

شالوده‌شکنی؛ دستمایه اندیشه سیاسی - فلسفی صدر المتألهین شیرازی

علیرضا آقاحسینی^۱

دانشیار علوم سیاسی دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان

زهرا بهزادی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۴/۱۹)

چکیده

این مقاله درصدد است تا نشان دهد که دو فیلسوف می‌توانند در دو گستره جغرافیای متفاوت و در فاصله چند قرن به همدیگر نزدیک شوند و به‌رغم فاصله‌ها و بلکه تفاوت‌ها به یکدیگر پیوند بخورند. نویسندگان مقاله دست آنها را در دست یکدیگر قرار دهند؛ گفت‌وگو و هم‌زبانی. بنابراین تلاش خواهد شد شباهت‌ها و تفاوت‌ها برجسته شده، با تکیه بر منطق شالوده‌شکنی اولاً نوآوری‌های صدر المتألهین به بحث گذاشته شود؛ ثانیاً در پرتو راهگشایی‌های دریدایی امکان فراروی از اندیشه صدر را مورد توجه قرار گیرد. در این زمینه نقد که از اصول اصلی شالوده‌شکنی است، در مشی صدر المتألهین بررسی می‌شود. یافته‌ها حاکی از این است که با وجود رگه‌های مشترک شالوده‌شکنانه‌ای میان اندیشه دریدا و صدر المتألهین، در پاره‌ای از امور با یکدیگر متفاوت می‌شوند. پدیدارشناسی نگاه دریدا تنها ناظر بر ساحت پرتاب شدگی انسان به زیست‌جهان حاضر است، در صورتی‌که صدر المتألهین ضمن بااهمیت تلقی کردن این زیست‌بوم مرگ را پایان دازاین‌ها بدگری و سوژه دریدایی به حساب نمی‌آورد. صدر المتألهین با وجود شروع می‌کند و به مسئله مهم زمان‌مندی و حرکت جوهری می‌رسد، اما نقطه عزیمت دریدا دازاین و امکانات فراروی اوست که پیوندی ناگسستنی با زمان‌مندی می‌یابد. فهم هرمنوتیکی صدر المتألهین در تلاش است تا نیست مؤلف را به قدر استعداد تبیین نماید، حال آنکه در نگاه شالوده‌شکنانه دریدا امکان کشف نیست مؤلف یا شارح مقدس مطرح نیست. فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسر نقش می‌بندد. در نگاه شالوده‌شکنانه دریدا، نوعی بدبینی تجدیدشده نسبت به آنچه ایجاب و اثبات می‌شود، همواره وجود دارد، اما صدر المتألهین در روند کلی شالوده‌شکنانه خود استکمال و اشتدادهای وجودی را می‌بیند که از دیدگاه دریدایی می‌توان وی را در زمره نگاه‌های افلاطونی طبقه‌بندی کرد. با ملاحظات مذکور، این مقاله این نظر را دنبال خواهد کرد که شالوده‌شکنی‌های دریدایی شخص خود دریدا را به دست شالوده‌شکنی می‌سپرد، اما شالوده‌شکنی‌های صدرایی صرفاً نقادی‌ها را متوجه زمانه پر شر و شور صفویه می‌نماید! بدون اینکه او خود نیز در معرض چنین واسازی قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی

حکمت متعالیه، دریدا، شالوده‌شکنی، کسر الاصلان (بت‌شکنی).

مقدمه

مفهوم شالوده‌شکنی با نام دریدا شناخته شده است، اما استاد وی، هایدگر بود که نخستین بار به شکل رسمی در کتاب *مسائل اصلی پدیدارشناسی* این واژه را به کار می‌برد. هدف هایدگر از به‌کارگیری این واژه تحلیل بحران متافیزیک غرب بوده است. در اندیشه هایدگر نفی‌ها و نقدها از دل اثبات‌ها و ایجاب‌ها سر برمی‌کشد. بنابراین همراه و همزاد هر نفی و نقدی می‌توان اثبات و ایجاب جدیدی را دید. اینجاست که هایدگر نفی و اثبات را در یک واژه ادغام می‌کند و آن را به عنوان شالوده‌شکنی به کار می‌برد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۸۸-۹۱). دریدا نیز همچون هایدگر در رد ساختارگرایی، متافیزیک غرب را مرکز آماج نقدهای خود قرار می‌دهد و به افشای تناقضات و ترندهای فلسفه لوگوس‌محور غرب که از زمان افلاطون بر نظام فلسفی غرب حاکم بوده است، می‌پردازد. بر این اساس، شالوده‌شکنی در کار وی به صورت نوعی راهبرد انتقادی پسامدرن درمی‌آید که می‌توان با آن نشان داد که در پس انواع حکایت‌سازی‌ها کدام ایدئولوژی، جهان‌بینی و روابط سلطه نهفته است (سجویک، ۱۳۸۸: ۳۲۳).

