

## مفهوم روایت و تخیل در اندیشه سیاسی؛

### خوانش روایی تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملّه

منصور میراحمدی\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳

سیدرضا حسینی\*\* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۲

#### چکیده

پژوهش پیش‌رو با بهره‌گیری از امکانات نظری مفهوم روایت و تخیل به خوانش روایی بخش نخست رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملّه، اثر مشهور محقق نائینی (۱۲۳۹-۱۳۱۵ ش) می‌پردازد. نقطه آغاز این تحقیق، پیوند ناگسستنی میان تاریخ - به مثابه پیرنگی پویا از رویدادها و مفاهیم و نه مرور گاه‌شناسانه رویدادهای تاریخی - و اندیشه سیاسی است. در این راستا، به نقش عنصر تخیل در همسان‌سازی اسنادی/پیرنگ میان رویدادها و مفاهیم از یک سو و میان مفاهیم فلسفی و شرعی از سوی دیگر پرداخته می‌شود. پرسش اصلی این پژوهش دائر بر چگونگی نسبت میان قوه تخیلی/تصوری و قوه عقلانی/استدلالی در متن رساله مذکور است. متناسب با این پرسش، فرضیه اصلی این پژوهش بر تقدّم قوه تخیلی بر قوه عقلانی در سایه مفاهیمی چون تخیل مولّد، پیرنگ، محاکات و استعاره در اندیشه پل ریکور و مفهوم تصور اجتماعی در اندیشه چارلز تیلور تأکید دارد. این مهم با کالبدشکافی مفاهیمی که محقق نائینی در مطلع رساله‌اش به کار برده، قابل کشف و رهگیری است.

**واژگان کلیدی:** روایت، تخیل، پیرنگ، شریعت، حکمت عملی.

## مقدمه

در این وجیزه به قدر استطاعت به لحاظ معرفت‌شناختی بر پیوند تاریخ و اندیشه سیاسی متمرکز خواهیم شد. این پیوند از آن رو برای ما حائز اهمیت است که تاریخ به طور اعم و واقعیت تاریخی به طور اخص ماده اصلی تولد اندیشه سیاسی است و در نتیجه فهم تاریخ نیز برای هر اندیشمند سیاسی نقطه عزیمت تکاپوی فکری او قلمداد می‌شود. لذا این مسئله که یک اندیشمند سیاسی چگونه واقعیت تاریخی را می‌فهمد و تأویل می‌کند، پروبلماتیک اصلی این پژوهش را شکل می‌دهد. پرداختن به این مسئله، پیچیده و دشوار است زیرا نه فقط با قوه استدلال ذهن بل با قوه تخیل ذهن آدمی نیز سروکار دارد. اینکه یک اندیشمند سیاسی محصور در مقتضیات زمان و مکان با چه درکی از وضعیت سیاسی-اجتماعی خویش سراغ رویدادهای تاریخی رفته و پس از ارائه تأویل و فهم خود از آن مقدمات منطقی اندیشه خود را سامان می‌دهد، گواهی بر حضور لاینقطع تصوّر، تخیل و دیگر مفاهیمی است که پیش‌عقلانی‌اند و مقدمات منطقی اندیشه‌ها چونان ستونی‌اند که بر بنیاد این بخش از ذهن فردی و اجتماعی سوار می‌شوند.

بر این اساس، این پرسش که نسبت میان قوه تخیل/تصور و قوه عقلانی/استدلالی یا برهانی در اندیشه سیاسی محقق نائینی (۱۲۳۹-۱۳۱۵) چگونه است یا امکان‌سنجی نقش روایت و تخیل در اندیشه وی، پرسش اصلی این پژوهش را سامان می‌دهد. متناسب با این پرسش، فرضیه نگارنده بر تقدّم قوه تخیلی/تصوری بر قوه عقلانی/استدلالی و یا نقش سازنده روایت و تخیل در سامان دادن به استدلال‌ها و مفاهیم به‌کاررفته در رساله تنبیه الامّه و تنزیه المله استوار است.

در بادی امر ممکن است این اشارات به عنوان تلاش در راستای تثبیت این فرضیه ارزیابی شود که ذهن فردی یا اجتماعی همواره تحت انقیاد ساختارهای از-پیش-موجود ذهن چون تخیل است. این درحالی است که تأکید این وجیزه - به تأسی از آراء پل ریکور - بر لزوم توجه به آفرینندگی قوه تخیل در ساخت روایت‌های تاریخی در کنار قوه استدلال در فرآیند اندیشه و نظرپردازی است؛ نه در نظر گرفتن تخیل به مثابه یک ساختار متصلّب و ایستا! از این رو معتقدیم ارتباط میان این دو قوه، ارتباط تقدم-تأخر است. در حقیقت، مفروض ما تقدّم قوه تخیل نسبت به قوه استدلال در مواجهه با تاریخ و نهایتاً اندیشه‌ورزی است. لذا در این مقال در مقام نفی سوژگی نیستیم. ژاک لوگوف (۲۰۱۴-۱۹۲۷) - یکی از تاریخ‌نگاران برجسته

فرانسوی- تحت تأثیر تاریخ‌نگاری مکتب آنال فرانسه که مبدع تاریخ‌نگاری اجتماعی به جای تاریخ‌نگاری معطوف به واقعه‌نگاری سیاسی است، کتابی تحت عنوان تمدن غرب سده‌های میانه نگاشت و بر این نکته تأکید نهاد که رمز فهم پیچیدگی‌های ارتباط میان امرواوع و تحول اندیشگی دوران میانه تنها از طریق ورود به دنیای تخیل اجتماعی آن دوران است.

وی می‌نویسد: «دوران سده‌های میانه، شاید بیش از هر دوران تاریخی دیگری، فقط از این طریق دانسته می‌شود که چگونه واقعیت‌های مادی، اجتماعی و سیاسی آن به نمادگرایی و جهان خیالی راه دادند. فقط این پژوهش که چگونه مردم خود را بیان می‌کنند، همراه با پژوهش شیوه‌ای که می‌اندیشند و احساس می‌کنند می‌تواند به ما امکان دهد تا این دنیایی را که در زمانی نه‌چندان دور از دست داده‌ایم و هنوز بر اندیشه و خیال ما نفوذ دارند، درک کنیم (احمدی، ۱۳۹۳: ۳۰-۳۱)». به تأسی از لوگوف می‌توان گفت آنچه برای ما شایان توجه است، تأکید بر «چگونگی تولید اندیشه درمقایسه با خود اندیشه» است. تدقیق بر این مسأله از این جهت ضروری و بس حیاتی است که عموماً بحث و فحص آکادمیک ایرانی در حوزه اندیشه سیاسی یا صرفاً بر خود اندیشه‌ها متمرکز است یا نهایتاً در پیوند اندیشه سیاسی با تاریخ به مثابه وقایع‌نگاری ایستای واقعیت<sup>۱</sup> سیاسی-اجتماعی و نه تاریخ به مثابه پیرنگی پویا از واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی که در قوه تخیل اجتماعی صورت می‌پذیرد.

به‌عنوان مثال در باب نضج اندیشه‌های اصلاحی درمیان صاحبان فکر ایرانی در اوان مشروطه، عموماً این اندیشه‌ها را ناشی از رویدادهای تاریخی مهمی چون جنگ‌های ایران و روس در نیمه نخست قرن نوزدهم می‌دانند. در چنین تأویل‌های ساده‌ای، واقعیت تاریخی به مثابه یک رویداد ایستا و لایتغیر و از آن مهم‌تر امری بدیهی و مورد اجماع همگان فهم می‌شود که نقطه عزیمت تولد هر اندیشه و رأی سیاسی است که صاحبان فکر و قلم در دوره‌های بعدی نیز هریک به نحوی از ظن خود یار آن شده‌اند؛ غافل از طرح چنین پرسش‌هایی که چرا و چگونه یک اندیشمند سیاسی یا تاریخ‌نگار یک واقعیت تاریخی خاص را سنگ بنای پژوهش خود قرار داده و آن را فرضی بدیهی و مسلم می‌انگارد.

بر این نکته نیز باید واقف بود که ما به‌عنوان پرسشگر در مواجهه با تاریخ در مقام معرفت‌شناسی هستیم. این نکته نیازمند ایضاح بیشتری است. اساساً ما در مواجهه با تاریخ

1. fact

با دوگانه‌ی واقعیت (رویداد تاریخی) و فهم مواجهیم که اولی شأن هستی‌شناسانه و دومی شأن معرفت‌شناسانه دارد. برخلاف دوگانه‌ی فوق، رهیافت‌های فلسفی-تاریخی متنوعی وجود دارند که برای واقعیت تاریخی شأن وجودی قائل نبوده و با ادغام واقعیت در فهم، تأویل‌کنندگان و مخاطبان متن تاریخی را مبدعان واقعیت و حقیقت معرفی می‌کنند. و. ب. گالی (۱۹۱۲-۱۹۹۸) از زمره پژوهشگرانی است که با اتخاذ این رهیافت معتقد است اساساً «واقعیت، روایی است». وی به لحاظ معرفتی فاصله‌ای میان رویداد و روایت آن قائل نبوده و میان مفاهیم تاریخ<sup>۱</sup> و داستان<sup>۲</sup> رابطه این-همانی برقرار می‌کند. به باور او، افراد واقعیت تاریخی را همچون داستان تعریف می‌کنند و گفتنی است این داستان‌ها نه برآمده از قوه استدلال یا تخیل افراد بل به شیوه‌ای ساختارگرایانه محصول واقعیات یا رویدادهای تاریخی است (Gallic, 1964:106).

این در حالی است که ما باید از فروغلتیدن به چنین رهیافت‌هایی که می‌توان آنها را رهیافت‌های ضد بنیادگرا<sup>۳</sup> و نافی مطلق و هستی‌شناختی واقعیت نامید، اجتناب کنیم. در همین راستا، در این پژوهش ما ضمن اصالت به واقعیت به مشکله‌ی فهم در پرتو مفاهیمی چون روایت، تخیل، استعاره، محاکات و برخی از مفاهیم تابعه‌ی آنها می‌پردازیم تا طرحی نو در خوانش رساله تنبیه الامه در اندازیم. به بیان جزئی‌تر، برآنیم تا با استمداد از مفاهیم فوق، وجه روایی این اثر را با تمرکز بر روایت/تأویل تاریخی نائینی از رویدادهای تاریخی و همچنین نقش این روایت‌ها در مفهوم‌پردازی‌های او، برجسته سازیم. واضح است که توفیق این پژوهش در این برجسته‌سازی، تأکید بر نقش پررنگ تخیل و روایت در ساخت نظم عقلانی-استدلالی در اندیشه‌ورزی سیاسی محقق نائینی است. به تعبیر ریکور - چنان‌چه از اشاره خواهد شد- روایت و تخیل واقعیت‌های تاریخی را چنان دارای نظم علی و توالی زمانمند می‌کنند که همواره موجد معنایی تازه و پویا است. براین اساس، رهیافت نظری و روش‌شناختی ما بیشتر ناظر به نسبی‌گرایی معرفتی و نه نسبی‌گرایی هستی‌شناختی و رادیکال است. به همین سان شأن پژوهشی ما معرفت‌شناسانه است.

1. history
2. story
3. anti-foundationalism

## چارچوب نظری

## الف؛ روایت در زمان و حکایت

پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵)، فیلسوف شهیر فرانسوی تأملات شگرفی در بحث از هرمنوتیک روایی و نظریه روایت داشته است. وی در آثار بسیاری از قبیل *از متن تا کنش*، *استعاره زنده*، *زمان و حکایت و حافظه*، *تاریخ و فراموشی* به مسأله زمان، زبان و معنا می‌پردازد که منجر به طرح مفهوم روایت می‌شود. ریکور جلد اول زمان و حکایت را با پرسش از چیستی زمان آغاز می‌کند. او به آیه‌ای از کتاب مقدس در اعترافات آگوستین قدیس اشاره می‌کند که به تعبیر او در آن تحلیل زمان در تعمقی درباره ارتباط‌های میان ابدیت و زمان گنجانده شده است.

