

تئوری وحدت حوزه و دانشگاه در انقلاب اسلامی و رهیافتی بر استعاره معناگرایی قدرت در حقوق عمومی

محمدصادق کوشکی*

اسماعیل آجرلو**

چکیده

بزرگترین چالش عصر حاضر که به عصر مدرنیته معروف شده، بحران معناست. جنس قدرت و الزامات حقوق حکومت در این شرایط نیز «از جنس معنا» بوده و مؤلفه ایجاد کننده آن «معناگرایی» است. لذا مدعای این مقاله آن است که انقلاب اسلامی ایران به عنوان احیاگر تفکر و حیانی با دو ویژگی تولید معنا (مبتنی بر مبانی دینی خود) و نفی مدرنیسم معرفتی، مقدمات لازم برای تعامل ارزش و دانش و تولید قدرت را ایجاد کرده است که از آن به نظریه وحدت حوزه و دانشگاه تعبیر می‌کنیم.

واژگان کلیدی

انقلاب اسلامی، قدرت، حاکمیت اسلامی، حقوق عمومی، استعاره، تجدد، معناگرایی.

مقدمه

جهان معاصر را می‌توان جهان نظریه‌ها نامید به گونه‌ای که صاحبان تجربه و اندیشه تلاش می‌کنند تا با درج ایده‌های خود در قالب نظریه، امکان معرفی آن به جامعه جهانی و سپس توسعه و ترویج آن

m.saleh313@gmail.com

ajorloo81@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۱۸

*. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

** . دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۷

را فراهم سازند. به همین دلیل است که شاهد تولید مفاهیم جدید به صورت فزاینده هستیم. از جمله این مفاهیم که حجم بالایی از نظریات را با خود به همراه دارد می‌توان به «قدرت» اشاره داشت. در این تعبیر، قدرت به عنوان مؤلفه تشکیل و اداره حکومت به شکل میان‌رشته‌ای به سه گرایش علمی حقوق عمومی، سیاست و علوم اجتماعی مربوط است. لکن نقش محوری آن در دو حیطه بررسی می‌شود: نحوه تولید و نحوه اجرای قدرت که این هر دو از الزامات بحث در زمینه حقوق عمومی است. حقوق عمومی متولی ساماندهی به تعاملات حقوقی اداره جامعه و حکومت از یک سو و ارتباط آن با آزادی و حقوق انسان‌هاست و در کلان به شکل‌دهی قدرت و تعاملات جهانی در قالب‌های حقوقی، سیاسی و اجتماعی منجر می‌گردد. نکته پیش‌گفته اهمیت بحث در مبانی تولید قدرت و آینده‌نگری آن را ضروری و غیرقابل چشم‌پوشی می‌نماید. صدالبته که نگاه بومی به این موضوع تنها با تکیه زدن بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی میسر بوده و قابل تبدیل شدن به الگویی جهانی است.

جهان امروز به لحاظ معرفتی با گذر از تجربه‌های ناموفقی که در مباحث مرتبط با قدرت و جنگ‌های قدرت در پارادایم نظری تمدن غرب داشته است، به‌گونه‌ای شتابان و البته حیران و معلق در حال دستیازی به نظریات جدید و تولید ساختار و مفهوم نوین از قدرت، حاکمیت، ارتباطات انسانی و تعاملات جامعه جهانی است. (فوکو، ۱۳۷۷: ۸ و ۹) در این حال، حرکت لایه‌های عمیق معرفت بشری با بازگشت به سنن الهی و احساس نیاز به معنویت و ساماندهی قدرت بر این اساس، حیطه‌ای نوین را در تعریف قدرت پیش روی اندیشمندان قرار داده است. شناخت ماهیت قدرت و استعاره مولد آن در عصر حاضر مهم‌ترین رسالت اندیشمندان را تشکیل می‌دهد. (افتخاری، ۱۳۸۷: ۵) کما اینکه وقوع انقلاب اسلامی نه تنها به عنوان یک انقلاب سیاسی بلکه به عنوان تجدید حیات اسلام و نقطه عزیمت دوباره تمدن اسلامی در عصر حاضر چنین رویکردی را به قدرت و حاکمیت (که از عناصر اصلی ساخت اجتماعی و حقوقی جامعه می‌باشند) ناگزیر می‌سازد.

این نوشتار بر اساس بازتعریف قدرت مبتنی بر بازشناسی استعاره نوین مولد آن تحت عنوان «تولید معنا و معنویت در جریان انقلاب اسلامی و بر اساس مبانی معرفتی وحدت حوزه و دانشگاه» ساماندهی شده است. لذا بیان می‌شود که بزرگ‌ترین دستاورد و در عین حال ابزار حرکت در سیر معنوی و تمدنی آینده ما، تحقق استعاره معناگرایی قدرت و حقوق حکومتی با نگاه به مؤلفه‌های بومی و ریشه‌دار است که ظرفیت آن را در تئوری بومی وحدت حوزه و دانشگاه در انقلاب اسلامی می‌توان دید.

در اینجا سؤال اصلی آن است که با توجه به ماهیت انقلاب اسلامی ایران، مؤلفه‌های تبیین‌کننده استعاره نوین معناگرا در تولید و تعریف قدرت کدامند؟ از طرفی نسبت این فرایند با تئوری وحدت حوزه و دانشگاه چیست؟ در پاسخ به عنوان فرضیه اصلی باید عنایت داشت که ترسیم

پارادایمی جدید مبتنی بر بازتعریف قدرت، بر اساس استعاره «معناگرایی» از منظر اسلامی از یک سو و وحدت حوزه و دانشگاه بر اساس تعامل ارزش و دانش در انقلاب اسلامی، از سوی دیگر محور تحلیل است. در این خصوص مدعای توصیفی مقاله نیز شامل شناخت دو مؤلفه مهم انقلاب اسلامی، یعنی تولید معنا و نفی مدرنیسم معرفتی - در رهگذر تعریف استعاره نوین قدرت جهانی - می‌باشد.

ظرفیت موضوع وحدت حوزه و دانشگاه به عنوان یکی از کلیدهای اصلی تئوری انقلاب اسلامی در به چالش کشیدن مبانی تمدن غربی می‌تواند ما را به افق‌های جدید نظریه‌پردازی و تئوریزه کردن مبانی اندیشه اسلام در مباحث حکومت، حقوق عمومی و سیاست رهنمون سازد. در این نوشتار سعی بر آن است تا نظرگاهی نوین در موضوع اقتدار و قدرت نرم در انقلاب اسلامی با محوریت وحدت حوزه و دانشگاه مطرح گردد. در این پژوهش سعی شده است تا با استفاده از رویکرد توصیفی و با مراجعه مستقیم به اسناد و مراجع، به توصیف و بیان داده‌ها و اسناد معطوف به موضوع پرداخته شود و سپس با تحلیل و مقایسه داده‌ها و اسناد، نتیجه مطلوب و قابل قبول عرضه گردد. برای اثبات فرضیه‌ها، نوشتار حاضر در چهار بخش پیاپی ارائه شده است.

بخش اول: معناشناسی قدرت و استعاره آن

این بخش شامل چارچوب نظری و آشنایی با مفاهیم پایه‌ای پژوهش از جمله سه عنوان استعاره، قدرت و معنا و معناگرایی می‌باشد که شاکله اصلی بیان موضوع را تشکیل می‌دهند.

۱. چارچوب نظری

چارچوب نظری مقاله شامل ورود به موضوعات زبان‌شناختی و از جمله مباحث مرتبط با تولید معنا و معناگرایی است که بیشتر نزد نحله‌های پست‌مدرن معاصر مطرح می‌گردد و با ارائه تحلیل از ریشه‌های انقلاب اسلامی در همین نظرگاه همراه است.

یک. استعاره و نوآوری در آن

در اینجا همت اصلی نه بر ارائه تعریف دقیق با حد و رسم خاص منطقی از واژه استعاره، بلکه بر ایجاد آشنایی و درک مفهوم آن به واسطه مفاهیم مرتبط و پیرامونی است. استعاره به معنای «فرا» و از meta گرفته شده که خود مشتق metaphor، از واژه یونانی Metaphora است.