نگاه شالوده‌شکنانه در این پژوهش نگاهی منتقدانه معرفی می‌شود تا در پرتو آن بتوان اثبات‌ها و ایجاب‌های جدید را میدان داد. صدرالمتألهین در شرایط حاکمیت اندیشه‌های صوفیانه و دغل‌بازی صوفی مسلکان، شناخت هستی را منوط به وجودشناسی می‌بیند. این اهتمام خود، منطقی شالوده‌شکنانه دارد، زیرا تا پیش از این «ماهیت» و شناخت آن در مرکز اندیشه‌پردازی فلسفی قرار داشته و در واقع او به واژگون‌سازی تقابلی که تا پیش از این بر نظام فلسفی حاکم بوده است، می‌پردازد. نگاه ملاصدرا به سیاست زمانه‌اش نیز متأثر از همین نگاه فلسفی بوده و در این عرصه زبانی نقاد و شالوده‌شکن داشته است، به طوری که با پادشاهان صفوی مصالحه نمی‌کند و به‌خصوص در حوزه سیاست مباحثی مانند عدالت، مشروعیت سیاسی حاکمان و جامعه مطلوب مطرح می‌کند که به مذاق زمانه خوش نمی‌آید. فهم آنچه از راه عرفان به آن دست یافته بود و امتزاج آن با عقل، جهت پذیرش جامعه‌اش نیز، کاری شالوده‌شکنانه بوده است. به طوری که موج مخالفت‌ها با وی سبب می‌شود نتواند آنچنان که باید و شاید شفاف‌تر زبان گویای اندیشه‌های شالوده‌شکنانه‌اش باشد. از سوی دیگر، خود دریدا نیز به نظر نمی‌رسد در دوره حاکمیت نازی‌ها و حتی پس از آن، زبان نقاد و پرسشگرش این امکان را یافته باشد تا به شالوده‌شکنی سیاسی متافیزیک غرب آنچنان که باید و شاید بپردازد. هم دریدا و هم صدرالمتألهین هر کدام به نوعی عنصر نامطلوب جامعه خود بوده و طرد شده‌اند. دریدا به سبب یهودی بودن از مدرسه اخراج می‌شود. محافل روشنفکری و دانشگاهیان فرانسه وی را متهم به بغرنج‌سازی، فریب و شیادی می‌کنند و اینکه دیدگاه‌هایش غلط‌انداز، سطحی و تهدیدی برای فلسفه است و خودش نیز ننگی برای جامع روشنفکری محسوب می‌شود.

ملاصدرا نیز حکیمی خانه‌به‌دوش بود که به جرم آزادگی روح و فکر ناچار می‌شود تا از فرزانه نمایان زمانه‌اش روی گرداند و یازده سال از عمر خویش را در عزلت و تنهایی در «کهک»^۱ به سر ببرد. بر این اساس، پژوهش حاضر نگاه منتقدانه صدرالمتألہین در عصر صفویه را بازتاب بی‌مهری‌های زمانه‌اش می‌داند و درصدد است به این پرسش پاسخ گوید که: «چگونه می‌توان نوع نگاه و جهان‌بینی صدرالمتألہین و مشیء سیاسی وی را براساس نظریه شالوده‌شکنی تحلیل کرد؟». به‌منظور پاسخگویی به این پرسش، پژوهش حاضر می‌کوشد ابتدا رگه‌های فکری شالوده‌شکنانه را در اندیشه صدرالمتألہین و دریدا که تا حدودی نزدیک به هم هستند، بیابد. افزون‌بر این، با پذیرش شالوده‌شکنی تلاش می‌شود تا نوآوری‌ها و نقدهای شالوده‌شکنانه صدرالمتألہین را در عرصه‌های فلسفی و سیاسی بیان کند، امکان توسعه نظریه و فراروی از آن را مورد توجه قرار دهد.