در فصل اول کتاب تحت عنوان «معضل‌های تجربه‌ی زمان»، ریکور با عنایت به بحث آگوستین در باب معضل بود یا نبود زمان، مفهوم روایت را طرح می‌کند. در واقع روایت به مثابه پاسخی برای برون رفت از معضل بود یا نبود زمان است. به نظر ریکور روایت {گذشته} مستلزم حافظه، و پیش‌بینی مستلزم انتظار است. در بحث از حافظه نیز نقش «به‌یاد آوردن» کلیدی است. به‌یاد آوردن یعنی داشتن تصویری از گذشته. این تصویر نقشی است که رویدادها باقی گذاشته‌اند و در ذهن تثبیت شده است (ریکور، ۱۳۹۷: ۴۵). ریکور در پاورقی توضیح شایان توجهی می‌دهد: وقتی چیزهای حقیقی اما گذشته را نقل می‌کنیم، آنچه از حافظه مان تراوش می‌کند خود چیزهایی نیست که گذشته‌اند، بلکه الفاظی است ساخته شده بر مبنای تصویر آن چیزهایی که با تأثیرگذاشتن بر حس‌هایمان نقش‌هایی در ذهن مان حک کرده‌اند (ریکور، ۱۳۹۷: ۴۵).

در اینجا به دو مسأله تأکید می‌شود که در ادامه با آنها سروکار داریم: ذهن و زبان. ذهن در اینجا ظرف تصاویر از گذشته و موتور تولید تخیل خلاق است و زبان نیز به صدا درآورنده‌ی تاریخ و روایت. چنانچه خود ریکور اشاره می‌کند، آنچه ما از گذشته نقل می‌کنیم عینا همان چیزهایی نیست که روی داده‌اند. به عبارت دیگر شکافی میان روایت و واقعیت وجود دارد هرچند روایت نافی واقعیت نیست و واقعیت به مثابه ماده خامی در کارخانه تولید روایت است. در اینجا واقعیت به مثابه ماده خام، ذهن به مثابه کارخانه (مکان در پاسخ به پرسش کجا) و روایت محصول تولید شده است.

تالی بحث از دو مفهوم حافظه و انتظار نتیجه‌گیری مهمی است که مدنظر آگوستین بوده

۱. برای مطالعه بیشتر پیرامون بحث ریکور در باب آگوستین به فصل نخست جلد نخست زمان و حکایت مراجعه کنید.

و ریکور بر آن تأکید می‌کند؛ سه زمانِ حال وجود دارد: *حال چیزهای گذشته*، *حال چیزهای* و *حال چیزهای آینده*. در واقع این سه وجه از زمان به نوعی در ذهن هستند و در جای دیگری آنها را نمی‌بینیم. آگوستین برای تفهیم این موضوع توضیح می‌دهد *حال چیزهای گذشته همان حافظه*، *حال چیزهای حال همان مشاهده* (یا دریافت *حسی*) و *حال چیزهای آینده انتظار است* (Ricoeur, 1984: 12). با تأمل بر موضوعات فوق می‌توان دریافت که ریکور در پاسخ به چه معضل فلسفی که آگوستین آن را آغاز کرده بود، بحث روایت را پیش می‌کشد. همچنین با تأکید بر ذهن و برون‌گستری آن است که زمان حال بسط پیدا کرده و با توسل به دو مفهوم حافظه و انتظار می‌توان عناصری از گذشته و آینده را در زمان حال یافت و از آنجا که حافظه و انتظار تنها می‌توانند تصویری از گذشته و آینده را در ذهن ما برسانند - نه رویدادهای واقعی خارج از ذهن - این تصاویر زمانی موجد معنا می‌شوند که در قالب زبان درآیند و مخاطب خاص خود را بیابند؛ در اینجا است که روایت متولد می‌شود. همچنین نباید از این نکته غفلت ورزید که محفل این فعل و انفعالات، ذهن است - چنانچه اشاره شد این تصاویر مابه‌ازای خارجی در عالم واقعیات ندارند، هرچند که به عالم واقعیات ارجاع دهند - و نیروی آن نیز تخیل مولد است.

## الف-۱؛ تخیل مولد<sup>۲</sup>

ریکور مفهوم تخیل را از بحث ارسطو در باب استعاره وام می‌گیرد. به نظر ارسطو «استعاره‌سازی درست یعنی دریافت امر مشابه» (Aristotle, 1997: 153). در همین رابطه ریکور معتقد است مگر دریافت امر مشابه غیر از بنانهادن همانندی است از راه نزدیک کردن واژه‌هایی که در وهله نخست از هم «دور» اند و ناگهان «نزدیک» به نظر می‌آیند؟ همین تغییر فاصله در فضای منطقی، کار تخیل پدیدآورنده است. تخیل پدیدآورنده عبارت است: «طرح‌افکندن عملیات ترکیبی و تصویرکردن همسان‌سازی اسنادی‌یی که موجد نوآوری معنایی است (ریکور، ۱۳۹۷: ۲۲)». بدین ترتیب، تخیل پدیدآورنده‌ای که در فرآیند استعاره عمل می‌کند عبارت است از: «توانایی آفریدن گونه‌های تازه‌ی منطقی از راه همسان‌سازی اسنادی، به‌رغم مقاومتی که در مقوله‌بندی متداول زبان است (ریکور، ۱۳۹۷: ۲۲)».

1. in

2. the productive imagination

این تعریف از تخیل در راستای مراد ریکور از استعاره است. وی در کتاب استعاره زنده، در تعریف استعاره می‌نویسد: مادام که از طریق مناسبت معنایی تازه - و به نوعی با توجه به قوام آن - مقاومت واژه‌ها را در کاربرد رایج‌شان و نیز مغایرت آن‌ها را در سطح تعبیر لفظی جمله ادراک کنیم، استعاره زنده باقی می‌ماند (Ricoeur, 2004: 255-260). به عبارت دیگر نیروی استعاره زنده که پدیدآورنده معانی تازه واژگان است، تخیل است. همچنین سوییچ دیگر این بحث تلاقی استعاره و تخیل با پیرنگ است. چنان‌چه در ادامه اشاره خواهد شد، پیرنگ حکایت با همسان‌سازی اسنادی قابل مقایسه است: «همسان‌سازی اسنادی، رویدادهای متعدّد و پراکنده را یکجا در نظر می‌گیرد و آنها را در داستانی تمام‌وکمال ادغام می‌کند (ریکور، ۱۳۹۷: ۲۳)».

نورتروپ فرای نیز در بیان ویژگی‌های نمایش‌های تراژیک، تخیل را شکل دادن به طرح‌واره‌های تجربه انسانی دانسته و در این باره می‌نویسد: «موضع تخیل در طرح کلی امور انسانی عبارت است از توانایی ساختن طرح‌واره‌های ممکن از تجربه بشری. در عالم تخیل، هر آنچه در مخیله بگنجد رواست، لیکن در واقع آن عالم چیزی به وقوع نمی‌پیوندد، زیرا در آن صورت از حوزه تخیل خارج و به قلمرو عمل ملحق می‌شود (فرای، ۱۳۶۳: ۹)». در این میان برخی نیز درباره سوءبرداشت‌ها و خلط مفاهیم به درستی هشدار داده‌اند. به عنوان مثال آر ال پرت بیان قابل توجهی در وجه تمایز خیال و تخیل دارد. او در این باره می‌نویسد: «نیروی که این توانایی را به انسان می‌دهد که دو جهان ذهن و عین را به یکدیگر پیوند دهد و نیروی تخیل است و آنچه تخیل را از خیال متمایز می‌کند این است که خیال مبتنی بر تداعی است در حالی که تخیل مبتنی بر خلاقیت بوده و فرآیندی خلاق است» (پرت، ۱۳۸۶، ۶۱).

به عبارت دیگر، خیال داده‌های مقدّماتی ذهن را با حس ترکیب می‌کند و در این میان لزومی به پایبندی به واقعیت ندارد. این در حالی است که قوه تخیل داده‌های ذهنی که پای در عالم واقعیت دارند را تغییر شکل داده و کیفیتی تازه و نوظهور می‌آفریند.

## الف-۲؛ مسأله ارجاع

پیرامون مفهوم حافظه، ریکور به مسأله ارجاع اشاره می‌کند که میان فحوا و ارجاع قائل به تفکیک است. فحوا چیزی است که گفته می‌شود خواه به وسیله کل جمله و خواه به وسیله اجزای جمله‌ها که واژه‌ها باشند. مرجع چیزی است که درباره آن گفته می‌شود. به طور کلی سخن گفتن یعنی گفتن چیزی درباره چیزی. وی تلاش می‌کند مسأله «تبیین»

را بہ فحوا و مسألہ «تأویل» را بہ ارجاع ربط دہد کہ گفتمان را بہ واقعیتی برون زبانی متصل می کند (شکری، ۱۳۹۶: ۵۰).

آنچه در اینجا برای ما مهم است مسألہ تأویل و ارجاع است و درست در همین جا است کہ استعارہ برای ریکور از اهمیت برخوردار می شود. بہ عبارت دیگر متن لزوماً بہ یک واقعیت خارجی ارجاع نمی دہد و درست بہ همین دلیل اولاً ما با استعارہ در سطح واژگان و روایت در سطح گفتمان (جملہ) مواجہیم و دوماً رمزگشایی از این مسألہ نہ از طریق تبیین بل با تأویل امکان پذیر است. بہ تعبیر ریکور ارجاع نوشتاری، ارجاع ظاہری<sup>۱</sup> و مستقیم نیست، بلکہ توصیف یک جہان جدید برای ما است. بہ عنوان مثال وقتی ما از جہان یونان حرف می زنیم، نمی خواہیم موقعیت هایی کہ آنها تجربہ کردند را نشان دہیم، بلکہ قصد طرح مرجع های غیر موقعیتی را داریم کہ حالات مختلف بودن را بہ مثابہ ابعاد نمادین در جہان بودن خود ما ارائه می دہد (شکری، ۱۳۹۶: ۵۴). لذا فہم نیز در همین نقطہ اتفاق می افتد. بہ عبارت دیگر فہم یعنی پیگیری اثر و حرکت از آنچه می گوید بہ آنچه دربارہ آن می گوید. بنابراین فہمیدن یعنی پیش رفتن از فحوا بہ ارجاع بہ وسیلہ تأویل. بنابراین پیوند استعارہ و روایت با ہرمونوتیک در نظر ریکور شکل می گیرد.

بیان دیگر این مطلب، تلافی ہرمونوتیک روایی ریکور با آمیزش/فقہی های ہانس گئورگ گادامر است کہ در این نقطہ اتفاق می افتد. اینکہ استعارہ ارجاع لفظی را تعلیق می کند، بہ این معنی نیست کہ بہ کلی ارجاع ندارد. ارجاع استعاری، ارجاعی درجہ دوم و غیرتوصیفی است اما دقیقاً در همین جا است کہ توان استعارہ در بازتوصیف واقعیتی کہ بہ صورت مستقیم قابل توصیف نیست، خود را نشان می دہد نہ بہ گونه ای کہ بگوییم چہ هستند، بلکہ بہ گونه ای کہ بگوییم شبیہ چہ هستند. چنانچہ اشارہ شد، استعارہ گرچہ ارجاع ظاہری بہ واقعیت تاریخی را تعلیق می کند اما این مهم بہ معنای نفی واقعیت نیست. در واقع تأکید بر این است کہ واقعیت نہ بہ مثابہ فکت عینی و ابژکتیو، بلکہ یک برساختہ است و بہ همین خاطر نمی توان ہموارہ بہ دنبال ارجاعات مستقیم و زبانی بہ واقعیت دقیق بود. درست بہ همین دلیل می توان در آثار بسیاری اعم از داستانی، تاریخی و فلسفی-اندیشگی کانون هایی را یافت کہ ارجاع بہ واقعیت عینی با ابزار برہان و استدلال ندارند. این مسألہ مفروض ریکور در ہرمونوتیک است کہ نقطہ عزیمت تأویل روایی وی را شکل می دہد.

