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۶۴). اسکینر معتقد است اهداف و نیات مؤلف را نمی‌توان به مثابه علت‌ها یا انگیزه‌های آن کنش فرض کرد. زیرا چه‌بسا نویسنده‌ای قصدی داشته باشد ولی آن را انجام ندهد یا اینکه آن قصد را اظهار کند، ولی به کنش نینجامد یا اینکه این اظهارات بعد از کنش بوده باشد.

روش‌شناسی خاص اسکینر بر مبنای کنش‌گفتاری «مقصودرسان» و نیت مؤلف (و نه انگیزه او)، پایه‌ریزی می‌شود. در این روش، تفسیر متن و فهم معنای آن با تکیه بر شیوه «عمل بیانی یا کنش زبانی» صورت می‌پذیرد. مطابق این شیوه، گفتار همیشه صرفاً برای بیان واقعیت به کار نمی‌رود، بلکه علاوه بر آن، برای انجام‌دادن عمل یا ایجاد تأثیر خاص در مخاطب نیز استفاده می‌شود. به بیان دیگر، ما سه نوع کنش‌گفتاری را می‌توانیم از هم تمیز دهیم: بیانی محض، مقصودرسان و کارگر.

تأکید اسکینر، از میان این سه نوع کنش‌گفتاری، بر کنش‌گفتاری «مقصودرسان» است و روش‌شناسی خود را نیز بر آن بنا می‌نهد. مضمون اصلی این نوع کنش‌گفتاری آن است که گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن چیزی، کاری را انجام می‌دهد و از انجام‌دادن آن کار نیز مقصودی دارد. از این‌رو، مسئله مهم در تفسیر، کشف همین قصد و منظور است؛ به عبارتی، کشف همان چیزی که آوستین آن را «بار غیرگفتاری» کنش زبان‌شناختی می‌خواند. اسکینر با فرق گذاشتن میان «قرائت درست» و «بهترین قرائت»، سخن گفتن از اولی را عوامانه و مانع بروز

تفاسیر جایگزین می‌داند، در حالی که، با استناد به هیرش، دومی را راهی برای یافتن «بهترین معنا» معرفی می‌کند (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۷۵-۱۷۶). در نتیجه برای فهم اندیشه‌های سیاسی هر اندیشمند هم باید گفتمان سیاسی مسلط بر جامعه و زمانه وی را شناخت و هم باید قصد و نیت آن اندیشمند را برای برقراری ارتباط در چنین گفتمانی دریافت.

به باور اسکینر، استفاده از برخی روش‌ها می‌تواند ما را در کشف نیت مؤلف یاری کند؛ تجسم متن به عنوان نوعی عمل مفاهمه‌ای یا ارتباطی قصدشده برای برقراری ارتباط با خوانندگان که مفسر باید فضای ارتباطی آن را بازسازی و بازآفرینی کند و شناخت زبان، معانی و مفاهیم رایج و نیز گزاره‌های متداول در زمانه مؤلف که هر نویسنده‌ای با استفاده از آنها اقدام به نگارش می‌کند و نیز زمینه اجتماعی و تاریخی بخشی از این زمینه گسترده زبانی است که باید به آن توجه کرد. از مسائل بسیار مهم در هرمنوتیک اسکینر، «زمینه‌گرایی» او است. زمینه اجتماعی و فکری متن چارچوبی فراهم می‌آورد که بتوانیم درک کنیم در جامعه‌ای معین، چه معانی و مفاهیم شناختنی مرسوم موجود بوده است. در این پژوهش نیز به منظور کشف انگیزه‌ها و کمک به کشف نیت جوادی آملی در به‌کاربردن اصطلاحات و عبارات، زمینه فکری و اجتماعی وی بررسی شده است. جوادی آملی فقیهی اصولی است و نمی‌توان بدون توجه به جایگاه عقل در مکتب اصولیون شیعه، به تفسیر درستی از عبارات او رسید.

مطلب دیگری که روش اندیشه‌شناسانه اسکینر را برای پژوهش حاضر در خور اتکا می‌کند تمایز میان «انگیزه» و «نیت» است. انگیزه امری خارج از متن و علت پیدایش متن است و در تبیین معنای متن (و نه فهم آن) یاریگر ما است، در حالی که نیت، امری درونی برای متن است و فهم آن معادل فهم کامل متن است. بر این اساس، در این تحقیق به دنبال کشف مراد و نیت جوادی آملی در لابه‌لای سطور کتاب‌های مختلف او و تبیین رابطه عقل و سیاست بوده‌ایم و بدین‌منظور از زمینه کمک گرفته‌ایم. چنان‌که اسکینر گفته است، مراقب بودیم تا زمینه را به عنوان نیت مؤلف در نظر نگیریم و به دنبال تحمیل معنا بر متن نرویم. توجه به این موضوع بخشی از کاستی‌های اتکا به سایر نحله‌های هرمنوتیک را مرتفع می‌کند.

