

مکمل تاریخی متجلی شده و برخاسته از وضعیت زمینی و تاریخی آنها. مبنای این یا کمک ملاکها و معیارهای این عصر است. گویای و فهم پدیدهها و قدیمهای اعمار گذشته و چهره نخواستند.

از زبانی هرمنوتیک فلسفی

به نظر میرسد مبانی هرمنوتیکی اگر در فرایند تفسیر وحی حضور یابد موجب می شود که مستقیماً آنها و محصولات علمی و معرفتی بشر - که در زمان ها و امکان های مختلف به دست آمده و در مسیر رشد و تکامل بشر قرار دارند - بر تفسیر «حقیقت» تأثیر بگذارند و فهم را تبیین و فراتر بنمایند. هر چند که بسیار مهم - که در تئوری های وحی و وحی در موضوع هرمنوتیک و معرفت شناسی دینی منظور واقع شده -

این است که پیش فرض ها و مبانی پیش از هرمنوتیک، اجزایه اطلاق و تفسیر در موضوع معرفت را نمی دهند. مبانی هرمنوتیک معرفت را از جهت «هستی شناختی» کاوش کرده است. بنابراین می توان آن را به شیوه فلسفی علمی نامید که نمی تواند از تفسیر و تأویل و شناسایی فلسفی سایر امور عالم صرف نظر کند. در این مبنای معرفت نسبی است. دین هم دینی است. به مثابه و تاریخ و تکوین نیز نسبی است و هیچ چیز خارج از «حسیوت» قرار ندارد. چون هر چه محقق است باید «حسیوت» داشته باشد.

هر چه دلیلی ندارد که عالم را دوری ما را کنیم و در یک پارچه نسبت را فریاد کنیم و در پارچه دیگر از

اخلاق سخن بگویم. فلسفه ای که در رتبه قبل از معرفت شناسی قرار دارد و پیش انگارهای شناخت شناسی است. «مطلق» را تبیین و اثبات می کند. بنا بر این در راستای تفسیر معرفت همه امور عالم را تحلیل کند چون تحلیل عالم به عنوان موضوع معرفت، بخشی از تلاش های ما در بخش فلسفه، منطقی است. اینان ناچارند در باره حقیقت «حقیقت» نظر دهند. تا به این نکته می برسد که «علم اجتماعی» چه معنا و مفهومی دارد. اینان باید تاریخ را تحلیل کنند و به طرح جزئی فلسفه نگاه تاریخی بپردازند تا بداند که معرفت های بشری همچون سایر ابعاد وجودی او چه مبنی و چه جویی را به چه نحوی در تاریخ طی می کنند و به کدام می رسند. اساساً معرفت و عقل بشر در مرحله بندی تاریخ چه نقشی را ایفا می کند و چه مقادیر دارد؟ همچنین باید «روح» را تحلیل کرده و نسبت آن را با «همن» شکافته باشد تا منزلت معرفت در میان ابعاد وجودی انسان، خوب تشریح شود. پس باید دستی هم در «مکان فلسفی» داشته باشد که همه اینها کاری است که از عهده یک فلسفه و هستی شناسی برمی آید.

به نظر میرسد نقد و نقض هرمنوتیک فلسفی و توضیح ناصحان کاری آن با مبانی دینی باید از نقد و نقض تئوری های پیشین این مقوله آغاز شود. این امر به ما در ارائه و تدوین معرفت شناسی دینی و حرکت در راه مستقیم و تفقه بهتر یاری خواهد رساند.

با مروری گذرا و ترونی در مصارف قرآن و «عزت» روش می شود که پدیدهها یا متون، لااقتضای تغییر روش. صورت می دهند. بلکه همه آنچه در آسمانها و زمین قرار دارد به صورت تکوینی دارای مرتبگی از اختیار بوده و هیچ گوی خدوند متعال هستند و می توانند در مسیر حق یا باطل، ایفای نقش کنند. به طور نمونه قرآن کریم همچون موجود زندی، معرفی می شود که بزرگی خدای در پیغمبر می کشاید و ایشان را به راه راست هدایت می کند. اما برای برخی دیگر اقتضای می آورد و آنها را این می کند.