1. ostensive

### الف-۳؛ محاکات

مفهوم «محاکات» (mimesis) که در فارسی مترادف «تقلید» است، یعنی تقلید واقعیت که ماده اصلی ساخت پیرنگ (سازماندهی رویدادها) است. مراد ارسطو از این مفهوم ناظر بر این است که در تراژدی شخصیت‌ها صرفاً ایفای نقش نمی‌کنند بل کنش‌های انسان‌های پیش از خود را تقلید می‌کنند. ریکور نیز به تأسی از ارسطو معتقد است در یک متن روایی (ادبی یا تاریخی)، نویسنده از کنش در واقعیت تاریخی تقلید می‌کند. لذا محاکات یا تقلید با پراگسیس (کنش) همبسته، و با ارجاع استعاری موازی است؛ به نحوی که هیچ کنشی بدون تقلید و پیرنگ امکان‌پذیر نیست. وی می‌نویسد: «عملکرد تقلیدی حکایت مسأله‌ای است دقیقاً موازی با مسأله ارجاع استعاری و حتی صرفاً کاربرست خاص ارجاع استعاری است در قلمرو فعل انسان. ارسطو می‌گوید پیرنگ عبارت است از محاکات یک کنش (ریکور، ۱۳۹۷: ۲۴).

به این معنا محاکات موجد نگاه جدید به پدیده‌های آشنا است که می‌تواند رویدادها و رخدادهای تاریخی در واقعیت محض باشد. به عبارت دقیق‌تر، محاکات تقلید خلاقانه از تجربه زیسته زمانمند به وسیله پیرنگ است. پیرنگ‌سازی و محاکات هر دو مفهومی روایی یا آفرینش‌گرانه‌اند؛ به این معنی که باید آن‌ها را مانند هر مفهوم روایی دیگر نوعی عملیات<sup>۲</sup> و نه ساختار<sup>۳</sup> در نظر گرفت (شکری، ۱۳۹۶: ۷۲). ریکور در جلد اول زمان و حکایت از قول ارسطو پیرنگ را «سازماندهی<sup>۴</sup> رویدادها در یک نظام» تعریف می‌کند (Ricoeur, 1984: 32). وی در استعاره زنده پیرنگ را «ترکیب<sup>۵</sup> (تالیف) {sustasis} حوادث در یک داستان» تعریف می‌کند (Ricoeur, 2004: 40). این دو تعریف بسیار به یکدیگر نزدیک‌اند. در این دو تعریف واژه‌های organization و combination هر دو ناظر به sustasis است که در زمان و حکایت، وی مترادف دیگری نیز برای این واژه ذکر می‌کند که susthesis است (Ricoeur, 1984: 32). نکته قابل توجه این است که در تمام مفاهیم بوطیقایی از جمله خود واژه poesis به معنای آفرینشگری، پسوند sis وجود دارد که ناظر به انجام یک عملیات پویا و خلاقانه است. همین

1. imitation
2. operation
3. structure
4. organization
5. combination

پسوند در ترجمه mimesis به معنای محاکات نیز باید مورد توجه قرار گیرد. لذا در ترجمه این واژه به تقلید یا بازنمایی<sup>۱</sup> کنش، باید به وجه خلاقانه، بدیع و نوآورانه آن چشم داشت. تأکید بر مفهوم «تقلید خلاقانه» (محاکات) و پس از آن پیرنگ با ذکر یک مثال روشن تر خواهد شد. شاعر یا راوی یک رویداد تاریخی-مذهبی چون عاشورا (دهم محرم ۰۶۱ق) را در نظر بگیرید. در روایت این رویداد تاریخی، راوی نمی‌تواند صرفاً در مقام یک سخنگو در نظر گرفته شود. در حقیقت او بازنمایی‌کننده یا مقلد یک کنش انسانی در واقعیت تاریخی است. او با روایت یا شعر خود آن واقعه تاریخی و کنش کنشگران واقعی را تقلید خلاقانه می‌کند؛ تقلید به این صورت که او همان کنش واقعی در عرصه عمل که عرصه‌ای پیشازبانی و بالطبع پیشاروایی است را در عرصه دیگری چون زبان و متن انجام می‌دهد؛ و خلاقانه به این صورت که او با این تقلید، واقعیت روایی را بر واقعیت تاریخی (فکت) می‌افزاید. بنابراین هم شخصیت‌های تاریخی و هم شاعر یا راوی، کنشگران؛ یکی در عرصه عمل تاریخی و دیگری در عرصه زبان و روایت. این کنش تقلیدی خلاقانه در آرای ارسطو و ریکور محاکات نامیده می‌شود. همچنین زمانی که راوی یا شاعر ارتباط علی میان چندین کنش تقلیدی برساخته از واقعیت‌های تاریخی را به نحوی برقرار کرده - و آنها را به تعبیر ریکور سازماندهی می‌کند - که نهایتاً به یک کل منسجم ختم می‌شود، پیرنگ‌سازی صورت گرفته است.

### الف-۳-۱؛ محاکات سه‌گانه

ریکور سه مرحله را در محاکات رهگیری می‌کند: محاکات ۱ ناظر به پیش فهم آشنایمان از ترتیب کنش، محاکات ۲ ناظر به ورود به قلمرو پیرنگ و داستان‌پردازی، و سرانجام محاکات ۳ ناظر به پیرنگ یا پیکربندی تازه از طریق فرآیند خوانش است (ریکور، ۱۳۹۷: ۲۴-۲۵). در این پژوهش بر محاکات ۲ تمرکز خواهیم داشت و بحث از محاکات ۳ را در پژوهش دیگری پی خواهیم گرفت.

### الف-۳-۲؛ محاکات ۲؛ پیرنگ‌سازی

همچنان‌که ارسطو در کتاب «بوطیقا» ذکر می‌کند، پیرنگ چینش رویدادهای تاریخی، تابع

یک رابطه علی به نحوی است که موجد معانی تازه باشد (هنرمند، ۱۳۹۸، ۴۱). ریکور مراد از پیرنگ‌سازی را این چنین طرح می‌کند: «من می‌خواهم واسطگی پیرنگ میان آنچه پیش از داستان مبتنی بر تخیل<sup>۱</sup> بوده و آنچه در پی آن می‌آید را بهتر بفهمم (Ricoeur, 1984: 58)». پیرنگ یا عملیات پیکربندی<sup>۲</sup> در عرصه متن، دارای کارکرد یکپارچه‌ساز<sup>۳</sup> و بیرون از متن، دارای کارکرد واسطه میان پیش‌فهم و پس‌فهم سامان‌کنش و ویژگی‌های زمانی آن است (Ricoeur, 1984: 58). چنان‌چه پیش از این نیز از نظر گذرانندیم، پیرنگ مکانیسم تبدیل حوادث و رویدادهای تکینه تاریخی (فکت) به داستان به مثابه یک کل منسجم معنادار است. در واقع پیرنگ با سازماندهی علی رویدادها به آنها معنا می‌بخشد. این سخن از آن رو حائز اهمیت است که مواجهه مستقیم با رویداد تاریخی - فارغ از وجه معناپخشی پیرنگ - امکان‌پذیر نیست. بنابراین نمی‌توان بدون در نظر گرفتن پیرنگ به طرح پرسش و یافتن پاسخ از تاریخ دست یازید. به تعبیر ریکور، پیرنگ عملیاتی است که توالی رویدادها را پیکربندی می‌کند. طبق این توضیح، پیرنگ‌سازی و ایجاد یک کل سازمان یافته و معنادار از رویدادهای تاریخی، پیش شرط تولد اندیشه و نظریه است.

### الف-۳-۲-۱؛ طرح‌واره‌سازی و سنت‌مندی

ریکور در شرح کارکرد قوه تخیل و محاکات در جلد اول زمان و حکایت، به آن چه که کانت در باب کارکرد قوه حکم استدلال کرده بود، اشاره کرد. از نظر ریکور، هم‌چنان‌که کانت از قاعده‌سازی و راهنمای کاربرد قواعد از سوی قوه حکم در بحث تجربه زیبایی‌شناسانه سخن به میان می‌آورد که خود تابع هیچ قاعده‌ای نیست (رک: پینکارد، ۱۳۹۵: ۱۰۷-۱۱۵)، قوه تخیل نیز به مثابه نیروی پیرنگ‌ساز معلول قوه‌ی پیشین یا قاعده‌ای از پیش موجود نیست اما خود، نه تنها قاعده‌مند است بلکه قاعده‌ساز نیز هست. ریکور این موضوع را در قالب مفهوم طرح‌واره‌سازی<sup>۴</sup> توضیح می‌دهد که طی آن تخیل مؤلّد را موجد قاعده معرفی می‌کند (Ricoeur, 1984: 68).

1. fiction
2. configurating operation
3. integrating
4. schematization

تالی منطقی این مطلب آن است که تخیل مؤلد که پیرنگ حاصل آن است، روایتی را برمی‌سازد که باتوجه به خردپذیری آن توسط فرآیند فهم عملی به تأیید قوه استدلالی-منطقی می‌رسد. لذا پیرنگی از سازماندهی رویدادها برساخته می‌شود که قوه استدلالی به آن ارجاع خواهد داد؛ البته ارجاع استعاری. ریکور با طرح مفهوم طرح‌واره‌سازی، به مفهوم سنت مندی<sup>۱</sup> می‌رسد چراکه به نظر وی، طرح‌واره‌سازی در چارچوب تاریخ شکل می‌گیرد که همه خصایص سنت را داراست. «سنت، انتقال را کد یک ودیعه‌ی پیشاپیش مرده نیست، بلکه انتقال زنده نوآوری‌ای است که همیشه قادر است از طریق بازگشت به خلاق‌ترین لحظات کردار بوطیقای، مجدداً فعال شود (Ricoeur, 1984: 69)». در ادامه ریکور اضافه می‌کند که سنت به وسیله اثر متقابل نوآوری<sup>۲</sup> و رسوب‌گذاری<sup>۳</sup> شکل می‌گیرد (Ricoeur, 1984: 69).