نکته در خور توجه دیگری که در روش هرمنوتیکی اسکینر به چشم می‌خورد، «تصرف در هنجارهای مرسوم» (manipulation) است؛ یعنی کشف نیت نویسنده در فرآیند حذف، پذیرش یا

انکار هنجارهای مرسوم ارتباطی و زبانی که مؤلف با استفاده از آن می‌تواند به ایجاد یا تغییر هویت اجتماعی خود توفیق یابد. در اندیشه جوادی آملی نیز اقداماتی از این دست دیده می‌شود. تعریفی که جوادی آملی از گستره عقل و مدرکات عقلی در دین، یا از «ولایت فقاقت و عدالت» به جای «ولایت فقیه» پیش می‌کشد نوعی تصرف در هنجارهای مرسوم تلقی می‌شود.

۳. مبانی نظری

توضیح و تبیین مفاهیم و اصطلاحات استفاده‌شده در این نوشتار، موجب اتقان و ایضاح مفهومی آن می‌شود و به عنوان مبنای نظری پژوهش راجع به آن مذاقه می‌کنیم. اهم این مفاهیم عبارت است از:

۳.۱. عقل‌گرایی و عقلانیت

یکی از واژه‌هایی که در سیر تاریخ اندیشه در غرب به‌وفور به چشم می‌خورد واژه «عقل‌گرایی» (rationalism) است. در استفاده روزمره کسی را که از استدلال منطقی و از عقل در حل مشکلات بهره می‌جوید «عقل‌گرا» می‌نامیم. معمولاً افراد عقل‌گرا در برابر افرادی قرار می‌گیرند که مواجهه‌ای احساسی یا حتی نامعقول با مسئله دارند. اما در فلسفه غرب این واژه معنایی متفاوت دارد. «عقل‌گرایی» در سه حوزه به کار رفته است: فلسفه؛ کلام و فلسفه دین؛ و نیز عقل‌گرایی در «عصر عقل» یا دوره روشنگری (بیات و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۷۹ و ۳۸۰).

واژه دیگری که هم‌ریشه واژه «عقل‌گرایی» بوده و گاه به جای آن هم به کار برده می‌شود «عقلانیت» (rationality) است. این واژه بیانگر ویژگی عقلانی بودن واقعیت است. به عبارت دیگر، چگونگی هستی و واقعیت عقلانی را «عقلانیت» می‌گویند. خردمندی، معقول و منطقی بودن و جنبه عقلانی داشتن، واژگان معادل «عقلانیت» به شمار آمده‌اند، چنان‌که معنای واژه rational عقلانی، عقلی، معقول، عاقل، خردمند، و اهل عقل و استدلال است. «جان هید» اندیشمند علوم سیاسی، با تأکید بر مسئله آگاهی، مقوله عقلانیت سیاسی را مبتنی بر شگردهای «عمل عقلانی» در سیاست تعریف می‌کند (هید، ۱۳۸۲: ۴۹).

در بُرشی دیگر از عقلانیت می‌توان آن را به سه دسته معرفتی، اخلاقی و ابزاری تقسیم کرد. عقلانیت معرفتی شامل شناخت فلسفه حیات و موقعیت حساس و استثنایی انسان در آن و شأن

و جلالت عقل در تنظیم رابطه انسان با جهان و خداوند است؛ عقلانیت اخلاقی شامل شأن عقل در تنظیم رابطه انسان و معماری اخلاقیات است، و عقلانیت ابزاری شامل مهندسی، اندازه‌گیری، نظم و پیش‌بینی و اعمال عقل در محاسبات معیشتی برای نیل به اقتصادی شکوفا و تمدنی آباد و مرفه است (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۷۸: ۵۸). با کمی تأمل شاید بشود این نوع گونه‌شناسی از عقلانیت را عقلانیت اسلامی دانست، به گونه‌ای که:

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

۲.۳. همگرایی یا واگرایی عقل و سیاست

طبق مکتب لیبرالیسم، نوعی همگرایی میان عقل و سیاست برقرار است. دولت به عنوان مهم‌ترین کنشگر عرصه سیاست، حق دخالت بلاقید در زندگی خصوصی و مدنی مردم را ندارد و باید با قیودی نیرومند و مشخص محدود شود. اساس فلسفی چنین نظری این است که همه انسان‌ها از عقل و خرد بهره‌مندند و خردمندی ضامن آزادی فردی است؛ و فرد صرفاً در آزادی می‌تواند به حکم خرد خود، چنان که می‌خواهد زندگی کند. سلب آزادی از فرد به معنای نفی خردمندی او است و نفی توان خردورزی انسان به نفی آزادی او می‌انجامد (بشیریه، ۱۳۹۱: ۱۲).

مکتب محافظه‌کاری در واکنش به لیبرالیسم و عقل‌گرایی جنبش روشنگری و تجدد، به واگرایی میان عقل و سیاست رسید. این مکتب، به‌ویژه پس از انقلاب فرانسه، در دفاع از سنت‌ها پدیدار شد و در آرمان‌های اصلی لیبرالیسم و تجدد اولیه یعنی آزادی، برابری، فردگرایی، عقل‌گرایی و جدایی دین از دولت تردید کرد. حاملان ایدئولوژی محافظه‌کاری، گروه‌هایی چون دهقانان خرده‌بورژواها و اشراف زمیندار بودند که خارج از فرآیندهای عقلانیت سرمایه‌داری باقی ماندند و در نتیجه به مخالفت با آن برخاستند. محافظه‌کاران بر قدرت و اقتدار سیاسی تأکید کردند و تا آنجا که می‌توانستند از دادن حق رأی به مردم ممانعت ورزیدند (همان: ۱۷۸-۱۸۲).

در تفکر پسامدرن نیز، که با اندیشمندانی همچون دریدا، لیوتار و لاکان نمایندگی می‌شود، روایت‌های کلان مدرنیته همچون ترقی، عدالت و برابری، که بر عقل کلی مبتنی هستند، فروپاشیده است. تفکر پسامدرن به طور کلی نظریه معرفتی روشنگری عقل‌گرایی کانتی، ابزارگرایی دکارتی، خشونت مفهوم کلی سرشت و هویت ثابت و عقلانی انسان، و روش‌شناسی‌های عقلی و تجربی را نقد سراسری کرده است (همان: ۳۱۳).

اما در میان فلاسفه اسلامی، شاهد گونه‌شناسی مختلفی از ارتباط میان عقل و سیاست هستیم. ظاهرگرایان از جمله گروهایی هستند که با اعتقاد به گوشه‌نشینی عقل، به واگرایی آن از سیاست حکم داده‌اند. این گروه کمترین توجه به عقل را در گزاره‌های دینی جایز ندانسته و حتی اشاعره را که در عقلانیت، حد وسط بین اهل حدیث و ماتریدییه به حساب می‌آید، محکوم کرده و در اهل سنت بودن اشاعره تردید کرده‌اند (فقیهی، ۱۳۵۲: ۷۴ و ۷۵؛ صابری، ۱۳۸۳: ۲۴۹). در مقابل این گروه، ظاهرگیزانی هستند که میداندار عقل در عرصه اجتماع و سیاست شده‌اند. آنها عقل را حتی به قیمت طرد دین پذیرفتند. معتزله به عنوان طلایه‌داران این گروه، عقل را در تحصیل معرفت دینی معتبر می‌دانند و ظواهر نصوص دینی را با عقل تأویل می‌کنند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۷۵-۷۶).

اما قول صائب و مقبول نویسنده در این نوشتار آن چیزی است که از فلاسفه و متفکران شیعه برآمده است. فلاسفه و متفکران شیعه با الهام از تعالیم ائمه (ع) در خردورزی و دین‌باوری راه اعتدال را پیمودند، به نحوی که نه به عقل فرصت دادند که پا را از حریم خود بیرون گذارد و نه با ظاهرگرایی، دین را به وادی جمود کشاندند. متفکران معاصر نیز قائل به هماهنگی عقل و دین‌اند؛ بزرگانی همچون محمدحسین طباطبایی، مرتضی مطهری، جوادی آملی، جعفر سبحانی، و مصباح یزدی در آثار و گفتارشان بر این رابطه هماهنگی تأکید می‌کنند. به اعتقاد جوادی آملی، شیعه امامیه عقل‌گرای معتدل است؛ یعنی داوری عقل را در آموزه‌های دینی معتبر می‌داند و معرفت عقل نظری و احکام عقل عملی را می‌پذیرد. این مکتب به دور از افراط و تفریط، عقل را در محدوده و ظرفیت خودش حجّت می‌داند نه فراتر از آن (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۱). لذا در نظر شیعه، رابطه عقل و دین هماهنگ است و تصور تقابل عقل و دین فرض نادرستی است؛ زیرا دین را باید از دو راه عقل و نقل اثبات کرد. چنان‌که نقل (کتاب و سنت) منبع دین است عقل نیز منبع دین است. عقل در برابر دین قرار نمی‌گیرد، بلکه در برابر نقل قرار می‌گیرد که گاه عقل