استعاره امروزه بیش از آنکه نقشی زیبایی‌شناختی داشته باشد، کارکردی شناختی دارد. مهم‌ترین کارکرد استعاره، فراهم ساختن درک یک مفهوم بیشتر انتزاعی از طریق مفهومی ملموس است. (kovecses, 2006, 126 & 127)

آنچه پیامدهای عملی بسیار ملموس و دامنه داری دارد، پارادایم معاصر استعاره در طیف متنوعی از علوم است. در این پارادایم، جهان خود را به چشمان ناظر بی‌پرده عیان نمی‌کند بلکه واقعیت همواره از غربال و عینک شبکه درهم تنیده مفاهیم موجود در ذهن مشاهده‌گر عبور می‌کند و بعد به ادراک او می‌رسد:

نظام مفهومی هر روزه ما که بر اساس آن فکر و عمل می‌کنیم، ماهیتی اساساً مبتنی بر استعاره دارد. (lakoff & johnson, 2003)

اصولاً درک هر چیزی عبارت است از دست یافتن به استعاره‌ای برای آن از طریق جایگزین کردن آن با چیزی آشنا برای ما. (جینز، ۱۳۸۳: ۷۷) بنابراین استعاره مفهومی، کمکی است که برای رساندن مفاهیم سخت و دیرپای مورد استفاده قرار می‌گیرد و با یافتن آن، موضوع اصلی تداعی شده و درک می‌گردد.

دو. معناشناسی قدرت

آنچه به عنوان استعاره قدرت مطرح می‌شود در واقع پرداختن به ویژگی‌های تعریفی قدرت نیست بلکه منظور از آن مفهومی است که با بیانش قدرت به ذهن متبادر می‌گردد. آنچه در نگاه اول به واژه استعاره قدرت به ذهن خطور می‌کند نوعی مناط، معیار و شاخص تعریف است که نه تنها هسته اولیه قدرت در هر دوره‌ای را تشکیل می‌دهد بلکه رویکردی اجتماعی نیز به جهت آن می‌دهد؛ چراکه «تمام معیارهای ارزیابی نظریه‌ها و دعاوی معرفتی - یعنی مقولات معرفت‌شناختی از قبیل اعتبار منطقی، صدق، معقولیت و حتی استنتاجات منطقی - جملگی اجتماعی‌اند». (زیباکلام، ۱۳۸۴: ۱۴) استعاره قدرت، فاکتوری است که دستیابی به آن تولید قدرت می‌نماید. مثل ثروت که در دوره‌هایی استعاره قدرت بوده است. جوامع و افرادی که ثروت و امکانات مادی بیشتری می‌داشتند می‌توانستند مؤثرتر و قدرتمندتر باشند.

در تعریف قدرت نیز اولین و مهم‌ترین وجه مشترک در بازنمایی ویژگی‌های آن، تعبیر قدرت به «مطلق تأثیرگذاری» است. یعنی استعاره قدرت و حتی خود قدرت را با حس خوشایند «امکان مؤثر بودن» می‌توان شناخت. تأثیرگذاری و قدرتی که نوعی انگاره درونی استوار، هویت مستقل و پایدار بودن غیرقابل انکار را به انسان تلقین می‌نماید. در بعد جمعی و ملی نیز تمام این ممیزه‌ها و واژگان به تناظر، مفهومی جامع و کامل از قدرت را پدید می‌آورند، چه حیات و وجود جامعه تابعی از کمیت و کیفیت اعضای تشکیل دهنده انسانی آن است، هرچند خود جامعه نیز در این رهگذر به شخصیت و نقشی مستقل می‌رسد. (مطهری، ۱۳۶۹)

۲. مؤلفه‌های مفهومی قدرت و منظر دینی آن

مکاتب گوناگون، مفهوم خود را از قدرت با مؤلفه‌های خاص بیان کرده‌اند که بررسی تطبیقی این مؤلفه‌ها به شناخت دقیق‌تر روابط قدرت و استعاره مورد نظر کمک شایانی می‌نماید. ماهیت قدرت به

تعبیر سخت‌افزارانه قدیمی آن باز می‌گردد؛ به تعریف «قدرت به آمریت» و «مرتب‌بندی بازیگران بر اساس میزان توانمندی‌شان در قالب سازمان‌ها». (وبر، ۱۳۸۵) در این تصویر از قدرت که از سوی اندیشمندانی چون هابز^۱ و ماکیاولی^۲ ارائه می‌شود، قدرت به «توان اعمال سلطه از سوی یک بازیگر به دیگر بازیگران برای تمکین از خواست وی» تعبیر شده است. (لوکس ۱۳۷۰: ۲۹ - ۱) اما قدرت در تعابیر جدید (قدرت نرم) با عنصر «اقتناع» تعریف می‌شود و لذا گسست‌های متعارف بین عامل و موضوع معنا ندارد و قدرت در فضای ارتباط متقابل^۳ پدید می‌آید که اصل در آن، تأثیر عامل و موضوع بر یکدیگر می‌باشد. (افتخاری، ۱۳۸۷: ۹) در این هر دو تعریف، آبشخورهای قدرت را می‌توان منابع مادی و سلسله مراتب‌های اجتماعی سنتی (در قدرت سخت) و هدایت سرمایه اجتماعی ناشی از اعتماد اجتماعی و شبکه فعال روابط انسانی در جامعه مدنی (در قدرت نرم) دانست.

اما در منظر اسلامی می‌توان از منبعی فرانسائی، فرامادی و فرااجتماعی برای تولید قدرت نام برد که از آن به «معنابخشی الهی قدرت» تعبیر می‌کنیم و مفهومی اعم از قدرت نرم و سخت را در بر می‌گیرد. در این تعریف، اولین و مهم‌ترین مؤلفه مفهوم‌ساز قدرت «خداوند» است. از این‌رو، قدرت در بعد فردی و جمعی دارای وجهی انسانی و از طرفی مرتبط با سنن الهی تلقی می‌شود.

خداوند در قرآن کریم خود را قادر می‌نامد و منشأ تمام قدرت‌ها را به خود باز می‌گرداند؛ به‌گونه‌ای که در جهان هستی قدرتی جز قدرت خداوندی حاکم نیست و این حقیقت به حقیقت قدرت نیز تسری می‌یابد. همان‌گونه که میشل فوکو معتقد است: «قدرت مبتنی بر چند ایده اصلی است که یکی از مهم‌ترین آنها عدم تفکیک قدرت از معرفت و حقیقت است. (محمد پزشکی <http://pezeshki.blogfa.com>) از دقت در مفاهیم مرتبط با قدرت الهی در نصوص معتبر می‌توان این مقدمه را مفروض قرار داد که از منظر اسلام، یکی از رموز موفقیت جامعه در کسب قدرت، تبدیل شدن آن به مجرای برای جاری شدن قدرت الهی در زمین است.

از این منظر است که تحلیلگران سیاسی مسلمان حضور خدا در زندگی سیاسی انسان را به عنوان عامل مؤثر قلمداد می‌نمایند که تقویت قدرت و توفیق روزافزون وی را در پی دارد. (عمید زنجانی، بی‌تا: ۷۱ - ۵۷)

استعاره قدرت با کلیت و اطلاقی که در اینجا مدنظر است، قابل صدق بر مصادیق مختلفی است.

1. Tumass hobbs.
2. Niccolo Machiavelli.
3. International.

به طوری که هیچ‌گاه جامعه انسانی از آن تهی نبوده، کما اینکه هیچ‌گاه از قدرت خالی نبوده است. «رهایی از چنبره قدرت غیر ممکن است؛ چون سراسر زندگی فردی و اجتماعی ما را فرا گرفته است.» (jorgensen, 2002: 38)

تجربه تاریخی زندگی اجتماعی انسان‌ها نشان می‌دهد آنچه تولید قدرت و تأثیرگذاری برای ملت‌ها می‌کرده است در هر دوره‌ای، خاص و منحصر به فرد بوده است. مثلاً:

- دوره تأثیرگذاری قومیت: یعنی زمانی آنچه تولید قدرت می‌کرده و اعتماد به نفس جمعی را باعث می‌شده، قومیت یا قبیله و عشیره و خانواده بوده است.