چارچوب نظری: شالوده‌شکنی

هایدگر همانند بسیاری از متفکران غربی طراحی‌های نظری خود را با بحران فراگیر مدرنیته آغاز می‌کند. او ریشه بحران را در اقبال به موجودشناسی و مآلاً فراموشی هستی‌شناسی می‌دید (جانسون، ۱۳۸۷: ۳۲). بر این اساس، هستی را در ارتباط با «هستنده‌ها»^۲ برمی‌کشد، به‌گونه‌ای که معنای موجودات یا هستنده‌ها نظام و رژیم را پیش‌فرض می‌گیرد که همیشه به شکل گسترده نامریی و مهارناپذیر است؛ هستی همواره دیگری است (Capoblonco, 2010: 17-21). هایدگر برای شالوده‌شکنی سوژه انسانی، سوژه دکارتی را که به شکل فربه کلیت فضا را اشغال می‌کند و قبل و بعد خود را نمی‌بیند، مورد پرسش قرار می‌دهد. آوردن «قبل همراه با بعد» در ارتباط با دازاین، سیاست شالوده‌شکنانه هایدگر را نشان می‌دهد. نگاه هایدگری می‌خواهد ویژگی هستی دازاین را برای او دسترس‌پذیر کند. دازاین نه تنها به هستی خود دسترسی ندارد، بلکه غفلت‌آلودی او موجب شده است تا همواره خود را در «آن، لحظه و ساحت حضور» ببیند. گرفتاری در آن و لحظه موجب می‌شود تا دازاین به هر دری بزند، شاید روان‌پریشی و دلهره خود را پایان دهد (Boothby, 2014: 205-209). بنابراین، هایدگر می‌خواهد نشان دهد که چگونه در پس هر تلاش پردلهره، دازاین برای سکنی گزیدن در قرب هستی که همان «ایجاب و اثبات» است، بلافاصله «نفی‌ها و نقدها» خود را می‌نمایند تا زنجیره‌های اثبات و نفی در پیوستاری تاریخی گویای وضع موجود بشر باشد. بشر به هر امر ایجابی و اثباتی که می‌رسد، بلافاصله از آن دل زده می‌شود: این آن نیست.

۱. روستایی دورافتاده در سی کیلومتری شهر مقدس قم.

همین پیامد شالوده‌شکنانه نزد دریدا در قالب «تعویق»^۱ خودنمایی می‌کند (Howarth, 2013: 92). وقتی دریدا به دموکراسی که بیاید اشاره می‌کند، می‌خواهد با تثبیت معنایی مردم‌سالاری برای یک بار و همیشه مخالفت کند. این موضوع «دموکراسی که بیاید»، نباید به این فهم دامن بزند که دریدا می‌خواهد تعویق همیشگی مردم‌سالاری را تأیید کند. تمام تلاش دریدا این است که در سطح هستی‌شناسی حدوثی بودن و حدوثی ماندن مردم‌سالاری را به‌عنوان یک اصل اخلاقی یادآوری کند (Laclau, 1996: 74). می‌توان گفت دموکراسی دریدایی و بلکه هر مفهومی همانند هستی‌هایدگری وجهی ایجابی می‌یابد، اما هنوز ایجابی شکل گرفته و نگرفته، راه برای صورت‌بندی‌های بعدی گشوده می‌ماند. اینجاست که همواره «اثبات و نفی» با هم گره می‌خورد، جست‌وجوهای بی‌پایان را قاعده و قانون روزگاران حاضر می‌کند؛ شالوده‌شکنی و اسازی دریدایی هرگز مفهوم منفی نابود کردن را با خود حمل نمی‌کند، بلکه اثبات و ایجابی نو را در پی دارد. بر این اساس، نوشتار حاضر شالوده‌شکنی را به‌عنوان «نقد روشنفکرانه ساختارهای فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در جهت بهبود روش‌های رسیدن به اهداف» در نظر می‌گیرد و از این منظر مشیء صدرالمتألهین در برخورد با ساختارهای زمانه‌اش را تحلیل می‌کند. در شالوده‌شکنی پس از تشخیص «سلسله‌مراتب»ها و «تقابل»های موجود در نظام فلسفی، تغییر جهت آنها یا برگرداندن «هرم» ارزشی تقابل‌های دوگانه، که از زمان افلاطون بر نظام فلسفی حاکم بوده است، مورد توجه قرار می‌گیرد. برای مثال اگر پیش از این، گفتار، به دلیل حضور، بر نوشتار ارجحیت داشته است، از این به بعد، در اولین قدم، رابطه نوشتار و گفتار نامتعیین می‌شود. در واقع اگر قرائت شالوده‌شکنانه را شامل سه مرحله ۱. تشخیص سلسله‌مراتب تقابلی، ۲. وارونه‌سازی هرم و ۳. جلوگیری از پیدایی تقابل جدید، و فقط نظر کردن به «تفاوت/تعویق» بدانیم، به نظر می‌رسد صدرالمتألهین تا مرحله دوم پیش آمده است. بدین گونه که او نیز همچون دریدا تقابلات موجود در سیستم فلسفی عصر صفوی را شناسایی و آشکار کرده است و در موارد بسیاری به‌منظور وارونه‌سازی و نقد این تقابلات تلاش کرده است. از جمله این شالوده‌شکنی‌ها می‌توان به تقابل میان وجود و ماهیت اشاره کرد که صدرالمتألهین آن را شناسایی و واژگون کرد. علاوه‌بر این، صدرالمتألهین تقابل روح و جسم را که تا پیش از این بر نظام فلسفی حاکم بوده است، شناسایی و خنثی می‌کند. بدین گونه که با توسعه نظر عجیب و اندیشمندانه حرکت جوهری به این ساحت، روح را محصول حرکت جوهری بدن می‌داند و باز، اگرچه تقابل ارزشی میان روح و جسم و تقدم اولی بر دومی - نه تقدم زمانی، بلکه تقدم از نظر غیرمادی بودن - باقی می‌ماند و هرم سلسله‌مراتب واژگون نمی‌شود، اما به‌نوعی اتحاد دست می‌یابد. اتحاد هم به شکلی تداعی‌کننده قرائت