مقدم است (اعتقادات)، و گاه عقل و نقل مکمل هم‌اند (فقه و حقوق). از این‌رو، دین و حیانی و دین عقلانی در تفکر شیعی تصور نمی‌شود. هر دین و حیانی عقلانی است (همو، ۱۳۸۹ ج، ج ۲۲: ۴۰).

۴. زمینه‌شناسی عقلانیت سیاست در اندیشه جوادی آملی

«زمینه‌گرایی» در نظریه اندیشه‌شناسانه هرمنوتیک اسکینر مبنایی برای فهم مقصود و نیت گوینده یا نویسنده است. بر این مبنا، نویسنده در یک سیاق (context) زمانی، مکانی، فکری و ایدئولوژیکی قرار دارد که بر اساس آن ایده‌هایی تولید می‌کند. بنابراین، فهم اصطلاحات، واژگان، گزاره‌های فکری و مکاتب نظری موجود در عصر نویسنده، مخاطب را در دریافت نیت آن نزدیک می‌کند. مهم‌ترین موضوع در دریافت نیت اصلی جوادی آملی، قراردادن وی در مکتب اصولی و حکمت متعالیه است.

شروع دوره غیبت کبرا و دست‌رسی‌نداشتن به امام معصوم علت اصلی شکل‌گیری جنبشی در میان فقهای شیعه برای یافتن احکام الهی و بیان وظایف مسلمانان شد. این منازعه، سبب‌ساز دو جریان فکری در اندیشه فقهی عالمان شیعی گردید: نقل‌گراها و عقل‌گراها؛ اصطلاح «اخباری» در برابر «اصولی» و «کلامی»، نیز بعدها به این دو جریان تعلق گرفت. بر مبنای مشرب اخباری، تمامی آنچه انسان از صدر اسلام تا قیامت به آن نیاز دارد، همه در سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) موجود است. در مقابل نقل‌گراها یا حدیث‌گرایی، مکتب کلامی فقهی عقل‌گرایی پدید آمد که از کلام عقلانی و روش‌شناسی اصول فقه در برابر پیوستگی گسترده به حدیث‌گرایی جانبداری می‌کرد. جوادی آملی نیز به عنوان فقیهی اصولی، از نتایج سیاسی تفکر اصولی را بازگشت ولایت فقیه به عرصه فقهی و سپس کلامی اندیشه شیعه می‌داند. گرچه وی شکوفایی ولایت فقیه با ادله فقهی را می‌ستاید ولی معتقد است این مسئله بر اثر خروج از جایگاه اصلی‌اش نتایج مطلوبی نداشت. به نظر وی، شکوفایی ولایت فقیه با براهین عقلی و کلامی است که نتایج درخشانش را در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی جامعه محقق می‌کند.

زمینه دیگری که در فهم هرمنوتیکی نیت جوادی آملی در مسئله ارتباط عقل و سیاست باید از آن بهره گرفت، حضور وی در مکتب و جریان حکمت متعالیه است. جوادی آملی، که از پرچمداران فلسفه صدرایی است، معتقد است حکمت متعالیه جمع میان عرفان، برهان، قرآن و

وحی است و هر یک را در عین لزوم و استقلال با دیگری می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و اختلاف‌نداشتن، همه آنها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را در محور وحی، انفکاک‌ناپذیر لحاظ می‌کند. حکمت متعالیه هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نائل می‌سازد (جوادی، ۱۳۸۶ الف: ۲۹۵).