آن سوی دیگر در برخی روکردهای اسلامی،

کل گروی و مجموعی در قلب نظام ولایت تکوینی تاریخی و اجتماعی است. دوره تأیید قرار می گیرد. در نظام ولایت هم هر چند همه موجودات به هم مرتبطند - مانند ما یا در چرخ و مراتب مختلفه تحت سرپرستی و حکومت خدوند و اولیای او قرار دارند در اسلام حساسیت زیادی نسبت به تأثیر گذاری اندیشه های منفی و جاهلان و وجود دارد که حالا می پذیرش رابطه معارف انسان نسبت به هم و تعامل آنها با سایر اصلاخ وی است. یا مثلا - معرفت رابطه تنگاتنگی با تدوین دارد که گویای که بافتن عبودیت و تقوا، تحصیل معرفت صحیح و یافتن قدرت تمیز و فرقی نسبت به حق و باطل است. شکل یا متمم می شود این امر نیز بر دیگر نظام بندی همه شیون وجودی انسان بر این اسلام است.

همچنین در اسلام با مخلوقات و حقایق فراتر از این ای مواجهیم که این امر هم در تعارض با مبانی هرمنوتیک فلسفی است. از همین رو بیان تاریخ نیز به غلبه آن راههای فراتر از مبانی می شود و معارف برتر برتری می کند. این نکته نیز با پیش انگارهای هرمنوتیک فلسفی در تقابل است. به امید آنکه اندیشه های کلامی فلسفی و معرفت شناسی صاحب نظران - مسلمان یا پیشی همه جنبه های پایهای معرفت شناسی اسلامی را محکم تر سازد.

۱. یک احمدی، ساختار و تأویل متنی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲.

۲- طبری، ابن، هم سن و سال، تاریخچه آن، مجله کیهان، شماره ۵۲، ص ۳۳.

۳- محمد خاکی، خت کسران، منطق و مبدعیت علم، هم سن و سال، شماره ۴۷، ص ۴۹.

۴- محمد حسن، نیز نامه ای معرفت دینی، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۶۲.

۵- محمد خاکی، خت کسران، فلاسفه و معارف فلسفی، فصلنامه رفیق، شماره ۷، ص ۸۱.

۶- علی رفیعی، کلیات فلسفی، هرمنوتیک و معارف فهم دینی، انتشارات مرکز پژوهش های علمی، قم، ۱۳۷۲.

۷- محمد مجتهد شریعی، هرمنوتیک کلام و سنت، طرح، تهران، ص ۳۶.

۸- دیوبندی، برقرارت رسمی از دین، طرح، تهران، ص ۳۷.

۹- مولانا، عرفان اسلامی از دین، ص ۳۲.

۱۰- محمد علی، سر روش فلسفی و سنت، پژوهش های فلسفی، تهران، ص ۲۰۱.

۱۱- همان، ص ۲۰۷.

۱۲- همان، ص ۲۰۶.

۱۳- همان، ص ۲۲۲.

۱۴- هر چه باید توجه کرد که صاحبان این نظریه در تئوری عصبان تئوری از ادبیات و قدمت دین عدول کرده و نسبت و تشبیهات آن را مطرح ساخته اند. گفتار که در مجله اندیشه شماره ۱۱۰، زمستان ۱۳۸۱، ص ۶۸.

۱۵- فیضی، مبانی تئوری یک شیوه، ص ۲۲۲.

۱۶- همان، ص ۲۲۵.

۱۷- همان، ص ۲۲۵.

۱۸- همان، ص ۲۲۵.

۱۹- همان، ص ۲۲۵.

۲۰- همان، ص ۲۲۵.

۲۱- همان، ص ۲۲۵.