شالوده‌شکنانه و حاکی از خشتی کردن و از بین بردن سلسله‌مراتب است. به نظر می‌رسد منشأ و مبدأ چنین قرائت‌های شالوده‌شکنانه‌ای را باید در ابداع اصلی صدرالمتهلین، یعنی حرکت جوهری وی جست‌وجو کرد (فدایی مهربانی، ۱۳۸۸: ۱۶۱) که به‌وسیله آن تقابل بین «جوهر» و «عَرَض» لااقل از حیث «حرکت» از میان می‌رود. با این تفاسیر در ادامه برخی جنبه‌های ذهنی شالوده‌شکنانه مشترک میان دریدا و صدرالمتهلین بیان می‌شود.

مقایسه زمینه‌های ذهنی شالوده‌شکنانه در صدرالمتهلین و دریدا

۱. جست‌وجوی حقیقت

اگر کشف حقیقت کشفی امکانی است، چرا انحراف یا بحرانی زایش می‌یابد که اینک این بحران کانون توجه صدرالمتهلین قرار گرفته، تلاش می‌کند تا با شالوده‌شکنی راه جدیدی را مدنظر قرار دهد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که صدرالمتهلین به قابلیت‌های متفاوت بشری در سیر اشتدادی معتقد است (فدایی مهربانی، بی‌تا: ۱۳۸). صدرا خود در مجموعه آثار خویش به قاعده تضاد و پیگیری آن تا مبدأ جواد تأکید داشته است. او تأکید کرده است که اگر تضاد از مبدأ جواد خداوندی وجود نمی‌داشت، جریان فیض به این جهان انجام نمی‌گرفت. براساس این تحلیل سالک همواره در سفر است و هیچ‌گاه نخواهد آمد که به پایان سفر و کمال مطلق برسد. مشکلی که پیش می‌آید این است که سالک در جست‌وجوی حقیقت دچار غفلت می‌شود و راه ناتمام را تمام تلقی می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۳۴۴). عارض شدن این ویژگی نه‌تنها کنشگر ایمانی را از حرکت مجاهدانه بازمی‌دارد، بلکه آرام‌آرام او را آماده سد سبیل می‌کند. این غفلت به‌وضوح بنیادهای تصلب و انسداد را در سطح جامعه ایجاد می‌کند، مآلاً بسترساز بحرانی خواهد شد که اینک کسانی همانند صدرالمتهلین با نوشتن کسر الاصنام می‌بایست اقدام به شالوده‌شکنی آن کنند. به نظر می‌رسد این نقطه اتصال صدرالمتهلین به دریدا است، اما دریدا به‌مراتب فراتر می‌ایستد. وقتی دریدا می‌خواهد برج‌سازی‌های قوم یهود را دستمایه نقد شالوده‌شکنانه قرار دهد، حداقل در این بخش سلبی با صدرالمتهلین همصداست که بحران دامن‌گیر برج‌ها پیامد مستقیم ذهن سراب‌پرور بشر است که مبادرت به تعریف نارسایی از الوهیت کرده است که می‌بایست آن را به تیغ شالوده‌شکنی سپرد: ورود دریدا به ساحت هستی‌شناسی. بی‌سبب نیست که دریدا دستیابی به حقیقت محض را آنچنان که یهودیان در قالب برج‌های بابل مطرح کرده‌اند، ممکن نمی‌داند (آقاحسینی، ۱۳۹۹: ۸۰ و ۱۷۹). در این موقف، دریدا حال و روز وخیم برج‌ها را نظاره می‌کند و انهدام لشکریان ایشان را از نظر می‌گذراند، بنابراین به همان جایی می‌رسد که به لحاظ نقادی صدرالمتهلین رسیده است؛ شالوده‌شکنی غفلت. اما دریدا در دسترس‌پذیر کردن حقیقت در تردید باقی می‌ماند و حقیقت محض را از

ساحت‌های گوناگون استعاره‌وار به حساب می‌آورد (موگروتر، ۱۳۸۰: ۵۳). در برابر این تردید بنیادین دریدایی، صدرالمتألهین شناخت را از جنس تشکیکی می‌داند و معتقد است که از یک سو امکان شناخت حقیقت ممکن است (فدایی مهربانی، ۱۳۸۸: ۱۶۲). از سوی دیگر، این امکان منتفی است. شناخت ممکن است، زیرا راه هر کس به حقیقت به اندازه استعداد و طاقت اوست و ممکن نیست، چراکه ذات حقیقت بزرگ‌تر از آن است که کسی او را آنچنان که اوست بشناسد.