۵. «انصراف هنجاری» در بیان مقصود

مدعای ما این است که بخشی از فهم صحیح عقیده جوادی آملی در باب همگرایی عقل و سیاست، منبعث از انصرافات و انتقادات ایشان در هنجارهای مرسوم نظری است. یکی از منابع دریافت مقصود وی از عقلانیت سیاست، انصراف و انتقاد جدی او از هنجار مرسوم اخباری‌گری است. جوادی آملی شدیداً به اخباری‌گری می‌تازد. وی ریشه اخباری‌گری را به شعار «حسینا کتاب الله» می‌رساند و آنها را گروهی معرفی می‌کند که به ظاهر قرآن حجیت دادند و استفاده از آن را نیز به تلاوت و بهره لفظی منحصر دانستند (همو، ۱۳۸۱: ۱۲۵). از نظر جوادی آملی، یکی از آثار سوء تفکر اخباری‌گری در حوزه سیاست این بود که تا سالیان متمادی رابطه فقیه و مردم، رابطه «محدث» و «مستمع» بود و تنها نحوه ارتباط فقیه با جامعه، نقل حدیث و معنای صوری آن بود، چراکه فقیه حق استنباط نداشت.

هنجار دیگری که در معرض انصراف و انتقاد جوادی آملی واقع شده و گویای اعتقاد وی به همگرایی عقل و سیاست است، مکتب تفکیک است. بدین معنا که گروهی قائل به تفکیک دین از فلسفه و عرفان شده‌اند و معتقدند در عرصه معرفت و سلوک، فلسفه و عرفان راهی است و دین راهی دیگر. اما جوادی آملی عقل را منبع معرفت دینی می‌داند. لذا صورت این مسئله را از اساس پاک می‌کند و بساط مکتب تفکیک را برمی‌چیند. به اعتقاد وی، قرار گرفتن عقل در جایگاه واقعی خویش و هم‌سطح دیدن عقل با نقل و خضوع هر دو در ساحت وحی موجب می‌شود مرزبندی توهمی میان عقل و دین رخت بریندد و عقل در درون دین‌شناسی و هندسه معرفت دینی نگریسته شود و به همراه نقل دو منبع معرفت‌شناختی دین محسوب گردد (همو، ۱۳۸۹ ب، ج: ۱۹: ۱۶).

۶. معرفت‌شناسی عقل در اندیشه سیاسی جوادی آملی

جوادی آملی بر اساس منابع معرفت، قائل به انواع عقل است و مراتب عقل را که در اندیشه ابن‌سینا و ملاصدرا بوده است می‌پذیرد. جوادی آملی جهان را متعلق معرفت می‌داند و معرفت به هستی را ممکن می‌شمرد. وی ابزارهای شناخت و کسب معرفت را حواس پنج‌گانه، خیال، وهم، عقل، قلب، فطرت، شهود و وحی می‌داند. به نظر وی، اگر انسانی از حس و تجربه محروم باشد موجودات حسی را درک نمی‌کند و از احکام عقلی مربوط به آن حس نیز محروم خواهد بود. قوه مدرکه، حس غیرمادی و قوه‌ای از قوای عقل است؛ یعنی حس بدون عقل قادر به کسب شناخت نیست، چراکه حس فقط تصور را فراهم می‌کند و صدور حکم کار عقل است (همو، ۱۳۸۴، ج ۴: ۲۹۸). از تأثیرات سیاسی پذیرش چنین دیدگاهی این است که اگر عقل تجربی به این نتیجه رسید که بهترین راه حفظ استقلال و آزادی مسلمانان تشکیل حکومت جمهوری است باید بر اساس آن عمل شود و شکل حکومت اسلامی به جمهوری تغییر کند.

یکی دیگر از قوای ادراکی انسان، عقل یا قوه عاقله است. نوعاً عقل را به دو گونه نظری و عملی تقسیم می‌کنند. در نظر جوادی آملی، عقل نظری نیروی اندیشه و فهم است و عقل عملی، نیروی انگیزه، اراده، نیت و تصمیم. هر کدام از این دو نیرو مراتبی دارند. احساس، تخیل، توهم و تعقل از مراتب عقل نظری است که در حقیقت چهار مرتبه ادراک انسان است. پدیدارشدن مسائلی همچون احتمال، وهم، شک، ظن و اطمینان و همچنین علم، جزم و یقین نیز از ضعیف، متوسط و قوی بودن فهم عقل نظری سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، از مرحله احساس تا تعقل و از احتمال تا یقین، همگی اموری هستند که عقل نظری آنها را بر عهده دارد. مراتب عقل عملی نیز عبارت‌اند از: نیت، اراده و عزم، چراکه عقل عملی عهده‌دار کار است (همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۶: ۴۴۰).