- دوره زور و قدرت نظامی: که ساخت قدرت را بر برتری نظامی قرار می‌داده است.

- ساختار مذهب، مکتب و ایدئولوژی (در اینجا قدرت ساختار و متولیان مذاهب و ایدئولوژی‌ها مدنظر است که عمدتاً از مذهب و ایدئولوژی برای کسب قدرت خود استفاده نموده‌اند. همچون ارباب کلیسا در قرون وسطی یا احزاب ایدئولوژیک در دوران معاصر)

- قدرت علم و تکنولوژی: امروزه بسیاری این عامل را تولید کننده قدرت می‌دانند یعنی هر جامعه‌ای که در این زمینه پیشرفته و برتر از بقیه باشد، او قدرتمندتر محسوب می‌شود.

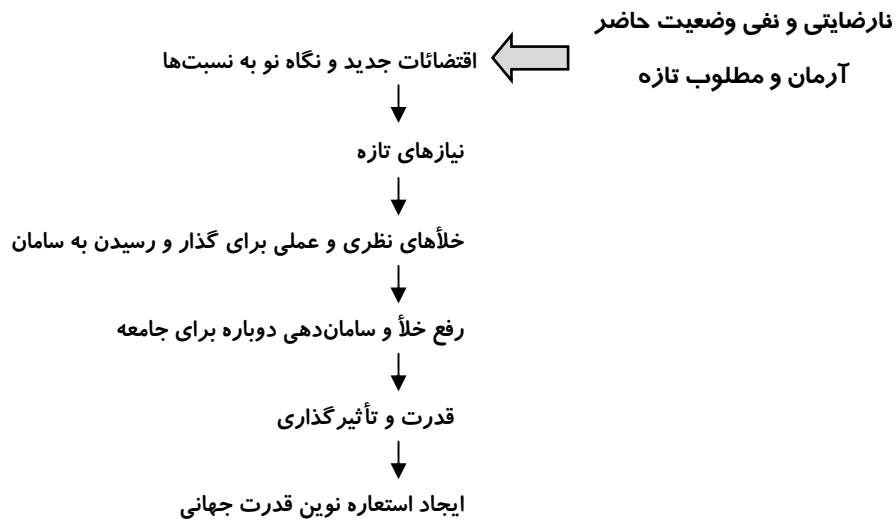
از مثال‌های بالا می‌توان این ایده را دریافت که در هر دوره با توجه به اقتضات خاص آن دوره، اموری بیشتر مورد نیاز جامعه است؛ به طوری که خلاً و کمبود آن به خوبی احساس می‌شود و اگر گروهی بتواند مؤلفه خاص مورد نیاز آن زمان را عرضه کند، لاجرم مورد رجوع واقع می‌شود.

از طرفی، گذر از هر دوره قدرت به دوره جدید با ظهور مؤلفه‌های جدید تأثیرگذاری همراه بوده است که خود مسبوق بر ایجاد نوعی نگاه جدید به عالم و آدم است. در این میان دو کلیدواژه اصلی برای تبیین موضوع عبارتند از آرمان و نظریه‌پردازی. «آرمان، بعد پنهان همه نظریه‌هاست.» (فیاض، ۱۳۸۴: ۲) آرمان، ایدئالی است که نگاه به آینده دارد و اهداف و مطلوب حرکت را روشن می‌سازد. لذا برای ایجاد هر عصر جدید دو امر سلبی و ایجابی لازم است: امر سلبی همان نارضایتی و نفی وضع موجود است و امر ایجابی نگاه به آینده و مطلوبی است که مد نظر قرار می‌گیرد. در نتیجه آرمان جدید، اقتضات جدید را ایجاب نموده و این اقتضات نو، نیازهای تازه می‌آفریند که حاصل آن بروز خلاً در منابعی است که باید خواسته‌های جدید را سامان داده، معنا بخشد و برآورد.

همواره سه موضوع مهم می‌بایست در دستور کار کسانی باشد که به عنوان مصلح، آزادی بخش و ناجی درباره سرنوشت یک قوم اخذ تصمیم می‌کنند. ۱. شناسایی وضع موجود؛ ۲. ترسیم وضع مطلوب؛ ۳. ترسیم نحوه سیر از وضع موجود به وضع مطلوب. (شفیعی‌سروستانی، ۱۳۸۰: ۶۶)

وضع موجود ← نحوه سیر ← وضع مطلوب

نحوه سیر از وضع موجود به وضع مطلوب به وسیله ترسیم نظریه‌ها و استراتژی‌ها، یعنی مکانیزم نظریه‌پردازی شکل می‌گیرد. بنابراین، جامعه یا ملتی که هرچه بهتر و کامل‌تر وضع موجود را بشناسد و آنگاه الزامات آرمان متناسب زمان را با مکانیزم نظریه‌پردازی و تولید معانی جدید ارائه نماید، موفق به ترسیم معادله قدرت و تأثیرگذاری می‌گردد.



۳. معناگرایی، مؤلفه قدرت جهانی

در عصری که در آن به سر می‌بریم چه چیزی محور اصلی تولید قدرت محسوب می‌شود؟ پاسخ ما به این سؤال متفاوت از پاسخ‌هایی است که سیاست‌مداران بیان می‌کنند: به قول آلوین تافلر: «اینکه کدام کشور بر جهان قرن ۲۱ مسلط خواهد شد، سؤالی هیجانی می‌باشد. اما در واقع اساساً طرح این سؤال اشتباه است؛ زیرا بزرگترین تحول امروز جهان، ظهور پدیده‌ای جدید یعنی نیرو و قدرتی مافوق دولت‌های ملی می‌باشد». (تافلر، ۱۳۷۰: ۶۵)

امروزه غیرقابل انکار است که هنوز تلفیقی از ثروت، قدرت نظامی، تکنولوژی، علم و... تعیین کننده میزان قدرت است. لکن با نگاه دقیق‌تر و عمیق‌تر به بسترهای معرفتی عصر حاضر به ویژه با بروز بحران‌ها و چالش‌های جدی تمدنی در عصری که به عصر مدرنیسم مشهور است و اتفاقاتی از قبیل ظهور قدرت‌های جدید فکری نقاد، حیات دوباره مکاتب سنتی، مذاهب و گرایش‌های اخلاق‌گرا و معنویت‌گرا، باید گفت که اکثر اصول نوآورانه عصر جدید، اکنون خود در وضعیت بحرانی قرار

گرفته‌اند و در نتیجه دیگر قادر به تولید قدرت مؤثر نیست. مطابق نظر لوسین پای^۱ قدرت مؤثر در صورتی پدید می‌آید که پنج ویژگی را کسب کند: «۱. انسجام درونی؛ ۲. مشروعیت قدرت؛ ۳. اجتماعی شدن قدرت؛ ۴. پذیرش قدرت؛ ۵. عادلانه شدن قدرت» (pye, 1966) که غرب حداقل در حیطه نظر مدت‌هاست فاقد این جنبه‌ها می‌باشد. لذا «تحول مبانی فلسفی و شناختی قدرت، منجر به شکل‌گیری گفتمانی متفاوت از گفتمان غربی می‌شود» (عمید زنجانی، بی‌تا: ۲۹۷) و نیاز به استعاره جدیدی است که بتواند مفهومی نوین از قدرت را متناسب با شرایط تداعی کند. این استعاره قدرت‌ساز را می‌توان «تولید معنا و معناگرایی» دانست. «هژمونی به کمک تثبیت معنا حاصل می‌شود. از این‌رو موفقیت طرح‌های سیاسی را به‌واسطه توانایی‌شان برای تثبیت نسبی معنا در بافتی مشخص و محدود می‌توان سنجید. به این‌رو، تولید معنا ابزار مهمی برای ثبات روابط قدرت به شمار می‌آید.» (de vos, 2003:163 - 180) محور قرار دادن معنا و معناگرایی کاملاً مبتنی بر فرایندهای پیش گفته تولید قدرت است.