۲. مواجهه با بحران و بی‌مهری‌های زمانه

برای فهم افکار صدرالمتألهین و دریدا و هر اندیشمند دیگری اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که مشکل مسئله او کدام است؟ به نظر او چه چیزی خطرناک، فاسد و مخرب است؟ در پاسخ به چنین پرسش‌هایی است که شالوده‌شکنی معنا می‌یابد. دریدا در سال ۱۹۳۰ زمانی زاده می‌شود که الجزایر زیر پاشنه‌های استعمارگران فرانسوی قرار داشت. او در خانواده‌ای یهودی‌الاصل فرانسوی استعمارگر در الجزایر زاده و بزرگ می‌شود و همین زاده شدن و قامت کشیدن در سرزمین اشغال‌شده سبب می‌شود که همواره، تا هنگام مرگ، پدیده «برتری» و «پایگان‌ارزشی» را رد و نفی کند و بر همین اساس پرهیز از خشونت و تقابل با استیلا را زمینه کار خود قرار دهد و به «اقلیت‌ها»، «حاشیه‌ها» اهمیت بخشد. شاید دلیل دیگر این امر آن باشد که در زمان حکومت ویشی‌ها «چون یهودی بوده» از مدرسه اخراج می‌شود. دریدا از دهه ۸۰ و ۹۰ به امر سیاسی، اخلاقی و عدالت اجتماعی روی می‌آورد و در چندین فعالیت اعتراض‌آمیز شرکت می‌کند (وثیق، ۱۳۹۵: ۲). صدرالمتألهین نیز در عصری چشم به جهان می‌گشاید که صوفیان، درویش‌مسلکان و عالمان به‌جای هدایت و اصلاح مردم سلطان را همچون خدای می‌پرستیدند. در واقع هنگامی که به زبان فارسی در رساله سه اصل، هشدار می‌دهد که فضای ظاهرگرایی و قشری‌گری، در حال گسترش است و اگر تفسیر متصلب از دین حاکمیت پیدا کند، زمینه و فضا برای ظهور تحجر فراهم می‌شود، وی می‌خواسته است که بحران‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زمانه خود را بازنمایی کند. بنابراین نیروی بالنده منجی که از قضا در کسوت دریدا و صدرا خودنمایی می‌کند، آمده است تا بحران‌های زمانه را علاج کند. در این سطح، اندیشه صدرا با دریدا منطبق است، چراکه هر دو به شرایط انضمامی زمانه وقوف دارند. انضمامی دیدن نکته بدیعی است که هم در سنت صدرایی و هم در سنت دریدایی مرزهای خود را از نگاه‌های انتزاعی جدا می‌کند. با وجود این بلافاصله باید اضافه کرد که درحالی که دریدا از نظام‌سازی طفره می‌رود و آن را اندیشه‌ای افلاطونی می‌داند،

ملاصدرا راه را برای نظام سازی می‌گشاید و افلاطون را به شکلی جدید در منظومه فلسفه اسلامی بازتولید می‌کند.

۳. استخلاص (رهایی)