۲۲- همان، ص ۲۲۵.

دکتر علی پور محمدی

صدرالدین سرانجام در ۱۳۵۰ هجری قمری، چهارمین سفر عقلی خود را به پایان رساند. سفری از خلق به سوی حق سفری به هستی. بیست و سه سفر مرگ تا آن گونه که خود می خواست. در بیست و سه سفر مطلق و در شکوه تجربه محض، جهان ذهنی خود را با جهان عینی فراسو یکسان ببیند. صدرالدین در بازگشت از هفتمین سفر پیاده از بیت الله فیلسوفانه و نه زاهدانه، به دیدار قیام رفت. «و حجت»، «فعلیت» و «عظمت» را به عیان دید. «جوهر» خویش را به تعالی برد. خود «حکمت متعالیه» شد.

این پایان صدرا بود اما چه کسی می دانست که این اثر افزوده شیرازی که در پناه قدرت است. تعداد شکر و مسکلهای حلال پذیرش می تواند به بازرگانی صاحب مال یا وزیر کاخ رسیدن شود. نه این شد و نه آن بلکه فیلسوفی کرده و صدر متألهان شد؟ چه کسی گمان می برد که صدرا «عقل الحکومه» را - که هر آن روزگار، به نازگی، خانه دوم عالمان و فقیهان شده بود - بر نرفته و نهاد و در جستجوی «عقل الحکومه» ای باشد تا عقل را بر سر سفره رنگین شرح بنماید. در ضیافت آراسته که اگر چه شرح در آن بالاترین است اما عقل نیز - حتی اگر یونانی بلند سرخواست دارد که به پهلوی به پهلوی میزبان بدستند؟ در این ضیافت دنیایی حتی سوقیان و عارفان نیز سلطان ناخوانده تب شد و به حکم دوستی ناخوسته با شرع یا او هم پیاله می شود و چنین بود که سال های سال بر میراث صدرا گذشت و ریزه خواران خود خوان او گفتند که «عربان و عرفان و قرآن از یکدیگر جدا می نمانند».

صدرا که بود؟ صدرالدین محمد (پسر)

ابراهیم شیرازی در شیراز، قزوین، کلان اشرفان در مجلس درس یک شیخ (شیخ بهایی) و دو میر (میر داماد و میر فندرسکی) علوم نقلی و عقلی خواند. اما این علوم - که صدرا آنها را «معرفه و صناعت» می دانست - از نظر او با «معارف و حکمت» فاصله ها داشتند. صدرا چنان که خود می گوید در جستجوی «حقیق حقیقت» و «اقبال تام» و تمام به حضرت پاری - بود و دریافته بود که این علوم رسمی - حتی اگر مشایخشی سرمداران آن باشند - حاصلی ندارد و علم پیشگان زمانه خود را - که شهوت آموختن علم را در سر داشتند - «صاحب بحث و فکر» می دانست و با استناد به کلام خدا برای آنان اظهار تأسف می کرد. که سعی دنیایی خویش را در چیزی صرف می کنند که چیز «گمراهی و پندار» نمری ندارد «عقل هم تنبکم بالاخر سرب امسال الذین ظل معینم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون أنهم یحسبون صنعاء».

صدرا در این اوضاع و احوال ایام را به کام خود می دید. چرا که زمانه به کام «جهله و اراذل» بود و «شمشمه تاملی و ضلالت» پور فرغ. در چنین روز گلری صدرا خود را به «عجای کج فهم و بی بصیر خفاش صفت» میآید. می دید که چشمان شان از دریافت آوار حکمت «ناخوان است همان ها که تعمق در امور دنیایی و تدبیر در آیات سبحانی را بدعت و مخالفت با عامه مردم را فریب و ضلالت می دانستند.