چراکه مدرنیسم در عصر حاضر با بحران‌های متعدد به ویژه بحران معنا، معنویت و بی‌هویتی چه در میان افراد انسانی و چه در ساحات مختلف تمدنی مواجه شده و لذا خلأ عصر حاضر خلأ معنا است. امروز دنیای ما دچار قحطی تفسیر معنوی از جهان هستی است. (شرفی، ۱۳۷۴: ۸۳)

از طرفی جامعه یا مکتبی که بتواند این خلأ معنوی را پر کرده و عطش معناگرایی انسان معاصر را پاسخ دهد، مسلماً مؤثرترین و قدرت‌مندترین جامعه خواهد بود. «در دوران فرامردن حاکمیت مطلق سکولاریسم در جامعه مدنی به نفع جریان‌های معناگرا در جهان تحلیل می‌رود». (جاوید، ۱۳۸۵: ۷۸)

بخش دوم: معناگرایی و استعاره قدرت در عصر حاضر

عصر حاضر را عصر مدرنیته نامیده‌اند. می‌توان گفت:

منظور از تجدد و مدرنیته فرایندی است که کم‌کم از قرن شانزدهم در اروپا آغاز شد و با ایجاد دگرگونی‌های ژرفی، شرایط امروز کشورهای سرمایه‌داری غرب را تحقق بخشید. روند مزبور، کند و آهسته، خودجوش و ناخودآگاه، تأثیر پذیرفته از آرمان‌های عصر روشنگری (به لحاظ نظری) و بدون الگوی عملی بود. به طوری که می‌توان آن را نتیجه تخمیری تدریجی، فکری، فلسفی، تاریخی، اجتماعی و دوره‌ای طولانی از گذار دانست. (اخوان منفرد، ۱۳۸۱: ۱۹۱)

1. Lucian. w. pye.

با وقوع مدرنیته در اروپا و سپس فراگیر شدن آن در کل عالم، دوران جدیدی از زندگی بشر آغاز گردید.

دو ویژگی اصلی را که در خواص مدرنیته نهفته است می‌توان در دو کلمه خلاصه کرد: «انسان غربی» این انسان نه تنها چون گذشته خود را بنده خدا نمی‌داند بلکه انتظار بردگی از سوی خدا نیز دارد. (جاوید، ۱۳۸۵: ۷۸)

ریشه اصلی دوران مدرنیته را به لحاظ نظری در دوران روشنگری، رنسانس و قبل از آن الگوبرداری و تجدید حیات تفکر ماتریالیستی تمدن یونان باستان می‌توان مشاهده نمود. برای مدرنیته ویژگی‌هایی برشمرده‌اند از جمله «اومانیسم، راسیونالیسم (عقل‌گرایی)، لیبرالیسم و اصالت منافع فرد، دموکراسی، ناسیونالیسم، نسبت فرهنگی و ارزش‌های اخلاقی و پلورالیسم». (اخوان مفرد، ۱۳۸۱: ۲۱۲) در تمدن غرب که بر پایه مدرنیته شکل گرفته است، به لحاظ معرفتی و تاریخی، انسان غربی در ساحت معرفت، خدا را نادیده گرفت و در واقع، این حذف خدا وجه تمایز مدرنیسم با دیدگاه‌های معنوی و خدامحوری است که تا قبل از آن همواره محور تمدن‌های بشر بوده است. «روشنفکران به نفی باورهای مابعدالطبیعی‌گرایانه یا الهی و آن جهانی پرداختند و به جای آن رویکرد این جهانی به جهان و انسان را اشاعه دادند». (خرمشاد، ۱۳۸۲: ۶۴)

۱. بحران معنا در عصر حاضر (دوران مدرنیسم)

برخی جاهلیت را عصر نادانی و دوران پیش از اسلام می‌دانند و برخی نیز به عکس، عصر انباشت علوم، نظریه‌ها، جهان‌بینی‌ها و مکاتب را عصر جاهلیت نامیده‌اند.

جاهلیت به معنای فقدان نقطه ثقل و کانون تمرکز وجود حق و وجود معنا برای زندگی و هستی بود. جاهلیت به عقل عملی و عقل معاش منحصر می‌شد. (دادمهر، ۱۳۸۵: ۲۶)

بدین ترتیب شایسته است که عصر روشنگری (مدرن) را عصر جاهلیت ثانی بشر بنامیم. دورانی که با رویگردانی از ساحت ربوبی و رویگردانی از عالم قدس در ذات خود وجودی متناقض دارد. بحران معنا ارتباط نزدیکی با بحران روشنگری دارد. به ادعای بسیاری از متفکران، سال‌هاست که استعداد جدید و حرف تازه‌ای برای تجدید حیات نظری و فکری غرب بروز نکرده و معنایی متناسب در کالبد حیات آن دمیده نشده است.

نزدیک به نیم قرن است که متفکران معتقدند که سخن گفتن از اصول مدرنیته اساساً بی‌معناست ... و بنابراین مدرنیته را باید سنتی جدید نامید. (rosenberg, 1962: 143)

لاجرم پوسته این تمدن نیز با بحران‌های عدیده روبه‌رو گشته که همگی ریشه در بحران معنا دارد.

وقتی دیدگاهی کلی تر داشته باشیم، می‌بینیم که این سراسر دوران جدید است که به منزله یک دوران بحران جهان جلوه‌گر شده است. (گنون، ۱۳۷۸: ۱۹)

کما اینکه اندیشمندان غربی نیز به این امر معترفند. برژینسکی می‌گوید: «خلاً معنوی تعبیر دقیق‌تری از پوچی معنوی است. همان پوچی معنوی که بخش بزرگی از تمدن غرب را فراگرفته است». (حاجتی، ۱۳۸۱: ۱۳) تمدن یک سونگر و ماتریالیستی غرب علی‌رغم ادعاهای فراوان، به سبب ایجاد تقابل جدی شئون معرفتی، اجتماعی و زیستی زندگی انسان با تعالیم دینی - به عنوان مهم‌ترین منبع معنابخش زندگی بشر - به تدریج ناتوانی خود را در حل معضلات مادی و معنوی بشر ظاهر ساخته است.

تباهی که مدرنیته پدید آورده است ... اساساً به نحوی نافی ماهیت فطری متعالی و آزادی و آزادگی انسان گردیده است. پس تاریخ مدرن را به طور طبیعی می‌توان تاریخ مرگ انسانیت نامید. (ریفکن و هوارد، ۱۳۷۴: ۱۹)

امام خمینی علیه السلام می‌فرمایند:

بی تردید امروزه غربیان در دامی که با پشت نمودن به دین برای خود گسترانیدند، گرفتار آمدند و بلایای فراوانی که مقتضای ذاتی فرهنگ آلوده غرب است اکنون دامن‌گیر غربیان گردیده است، از این‌رو باید معتقد بود که غرب به بن بست رسیده یا خواهد رسید. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۲۱ / ۶۶)

شهید مطهری نیز در کتاب *تعلیم و تربیت در اسلام* می‌گوید: «هم خودشان به بن بست رسیده‌اند و هم بشریت را دچار بن بست کرده‌اند». (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۳۶) در واقع آنچه امروزه ما در جوامع مدرن شاهد آن هستیم نوعی متلاشی شدن درونی جامعه به دلیل نبود مؤلفه‌های معنابخشی است که باید تار و پود یک فرهنگ و تمدن را به هم پیوند دهد و آن را پایدار و پویا نگه دارد. بنابراین به درستی می‌توان ادعا کرد که امروزه بزرگترین نیاز تمدن بشری، نیاز به معنا و معنویت است و خلاً تولید معنا واضح‌ترین مشکل امروز دنیا محسوب می‌شود. «درگیری بر سر معنا، درگیری بر سر قدرت اجتماعی است». (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۷) پس بیهوده نخواهد بود اگر مدعی شویم که قدرت در جهان آینده از آن کسانی است که بتوانند این خلاً را پر کنند و بشر را از این مرحله گذر دهند.