هر دو نفر در متون خود سخن از قیدوبند و خلاصی و نجات می‌کنند. منتها، آزادی‌بخشی به تعبیر اجتماعی و درونی در اندیشه صدرالمتأللهین و آزادی از عدم معرفت‌پذیری امر واقع و عدم مهار شدن نوشتن از قیود عقلی- مابعدالطبیعی در اندیشه دریدا. صدرالمتأللهین رهایی را به معنای استفاده از تمامی امکانات و نعمت‌های مشروع الهی برای شکل‌دهی به جوهر نفس خویش ارزیابی می‌کند (بلانین و حاج حسینی، ۱۳۹۳: ۱۱). همین نگاه شالوده‌شکنانه در زمینه متافیزیک حضور را ژاک دریدا در پرتو نگاه هایدگری پیگیری می‌کند. او نیز حضور را برنمی‌تابد و می‌پذیرد که سوژه جوهری موقتی دارد و معنای خود را در زمان می‌یابد (فتح‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۱۶-۱۱۴). زمان فرایندی است که طی آن حضور به گذشته و آینده به حضور انتقال می‌یابد. سوژه همواره در ارتباط با غیاب معنا و مفهوم می‌یابد. سوژه زنده و حاضر است تا آنجا که هر لحظه می‌میرد و به غیاب می‌پیوندد. بنابراین، همواره حضور حاضر در برابر حضور در گذشته معنا می‌یابد: غیاب. سوژه از یک نظر اصلی ایستا نیست، بلکه حضور یک وجه معنایی آن به‌منزله حاشیه‌نشین شدن سایر وجوه معنایی است که هم متفاوت از وجه حاضر و هم به‌تعویق‌افتاده در نسبت به وجه حاضر است. اینجاست که در پس هرگونه سامانه خلق‌شده، شالوده‌شکنی سامانه موجود را به هم می‌ریزد و رهایی‌های بی‌پایان را رقم می‌زند. بنابراین دریدا می‌خواهد با شالوده‌شکنی راه خروجی برای عبور از بحران و انسداد صورت‌بندی‌هایی که باید طرح می‌شدند و نشده‌اند، پیدا کند. او این شالوده‌شکنی را به انجام می‌رساند تا شاید در پس امکان‌های به‌تعویق‌افتاده و البته خفقان‌آور بتوان رهایی را به انتظار نشست. دریدا راه‌حل رهایی را در فقر و فقدان انسان‌های یکسره معمولی می‌بیند که از درون بین خود و دیگری انقسام یافته‌اند و هیچ‌گاه و در هیچ شرایطی نمی‌توانند گریبان خود را از فقر برهانند. همین فقر است که پای همکاری و میل به دیگری و گشودگی به‌سوی او را فراهم می‌کند و به مردم‌سالاری به‌مثابه پروژه‌ای در راه میدان می‌دهد (آقا‌حسینی، ۱۳۹۹: ۹۴-۹۰). اما صدرالمتأللهین با بخش اول هم‌صداست. او وضع خفقان‌آور را نتیجه در جا زدن، غفلت از طاقت بشری و ادعای خدایی او می‌داند. او نیز نیک می‌داند که امکان‌هایی نوین به تعویق افتاده‌اند که تنها شالوده‌شکنی نقادانه می‌تواند رهایی‌بخش به حساب آید. اما به‌رغم شالوده‌شکنی صدرا از غفلت، او حرف چشم‌نوازی برای پیشگیری از بازسازی مجدد غفلت ارائه نمی‌کند. به بیان دیگر، سیاست متعالیه‌ای که از حکمت متعالیه ناشی شده است و به‌عنوان بدیل وضع بحرانی عصر صفوی مطرح می‌شود، خود نیز شایسته است که به دست

شالوده‌شکنی، گشایش و رهایی‌های بعدی سپرده شود. به خلاف دریدا که همچنان با زایش و تولد رهایی نوعی بدبینی هستی‌شناختی را تعقیب می‌کند، صدرالمتألهین در دایره معرفت‌شناسی مبادرت به نقادی اوضاع زمانه و رهایی از آن می‌کند. این نقادی شالوده‌شکنانه را می‌توان خوشامد گفت، اما رادیکال دیدن این نقد در گرو فقر و فقدان دائمی انسان است که از یک سو دیگری (غیریت در زبان دریدا و حق در بیان صدرایی) را آنچنان دور نکند که از دسترس خارج شود و نه آنچنان متوهمانه او را حل و جذب کند که کوس انا الحق زده، احساس پری و سرشاری کند.

۴. ادبیات و عرفان‌گرایی

زبان ادبی و تأویل‌گرایی نقادانه، روح برخی آثار دریدا را در برمی‌گیرد. دریدا این زبان نقاد را در نظام پژوهشی نشانه‌شناسانه در کنار تعابیر متافیزیکی می‌بیند. او هم، مانند صدرالمتألهین با شعر و شاعری بیگانه نیست. این آشنایی با شعر میراثی است که از هایدگر به او رسیده است. دریدا در شالوده‌شکنی اندیشه یهود و پیامد نگاه این قوم در رویکردی استعماری و خشونت‌بار به مرزهای عرفان نزدیک می‌شود و با قرائتی ذوقی-شوقی می‌کوشد تا سراب‌آلودی نگاه یهودیان را افشا کند (Derrida, 2002: 106-107). وی شالوده‌شکنی خود را به امحای نویسنده و ابقای خواننده مزیّن می‌کند؛ متن‌محوری. همانند دریدا، صدرالمتألهین نیز به هرمنوتیک اقبال نشان می‌دهد اما این اقبال از جنس مؤلف‌محور است. تلاش او در عزیمت از فطرت اول به فطرت ثانی یادآور حیث التفاتی پدیدارشناسان است، با این تفاوت که او با التفات به فطرت ثانی آماده می‌شود تا نیت مؤلف یا نیت کتاب آسمانی را در پس ظواهر بیابد (امامی جمع، ۱۳۹۱: ۷۳). به هر تقدیر، هم دریدا و هم صدرا اهتمام ویژه‌ای به عرفان، تفکر شاعرانه و ادبیات شهودی دارند. همین نگاه شاعرانه است که هر دو را با درجات متفاوت شایسته عنوان نگهبانان زندگانی اصیل می‌کند.