رسوب‌گذاری ناظر به فرآیندی است که پیرنگ‌ها به تدریج بر روی هم انباشته شده و یک پارادایم را شکل می‌دهند. این پارادایم‌ها حاصل رسوب‌گذاری تخیل مؤلد هستند. به عنوان مثال ویژگی‌هایی که ارسطو در باب تراژدی ذکر می‌کند به تدریج به یک سنت ادبیات نمایشی در غرب تبدیل شد. به همین سان، ریکور معتقد است فرهنگ غرب وارث سنت‌های روایی بسیاری از قبیل سنت‌های عبری و مسیحی و نیز سلتی، ژرمنی، ایسلندی و اسلاو است (ریکور، ۱۳۹۷: ۱۶۳). با این حال باید اذعان داشت که فرآیند رسوب‌گذاری مانع نوآوری‌ها در پیرنگ نیست. گرچه فرآیند رسوب‌گذاری، پارادایم‌ها و سنخ‌هایی از پیرنگ برمی‌سازد که ناظر به طرح‌واره‌سازی است، اما خود این طرح‌واره‌ها - چنانچه اشاره شد - از نوآوری‌های پیشین ناشی شده‌اند و در نتیجه قواعدی را برای تجربه‌های بعدی در عرصه روایی به دست می‌دهند. این قواعد تحت فشار ابداع‌های تازه تغییر می‌کنند؛ اما به کندی. حتی {ممکن است} طبق همان فرآیند رسوب‌گذاری در برابر تغییر مقاومت کنند. {با این وجود} همواره برای نوآوری جا هست زیرا هرچیزی که در {قالب} آفرینش (poiesis) یک شعر {اثر} خلق شده، در تحلیل نهایی، یک اثر منحصر به فرد است (Ricoeur, 1984: 70). به طور کلی مفاهیم طرح‌واره‌سازی و سنت مندی، مفاهیمی هستند که محاکات<sup>۲</sup> را به محاکات<sup>۳</sup> ربط می‌دهند.

1. traditionality
2. innovation
3. sedimentation

## ب؛ پیرنگ نائینی در تنبیه الاثم به مثابه محاکات ۲

در این بخش با امعان نظر بر چارچوب نظری فوق، به خوانش روایی بخش نخست رساله تنبیه الاثم، اثر نفیس محقق نائینی که یکی از مهم‌ترین آثار او ان مشروطه است، خواهیم پرداخت. تمرکز ما بر چگونگی مواجهه نائینی با تاریخ و مفروضات او در اندیشیدن به سیاست در صفحات نخست رساله به مثابه سنگ بنای استدلال‌های بعدی او است. به عبارت دیگر، ما با تمرکز بر این موضوع و احتراز از ورود به جزئیات استدلال‌های فقهی وی - به جز در مواردی که برای بحث ما اجتناب‌ناپذیر باشد - به قدر استطاعت جنبه بداعت پژوهش حاضر را حفظ خواهیم کرد.

با تأمل بر فرازهای نخست رساله، مفاهیم و گزاره‌هایی خودنمایی می‌کنند که مفروض مؤلف در طرح بحث بوده و او توضیحی برای استعمال آن‌ها به دست نمی‌دهد. این مطلب نشان می‌دهد که در انتقال اندیشه سیاسی قدیم به جدید، فضایی از تصورات، ایده‌ها، اعتقادات و... وجود دارد که جزو مفروضات بدیهی مؤلف به شمار می‌روند و او نیازی به توضیح آنها نمی‌بیند. این تصورات به مثابه ریسمانی است که سامان اندیشه سیاسی قدیم را به اندیشه سیاسی جدید - حداقل در نظر نائینی - به یکدیگر متصل می‌کند. اغلب در پژوهش‌ها پیرامون تاریخ اندیشه و فلسفه سیاسی در ایران و اسلام یا سنت و تجدد، به دو فضای کلی و سترگ اندیشه قدیم و جدید اشاره شده و فضای کوچکتر تصورات و بدیهیاتی که مفروض اهالی فکر و نظر در انتقال قدیم به جدید بوده‌اند و در میانه این دو فضای اصلی قرار می‌گیرد، نادیده گرفته می‌شود.

در این پژوهش‌های مرسوم، غالباً پرسشی از مدخلیت تصوراتی که حاصل همسان‌سازی‌های اسنادی/پیرنگ‌های گذشته در فرآیند انتقال اندیشه از قدیم به جدید هستند، طرح نمی‌شود. با این تفصیل، در این بخش به رهگیری این موضوع خواهیم پرداخت. نائینی در تنبیه الاثم بحث خود را از روایت تاریخی آغاز می‌کند. او نقطه عطف تاریخ اندیشه در اروپا را جنگ‌های صلیبی تلقی کرده و ستون استدلال‌های بعدی خود در باب مشروطه خواهی را بر پایه این روایت بنا می‌کند. وی در نخستین صفحه از این رساله می‌نویسد:

«و بعد از حمد و درود، مطلعین در تواریخ عالم دانسته‌اند که ملل مسیحیّه و اروپاییان، قبل از جنگ‌های صلیب، چنانچه از تمام شعب حکمت علمیّه بی نصیب بودند، همین قسم

از علوم تمدنیّه و حکمت عملیّه و احکام سیاسیّه هم، یا به واسطه عدم تشریح آن‌ها در شرایع سابقه و یا از روی تحریف کتب سماویّه و در دست نبودن اصل آن‌ها بی‌بهره بودند... و بعد از آن واقعه عظیمه {جنگ‌های صلیبی} عدم فوزشان را به مقصد {غلبه بر مسلمانان}، به عدم تمدن و بی‌علمی خود مستند دانستند، {و باتوجه به این آگاهی تاریخی} علاج این امّ‌الامراض را اهمّ مقاصد خود قرار داده و عاشقانه در طلب {علم و دانش} برآمدند. {اروپاییان بعد از جنگ‌های صلیبی} اصول تمدّن و سیاسات را از کتاب و سنت {پیامبر اسلام} و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت {علی (ع)}- {علیه أفضل الصلاه و السّلام}- در نامه مشهور خود به مالک اشتر {۳۷ق} استاندار مصر و غیر {آن}‌ها اخذ و در تواریخ سابقه خود منصفانه بدان اعتراف و قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن و استناد تمام ترقّیات فوق‌العاده‌ی حاصله در کم‌تر از نصف قرن اول {تمدن اسلامی}- تا پایان سال ۴۰ هجرت {را به متابعت و پیروی آن اقرار کردند} (نائینی و طالقانی، ۱۳۵۸: ۱-۳)».

با تدقیق در فقره فوق، چند پرسش قابل طرح است: نخست، دلیل‌گزینش جنگ‌های صلیبی در میان انبوه وقایع و حوادث تاریخی چیست؟ مؤلف با چه استنادی دست به این‌گزینش زده است؟ آیا تنها واقعه تاریخی که نقطه تمایز میان غرب قدیم و جدید از یک‌سو، و میان غرب جدید و ایران از سوی دیگر باشد، جنگ‌های صلیبی است؟ آیا وقایع پیش و پس از آن، نقش تعیین‌کننده‌ای که قابل قیاس با این جنگ‌ها باشد ندارند؟

### ب-۱: جنگ‌های صلیبی، مسأله ارجاع، محاکات و تخیل مؤلّد

اگر به پرسش‌های فوق از چشم‌انداز چارچوب نظری که در بخش پیشین طرح کردیم نظر افکنیم، باید اذعان داشت که اصولاً برای چنین‌گزینشی در میان رویدادهای تاریخی نمی‌توان دلیل اقامه کرد. به عبارت دیگر نمی‌توان به مؤلف این سطور برای عدم اقامه دلیل

۱. در این پژوهش دسترسی به متن رساله تنبیه‌الامّه از طریق منابع چندگانه‌ای صورت گرفته است: چاپ سنگی رساله که در سال ۱۳۲۷ ه.ق (۱۲۸۸ م.ش) منتشر شده است. شرح آیت الله طالقانی بر این رساله که با عنوان «حکومت از نظر اسلام» در سال ۱۳۳۴ منتشر شده که نسخه قابل‌دسترس نگارنده چاپ پنجم آن در سال ۱۳۵۸ بوده است. «رسائل مشروطیت، جلد دوم» نوشته دکتر غلامحسین زرگری‌نژاد، چاپ دوم در ۱۳۹۰. نهایتاً شرح دکتر داود فیرحی بر این رساله با عنوان «آستانه تجدّد» که در سال ۱۳۹۴ انتشار یافته است. متون این منابع، به جز دخل و تصرف‌های واژگانی جزئی برای روان کردن متن از سوی شارحین و مورخین مذکور، یکسان است و رجحانی میان آن‌ها نمی‌توان قائل بود. در این پژوهش نقل قول‌ها از رساله تنبیه‌الامّه، ز کتاب «حکومت از نظر اسلام» آورده شده است.

خرده گرفت چراکه گزینش و سازماندهی رویدادها برخاسته از قوه تعقلی-استدلالی نیست؛ در عوض، چنین فرآیندی به وسیله قوه تخیلی-تصوری صورت می‌پذیرد. در این گزینش‌ها، در اکثر مواقع، رویدادهایی انتخاب می‌شوند که در بخش «حال گذشته» قرار داشته و همچنان زنده هستند. به تعبیر ریکور-چنان‌چه اشاره شد-وقتی چیزهای حقیقی اما گذشته را نقل می‌کنیم، آن‌چه از حافظه مان تراوش می‌کند، خود چیزهایی نیست که گذشته‌اند، بلکه الفاظی است ساخته شده بر مبنای تصویر آن چیزهایی که با تأثیر گذاشتن بر حس‌هایمان نقش‌هایی در ذهن مان حک کرده‌اند (ریکور، ۱۳۹۷: ۴۵). باید بر استعمال و تأکید بر واژه حس از سوی ریکور دقت داشت. ریکور از نقش حس و نه دلیل بر ذهن سخن به میان می‌آورد.

در اینجا رویداد تاریخی به مثابه یک فکت (واقعیت) از کم‌ترین اهمیت برخوردار است، در عوض تصویر یک رویداد تاریخی که با واسطه حس در ذهن غالب شده و همواره بازتولید می‌شود، محل بحث و تأکید است. لذا حس که با نیروی تخیل همواره در ذهن از وقایع گذشته تصویرسازی می‌کند، آن را در موقعیت‌های تاریخی مختلف زندگی فردی و اجتماعی بازتولید کرده و از لایه‌های زیرین ذهن فردی و اجتماعی به سطح برمی‌کشد. تأکید بر تخیل و بازسازی تصویر رویداد تاریخی، زمانی که در قالب زبان طرح می‌شود از طریق فرآیند پیرنگ‌سازی، روایت را شکل می‌دهد. چنان‌چه اشاره شد، با در نظر گرفتن رهیافت روایی در نظر ریکور، جنگ‌های صلیبی برای نائینی به منزله خاطره (حال گذشته) ای است که فهم او از موقعیت سیاسی-اجتماعی کنونی‌اش، آن را به سطح *حال حال* (مشاهده) کشانده و همچنین آن را به مبنایی برای پیش‌بینی و انتظار از آینده بسط می‌دهد. دو مفهوم خاطره و انتظار که در زمان حال به یکدیگر متصل می‌شوند، زمان یک رویداد تاریخی را بسط می‌دهند؛ به طوری که یک رویداد در گذشته به مبنایی برای تحلیل امروز (فهم کنونیّت مان) و پیش‌بینی یا تجویز نسخه‌ی نظری/ایدئولوژیک برای فردا تبدیل می‌شود.

بر این اساس، محقق نائینی در فرازهای نخستین رساله تنبیه‌الامه، جنگ‌های صلیبی را به مثابه یک فکت تاریخی به سان یک وقایع نگار در نظر نمی‌گیرد. در واقع، برای او تاریخ تقویمی یا گاه‌شناسانه این رویداد، آرایش نیروهای درگیر در آن، هویت فرماندهان، رایزنی‌های میان جنگاوران دو طرف، تحولات و دینامیک نظامی جنگ، مناطق جغرافیایی وقوع درگیری و... مهم نیستند. به عبارت دقیق‌تر، مؤلف قصد شناختن یا شناساندن موقعیت‌های

کنشگران درگیر در جنگ و ارجاع به آن‌ها را نداشته است. بنابراین ارجاع او به این جنگ نہ ارجاعی ظاہری، لفظی و مستقیم، بلکہ ارجاعی استعاری و غیرمستقیم است. وی با ارجاع استعاری قصد دارد کنونیت نمادین خویش و مخاطب ہم عصر خود را در جہانی کہ زندگی می‌کنند، بازنمایی کند.