۲. ادیان و معناگرایی جهان آینده

رویکرد فطری بشر به معنای زندگی و سیر نظام طبیعت مانع از آن است که بشر و زندگی اجتماعی او بتواند همواره در فقدان معنا به سر برد.

مبارزه بر سر خلق معنا همواره نقش محوری داشته است. در چارچوب این نظریه نزاع و تقابل بر کل جامعه سایه می‌اندازد و نیروی پیش‌راننده‌ای است. (laclau & mouffe, 1985)

لذا جهان آینده جهانی معناگرا خواهد بود. مانند تاریخ زندگی بشر که هرگاه با این مشکل (بحران معنا) روبه‌رو شده است، دورانی جدید را با چرخش به سوی معنایی جدید رقم زده است. به تعبیر شهید آوینی: «عصر توبه انسان در حیثیت کلی وجود آغاز گشته و او می‌رود تا خود را باز یابد». (آوینی، ۱۳۷۳: ۴۴) لاجرم بازگشت بشر به معنا، بازگشتی است به سوی آنچه از دست داده است. بازگشت به «مقام خدایی که به مقام انسانی، سپس حیوانی و مسخرگی و آنگاه شیئی و مادی و بی‌معنایی و پوچی فرو کاسته شد» و بازگشت به مقام انسان متعالی که «به انسان اضافی، تنها، بدون معنا، شهوتی و شیئی سقوط کرد» (دادمهر، ۱۳۸۵: ۴۶)

با تعریفی که از ویژگی‌های مدرنیسم ارائه شد و همچنین بحران معنای حاصل آن در عصر حاضر، تولید معنا و معناگرایی تنها می‌تواند با رجوع دوباره انسان به سوی دین، وحی و نگاه معنوی به جهان صورت گیرد. قدرت معنابخش و منابع معنابخش تنها ادیان هستند. به تعبیری «بشر کنونی همه امیدش به دین و معنویت است و بشر سرش به دیوار خورده، بازگشته خود را بیابد، غرب هم همه امیدش الان به دین است». (داوری اردکانی، ۱۳۶۹/۵/۲۰) معنابخشی در دستگاه معرفتی بشر با حالت تضادگونه‌ای که غالباً بین عالم مادی و معنویست همراه است. «فقط از عهده انسان کامل برمی‌آید؛ چراکه انسان کامل می‌تواند با جمع اضداد در وجود خود، معنابخشی کند». (فیاض، ۱۳۸۵: ۳) از طرفی می‌دانیم که نظریه انسان کامل غالباً متعلق به ادیان است لکن این معنابخشی مختص شیعیان و حتی مسلمین نخواهد بود؛ چراکه «فراگیری مفهوم دینی اسلام را نمی‌توان به محدودیت‌های مفهوم قومی یا ملی و ... یعنی مفهومی عرضی برگردانده یا محدود کرد» (کربن، ۱۳۷۷: ۱) در جهان امروز، هویت‌ها درهم تنیده شده و در تعامل با یکدیگرند، لذا از میان ادیان هم تنها دین‌هایی خواهند ماند که قدرت معنابخشی در عرصه تعاملات جهانی را داشته باشند. در میان ادیان پررنگ‌ترین نقش در دنیای معاصر و آینده از آن اسلام است که این وظیفه را بر دوش دارد.

تعجب است که چگونه بسیاری از علما و روحانیون کشورها و بلاد اسلامی از نقش عظیم و رسالت الهی و تاریخی خود در این عصر که بشریت تشنه معنویت و احکام نورانی اسلام است غافلند و عطش ملت‌ها را درک نمی‌کنند و از التهاب و گرایش جوامع بشری به ارزش‌های وحی بی‌خبرند. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۲ / ۱۲۶)

از این‌رو، جریان معنویت‌خواهی و دین‌گرایی عصر حاضر، ناچار به رستاخیز جهانی اسلام خواهی منتهی خواهد شد. مسئله‌ای که امام خمینی آن را به روشنی بیان می‌دارند: «امروز جهان تشنه

فرهنگ اسلام ناب محمدی است». (همان: ۲۰ / ۳۳) امروزه اسلام قادر است شیوه صحیح فهم و تفسیر جهان و نحوه زیستن در آن را به ما بیاموزد. شیوه‌ای که مسیحیت نیز به دلیل از دست دادنش سخت نیازمند آن است. البته این امر مبتنی بر قدرت برهان و روشنی حقایق اسلام و هم‌سویی آن با فطرت است که این آیین را به عنوان آیین جهانی بشر مطرح خواهد ساخت.

بخش سوم: تولید قدرت بر اساس تئوری وحدت حوزه و دانشگاه

همه ساله سالروز شهادت شهید مفتاح بهانه‌ای برای مطرح شدن دوباره موضوع وحدت حوزه و دانشگاه در فضای رسانه‌ای یا فضای علمی و آکادمیک کشور است. هرچند به شکل محدود، آثار نسبتاً خوبی به صورت علمی در تبیین مسئله وحدت حوزه و دانشگاه نگاشته شده است، لکن هنوز نه اهمیت موضوع به خوبی پرداخت گردیده و نه بهره‌برداری نظری و عملی مناسبی از آن صورت گرفته. لذا مانند بسیاری مسائل شعاری و تبلیغی این مسئله نیز در آستانه اضمحلال درونی و محتوایی قرار گرفته. این در حالی است که چالش‌های علمی و تئوریک جمهوری اسلامی و انقلاب اسلامی در اشکال جدید و جدی در حال شکل‌گیری است و ظاهر شدن آن در عرصه‌های گوناگون ما را به مواجهه جدی کشانده است.

۱. انقلاب اسلامی و ره‌آورد تولید قدرت

نسبت انقلاب اسلامی با فرایند تولید قدرت و ارائه تعریف جدید از استعاره مولد آن چیست؟ طبق مطالب پیش گفته، بازتعریف استعاره قدرت برای جهان آینده مبتنی بر پاسخ به اقتضات این عصر و رفع نیازها استوار گردیده که مهم‌ترین بحران این عصر هم بحران معنا نام‌گرفت. حال انقلاب اسلامی برای قرار گرفتن در این مسیر باید ظرفیت تولید معنا و گذار از مدرنیسم معرفتی را داشته باشد.

وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ در کشور ما، دو ویژگی منحصر به فرد داشته است. یکی قدرت تولید معنا و معناگرایی آن است که به واسطه احیای نگاه وحیانی و تجدید حیات دادن به اسلام و مذهب تشیع - به عنوان مبانی معرفتی خود - صورت گرفته و دیگری نفی مدرنیسم معرفتی غرب که سبب خروج از حیطه نظری تمدن غربی و الزامات علمی آن در باب مفهوم قدرت و حاکمیت گشته است. در نتیجه با توجه به بیانات قبلی می‌توان ادعا نمود که اسلام، تشیع و انقلاب اسلامی ایران ظرفیت تئوریک لازم برای پر کردن خلأ تولید معنا در عصر حاضر را خواهد داشت که حاصل آن نیز نوید حرکت به سمت نظریه‌های بومی تمدنی و قدرت روزافزون عملی خواهد بود و در نهایت نیز به ایجاد و تقویت استعاره نوین قدرت جهانی مبتنی بر معناگرایی اسلامی منجر می‌شود.