۵. تعالی‌جویی

دریدا دستیابی به تعالی و نهایت را ناممکن می‌بیند. ایده‌آل وی از طرح شالوده‌شکنی تصور جهان همچون یک متن است که هیچ‌چیز خارج از آن نیست. اخلاقی هم که برای این متن به تصویر می‌کشد، اخلاقی جمعی است که نسبتی پیشامفهوم با دیگری دارد. در واقع اوج تعالی‌جویی دریدا ترسیم دموکراسی‌ای است که صرفاً به منزله مفهومی موعودی و به معنای دموکراسی آینده مطرح می‌شود (دریدا، ۱۳۹۰: ۴۰). این در حالی است که صدرالمتألهین روح تعالی‌جویی در افق معاداندیشانه شیعی را در «حکمت متعالیه» می‌بیند که در آن انسان صدرایی در سفر معنوی از مرتبه پست به بالاترین مراتب و مقامات پیوسته در حرکت است (صدرالمتألهین،

۱۳۵۴: ۴۷۰). بنابراین درست است که هر دو نارضایتی خود را از اخلاق موجود ابراز می‌کنند، اما دو بستر متفاوت را برای اخلاقی بودن و اخلاقی ماندن پیشنهاد می‌کنند. درحالی‌که برای دریدا اخلاق در مردم‌سالاری که همواره محل بحث، گفت‌وگو و باز به حساب آید، تجلی می‌کند، برای صدرا چنین گشودگی اخلاقی بی‌معناست و وی با این نگاه مردم‌سالارانه نسبتی ندارد (طاهری و مروی نام، ۱۳۸۶: ۹۲). طبیعی است که دریدا در دامنه مدرنیته غربی و در تعقیب نظام‌های به اصطلاح مردم‌سالار چشم به تحلیل پدیده‌های اجتماعی گشوده است. او از انسداد موجود در دموکراسی‌ها نگران است و به همین دلیل هم تلاش می‌کند تا راه را برای ورود غیریت‌هایی که در سرحدات و حاشیه‌های جامعه مدرن حذف و طرد شده‌اند، باز کند. با این وصف بدیهی است که در روزگار صدرالمتألهین مردم‌سالاری مسئله روز نبوده، اما با عطف توجه به نگاه شالوده‌شکنانه او که همواره باب غفلت را بسته نگه می‌داشته است تا درب «طاقة بشری» باز بماند (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۳۴۴). دیدگاه او را می‌توان در بخش الزامات و مقتضیات زمان توسعه داد. به عبارت دیگر، صدرالمتألهین مخالفتی با فضای بین‌ذهنی کنشگران مدنی ندارد. همان‌گونه که می‌توان سالکان حق را در سیری عمودی و فردی دید، می‌توان شاهد تعاطی افکار اینان در روندهای بین‌ذهنی و افقی نیز بود. تنها در صورت ظهور غفلت و حاکمیت انسدادی غفلت است که راه برای وصول به حق، دچار فروبستگی می‌شود. بنابراین اگر خط قرمز صدرالمتألهین غفلت است، می‌توان گفت که این غفلت به نادیده انگاشتن استعداد و طاقتهای بشری و مآلاً ظهور و پاگیری انحراف و بحران منجر می‌شود. طاقتهای بشری از کلمات دوپهلوست که چنانچه از آن توانمندی و دولت اراده شود، می‌تواند انسدادخیز و رهن تلقی شود و اما اگر طاقتهای برابر با محدودیت، ناتوانی و فقر و فقدان تلقی شود، نسبتی کنانه با فقر و فقدان دریدایی می‌یابد.