بنابراین طرح رویداد جنگ‌های صلیبی از سوی نائینی در واقع پیرنگی است کہ او با کنار-هم-نشانیدن ارجاع استعاری به این رویداد و وضعیت تاریخی خود (زمینہ سیاسی- اجتماعی) برمی‌سازد. بہ عبارت دیگر، وی با این ارجاع، تلاش می‌کند تحلیلی از وضعیت اجتماعی- سیاسی و تاریخی خویش ارائه دہد. می‌دانیم کہ تحلیل وضعیت، نخستین مرحلہ از اندیشہ‌ورزی سیاسی- اجتماعی است کہ توماس اسپریگنز از آن در قالب مفہوم «بحران» (رک: اسپریگنز، ۱۳۹۴)، و ہایدن وایت بہ نقل از ریکور، از آن تحت عنوان «وضعیت تاریخی»<sup>۱</sup> یاد کردہ‌اند (White, 2007: 235). مفہوم وضعیت تاریخی پیوند تنگاتنگی با مفہوم خاطرہ دارد کہ ریکور آن را بیشتر بہ احساس مربوط می‌داند تا حقیقت. در واقع، خاطرہ موضوعی راہگیری می‌کند کہ با تغذیہ ظرفیت احساسی بہ شکل تصور درمی‌آید. بنابراین خاطرہ محصول قوہ تخیل و متعاقب آن ارجاع استعاری است. ارجاع استعاری برخاستہ از قوہ تخیل و پیرنگ حاصل از آن، ہمہ ناظر بہ این مرحلہ از اندیشہ‌ورزی سیاسی بہ منزله حلقہ نخست از زنجیرہی استدلال‌های منطقی- عقلانی است کہ از قوہ تعقل ذہنی برمی‌خیزد. بہ بیان دقیق‌تر، قوہ تخیلی بہ واسطہ مفاهیم و فرآیندهایی چون خاطرہ، ارجاع استعاری، همسان‌سازی اسنادی و پیرنگ، «مبادی پیشااستدلالی» را برای طرح زنجیرہی استدلال فراهم می‌کند.

از این رو، حلقہ نخست زنجیرہی استدلالی نائینی در این رسالہ، تأویل تاریخی او است کہ از دل قوہ متخیلہ در قالب ارجاع استعاری و پیرنگ متولد می‌شود. از سوی دیگر، فہم یک رویداد یا پدیدہ تاریخی نیز از دل ہمین ارجاع استعاری بہ دست می‌آید. بہ تعبیر ریکور، فہم یعنی «پیگیری اثر و حرکت از آن چہ گفته شدہ (ارجاع لفظی و مستقیم بہ رویداد) بہ آن چہ دربارہ آن گفته شدہ است (ارجاع استعاری)». بنابراین، نائینی از جنگ‌های صلیبی نہ فہم یک رویداد کہ در گذشتہ اتفاق افتادہ- کہ کار یک وقایع‌نگار است- بلکہ، «پیشرفت

1. the historical condition

غرب» و «انحطاط ایران» را می‌فهمد که دقیقاً فهمی استعاری است. به بیان دیگر، او از آن چه از جنگ‌های صلیبی در مقام یک رویداد تاریخی گفته شده، چیزی درباره ایده پیشرفت و انحطاط را درمی‌یابد که آشکارا با تعریف ریکور از فرآیند فهم منطبق است. بر این اساس می‌توان گفت، ارجاع ظاهری-لفظی به واقعیت تاریخی به نفع ارجاع استعاری برخاسته از قوه تخیلی/تصوری تعلیق می‌شود چراکه به تعبیر ریکور، استعاره آن وجه از واقعیت تاریخی را بازتوصیف می‌کند که به طور مستقیم و زبانی-لفظی قابل توصیف نیست. لذا با عنایت به مباحث فوق، اگر بگوییم ایده پیشرفت غرب و انحطاط ایران وجه «حال گذشته‌ی جنگ‌های صلیبی» برای نائینی است، سخن به گزاف نگفته‌ایم.

این مطلب پیوند تنگاتنگی با مفهوم محاکات نیز دارد. ریکور، محاکات را «تقلید خلاقانه» کنش از تجربه زیسته زمانمند به وسیله پیرنگ تعریف می‌کند. پیرنگ نیز - چنان چه از نظر گذرانده‌ایم - سازماندهی رویدادها در یک نظام یا ترکیب/تألیف حوادث در یک داستان است. واژه تقلید در تعریف فوق ناظر به فرآیندی است که طی آن راوی یک رویداد تاریخی را که در عرصه واقعیت رخ داده، به عرصه زبان و روایت می‌آورد. به عبارت دیگر، کنش تاریخی در سطح واقعیت پیشازبانی-پیشاروایی روی می‌دهد و تا زمانی که در قالب زبان، روایت نشود، از معنا تهی است. صفت خلاقانه نیز ناظر بر این مطلب است که هر روایتی از رویداد موجد معنایی تازه است. به عبارت دقیق‌تر، هر روایتی از رویداد، فرآیند خلق معنای جدیدی است که به رویداد تاریخی اضافه می‌شود. به همین سبب است که ارسطو در بوطیقا کار شاعر و مورخ در اثر هنری و تاریخی را خلاقانه می‌داند.

لذا می‌توان طرح جنگ‌های صلیبی در فراز نخست از تنبیه‌الامه را تقلید خلاقانه‌ی کنش نامید؛ چراکه نائینی با به عرصه زبان و روایت کشاندن این رویداد یا کنش تاریخی و همچنین طرح استعاره پیشرفت و انحطاط که افزودن معنای تازه‌ای بر آن است، این کنش تاریخی را تقلید خلاقانه می‌کند. گواه این مطلب عدم آگاهی کنشگران این رویداد از چنین تقلید خلاقانه‌ای در سده‌های بعد است. درحقیقت، کنشگران درگیر در این جنگ هرگز نمی‌توانستند دریابند که در حال رقم زدن چه رویدادی هستند؛ رویدادی که - به تعبیر نائینی - سرنوشت دو تمدن غربی و اسلامی را تعیین خواهد کرد. از این رو، این محاکات و پیرنگ نائینی است که چنین معنایی از یک کنش تاریخی به دست داده و بر آن می‌افزاید. روایت نائینی از تمدن غربی حاصل پیرنگ میان جنگ‌های صلیبی، سپس خودآگاهی غربی

(رئسانس) و نهایتاً پیشرفت است. روایت وی از تمدن اسلامی نیز به همین سیاق است: جنگ‌های صلیبی، سپس اعراض از کتاب و سنت و نهایتاً انحطاط و زوال تمدن. در این میان مفهوم تخیل مولد که ارتباط معنایی و ثیقی با مفهوم استعاره از نظر ریکور- که آن را از ارسطو به عاریت گرفته- دارد، دارای نقش محوری است. چنان‌چه در بخش پیشین آوردیم، تخیل «عملیات ترکیبی و تصویر کردن همسان‌سازی اسنادی» ای است که موجود نوآوری معنایی است». به بیان روشن‌تر، زمانی که مؤلف میان چندین واژه، پدیده یا رویدادی که- به تعبیر ارسطو- معنای نزدیک و مربوطی با یکدیگر ندارند، ارتباط معنایی و علی برقرار می‌کند، در واقع میان آنها همسان‌سازی اسنادی در قالب یک جمله خبری- که دارای مُسند و مُسندالیه است- ایجاد می‌کند. چنین عملیات ترکیبی ای از قوه تخیل برمی‌خیزد چرا که عناصر این ترکیب به‌طور ماهوی با یکدیگر معنای نزدیکی ندارند.

درست به دلیل وجود همین فرآیند نزدیک‌سازی معنایی دور- علی‌رغم مقاومتی که در مقوله‌بندی متداول زبان وجود دارد- است که می‌توان تخیل و استعاره را در ترادف معنایی به کار برد. به باور ریکور، خلق این گزاره‌های خبری گونه‌های تازه منطقی می‌سازد. به بیان دیگر، کار تخیل مولد ساخت استعاری روابط میان پدیده‌های مختلف در قالب زبانی مسند و مسندالیه است. این ساخت استعاری، فضای منطقی تازه‌ای را باز می‌کند که در آن واژه‌ها معنای جدیدی پیدا می‌کنند. بدین سان این فضای منطقی تازه یک کلیتی برمی‌سازد که اجزای آن به لحاظ زبانی و منطقی- استدلالی به هم پیوسته و منسجم‌اند. گفتنی است با این تعریف، تخیل هم‌چنین با پیرنگ نیز در ترادف معنایی است؛ چرا که پیرنگ نوعی همسان‌سازی اسنادی رویدادهای متعدّد، پراکنده، دور و نامربوطی است که آن‌ها را یک‌جا در کنار هم می‌نشانند.

با این تفصیل، می‌توان اشعار داشت که نائینی باگزینش رویداد جنگ‌های صلیبی به‌منزله نقطه عطف پیشرفت و انحطاط توأمان با یکدیگر و- به تعبیر لوئیس اُمینک- «یک- جا- به- چنگ- آوردن» آن با مفهوم حکمت عملی، تمدن، اصول سیاست و شریعت، نه‌تنها معنایی دور آن‌ها را به‌واسطه نیروی تخیل و استعاره به هم نزدیک کرده و ارتباط معنایی تازه‌ای میان آن‌ها برقرار می‌کند، بلکه یک کلیت منطقی- استدلالی ناشی از رابطه علی میان آن‌ها

برمی‌سازد. به بیان دیگر وی با همسان‌سازی اسنادی میان رویدادی که در حال گذشته (خاطره جمعی) قرار داشته و مجموعه مفاهیم فوق دست به ایجاد یک نظام کلی منطقی-استدلالی و زبانی می‌زند که میان عناصر آن رابطه علی برقرار است.

سراسر متن آغازین تنبیه‌الامه، گویای این همسان‌سازی اسنادی یا پیرنگ است. اگر با تأمل بیشتری به گزاره‌های نخست متن نائینی بازگردیم، درمی‌یابیم که در این گزاره‌ها، میان دو یا چند پدیده، اندیشه و رویداد تاریخی ارتباط معنایی برقرار شده که در نهایت یک کل منسجم از روابط علی میان اجزای مختلف به دست آمده است. به عنوان مثال در گزاره اسنادی اول، میان جنگ‌های صلیبی و حکمت علمی (به منزله سرآغاز انعقاد نطفه آگاهی در میان اروپاییان) - زیرا پیش از این رویداد از حکمت و آگاهی بی‌نصیب بودند- همسان‌سازی اسنادی و ارتباط معنایی صورت گرفته است. در گزاره اسنادی دوم، میان فقر علمی آن‌ها در علوم مربوط به تمدن، حکمت عملی و سیاست و امور دیگری که عموماً ارتباط به منابع دینی دارند، همسان‌سازی اسنادی و ارتباط معنایی-علی برقرار شده است. در گزاره‌های دیگر نیز همین فرآیند قابل رهگیری است.