یک. ماهیت و مبانی انقلاب اسلامی

نخستین تعریف انتزاعی و کلی از واژه انقلاب متضمن نوعی دگرگونی است، روی برگرداندن از یک جهان به جهانی دیگر یا تغییر نظرگاه و وجه نظر کلی با این تعریف «انقلاب دینی نیز معنایی جز این ندارد که یک انقلاب فرهنگی عمیق و وسیع است و در قرآن از آن به زنده کردن - احیاء - تعبیر شده. همان طور که پیامبران مردم را احیاء می‌کنند». (زارع، ۱۳۷۹: ۱۳۶) به سخن میشل فوکو در مقام نخستین انقلاب پست مدرن، بعد از رنسانس هرگز چنین انقلابی رخ نداده است و از این‌رو، درک آن در قلمرو تئوری‌های روشنفکری مدرن نمی‌گنجد. (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۱)

در واقع برای میشل فوکو تردیدی نیست که اندیشه مردم در صحنه انقلاب اسلامی، همان اسلام است که به آگاهی ملی (حقیقی) شکل داده و به یک منبع تحریک و تهییج و تغییر و دگرگونی مبدل شده است و «برپیر» آن را «انقلابی به نام خدا» می‌داند. (brier & blandet, 1979) در اینجا اسلام شیعی به عنوان مبنای ایدئولوژیک انقلاب اسلامی نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. تشیع، دکترین‌ها، نظریه‌ها و آموزه‌هایی دارد که با کنار گذاشتن محافظه‌کاری به گونه ایدئولوژیک تبدیل شده است. بنابراین، اولین فرضیه آن است که دین قدرت معنابخشی به این حرکت مردمی یعنی انقلاب اسلامی را دارد و گرنه نمی‌توان آن را انقلاب اسلامی و مذهبی دانست. مؤلفه‌های زیادی را در مبانی کلامی انقلاب اسلامی می‌توان برشمرد همچون: دین و مذهب به طور کلی، فطرت، آرمان و زندگی عرفی مردم، وجود انسان کامل و به طور کلی شناخت اینها در بستر فلسفه تاریخ تشیع.

اولین مبنای انقلاب اسلامی را در این زمینه باید فطرت دانست. حرکت اجتماعی و امور مربوط به جامعه همگی به عامل تشکیل دهنده آنها یعنی انسان بازگشت دارند و در انسان‌ها هم نقطه مشترک، یعنی فطرت باید در نظر گرفته شود. عامل مبنایی دیگر در انقلاب اسلامی، توجه به مفهوم انسان کامل است که ریشه در فرهنگ و معرفت شیعه داشته و ستون اصلی این جبهه معرفتی است. مبنای دیگر آن است که بدانیم حکومت انسان کامل نسبت به مردم خود چگونه است؟ مهم‌ترین ویژگی آن است که حکومت او یک حکومت و دولت کریمه است و دستاورد ملموس آن در این عالم همان حیات طیبه و زندگی پاک است.

انقلاب اسلامی از نوع انقلابات تکاملی است که در پی وقوع آنها، افراد جامعه فرایند ویژه‌ای را طی می‌کنند که از آن به تعالی تعبیر می‌شود. تعالی عبارت است از ارتقای حیات افراد به حیات طیبه. (شجاعیان، ۱۳۸۲: ۵۷)

از طرفی این مبانی کلامی همگی در بستری خاص معنا پیدا می‌کنند و آن فلسفه تاریخ شیعه است. در بررسی ریشه‌های انقلاب اسلامی در این دوران باید به فلسفه تاریخی‌ای رجوع کرد که با

تجلی دو انسان کامل شروع می‌شود و خاتمه می‌یابد. (فیاض، ۱۳۸۵: ۳) شروع آن، تجلی انسان کامل در عاشورا بود و این سیر تا تجلی انسان کامل دیگر در آخرالزمان که همان مهدی موعود است ادامه می‌یابد. این تقریر از انقلاب اسلامی و حیات طیبه در قالب جامعه ولایی که جامعه آرمانی شیعه است محقق می‌شود.

دو. انقلاب اسلامی، احیاء دین و تولید معنا

هرچند از اوائل قرن نوزدهم در دنیای غرب جریان‌های بسیاری به انتقاد از غرب و تمدن مدرن حاکم پرداخته‌اند اما بیشتر دارای جنبه سلبی بوده و کمتر توانسته‌اند عاملی را به صحنه حیات بشر وارد سازند که برای رفع مشکلات و پرکردن خلأهای روانی، معنایی، اخلاقی و ... مفید باشد. می‌توان گفت این اتفاق تا حدی توسط انقلاب اسلامی که نماینده احیاء دین اسلام، معنویت و تولید معنا در جهان معاصر تلقی می‌شود، افتاده است. در گذشته سه غول فکری جامعه‌شناسی، یعنی مارکس، دورکیم و ماکس وبر با کم و بیش اختلافی، فرایند عمومی جهانی را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه رفتن دین می‌دیدند ولی به تعبیر آنتونی گیدنز «از آغاز دهه هشتاد و با انقلاب اسلامی ایران شاهد تحقق عکس این قضیه هستیم. یعنی فرایند عمومی جهان روند معکوس را آغاز کرده و به سمت دینی شدن پیش می‌رود». (گیدنز، ۱۳۷۴: ۷۵) این امر البته به واقعیت اسلام مربوط است. معجزه اسلام علاوه بر احیاء اندیشه، تفکر، ادیان، فلسفه و ... احیاء بشریت است.

از عواملی که یک انقلاب دینی همچون انقلاب اسلامی را موجب می‌شود، توجه به باطن معنوی انسان و حقیقت الهی جهان است که دو مؤلفه اساسی در فرایند معنابخشی به هستی می‌باشند و این چنین انقلابی، مبدأ زمانی تجدید هویت معنوی و دینی انسان معاصر محسوب می‌شوند؛ چراکه در واقع دین با اتصال به منبع معنویت و معنا بخشی مجرای تفسیر و تبیین شئون زندگی انسان است. «بشر می‌داند که معنا و معنویت را نه از علم، نه از فلسفه و نه از حتی عرفان نمی‌تواند بگیرد، بلکه آن را باید از دین بگیرد.» (افروغ، ۱۳۸۰: ۱۵۰)

سه. انقلاب اسلامی و نفی مدرنیسم معرفتی غرب

جهان امروز را به درستی با عنوان دوران گذار یاد کرده‌اند. این دوران با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران شدت گرفت؛ چراکه بعد از چند قرن از رنسانس، انقلاب اسلامی ایران تنها تحولی است که خارج از عهد فرهنگی رنسانس روی می‌دهد. امروزه در خود غرب نیز با ظهور پست مدرنیسم از اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ به نوعی مدرنیته به انکار خود برخاسته و ارزش‌ها و مفروضات اساسی آن مورد انکار و سؤال قرار می‌گیرد و در حال نفی کردن خودش است. دورانی که برای

کشوری چون ایران در قالب گذار از غرب‌زدگی شبه مدرن به احیای تفکر و تمدن دینی در قالب انقلاب اسلامی نمایان می‌شود. از منظر فوکو «انقلاب اسلامی امتناع کل یک فرهنگ و کل یک ملت از رفتن زیر بار یک جور نوسازی [مدرنیته] که در نفس خود کهنه‌گرایی است». (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۱) بنابراین، با توجه به آرمان‌های بسیار متفاوتی که در انقلاب اسلامی ترسیم می‌شود، طبیعی است که این انقلاب دارای جنبه نفی و سلب قوی نسبت به تمدن به اصطلاح مدرن غربی باشد. به اعتقاد بسیاری از نویسندگان غربی از بین مشکلاتی که لائیسیته مدرن و سکولاریسم، تاکنون با آن برخورد داشته، هیچ یک به اندازه بازگشت اسلام و تأسیس جمهوری اسلامی در ایران دردسر آفرین نبوده است. (samuel, 1997: 36)