جوادی آملی پای عقل را در بحث هستی‌شناسی نیز گشوده و معتقد است عالم هستی مطابق وجود انسان که بر سه قسم مادی، مثالی و عقلی است، به سه عالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود. هر موجودی در هر عالمی وجود متناسب با همان عالم را دارد؛ هستی مادی، هستی مثالی و هستی عقلی. همان‌گونه که مفاهیم متخذ از ماده مرحله به مرحله تجرید می‌شوند تا به عالم عقل برسند و به عنوان مفهومی عقلی ادراک شوند در عالم هستی نیز موجود مرحله به

مرحله تجرید می‌شود تا به عالم عقل برسد و کامل‌ترین شکل موجود هم در حالت عقلی آن است (همو، ۱۳۸۸، ج ۶: ۱۳۱).

انسان‌شناسی جوادی آملی نیز بر عقل‌گرایی او مبتنی است و در مختصات حکمت متعالیه‌اش می‌گنجد. وی همه انسان‌ها را فطرتاً «حی متألّه» می‌داند و معتقد است اگر انسانی در مسیر شکوفایی و تکاملی فطرت قرار نگیرد، حیات متألّهانه فطری‌اش را از دست می‌دهد و از جرگه حیات انسانی خارج می‌شود و به سعادت نخواهد رسید. به عبارت دیگر، انسان که در بدو تولد حیوان بالفعل است، فقط در صورت تبعیت از عقل و شرع، انسان بالفعل می‌شود. در غیر این صورت از حیوانات هم بدتر می‌شود یا به سرحد زندگی نباتی و جمادی بلکه پست‌تر از جماد (از نظر وجودی) خواهد رسید (همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۲: ۱۴۹).

عقل‌گرایی جوادی آملی در بحث جامعه‌شناسی وی نیز کاملاً مشهود است. به نظر او، انسان مستخدم یا مستثمر بالطبع است؛ یعنی طبیعتاً دوست دارد جهان طبیعت به استثمار و استخدامش دربیاید تا به خواسته‌هایش برسد و در این راه محدودیتی را بر نمی‌تابد. این طبیعت استخدام‌گرا او را به سمت زندگی اجتماعی می‌کشاند. از طرفی می‌بیند که سایر انسان‌ها نیز با همین سلاح به میدان آمده‌اند. لذا به‌ناچار تسلیم حکومت و قانون می‌شود و به تعادل متقابل رضایت می‌دهد.

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

۷. کنش گفتاری «مقصودرسان» جوادی آملی در همگرایی عقل و سیاست

بر مبنای روش هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر، نیت و مقصود جوادی آملی در همگرایی عقل و سیاست را می‌توان از نوع کنش گفتاری وی استخراج کرد. کنش گفتاری جوادی آملی در باب عقل

و سیاست، به نوع نگاه وی به علم و انواع آن و جایگاهش در سیاست برمی‌گردد. به نظر وی، فلسفه یا حکمت به عملی و نظری تقسیم می‌شود. رمز این تقسیم‌بندی نیز به دوگانگی وجود انسان برمی‌گردد. انسان از جهت بُعد روحانی، مجرد است و از مبادی عالیه تعلّم می‌کند و از جهت جسمانی تعلق تدبیری به بدن دارد و آن را اداره می‌کند. قوه‌ای که عهده‌دار فعالیت‌های علمی انسان است و علوم و معارف را از مبادی برتر دریافت می‌کند عقل نظری است و قوه‌ای که کارهای تدبیری او را انجام می‌دهد عقل عملی نام دارد (همو، ۱۳۸۶، ب، ج ۲: ۱۲۴).

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

جوادی آملی پای عقل را به مشروعیت سیاسی نیز کشانده و با تفکیک مشروعیت به ثبوتی و اثباتی معتقد است مشروعیت در مقام ثبوت باید از مشروعیت در مقام اثبات جدا شود. مشروعیت ثبوتی همان تعیین حاکمیت دینی از سوی خداوند است، ولی مقبولیت مربوط به مردم است که تا نخواهند و حضور نداشته باشند نبوت، امامت، نیابت خاص و نیابت عام، هیچ یک در خارج محقق نمی‌شود. نتایج حضور عقول جمعی برای مشروعیت اثباتی حکومت، حکایت از آن دارد که: ۱. مشروعیت ثبوتی حکومت دینی که مشروعیت اثباتی نداشته باشد تردیدپذیر است؛ ۲. تحمیل حکومت، حتی حکومت مشروع نیز بر مردم، نامشروع است و حکومت مشروع تحمیلی تفاوتی با حکومت باطل اموی و مروانی ندارد؛ ۳. اگر اکثریت مردم بدون لحاظ اوصاف علمی و عملی تأییدشده از منظر دین در شخصی، به وی رأی دهند و او را بر مسند حاکمیت بنشانند، چنین نظامی مشروع نیست.