همین «دشمنی زمانه» و «عدم مساعدت دوران» باعث شد که صدرا به خلوت گزینی روی آورد تا پس از تصفیه فکر و تهذیب خیال، «علم رسمی را با «عقبات الهی و حقایق ربانی» در آمیزد و به همراه «عرفان و اولیای سالک» پای در راه تا گزیر سفری عقلی بگذارد که خود این را دارای منزلت می دانست. از خلق به حقیق به حقیق و حق و حق به حقیق به حقیق.

و علاوه خلوت گزینی ۷ تا ۱۵ ساله صدرا در «کجک» قم، برای خود صدرا «شبهه» عالم معقول و برای صدرا «پس از او» پیدایش آخرین فیلسوف مؤلف در قلمروی تاریخ اندیشه اسلامی است. او پس از طرز به آثار ملکوت به منزل چهارم در سفر عقلی خود رسید و دوباره به زندگی دنیایی بازگشت.

صدرا اگر چه پس از بازگشت به بازگشت حکمت است آن گونه که خود می خواست سوگندنامه می گفت: «دفتر فرزندی را گلو خورد خانه عقل و خرد را آب برد».

اما آنگاه که برای بازگویی ماجرای اسفار چهار گانه خویش قلم برداشت زمین و زمانه را به تیرگی دوران پیش از ریاضت و سلوک نمی دید و همین بود که دعوت حاکم وقت شیراز را برای ریاست یکی از مدارس رسمی اجابت کرد و بهتر دید که مانند عمر را صرف تعلیم و تصنیف مکاشفات عقلانی خود کند.

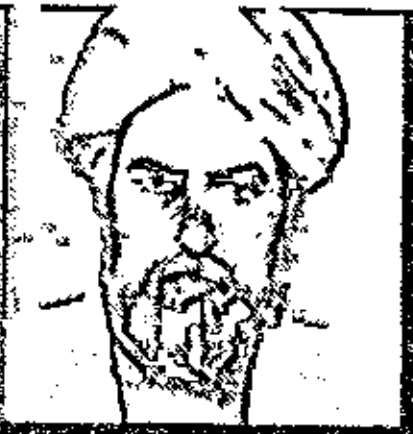
صدرا از همان جامی آغاز که شیخ مفول - سهروردی - تلاش عقلی خود را در آنجا به پایان برده بود، اتحاد حقیقت فلسفه و دین، همین حقیقت می توانست در گذشته یونانی، نوافلاطونیان مسلمان یا حتی در تصوف و عرفان یافت شود. ملاصدرا با همان شور و حرارتی که از «شیخ یونانی» (افلاطون) یاد می کرد، بلکه بهیشتن از معنی الدین این عربی - همان کسی که مخالفان او را به طعن «صعبدالدین» می خواندند - نام می برد.

یک جلوه یکسانی این دو حقیقت آنجاست که صدرا فلسفه خود و عرفان شیخ معنی الدین را در کلام شیعی به یار می شناند. از نظر او پس از پایان عصر نبوت، دوران ولایت و خلافت آغاز می شود. او این اعتقاد شیعی را با مفهوم «حقیقت محمدیه» درمی آمیزد تا معنایی فلسفی از آن بیافریند. این معنای فلسفی همان حقیقت ازلی نبوت است که پس از فرجام یافتن دوران غیبت کبری با ظهور مظهر هدایت نبوی و علوی می رسد. اما نام غایب - به آخرین منزل خود می رسد و آنگاه است که بشر به همان آیدتی باز خواهد گشت که ابراهیم خلیل آن را میان نهاد با مصایب مسیح رثا یافت و استواری آن پس از تحمل رنج ها و مخاطرات نبوی ممکن شد.