از سوی دیگر، جالب توجه است که این نظام کلی از چنان قوتی در اندیشه نائینی و برخی از هم‌فکران او برخوردار است که به صورت یک تصور عام اجتماعی یا فرا روایت درآمده و مؤلف نیازی به توضیح و واکاوی منطق درونی آن احساس نمی‌کند؛ چراکه این تصور برای او به یک امر بدیهی، مسلّم و اقناعی تبدیل شده است، کما اینکه برای مخاطب او نیز ممکن است چنین باشد. گفتنی است گرچه نائینی در ایجاد خلّاقانه این همسازی‌های اسنادی به واسطه نیروی تخیل مولّد، مبتکر است اما باید توجه داشت که او بر سگویی همسان‌سازی‌های اسنادی پیش از خود (سنت) ایستاده است. در واقع مفاهیم یادشده فوق نیز محصول همسان‌سازی‌های اسنادی گذشته در تاریخ اندیشه و فلسفه سیاسی در دوره اسلامی ایران هستند. به عبارت دیگر همچنان‌که نائینی متأثر از گزینش یک رویداد تاریخی خاص، آن را با مفاهیم کلیدی خاص - که اشاره شد- در کنار هم می‌نشانند، پیشینیان او اعم از فلاسفه یا شریعتمداران نیز متأثر از یک رویداد تاریخی یا موقعیت تاریخی خود میان مجموعه یا چندین مفهوم به واسطه‌ی همسان‌سازی اسنادی، رابطه علی و نهایتاً نظامی منطقی-استدلالی ایجاد کرده بودند.

یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین همسان‌سازی‌های اسنادی در تاریخ فلسفه و اندیشه

سیاسی در دوره اسلامی ایران را می‌توان میان حکمت عملی و شریعت دانست که میان این دو به تدریج رابطه علی برقرار شده است؛ به طوری که اولاً با افزایش نقش شریعت در تعریف حکمت نظری و ثانیاً استحاله حکمت عملی در حکمت نظری، حوزه‌ی مستقلی از شریعت برای دانش و حکمت نظری و عملی باقی نمانده بود. با توجه به این همسان‌سازی اسنادی / پیرنگ میان شریعت و حکمت عملی، پیرنگ‌سازی میان شریعت و تمدن نیز اجتناب‌ناپذیر می‌نمود؛ چرا که تنها دانش تمدن‌ساز به طور اعم الهیات، و به طور اخص شریعت فهمیده می‌شد. بی‌گرفتن این بحث مجال مبسوطی می‌طلبد که از حوصله پژوهش پیش‌رو خارج است.<sup>۱</sup>

به طور کلی چشم‌انداز عقلی-فلسفی در تاریخ اندیشه سیاسی-فلسفی دوره اسلامی ایران در باب اخلاق مدنی که تمدن را کانون توجه خود قرار می‌دهد، با مدخلیت تدریجی و تأمّ شریعت در حکمت عملی به واسطه بسط مفهوم نوامیس-که از دستگاه فلسفی-نظری سینایی آغاز شد- دچار دگردیسی معنایی شگرفی شد. در این دگردیسی معنایی ناشی از همسان‌سازی اسنادی جدید، نه تنها ارتباط تقدّم و تأخر میان عقل و شرع ماهیتاً بالعکس شد، بلکه شریعت و به طور اعم الهیات متکفّل حکمت عملی-یعنی اخلاق و سیاسات- گردید؛ به نحوی که قرن‌ها پس از ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی (رک: اخلاق ناصری، ۱۳۵۶)، ارتباط علی میان اخلاق مدنی و تمدن به تدریج به محاق رفت و با صعود تدریجی نقش شریعت در حکمت نظری و عملی و ارتقای آن تا سر حدّ یک تصور بدیهی سیاسی-اجتماعی و الهیاتی، زمینه برای همسان‌سازی اسنادی / پیرنگ میان شریعت و تمدن فراهم گردید.<sup>۲</sup>

۱. با امعان نظر بر تاریخ فلسفه و اندیشه سیاسی، اشاره موجز به رأی ابوعلی مسکویه، فیلسوف اخلاق قرن چهارم و پنجم ه.ق، در باب تمدن شایان توجه است. وی در بحث از نسبت میان عقل و شرع در اثر مهم خود، «جاویدان خرد»، به جهانشمول بودن عقل در میان اقوام و ملل گوناگون نظر داشت و همین نیرو را عنصر اساسی فهم متقابل میان ملل گوناگون می‌دانست. قابل دسترسی در: طباطبایی، جواد (۱۳۹۲). زوال اندیشه سیاسی، ۱۸۷-۱۹۷.

محمد ارکون در مقدمه‌ای که بر کتاب جاویدان خرد نگاشت ضمن تأکید بر این مطلب، معتقد است دلیل نام‌گذاری این کتاب به جاویدان خرد نیز همین نکته است. وی درونمایه کتاب دیگر مسکویه، «تجارب الامم» را نیز همین موضوع می‌داند (مسکویه، ۲۵۳۵، پنج). مسکویه در «تهذیب الاخلاق» که رساله‌ای در اخلاق مدنی است، شریعت را ذیل اخلاق مدنی و به‌ویژه در خدمت عدالت در بهنه مدینه می‌داند. وی در این باره می‌نویسد: «... و شریعت، همان چیزی است که توشّط و اعتدال را تعیین می‌کند و سبب آن این است که مردم به طبع مدنی هستند و عیش آنان جز به تعاون و همیاری تمام نمی‌شود (مسکویه، ۱۳۸۱، ۱۶۲)». در همین راستا، جواد طباطبایی در تأیید این مطلب معتقد است، در نظر مسکویه شریعت در خدمت عقل بوده و مرجع تشخیص سازگاری میان آنها نیز خود عقل است.

۲. شرح پیرامون این بحث به تفصیل در پژوهش دیگری خواهد آمد.

از این رو است که نائینی میان تمدن و دیانت شرعی ارتباط علی برقرار می‌کند. به عبارت دیگر، پیوند علی ناشی از پیرنگ تمدن و شریعت در نظر وی محصول مدخلیت تاریخی شریعت در حکمت عملی به مثابه یک اصل لایتغیر و بدیهی است. بنابراین می‌توان گفت، ارتباط علی میان شریعت و تمدن در او ان مشروطه، خود محصول همسان‌سازی اسنادی و ایجاد ارتباط علی و در نهایت سامان منطقی-استدلالی تازه‌ای میان حکمت عملی و شریعت بود که ریشه در قرون سوم تا پنجم هجری-عصر زرّین فرهنگ ایرانی و اسلامی- داشت. به همین جهت، نائینی نه تنها در مقام آسیب‌شناسی انحطاط تاریخی تمدن ایرانی-اسلامی تا طلوع مشروطیت، در صدد بازتعریف رابطه تمدن و شریعت با هدف پیراستن دامن شریعت از علت‌العلل خواندن ایدئولوژیک عقب‌ماندگی از سوی برخی از روشنفکران منتقد برمی‌آید، بلکه ترقی و پیشرفت غرب را نیز از دریچه همین رابطه علی جستجو می‌کند.

به عبارت دقیق‌تر، وی با ایجاد چنین رابطه‌ی علی‌ای که برای او- و برخی از هم‌قطاران وی- به یک تصور مسلّم و بدیهی در حوزه تخیل/تصور اجتماعی بدل شده بود، آن را تا سر حدّ یک فراروایت برکشید که نه تنها از توان توضیحی قابل توجهی برای رهگیری علت انحطاط تاریخی جهان اسلام به طور اعم و ایران به طور اخص بهره‌مند است، بلکه چنین توانی برای توضیح پیشرفت غربی‌ها را نیز خواهد داشت. توان توضیحی آن انحطاط و این پیشرفت با فراروایت دیگری گره می‌خورد که همانا تأثیرپذیری غرب از حکمت عملی شرعی در تاریخ تمدن ایرانی-اسلامی است. ذکر این نکته در اینجا لازم است که نائینی پیشرفت غربی‌ها را هم ناشی از وجود رابطه علی میان تمدن و شریعت- که از مدخلیت تاریخی شریعت در حکمت عملی برخاسته بود-، در چارچوب تمدن ایرانی-اسلامی می‌داند نه وجود چنین رابطه‌ای در میان تمدن و دیانت مسیحی خودشان که به سبب عدم تشریح یا تحریف کتب سماویه، خود گرفتار انحطاطی در دوران تاریک پیش از جنگ‌های صلیبی بودند.

به عبارت روشن‌تر، پیرنگ حاصل از عملیات تألیفی یا در کنار هم نشان دادن تمدن و شریعت برای نائینی به مثابه یک پارادایم ذهنی مسلّطی است که هیچ چیزی نمی‌تواند آن را برهم‌زده یا پدیده‌های دیگری جایگزین این دو در این تألیف شوند. به همین دلیل، وی رابطه تمدن و شریعت در تمدن اروپایی را نیز از چشم‌انداز این پارادایم کلی می‌بیند. لذا اگر چنین رابطه علی‌ای میان تمدن و شریعت در تمدن اروپایی دیده نمی‌شود، دلیلی جز عدم تشریح در الهیات مسیحی یا تحریف کتاب مقدّس نمی‌تواند داشته باشد؛ نواقصی که از نظر وی

تمدن اسلامی منزّه از آن‌ها است. به نظر می‌رسد ایضاً چگونگی تبدیل یک همسان‌سازی اسنادی / پیرنگ به یک تصور عام، لایتغیر و مسلّم، نیازمند توضیح بیشتری است.

## ب-۲؛ اصل بدیهیت در تصورات اجتماعی

چارلز تیلور، فصل چهارم کتاب مشهور خود، «عصر سکولار» را ذیل عنوان تصورات اجتماعی مدرن<sup>۲</sup> - هم‌چنان‌که از عنوانش مشهود است- به بحث از تصوّر و تخیل اجتماعی اختصاص می‌دهد. تیلور در بحث از مفهوم تصورات اجتماعی که آن را از کورنلیوس کاستوریادیس<sup>۳</sup> - فیلسوف یونانی- به عاریت می‌گیرد (Adams & Smith & Straume, 2012: 6)، به چگونگی تبدیل یک نظریه به تخیل / تصور اجتماعی غالب می‌پردازد که خود منشأ ظهور نظریه‌های بعدی می‌شود. این تصورات اجتماعی به‌منزله مبنایی برای مقدمات منطقی تولید استدلال تلقی می‌شوند. مسأله محوری مؤلف در این کتاب آن است که چگونه یک نظریه و متعاقب آن یک نظم هنجاری-اخلاقی وارد حوزه تصوّر اجتماعی می‌شود. تیلور معتقد است نظام هنجاری-اخلاقی و حتی نظام کیهانی-الهیاتی غرب پیش از هوگو گروسسیوس و جان لاک، سلسله‌مراتبی بود اما پس از قرون وسطی این نظم جای خود را به یک نظم دوجانبه، منفعت‌محور، برابر و آزاد براساس رعایت اصل امنیت جمعی و مصالح عمومی داد. به باور او در این نظم حتی نظم کیهانی-الهیاتی نیز یک کل منسجم، منضبط و غیرسلسله‌مراتبی فهمیده شد که طی آن تمامی موجودات در یک ارتباط و نیاز متقابل به یکدیگر قرار دارند (Taylor, 2007: 159-162).

از این رو، هم‌چنان‌که به باور تیلور روابط دوجانبه و غیرسلسله‌مراتبی در جامعه مدرن که از نظریه‌های حقوق طبیعی هوگو گروسسیوس و جان لاک حاصل گردید و به حوزه تصور / تخیل اجتماعی وارد شد، به تولد مفاهیمی در دوران مدرن انجامید که این نوع روابط متقابل را به‌مثابه نظم هنجاری جدید در دل خود مفروض داشتند؛ به طوری‌که اگر چنین تصویری از نظم هنجاری دوجانبه را از آن‌ها حذف کنیم، این مفاهیم از معنا تهی می‌شوند. با تدقیق در این مطلب می‌توان گفت در تاریخ اندیشه و فلسفه سیاسی در دوره اسلامی ایران، مدخلیت

1. A Secular Age
2. Modern Social Imaginaries
3. Cornelius Castoriadis

شریعت در حکمت عملی به تصور سیاسی-اجتماعی و الهیاتی غالبی بدل شد که مفاهیم تازه یا روابط علی جدیدی میان گزاره‌های فلسفی و شرعی پدید آورد؛ به طوری که اگر مضامین یا مفاهیم شرعی را از آن‌ها حذف کنیم، از معنا تهی می‌شوند.