جوادی آملی در کنش گفتاری مقصودگرای خود و در بحث شرایط و خصوصیات خلیفه و حاکم سیاسی و خصوصاً انتصاب الاهی انبیا و ائمه (ع)، از عقل و بنای عقلا برای اثبات افضلیت بهره می‌گیرد و معتقد است خلیفه‌الله باید از سایر اعضای امت خویش برتر و والاتر باشد، چراکه اگر مساوی با دیگران باشد ترجیح او بر بقیه بدون مرجح، محال و اگر پایین‌تر از بقیه باشد تقدیم مفضول لازم می‌آید که عقلاً قبیح است. وی یکی از راه‌های اثبات عصمت خلیفه‌الله را شهود عقلی می‌داند و معتقد است نبوت بر مبنای اصالت وجود، مقامی تکوینی و نه اعتباری فرض می‌شود. در نظر وی، وجود شهود عقلی، مساوی با اثبات شهود عقلی و بی‌نیاز از استدلال است. هر کس به این مقام برسد و شهود عقلی را دریابد، قطعاً به آن شهود یقین پیدا می‌کند. خود این شهود میزان است و برای سنجش آن نیاز به ترازوی دیگری نیست (همو، ۱۳۸۸، ج ۲۰: ۱۵۲).

پس از اثبات عقلی و حضور عقل در بیان خصایص امام جامعه، جوادی آملی برای عقل در تشکیل حکومت اسلامی نیز نقش تعیین‌کنندگی قائل است. در نظر جوادی آملی، شکل حکومت در مدینه فاضله با توجه به عقل تجربی بشر تعیین می‌شود، چراکه برهان عقلی، اعم از تجربیدی و تجربی، در صورت افاده یقین حجت شرعی است. به همین دلیل می‌توان ساختار سیاسی و حکومتی معین، مثل جمهوری اسلامی، را هم در شکل و هم در محتوا دینی دانست، چراکه اگر عقل جمعی و تجربی به این نتیجه رسید که تنها راه برقراری نظام جامعه مسلمان و یا بهترین راه حفظ استقلال و آزادی آنان روش جمهوریت است نه راه‌های دیگر در این حال تعیین ظرف حکومت و شکل سیاست اسلامی است نه بشری، چون ادراک عقل حجت الاهی است؛ نه محصول تلاش بشر و الهام خداوند است و نه جدای از افاضه آسمانی و چنین عقل تجربی، همانند دلیل نقلی معتبر مایه احتجاج متقابل خداوند و بندگان وی در معاد است (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۱۹: ۸۲).

فرجام سخن

عقل در مبانی معرفت‌شناختی جوادی آملی و از جمله معرفت سیاسی نقشی محوری دارد. عقل، دوکسای سیاست تجربی و خیالی را به اپیستمه سیاسی می‌رساند و با پوشاندن لباس برهان منطقی بر قامت سیاست شهودی و وحیانی بر غنای علوم سیاسی بشر می‌افزاید و کاستی‌هایش را می‌زداید. بر این اساس، هیچ معارضه و تفکیکی میان عقل سیاسی و نقل سیاسی در اندیشه

جوادی آملی دیده نمی‌شود. پذیرش حجیت عقل در مستحدثات سیاسی و پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر بشری در این عرصه و نقش بارزی که برای عقل تجربی و پیشرفت‌هایش در موضوع‌شناسی سیاسی لحاظ می‌شود، سیاست را از جمود و تحجر باز می‌دارد و کارآمدی‌اش را به نحو چشمگیری افزایش می‌دهد. نظریه عقل جوادی آملی، با منظور کردن یافته‌های قطعی و برهانی عقل در حوزه سیاست به‌عنوان «وحي ناگفته سیاسی» به جدایی فاقد منطق عقل ابزاری سیاسی از فیوضات سیاسی و حیانی پایان می‌دهد و با پیوند عقل معاش و معاد بر وسعت طیران عقل در سپهر سیاست می‌افزاید.