۲. معناگرایی، تولید قدرت و تعامل ارزش و دانش

همان‌طور که بیان شد قدرت واقعی در یک جامعه هنگامی به وجود می‌آید که تثبیت شده، پذیرفته شده و تبدیل به «اقتدار» گردد. اقتدار در جامعه قدرتمند (در عصر حاضر) ناشی از فرایند تولید معناست. اما فرایند تولید معنا در تئوری قدرت نرم انقلاب اسلامی بر پایه نوعی عقلانیت اسلامی شکل می‌گیرد. این عقلانیت اسلامی که از بطن اندیشه ناب شیعی و برداشت روزآمد علمای مجاهد به ویژه امام خمینی علیه السلام بروز یافته است، از تعامل ارزش و دانش در جامعه اسلامی حاصل می‌شود. دانش متولی سامان دادن به اوضاع مادی و تولید علم و فن‌آوری برای گذران هرچه بهتر زندگی افراد است و ارزش جهان‌بینی و جهت‌دهی کلی را برعهده دارد. لکن هیچ‌یک بدون ملاحظه دیگری کامل و قدرت‌ساز نیست. لذا تعامل ارزش و دانش چرخه کامل عقلانیت را در منظر اسلامی تشکیل می‌دهند. حال در جریان انقلاب شکوهمند اسلامی آنچه قابل توجه است شکل‌گیری زمینه‌های این تعامل در قالب تئوری وحدت حوزه دانشگاه می‌باشد. در یک نگاه تاریخی و تحلیلی باید گفت تا زمانی که هنوز بنیان‌های مدرنیته در عالم شکل نگرفته بود و جوامع به شکل سنتی اداره می‌شدند سازمان مذهب و به تبع آن نهاد روحانیت به فراخور قوت و ضعف خود متولی تمام امور یک جامعه بودند و این در جوامع مسیحی، مسلمان و ... کاملاً مشهود بود؛ بدین معنی که نه تنها مذهب و روحانیت به الهیات و مسائل مذهبی مردم می‌پرداختند بلکه مراکز عمده تولید دانش و فن‌آوری و مدارس علمی نیز همین مراکز مذهبی بوده‌اند.

نمونه آن در عالم اسلام حوزه‌های علمیه قدیم و علمای آن است که علاوه بر علوم دینی به علوم مادی مثل ریاضیات، نجوم، شیمی و ... نیز می‌پرداختند - که البته در ارتباط درونی با اقتضائات مذهبی جامعه بوده‌اند - اکنون نیز اکثر دانشگاه‌های مهم و قدیمی اروپا در همان مدارس مذهبی

مسیحی شکل گرفته‌اند. لکن در دوران معاصر با طی فرایند تجدد در اغلب نقاط جهان، ساحت مسائل علمی و ارزشی از هم تفکیک گشته و به اصطلاح با نوعی سکولاریزاسیون مواجه هستیم. بنابراین، واضح می‌گردد که انقلابی معرفتی همچون انقلاب اسلامی که از جنس حرکتی الهی و به لحاظ محتوایی مخالف جهان‌بینی غربی است، لاجرم به مقابله با بنیان‌های تمدنی غرب همچون اومانیسم و سکولاریسم بپردازد و بنیان نوینی را تدوین نماید. تئوری وحدت حوزه و دانشگاه عهده‌دار این وظیفه است و این نقش را با ایجاد تعامل میان دانش که نماد آن دانشگاه‌ها هستند و ارزش که نماد آن حوزه‌های علمیه بوده‌اند، در فرایند علوم میان‌رشته‌ای و تئوری پردازی بومی ایفا می‌کند.

انقلاب اسلامی با احیاء دین و معنویت، خود را در مسیر ارائه تفسیری نوین از مذهب و معنایی بدیع از زندگی قرار داده است که بار اصلی آن بر دوش دو نهاد حوزه و دانشگاه قرار دارد تا با تولید ارزش و دانش، جامعه اسلامی را به عقلانیتی فرهنگ ساز رهنمون شده و با معناگرایی ذاتی خود زمینه اقتدار ملی و بین‌المللی را مبتنی بر استعاره نوین قدرت جهانی فراهم کند. بنابراین، ملاحظه می‌شود که موضوع وحدت حوزه و دانشگاه صرفاً یک شعار یا شور خاص انقلابی نیست بلکه از استراتژی‌های اصلی و مبتنی بر مبانی اساسی انقلاب اسلامی است.

۳. انقلاب اسلامی و مصادیق تعامل ارزش و دانش

از چند دهه قبل، جریان معنویت‌گرایی در جهان پس از مدرنیسم آغاز گردیده و این از اقبال عمومی اندیشمندان، خانواده‌ها، جوانان، گروه‌ها و ... به اسلام و حتی سایر مذاهب نمایان و مورد اعتراف اغلب ناظران منصف است. در این میان وقوع انقلاب اسلامی می‌تواند پاسخی به این عطش روزافزون باشد. هرچند نمی‌توان همه تأثیرات انقلاب اسلامی را در احیاء معنویت و معنا کاملاً إحصاء کرد، لکن تأثیر فی‌الجمله آن بر رشد معنویت و معناگرایی دوران معاصر غیر قابل تردید است. معناگرایی که البته از افراط و تفریط به دور بوده و به هر دو ساحت دین و دنیا می‌پردازد، ارزش و دانش و نمادهای ساختاری آنها یعنی حوزه و دانشگاه را در تعاملی عقلانی و سازنده قرار می‌دهد و بر این پایه و اساس مبانی معرفتی و حقوقی جدیدی را در اداره جامعه اسلامی و انسانی بنیان می‌نهد. برخی از مصادیق معنویت‌گرایی جهانی ناشی از انقلاب اسلامی در تعامل ارزش و دانش عبارتند از:

- انقلاب اسلامی و گسترش معنویت‌خواهی جهانی؛

- انقلاب اسلامی و دعوت به فرهنگ اسلام و انسانیت؛

- انقلاب اسلامی، در مسیر تکامل انسان و جهان؛

- انقلاب اسلامی و احیای سنت‌های فرهنگ و تمدن اسلام؛

- انقلاب اسلامی و تکریم شخصیت زن؛

- معنویت‌گرایی و احیای خانواده متعالی؛

- انقلاب اسلامی، معنویت‌گرایی و بطلان نظریه‌های ضد دینی؛

- انقلاب اسلامی و احیاء فکر دینی در حوزه علم؛

- انقلاب اسلامی و اداره جامعه بر اساس دین‌گرایی؛

نتیجه

برخی از فیلسوفان و جامعه‌شناسان معاصر، عصری که در آن به سر می‌بریم را دوره گذار از قرائت‌ها و روایت‌های کلان می‌نامند و عموماً معتقدند که همگان در برزخی به سر می‌بریم که آینده آن تاریخ و گذشته‌اش مملو از خطا و اشتباه است و بسیاری مفاهیم از جمله قدرت و حاکمیت، الزامات معنایی جدیدی یافته‌اند. سؤال اصلی در این شرایط آن است که جهان آینده چه نوع قدرتی را ایجاب می‌نماید؟ آشنایی با مفهوم استعاره قدرت و تاریخ استعارات گذشته که هر کدام جنس و فصل قدرت را در زمان خود مشخص می‌کرده‌اند، ما را به این ایده رهنمون می‌سازد که جنس فراگیر قدرت همواره با پاسخ به نیازها و پرداختن به اقتضات زمانه به ویژه آن هنگام که جامعه دچار بحرانی فراگیر می‌گردد، تعریف می‌شود. لذا استعاره قدرت در جهان آینده ما از مسیر پرداختن به بحران امروز جهان، نمایان می‌شود.

امروزه مهم‌ترین بحران فراگیر جهانی بحران فقدان معنا است که به تبع گسترش تمدن غربی سایه خود را بر کل جهان افکنده است. ریشه این بحران را باید در رویگردانی بشر از معنویت و دوری ساحات زندگی او از دین جستجو کرد. پس، استعاره قدرت‌زای جهان آینده از جنس معناگرایی و در پاسخ به این نیاز اصلی و کمبود معرفتی تمدن بشری است.