صدرا این وحدت میان عقل و شرع را در تمام موارد مشابه سرآغ می گیرد. حرکت امکان ماهوی و ماهیت ممکنه نفس و - و از این رهگذر، مشاه اشراق و عرفان ابن عربی را بر سر یک سفره می زند. صدرا از این و آن بسیار گرفتار علاوه بر بوعلی، سهروردی و ابن عربی، او خود را کلام آزاد می دید. کسه به مرده ریگ حکمت

فیلسوف چندم

توجه در صحنه و نگاه ملاحظه‌گر است



فیلامونی و ارسطویی، خواجه طوسی، میرداماد و فخر نیز می‌زنند چرا که چشمه‌سارهای حقایق ربانی و دنیای لاهوتی را از هر کجا که بچوشند دارای یک «متبع فیض» می‌دانستند. این فراتگری نوشته‌های او را به نوعی اقتباس، تکرار و تفسیر و اطناب گرفتار کرده اگر چه این ویژگی نیز شاید بخشی از دستاورد کار کلان او باشد. او این همه را جمع آورد و لایه‌های آن را بر هم زدند که گرفتار «مرجع زدگی» دند و آن دلشسته‌ها را چنان مرتب کرد که «عظام حکمت متعالیه» را برای او به برهان آورد.

فیلسوفان از «وجود» می‌آغازند. صدرا وجود را اصل می‌داند و بر مخالفان این سخن طعن می‌زند که حقیقت وجود را دریافته‌اند. وجود که در نظر او یک جلوه راستین بیشتر ندارد، به مراتب فرودست تنزل می‌یابد و هر پاره به نسبت بهره‌ای که از آن حقیقت اصل برده است، شایسته برای خود دست و پا می‌کند و صفاتی می‌گیرد. صدرا با انتقال این مفهوم به الهیات، «اسکان فتری» را ابداع می‌کند. ممکنات همه جلوه‌های فیض ربانی‌اند که در قوس صمود و نزول می‌توانند در حیوانیت بمانند یا چنان فراروند که در همسانی عقل فعال «همشین شپند اما فیلسوف در جریان سفر عقلانی خویش از «هبولی» فراتر می‌رود و نرسیده به مقام عقل فعال در منزل «حیرت» با آن چنان که خود صدرا می‌گوید، در مقام عقل مستفاد پل می‌گذرد.

وجود اصیل و یکتا یک جلوه حقیقی بیش ندارد. حق تعالی در نظر صدرا شناخت حق، اگر چه نه با موازین منطقی معلم اول اما با برهان، نقل و شهود البته به قدر طاقت بشری، دست یافتنی است. اما آنچه ما می‌یابیم همان است که از درجه ذهن ما بر ما رخ می‌کند: «وجود ذهنی» و چنین است که صدرا و صدراپایان از مفهوم «هستی» می‌آغازند، محصول آن را در خفاشند. فلسفی را می‌گیرند و سرانجام پای در خنجر از معرفت‌شناسی می‌گذرانند.

صدرا معرفت‌شناسی خود را در نظامواره حکمت خود می‌سازد و برای بیان معرفت از «وجود شئی» معلوم می‌آغازد. معرفت در نظر او «می‌شود» تغییر می‌کند انسان را می‌رودت می‌بخشد و با «تهداد ناآرام جهان» ناآرام می‌شود اما در نسبت نمی‌ایستد. صدرا در فهم «میز و اسل» به وجود آن می‌پردازد و آنگاه از شناخت آن سر در می‌آورد. این شناخت اگر چه در سایه حرکت جوهری صدرا به تفسیر و مسوالت موضوع خود گرفتار می‌شود اما در هر حال نوعی شناخت است که با نفی مطلق سوخطایی گری، از نسبیت فراتر می‌رود و در خطرگاهای معرفتی به ماورای طبیعت دل خوش می‌کند.