به عنوان مثال اگر در اندیشه نائینی، شریعت را از تمدن جدا کنیم، ضمن ویران شدن نظام منطقی-استدلالی و زنجیره‌ی روابط علی میان گزاره‌های وی، مفهوم تمدن از معنا تهی می‌شود؛ چرا که بر اساس تصور پدید آمده از این نظام، تمدن بدون الزامات و مقتضیات شریعت امکان تحقق ندارد. مفهوم تصور در اینجا، ارتباط تنگاتنگی با بدیهی‌سازی روابط علی حاصل شده از طریق همسان‌سازی اسنادی یا پیرنگ دارد. به عبارت دیگر، زمانی که یک نظریه به تصور غالب در میان جامعه یا انجمنی از اهالی فکر و دانش بدل شد، به منزله یک اصل بدیهی، مسلم و خدشه‌ناپذیر تلقی می‌شود که به مثابه مبانی و مبادی نظریه‌پردازی‌های بعدی قلمداد می‌شود. لذا مدخلیت شریعت در حکمت عملی در اندیشه بسیاری از تجدداندیشان دینی معاصر به مثابه یک تصور یا اصل بدیهی پیشااستدلالی، از-پیش-موجود یا-به تعبیر نائینی- مبادی‌ای تلقی شده است که نیازی به اثبات و اقناع نداشته و به سان بنیادی است که ساختمان استدلال‌های فلسفی یا فقهی- یا به طور کلی هرگونه بینش و تفکر آگاهانه- در باب سیاست و امرسیاسی به سهولت بر آن بنا می‌شود. چنین تصوراتی که به دیوار بلند طرح‌واره‌سازی‌ها و پارادایم‌های روایی پیشین (سنت) تکیه دارند، از چنان قوت و غنایی برخوردارند که به سرعت وارد حوزه بدیهیات می‌شوند؛ به طوری که غالباً برای هیچ خواننده‌ی هم‌افق با مؤلف که با چنین گزاره‌هایی در متن مواجه می‌شود، محل پرسش و مناقشه قرار نمی‌گیرد.

### ب-۳؛ استخدام شریعت در راستای روایت

با عنایت به توضیحات فوق و محوریت روایت در اندیشه سیاسی نائینی، می‌توان بر این نکته اذعان داشت که وی مفاهیم، قواعد و اصطلاحات شرعی را در خدمت روایت خود به کار می‌گیرد. نظر به اهمیت این موضوع به مثابه پیامد ناگزیر همسان‌سازی اسنادی/پیرنگ، به تفصیل به یکی از مهم‌ترین بخش‌های این رساله که بحثی پیرامون وظایف اصلی حکومت است، می‌پردازیم.<sup>۱</sup>

۱. نمونه‌های پرشمار دیگری در رساله تنبیه‌الائمة وجود دارد که به دلیل مجال اندک این پژوهش، آن‌ها را در پژوهش مفصل‌تر دیگری خواهیم آورد.

نأینې با عنایت به ضرورت و وجوب سلطنت برای حفظ شرف، استقلال و دین جامعه می نویسد: «بدان که این معنی نزد جمیع امم مُسلم و تمام عقلای عالم بر آن متفق اند که چنانچه استقامت نظام عالم و تعیش نوع بشر متوقف به سلطنت و سیاستی است؛ خواه قائم به شخص باشد یا به هیئت جمعیه و چه آن که تصدی آن به حق باشد یا اغتصاب، به قهر باشد یا به وراثت یا به انتخاب. همین طور بالضروره معلوم است که حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی هم چه آن که راجع به امتیازات دینیه باشد یا وطنیه منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان و الا جهات امتیازیه و ناموس اعظم دین و مذهب به کلی نیست و نابود خواهد بود و هرچند به اعلی مدارج ثروت و مکنت و آبادانی و ترقی مملکت نائل شوند. از این جهت است که در شریعت مطهره حفظ بیضه اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی را از وظایف و شئون امامت مقرر فرموده اند (تفصیل این مطلب موکول به مباحث امامت و خارج از این مبحث است). واضح است که تمام جهات راجعه به توقف نظام عالم به اصل سلطنت و توقف حفظ شرف و قومیت هر قومی به امارت نوع خودشان منتهی به دو اصل است:

(۱) حفظ نظامات داخله مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی حقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز آحاد ملت بعضهم علی بعض الی غیر ذلک از وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت.

(۲) تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک؛ این معنی را در لسان متشرعین حفظ بیضه اسلام و سائر ملل حفظ وطنش خوانند و احکامی که در شریعت مطهره برای اقامه این دو وظیفه مقرر است، احکام سیاسیه و تمدنیه و جزء دوم از حکمت عملیه دانند.

شدت اهتمام عظاما از سلاطین متقدمین فرس و روم در انتخاب حکمای کاملین در علم و عمل برای وزارت و تصدی و قبول آنان هم با کمال تورع از ترفع قاهرانه از این جهت بوده، بلکه ابتدای جعل سلطنت و وضع خراج و ترتیب سایر قوای نوعیه چه از انبیا علیهم السلام و یا از حکما، همه برای اقامه این وظایف و تمشیت این امور بوده. و در شریعت مطهره هم با تکمیل نواقص و بیان شرایط و قیود آن بر همین وجه مفرد فرموده اند (نأینې و طالقانی، ۱۳۵۸: ۶-۸). در فقره فوق، نأینې در آغاز قاعده شرعی «حفظ بیضه اسلام» را به هر دو اصل و وظیفه حکومت (government) مرتبط می داند اما در ادامه به طور خاص وظیفه دوم - حفظ مملکت از تجاوز خارجی - را به این قاعده مربوط می کند. به طور کلی در ادبیات علمای مشروطه خواه قاعده

شرعی حفظ بیضه اسلام به معنای حفظ کیان مملکت اسلامی از تجاوز دول بیگانه و خارجی است. نائینی در مطلع این فقره از ضرورت و وجوب عرفی تشکیل حکومت سخن به میان می‌آورد که وجه مشترک عقل و شرع است. در ادامه مطلب بدون هیچ توضیحی تکالیف حکومت را در محدوده قاعده شرعی حفظ بیضه اسلام و تشکیل آن را جزو شئون امامت تلقی می‌کند.

گرچه او از تفصیل بحث امامت در این مقال اجتناب می‌کند اما با عنایت به طرح‌واره / پارادایم اصلی امامت در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه که برگرفته از آرای فلسفی-کلامی ابن سینا و به‌ویژه خواجه نصیر است و همچنین آرای اندیشمندان دینی هم‌نظر و معاصر با نائینی که بحثی پیرامون مفهوم امامت در آثار خود داشته‌اند<sup>۱</sup>، می‌توان به درک نائینی از مفهوم امامت به مثابه جایگاه قانونی نظام سیاسی مطلوب پی برد. با این حال، وی التفاتی به منطق و ماهیت متفاوت حکومت عرفی و حکومت کمال مطلوب شیعی (امامت) مبذول نداشته است. به عبارت دیگر وی پاسخی برای این پرسش احتمالی در نظر نمی‌گیرد که آیا وظایف اصلی حکومتِ مدنظرِ عقلای عالم - به تعبیر او - و این وظایف در حکومت اسلامی که از شئون امامت است، به‌تمامه مشترک است؟ آیا می‌توان وظایف اصلی هر نوع حکومتی را بدون توجه به خاستگاه و ماهیت آن - به تعبیر او خواه قائم به شخص باشد یا به هیئت جمعیه و چه آن که تصدی آن به حق باشد یا اغتصاب، به قهر باشد یا به وراثت یا به انتخاب - دارای کارکردی یکسان ذیل قاعده حفظ بیضه اسلام تلقی کرد؟

در روایت نائینی، پاسخ مثبت است. این پاسخ در ارجاع استعاری وی به حکومت / سلطنت ایرانیان و رومیان قابل رهگیری است. پرواضح است که در ادبیات علم سیاست، دولت (state) ناظر بر اقتدار قانونی، فائقه و غیرقابل تقسیم است که اصلی مشترک میان دولت‌ها فارغ از تفاوت در حکومت (government)‌های آن‌ها است. لذا از این منظر نمی‌توان تفاوتی میان حکومت امامت شیعی و حکومت عرفی قائل شد. اما حکومت به مثابه بازوی اجرایی و تصمیم‌ساز دولت در جامعه بسته به شکل و ماهیت کارکرد، تصمیم‌سازی و وظایف آن، آشکارا متفاوت خواهد بود. این در حالی است که نائینی حکومت شرعی و عرفی را فارغ از تفاوت‌های احتمالی‌شان دارای دو وظیفه عمده و مشترک ذکر می‌داند.

۱. برای نمونه می‌توانید به آرای شیخ محمداسماعیل محلاتی در رساله «الثنالی المربوطه فی وجوب المشروطه» که از سامان منطقی-استدلالی مشترکی با رساله تنبیه‌الامه برخوردار است مراجعه کنید. قابل دسترسی در: زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۹۰). رسایل مشروطیت (ج ۲)، ۲۰۹-۲۷۶.

در پایان مطلب فوق، این گزاره که «ابتدای جعل سلطنت و وضع خراج و ترتیب سایر قوای نوعیه چه از انبیا علیهم‌السلام و یا از حکما، همه برای اقامه این وظایف و تمشیت این امور بوده» گویای این موضوع است. اگر یکی از اساسی‌ترین وظایف حکومت امام معصوم به‌مثابه حکومت کمال مطلوب نائینی را تشریح و اجرای شریعت - باتوجه به جامعیت امام در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه که دربردارنده عقل نظری و عقل عملی توأمان با یکدیگر است - بدانیم که مفروض لایتغیر او است، پس در اینجا با دو فرض مواجهیم: ۱. میرزای نائینی بدون التفات به این وظیفه اساسی حکومت شرعی<sup>۱</sup>، وظایف آن را با دیگر انواع حکومت یکسان می‌داند. این فرض بعید به نظر می‌رسد.<sup>۲</sup> ۲. او میان وظایف حکومت شرعی و وظایف حکومت عرفی رابطه علیّی برقرار می‌کند. به عبارت دیگر، برای نائینی وظایف شرعی و عرفی حکومت ناظر به یک‌سری از وظایف عمومی است. بنابراین وقتی هر نوع حکومتی فارغ از تفاوت‌های ماهوی‌شان به این دو وظیفه پردازند، هم وظیفه شرعی و هم وظیفه عرفی خود را انجام داده‌اند.

فرض دوم، درست محل طرح مفهوم همسان‌سازی اسنادی / پیرنگ است؛ چراکه این پیرنگ است که میان دو امر / چیز محتمل که در اینجا قاعده حفظ بیضه اسلام از یک‌سو و کارکرد عرفی حکومت (دو وظیفه اصلی حکومت) از سوی دیگر است، ارتباط علیّی قطعی ایجاد می‌کند. چنانچه پیش‌تر به توضیح ریکور از مفهوم محاکات اشاره کردیم، این همسان‌سازی اسنادی / پیرنگ است که این دو قاعده شرعی و عرفی را یکپارچه و یکسان کرده و نهایتاً از آن یک «کلیت» برمی‌سازد. به عبارت دیگر اگر در سطح کلان‌تر به موضوع بنگریم، می‌توان دریافت که نائینی با واسطگی روایت به‌طور اعم و همسان‌سازی اسنادی / پیرنگ به‌طور اخص، به همسویی عقل و شرع در وظایف اصلی حکومت نظر دارد نه با مقدمات و استدلال‌های عقلی - منطقی. به عبارت دیگر - چنانچه اشاره شد - تخیل مولّد که پیرنگ حاصل آن است، روایتی را از وظایف اصلی حکومت برمی‌سازد که باتوجه به خردپذیری آن توسط فرآیند فهم عملی به تأیید قوه استدلالی - منطقی می‌رسد.