انقلاب اسلامی ایران با آموزه محوری بازگشت به معنویت و ادعای تبیین زندگی بشر بر اساس دین و به تبع آن مقابله با مبانی معرفتی مدرنیسم که همگی از تفکر حکمی شیعی نشأت می‌گیرد، مهم‌ترین مؤلفه تولید استعاره قدرت در عصر حاضر را دارا است و می‌توان ادعا کرد که استعاره قدرت در آینده نزدیک از آن تفکر معنوی و از جنسی است که انقلاب اسلامی ایران مبدأ تبلور آن است. حال در قاموس نظری و عملی انقلاب اسلامی معنا چگونه و در چه ساختار تئوریکی ایجاد می‌گردد؟ این بحث در بخش پایانی نوشتار با بررسی فرایند تولید معنا بر اساس تعامل ارزش و دانش در قالب تئوری وحدت حوزه و دانشگاه ارائه گردید.

لذا مشاهده می‌کنیم که نظریه تولید قدرت در انقلاب اسلامی و مبانی بازتعریف حقوق عمومی،

مبتنی بر تعامل ارزش و دانش در قالب وحدت حوزه و دانشگاه که با فرایند تولید معنا شکل می‌گیرد صرفاً یک شعار یا شور خاص انقلابی نیست، بلکه از استراتژی‌های اصلی و مبتنی بر مبانی اساسی انقلاب اسلامی است. پس لازم است اندیشمندان حوزه و دانشگاه به رسالت خود در این زمینه آگاه بوده و راهکارهای وحدت حوزه و دانشگاه را به طور جدی‌تر در راستای تئوری‌پردازی بومی مورد توجه قرار دهند. هدفی که این نوشتار در پی تحقق آن در حد بضاعت خود بود.

منابع و مأخذ

۱. آوینی، سیدمرتضی، ۱۳۷۳، توسعه و مبانی تمدن غرب، تهران، نشر ساقی.
۲. _____، ۱۳۸۰، *حلزون‌های خانه به دوش*، تهران، نشر ساقی.
۳. اخوان منفرد، محمدرضا، ۱۳۸۱، *ایدئولوژی انقلاب ایران*، قم، انتشارات پژوهشکده امام خمینی.
۴. افتخاری، اصغر، ۱۳۸۷ *قدرت نرم و سرمایه اجتماعی*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام و پژوهشکده مطالعات و تحقیقات بسیج.
۵. افروغ، عماد، ۱۳۸۰، *چالش‌های کنونی ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۲، *صحیفه نور*، بی‌جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. _____، ۱۳۷۶، *آوای توحید (نامه امام خمینی به گورباچف)*، بی‌جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. _____، ۱۳۶۹، *وصیت نامه سیاسی، الهی امام خمینی*، بی‌جا، نشر فرهنگی رجا.
۹. یاس اوس، مصاحبه با نشریه صحیح، ۱۳۷۴/۷/۲۷.
۱۰. بشیریه، حسین، ۱۳۷۵، *جامعه‌شناسی توسعه، تقریرات درس دکتری*، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۱. بی‌نا، ۱۳۷۲، *راه امام (سخنان مقام معظم رهبری)*، بی‌جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. پزشکی، محمد، *رهیافت فوکو به قدرت*: <http://pezeshki.blogfa.com>
۱۳. تافلر، آلوین، ۱۳۷۰، *تغییر ماهیت قدرت*، ترجمه حسن نورایی بیدخت و شاهرخ بهار، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۱۴. جاوید، محمدجواد، ۱۳۸۵، «جمهوری اسلامی و پسامدرنیسم»، *فصلنامه دانش سیاسی*، دانشگاه امام صادق، ش ۳.

۱۵. جینز، جولیان، ۱۳۸۳، *خاستگاه آگاهی در فروپاشی ذهن دو جایگاهی*، ترجمه هوشنگ رهنما و دیگران، تهران، نشر آگه، ج ۱.
۱۶. حاجتی، میر احمدرضا، ۱۳۸۱، *عصر امام خمینی*، قم، بوستان کتاب.
۱۷. خرمشاد، محمدباقر، ۱۳۸۲، «سیر روشنفکری در ایران»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۲۱.
۱۸. دادمهر، علی رضا، ۱۳۸۵، *اسلام، جاهلیت و بحران معنا در جهان امروز*، تهران، تحقیق مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۹. داوری اردکانی، مصاحبه روزنامه کیهان، ۱۳۶۹/۵/۲۰.
۲۰. ذوعلم، علی، ۱۳۷۷، *جرعه جاری*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. ریفکن، جرمی و تد هوارد، ۱۳۷۴، *جهان در سراشیبه سقوط*، ترجمه محمود بهزاد، تهران، انتشارات سروش.
۲۲. زارع، عباس، ۱۳۷۹، *آخرین انقلاب قرن*، قم، انتشارات معارف.
۲۳. زیباکلام، سعید، ۱۳۸۴، *معرفت شناسی اجتماعی: طرح و نقد مکتب ادینبورا*، تهران، انتشارات سمت.
۲۴. شجاعیان، محمد، ۱۳۸۲، *انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی*، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۵. شفیع سروستانی، اسماعیل، ۱۳۸۰، *استراتژی انتظار*، تهران، نشر موعود.
۲۶. صدیقی، کلیم، ۱۳۷۵، *نهضت های اسلامی و انقلاب اسلامی ایران*، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات.
۲۷. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۶۶، *فقه سیاسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۸. ———، *بی تا، مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. فرانکلن، ویکتور، ۱۳۷۵، *انسان در جستجوی معنی*، ترجمه اکبر معارفی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. فوکو، میشل، ۱۳۷۷، *ایرانی ها چه رؤیایی در سر دارند*، ترجمه حسین معصومی، تهران، هرمس.
۳۱. فیاض، ابراهیم، ۱۳۸۴، «مبانی کلامی انقلاب اسلامی»، *نشریه پگاه حوزه*، شماره ۱۷۴.
۳۲. ———، «نظام‌واره جامعه ولایی»، *نشریه پگاه حوزه*، شماره ۱۴۴.
۳۳. کربن، هانری، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد.

۳۴. گنون، رنه، ۱۳۷۸، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران، امیرکبیر.
۳۵. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۴، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
۳۶. لوکس، استیون، ۱۳۷۰، *قدرت: فرانسائی یا شر شیطانی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۸. _____، ۱۳۶۹، *جامعه و تاریخ*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۹. _____، ۱۳۷۰، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات صدرا.
۴۰. مهدی‌زاده، سیدمحمد، ۱۳۸۷، *رسانه‌ها و بازنمایی*، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۴۱. وبر، ماکس، ۱۳۸۵، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا
42. Almond, gabrial-g.b.powell, 1976, *comparative politics*, boston: little-brown co.
43. Barness, barry, 1988, *the natur of power*, Camberidge, cup.
44. Brier & bladet, 1979, *iran: la revolution au nom de dieu*, Seuil, paris.
45. De vos, 2003, "Discourse theory and the study of ideological (transformation): analyzing social democratic revisionism", in *jurnal of pragmatics*, 13(1).
46. Foucault, michel, 1978, "a quoirevent les iraniens?", *Le niuvel observation*, n727, 22 octobr.
47. Gauchet, marseil, 1985, "le disenchantment du mond", *Une histoire religieuse du politique*, Paris, gallimard.
48. Kovecses, Zoltan, 2006, *Language, Mind and Culture: A Practical Introduction*, Oxford
49. Laclau, e and mouffe, c, 1985, *hegmony and socialiti strategy:toward a radical democraticpolitics*, London.
50. Lakoff, George & Mark Johnson, 1980, *Metaphors we live*, by University Of Chicago Press, Afterword 2003.
51. Pye, Lucian, 1966, *aspects of political development*, boston, little brown.
52. Rosenberg, Harold, 1962, *tradition du nouveau.minuit*, coll.argument.
53. Samuel, albert, 1997, *La licite une exigence pour la paix*, Lyon, chronique sociale.
54. Jorgensen, m & Philips, L, 2002, *Discourse Analysis as Theory and Method*, London, Saga Publications.