اما فلسفه دوستان و صدراپایان امروز با میراث صدرا متالیه‌ها چه کرده‌اند؟ نخست باید گفت آنچه به نام «حکمت متعالیه» معروف است درست یا نادرست حاصل جمع آشتی میان عقل، عرفان و نقل است. صدرا در دوره‌های می‌زیست که عالمان دست کم از سوی ارباب قدرت از چمنندی و اجترام می‌دیدند. فرهنگ شیمی نیز چنان آشتی‌ای را برمی‌تابید اما پس از گذشت سال‌ها، زمانه چنان که انتظار

می‌رفتند به محتوای این میراث وفادار تمانند چنان

می‌دانیم که آن اسباب جمعی که در دوران صدر از او اجازه چنان تجربه‌هایی را می‌داده پس از او از میان رخت پرستد. فلسفه خوانان پس از صدرا با گونه‌های از پریشانی‌های اجتماعی رویه‌رو بودند که صدرا از آنان فارغ بود. عامل دیگر به ویژگی غالب دوران ما برمی‌گردد. اینکه گویی ما با نوعی عادت به پخته‌خواری بار آمده‌ایم و دوست داریم سخن را با کلاما بپذیریم. با کلاما مردود اعلام کنیم. از قشری‌ان که بکنیم - حتی در میان صدراپایان و مروجان حکمت صدراپی امروزه - کمتر کسانی را می‌شناسیم که حکمت متعالیه را به مثابه منشی فیلسوفانه بخوانند و مهم‌تر از آن، نقد کنند. صدرا خود می‌گفت به معرفت از آن حیث که معرفت است بنگرید و در این حالت است که نقد و تعلیم، به تعالی حکمت متعالیه می‌انجامد.

عامل دیگر بدقیالی این مکتب حکمی در میان ما شاید به یکی از ذاتیات این مکتب بازگردد. حکمت متعالیه، از این حیث که فرآورده‌های فکری چندی را در خود گرد آورده است. گویی از قابلیت دیپلماتیک برخوردار است که فهم جامع آن در گروهی فهم آن فرآورده‌ها و زمینه‌های مشترک است. تمام این نکات را می‌توان پاسخی برای این پرسش دانست که چرا حکمت متعالیه ادامه نیافت.

اینک می‌توان نام کسانی از امروزیان را فهرست کرد که در تأیید و احیای این نوع نگاه فلسفی سهمی داشته‌اند. در این فهرست حتی می‌توان نام مخالفان را گنجانده همان کسانی که این جریان اندیشه‌های را حداقل برای نقد و قزو کوفتن قابل دیدمانند از شیخ احمد احسانی گرفته تا اهل تفکیک و حتی روش تفکرانی که نه حکمت متعالیه بلکه مجموعه فلسفه اسلامی را چیزی جز بازگویی گفته‌های ارسطو و افلاطون و کم‌سی شناختنی اسلامی ندانند. تمانند در میان این مروجان به شارحان شیفته‌های چون عبدالله جوادی آملی، نوسدراپایان منتقدی چون محمدتقی مصباح یزدی، عرفان‌اندیشانی چون امام خمینی، احیاگران و متن‌پردازانی چون سیدجلال‌الدین آشتیانی و نوآندیشانی چون مهدی حائری و بردی برمی‌خوریم. البته پیشاپیش بسیاری از مروجان نام سیدمحمدحسین طباطبایی - که استاد برخی از اینان نیز هست - از یاد نمی‌رود.

آیا حکمت متعالیه برای ما - که با صدرا در یک خانه زندگی می‌کنیم - می‌تواند روشی برای اندیشیدن و زیستن باشد؟ پاسخ به این پرسش مهم، دیری است که در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است. امروزه می‌بینیم که اندیشه فلسفی قرب سالیانی است که خود را در سایه تلاش‌های پیوسته نو تازه می‌کند و جهان‌بینی مشخصی را فراروی قسطن مدین می‌نهد. تاگسی و تکرار این جریان فکری چنان است که حتی تلاش‌های فیلسوفان غربی را - که در گذشت به بسیار نزدیک ارائه نظر کرده‌اند - ناچیز می‌شمارد. تجربه عربیان - که در استفاده از میراث یونان با ما مشترک‌اند - در مس‌آموز است. اینک این ما بیم که باید سفر خویش را آغاز کنیم. سفری از خود به خود.