همگرایی عقل و سیاست با تأکید بر تصرف در هنجارهای مرسوم را، که در روش اسکینر بر آن تأکید می‌شود، می‌توان بارها در اندیشه جوادی آملی دید. فقه سیاسی جوادی آملی بر مبنای همان تعریف علمای اصولی از عقل پایه‌گذاری شده است، ولی وی با قراردادن عقل در قلمرو دین و توجه ویژه به یافته‌های قطعی عقل تجربی، گستره عقل را وسعت می‌بخشد و تفاسیر جدیدی از تأکیدات بر عقل در اندیشه دینی پیش می‌کشد. دقت در موضوعات مختلف سیاسی اعم از حاکم مشروع، مشروعیت، مدینه فاضله و مسائل مستحدثه سیاسی، تشخیص مصلحت و ... نشان می‌دهد که جوادی آملی بر اساس نظریه‌ای که از منزلت عقل در معرفت دینی مطرح می‌کند در هنجارهای مرسوم علمای اصولی تصرفاتی کرده و بر مبنای آن بازتعریفی از عقل و گستره عملکرد آن در همه حوزه‌ها، از جمله حوزه سیاست، مطرح کرده است. بازتعریف جوادی آملی از مفهوم «ولایت فقیه» به ولایت فقهت و عدالت نیز از این دست تصرفات به شمار می‌رود.

منابع

- آدمی، علی؛ حاجی‌زاده، عبدالله (۱۳۹۳). «منطق ساختاری مفهوم آزادی عقیده در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی آملی»، در: *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۱، ص ۵-۲۶.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
- اسلامی، حمیدرضا (۱۳۸۰). «ولایت فقیه از منظر فقه و کلام بر اساس نظریات آیت‌الله جوادی آملی»، در: *فصلنامه علوم سیاسی*، سال چهارم، ش ۱۳.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۱). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران: نی، چاپ یازدهم.

- بیات، عبدالرسول؛ و دیگران (۱۳۸۶). *فرهنگ واژه‌ها*، تهران: مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی، چاپ چهارم.
- پالمرو، ریچارد ا. (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف). «تبیین آیت‌الله جوادی آملی از سیاست حکمت متعالیه»، در: *پگاه حوزه*، ش ۲۱۶.
- _____ (۱۳۸۶ ب). *سرچشمه/اندیشه*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۲ و ۳.
- _____ (۱۳۸۷). «حکمت صدراپی و سیاست متعالیه در نشستی با آیت‌الله جوادی آملی»، در: *پگاه حوزه*، ش ۲۴۷.
- _____ (۱۳۸۸). *ادب فنای مقربان*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۲، ۶ و ۲۰.
- _____ (۱۳۸۹ الف). *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، چاپ هشتم، ج ۱، ۲، ۶، ۷ و ۸.
- _____ (۱۳۸۹ ب). *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، چاپ دوم، ج ۱۹.
- _____ (۱۳۸۹ ج). *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، چاپ اول، ج ۲۲.
- _____ (۱۳۸۱). *دین‌شناسی*، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۴). *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسراء، چاپ سوم.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۲). *مبانی معرفت دینی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم.
- رحیم‌پور ازغدی، حسن (۱۳۷۸). *عقلانیت*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.
- شریعتمدار، محمد رضا (۱۳۷۸). *عقل و سیاست از دیدگاه فلاسفه مسلمان*، قم: دانشگاه باقرالعلوم.
- صابری، حسین (۱۳۸۳). *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: سمت، چاپ اول.
- فقیهی، علی اصغر (۱۳۵۲). *وهابیان*، تهران: کتاب‌فروشی صبا، چاپ اول.
- لکزایی، شریف (گردآورنده) (۱۳۸۷). *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مجتبی زاده، علی (۱۳۸۹). *اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی*، قم: دانشگاه باقرالعلوم.
- مرتضوی، سید خدایار (۱۳۸۵). «بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدولوژی قرائت زمینه‌ای»، در: *قبسات*، س ۱۱، ش ۴۲، ص ۱۵۵-۱۷۰.
- _____ (۱۳۸۶). «تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوبنتین اسکینر»، در: *پژوهش‌نامه علوم سیاسی*، س ۳، ش ۹، ص ۱۵۹-۱۹۲.
- نیک‌فر، محمدرضا (۱۳۸۱). «فهم و پیش‌فهم‌های هرمنوتیک»، در: *نگاه نو*، س ۱۱، ش ۵۵.
- هید، جان (۱۳۸۲). *سیاست مدرن*، ترجمه: کاظم اعتباری، تهران: معاصر، چاپ اول.