۱. گفتنی است حضور یا غیبت امام معصوم تفاوتی در اصل بحث ایجاد نمی‌کند چراکه نائینی دو وظیفه اصلی حکومت را به‌طور اعم میان انواع مختلف حکومت‌ها مشترک می‌داند.

۲. گرچه این انتظار که نائینی می‌بایست واقف به تفاوت ماهیت و کارکرد حکومت‌ها در ادبیات علم سیاست باشد، می‌تواند انتظار ناروایی تلقی شود اما بعید است وی در مقام یک مرجع تقلید برجسته و مشهور زمان خود، اشراف دقیقی به وظیفه اجرای شریعت به‌منزله یکی از اساسی‌ترین وظایف حکومت امام معصوم نداشته باشد؛ امری که در حکومت عرفی محل بحث و نظر نیست.

این سخن بدان معنی است که ایجاد رابطه علی (این-همانی) میان قاعده شرعی حفظ بیضه اسلام و دو وظیفه عرفی اصلی حکومت به واسطه روایتی که نائینی از ضرورت و وجوب تشکیل حکومت، وظایف حکومت و ارجاع استعاری به تجربه حکمرانی ایرانیان و رومیان طرح می‌کند، برای مخاطب او قابل فهم شده و معقول می‌نماید. ارجاع وی به حکومت / سلطنت ایرانیان و رومیان مانند ارجاع وی به جنگ‌های صلیبی، در راستای پشتیبانی از روایتی از وظایف اصلی حکومت پیشینیان به مثابه حال گذشته و همچنین اشاره به یکی از بزرگترین نابسامانی‌های زمانه او به مثابه حال (مشاهده بحران) است. با این وصف، این ارجاع از نوع استعاری است؛ چراکه او از ارجاع به یک واقعیت تاریخی چیزی را مراد می‌کند که معنای لفظی-زبانی و مستقیم آن نیست.

به بیان دیگر وی در راستای توجیه و فهم پذیرکردن آنچه در نظر خود برای مخاطب دارد، به حکومت / سلطنت ایران پیش از اسلام و رومیان ارجاع می‌دهد؛ نه ارجاع مستقیم به ماهیت و نوع این حکومت‌ها. به همین دلیل وی سیره انبیا را نیز در عرض حکومت‌های نامبرده می‌نشانند تا روایت خود را به مثابه یک کلیت برسازد. لذا نائینی فارغ از تفاوت‌های ماهوی حکومت / سلطنت ایرانیان، رومیان و سیره انبیا - که هیچ اهمیتی برای او ندارد - به تعبیر لویی‌س آمینک آن‌ها را یکجا - در نظر - می‌گیرد. در همین رابطه این پیرنگ برای شارحین و مخاطبین بعدی وی به سان الگو و قاعده‌ای است که خود تابع قاعده خاصی نبوده است؛ چیزی که ریکور از آن به عنوان طرح‌واره‌سازی و سنت‌مندی یاد می‌کند.

بنابراین، رابطه‌ی علی برقرار شده میان کارکرد حکومت عرفی و حکومت شرعی مدنظر نائینی، روایی است. این مهم در بحث از نسبت میان حکمت عملی و شریعت نیز به همین منوال است. چنانچه پیش‌تر تحت عنوان مدخلیت شریعت در حکمت عملی سخن به میان آوردیم، در اینجا نائینی به وضوح همسان‌سازی اسنادی خود میان قاعده شرعی حفظ بیضه اسلام، قاعده عرفی حفظ وطن و هردوی آنها با حکمت عملی را نشان می‌دهد. میرزای نائینی بدون هیچ توضیحی - که گواهی از وجود تصور بدیهی و مسلّم در ذهن او است - احکام سیاسی و تمدنی (سیاست مدن) به مثابه جزو دوم حکمت عملی را آشکارا

۱. دلیل نائینی از جزو دوم دانستن سیاست مدن در حکمت عملی برای ما نامکشوف است. سید محمود طالقانی نیز در توضیح این مطلب همین تقسیم‌بندی را تکرار کرده است. این در حالی است که فلاسفه و حکمای مسلمان در تاریخ اندیشه سیاسی و فلسفی دوره اسلامی ایران عموماً مراتب حکمت عملی را این چنین دانسته‌اند: ۱. اخلاق، ۲. تدبیر منزل و ۳. سیاست مدن.

ذیل شریعت معرفی می‌کند. با امعان نظر بر این توضیحات می‌توان گفت نائینی در رساله تنبیه الاّمه مفاهیم و قواعد شرعی را به خدمت روایت خود از وظایف عمده حکومت می‌گیرد تا ضمن اقناع مخاطب خود، به احتجاجات مخالفان مشروطیت نیز پاسخ دهد.

### نتیجه‌گیری

پژوهش پیش‌رو به قدر استطاعت تلاش نمود تا نقش عنصر تخیل و روایت برخواسته از آن را در اندیشه سیاسی با تمرکز بر تقاطع اندیشه و تاریخ نشان دهد. فرضیه این پژوهش دائر بر تقدّم عنصر تخیل/تصور بر نظم منطقی-استدلالی است که با تکیه بر بخش نخست رساله تنبیه الاّمه - به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و مشهورترین رساله‌های دوران جدید ایران - که در آن محقق نائینی از فهم تاریخی خود از برخی رویدادها و مفاهیم پرده برمی‌دارد، پشتیبانی می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، در این پژوهش تلاش شد با به‌کارگیری چارچوب نظری روایت از نظر پل ریکور و استخدام مفاهیمی چون تخیل مولد، استعاره، محاکات، طرح‌واره‌سازی، سنت‌مندی و همچنین مفهوم بدیهیت - متأثر از مباحث چارلز تیلور در باب صورهای اجتماعی مدرن - در وهله اول به نقش ایده‌ها و تصورات پیشااستدلالی نائینی در همسان‌سازی‌های اسنادی/پیرنگ وی میان واقعیت‌های تاریخی (جنگ‌های صلیبی) و گزاره‌ها یا مفاهیم فلسفی یا شرعی (نظیر حکمت عملی، تمدن و...) و همچنین میان خود این گزاره‌ها یا مفاهیم (حفظ بیضه اسلام و وظایف عرفی حکومت) در آغاز متن تنبیه الاّمه بپردازیم.

پژوهش حاضر به ما نشان می‌دهد، سنگ‌بنای بسیاری از استدلال‌ها در اندیشه سیاسی به‌طور اعم و در اینجا استدلال‌های شرعی نائینی به‌طور اخص را مفاهیمی شکل می‌دهند که به لحاظ تاریخی به جزوی از تصورات تاریخی، سیاسی-اجتماعی و یا دینی بدل شده‌اند که برای او غیرقابل مناقشه‌اند. این مفاهیم فارغ از معنای زبانی-لفظی، دارای معانی استعاری نیز هستند - که با عنایت به چارچوب نظری پژوهش - اغلب در فرآیند همسان‌سازی/پیرنگ، معنای دوم آن‌ها مورد توجه قرار گرفته و زنجیره استدلال‌های بعدی به‌دنباله این معانی قرار می‌گیرند. با ابتنای زنجیره استدلالی بر تصورات پیشااستدلالی، استعاری و روایی، رابطه علی‌ای میان زنجیره استدلالی ایجاد می‌شود که یک نظم منطقی-عقلانی از دل آن شکل می‌گیرد.

این نظم به تدریج با افزودن استدلال‌ها توسط صاحبان فکر و قلم بعدی، در قامت یک سنت یا پارادایم غالب درمی‌آید که در ساحت نظر خارج از محدوده آن، اندیشه‌ورزی امکانپذیر نخواهد بود؛ موضوعی که در این مقال در قالب ایده مدخلیت شریعت در حکمت عملی و تأثیرپذیری نائینی از آن در همسان‌سازی اسنادی او میان شریعت و تمدن به تفصیل اشاره شد. در پایان به عنوان یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مفهوم روایت باید بر این نکته تأکید کرد که این چارچوب مفهومی از توان توضیحی قابل توجهی در تحلیل منازعه میان اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های متفاوت و بعضاً متضاد برخوردار است. به عنوان مثال پاسخ به این پرسش که چرا در عصر مشروطه، علمای مشروطه خواه و مشروعه خواه (مانند میرزای نائینی و شیخ فضل‌الله نوری) علی‌رغم برخورداری از منابع یکسان در دستگاه اجتهادی و دغدغه مشترک (دفاع از شریعت) به نتایج متضادی - از یکسو مشروعیت شرعی مشروطه و از سوی دیگر حرمت مشروطه - رسیدند، از چشم‌انداز مفهوم روایت و تخیل مولد پاسخ شایسته‌ای می‌یابد.

## منابع

- احمدی، بابک (۱۳۹۳)، رساله تاریخ؛ جستاری در هرمنوتیک تاریخ، تهران: نشر مرکز.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۹۴)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۷)، فلسفه سیاسی، ترجمه و تحشیه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برت، آر، ال (۱۳۸۶)، تخیل، ترجمه مسعود جعفری جزی، تهران: نشر مرکز.
- ریکور، پل (۱۳۹۷)، زمان و حکایت؛ پیرنگ و حکایت تاریخی، ترجمه مهشید نونهالی، تهران: نشرنی.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۹۰)، رسائل مشروطیت، تهران: انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- شکری، محمد (۱۳۹۶)، پل ریکور و هرمنوتیک روایی؛ ره‌یافتی به هرمنوتیک انتقادی، تهران: نشر نگارستان اندیشه.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، تهران: نشر کویر.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۶)، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- فرای، نورتروپ (۱۳۶۳)، تخیل فرهیخته، ترجمه سعید اربابی شیرانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۴)، آستانه تجدد؛ در شرح تنبیه ال‌مه و تنزیه المله، تهران: نشرنی.
- مسکویه، احمد بن محمد (۲۵۳۵)، جاویدان خرد، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، به اهتمام دکتر بهروز ثروتیان، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل.
- مسکویه رازی (۱۳۸۱)، تهذیب الاخلاق، ترجمه و توضیح دکتر علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات اساطیر.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۲۷ق)، تنبیه ال‌مه و تنزیه المله، نجف اشرف.
- نائینی، محمدحسین و طالقانی، سید محمود (۱۳۵۸)، تنبیه ال‌مه و تنزیه المله یا حکومت از نظر اسلام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- هنرمند، سعید (۱۳۹۸)، بوطیقای ارسطو، تهران: نشر چشمه.
- Adams, Suzi & Smith, Jeremy C. A. & Straume, Ingerid S. (2012), Political Imaginaries in Question, the Journal of Critical Horizons, No. 13.1, pp. 5-11.
- Aristotle (1997), Poetics, translated and with commentary by George Whalley, London: McGill-Queen's University Press.

- Gallie, W. B. (1964), *Philosophy and Historical Understanding*, New York: Schocken books.
- Ricoeur, Paul (1984), *Time and Narrative*, translated by Kathleen Mclaughlin & David Pellauer, Chicago and London: the University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (2004), *The Rule of Metaphor; the creation of meaning in language*, translated by Robert Czerny & Kathleen Mclaughlin & John Costello, London and New York: Routledge Classics Press.
- Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, and London: the Belknap Press of Harvard University Press.
- White, Hayden (2007), *Guilty of History? The Longue Duree of Paul Ricoeur*, the *Journal of History and Theory*, No. 46. pp. 233-251.