۶. «حضور» و زدودن غفلت

صدرالمتألهین در منظومه فکری خود معتقد است که انسان عادی همواره در ساحت مشهورات و عادات گرفتار است. به همین سبب برای دریدن غفلت‌آلودی معتقد است که انسان جویای حکمت می‌بایست از فطرت اول که همان گرفتار آمدن در ساحت مشهورات زمانه است، به فطرت ثانی سفر کند؛ پیش به سوی اشیا و نگاهی شبیه پدیدارشناسان. پیداست تا این سفر شالوده‌شکنانه انجام نگیرد و قصد و التفات نسبت به فطرت ثانی پیدا نشود، بشر همواره در فکر سود و زیان‌های مرسوم و مألوف خواهد بود و التفاتی به زندگانی اصیل نخواهد یافت. (داوری اردکانی، بی‌تا: ۳۶). نگاه التفاتی از فطرت اول به فطرت ثانی را می‌توان در نگاه پدیدارشناسان غربی همانند هوسرل و هایدگر و مآلاً دریدا دید. دریدا نیز شالوده‌شکنی را راهبردی برای خروج از پندارزدگی و سراب‌آلودی به حساب می‌آورد. او با نفی و نقد دائمی

اثبات‌ها و ایجاب‌های مدرنیته سودای رهایی از غفلت و خواب را در سر می‌پروراند (موحدی و توکلی، ۱۳۹۲: ۱۳۲). نگاه دریدایی همان رویکرد مدرنیته منهای رؤیاها و سراب‌هاست. او توانسته است به جنگ سراب‌پردازی‌های نظام‌وار، برج و باروپردازی‌های خیالی و غیریت‌هراسی‌های رؤیایی برود. در تمامی شالوده‌شکنی‌ها از افلاطون تا فوکو، او کوشش کرده است تا با آزادسازی ذهن بشر از این گفتمان‌های پرمسئله، نویدبخش دورانی جدید باشد. دریدا خواسته است تا با افشای روند شکل‌گیری مرکزیت‌یافتگی سراب‌ها و آنگاه‌سازی آنها نشان دهد که می‌توان در این‌گونه شالوده‌شکنی‌ها شأنی برای بیداری و فرصتی برای عبور از غفلت یافت. می‌توان گفت که صدرالمتألهین نیز در منظومه منسجم فکری خود بر امتناع اساسی همواره تأکید داشته است و آن این است که در موضوع شناخت هیچ‌گاه نباید طاقت بشری و تاب و توش بشری را به طاق نسیان زد. از دیدگاه او امتناع به این معناست که سالک در مسیر شناخت به این پندار برسد که یک بار و برای همیشه به حقیقت محض و محض حقیقت رسیده است؛ ساحت حضور (فدایی مهربانی، ۱۳۸۸: ۱۵۱). هر گاه بشر دست از پویش و حرکت بشوید، در حقیقت در ساحت حضور گرفتار شده است. او این امتناع را شالوده‌شکنی می‌کند و نشان می‌دهد که رهرو همواره با ذوق، شوق و طلب در راه است.

۷. شباهت میان حق و غیریت

دریدا بر دیگری تأکید دارد و ملاصدرا حق را در کانون تحلیل خویش دارد؛ هم حق و هم غیریت نه محسوس و نه معقول‌اند؛ از لحاظ لفظی غیرقابل تفکرند. حق همیشه نامرئی و لایدرک باقی می‌ماند. از سوی دیگر، در بیان دریدایی غیریت چیزی است که حضور حاضر را ممکن می‌سازد. جمله مشهور دریدا درباره غیریت که «لفظاً نه کلمه و نه مفهوم» است، لحن این آیه قرآنی را دارد: «لیس کمثله شیء»، که در قرآن کریم بارها تکرار شده است. حق، غیب مطلق است. حرکت غیریت نیز چنان است که از چنگ به دیده آمدن و شنیده شدن، طفره می‌رود (راده‌مهر، ۱۳۹۰: ۱۲۰-۱۱۲). هم غیریت و هم حق، هیچ‌یک نمی‌توانند مستقیماً به شرح و تفصیل درآیند، از آن جهت که هستند، اما فقط به‌طور غیرمستقیم و کنایی مطرح می‌شوند. به زبان لویناسی می‌توان گفت که بزرگ‌ترین دیگری در زندگی بشر خداوند است (فتح‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۰). چنانکه مشاهده می‌شود، دو فیلسوف در دو گستره جغرافیایی متفاوت تقریباً و بلکه تحقیقاً تا آنجا که به غیریت و حق مربوط می‌شود، به جمع‌بندی واحدی رسیده‌اند. یکی با پیگیری دزاینی که همواره گشوده باقی می‌ماند به شالوده‌شکنی نایل شده و دیگری با حرکت جوهری که با وجود گره خورده است، به کسرالاصنام رسیده است.

شالوده‌شکنی‌های صدرالمتهلین در عرصه‌های عرفانی و فلسفی

۱. طرح «حکمت متعالیه»

صدرالمتهلین روش‌های فکری دوران خود (مشاء، اشراق، عرفان و کلام) را به‌تنهایی پاسخگوی پرسش‌های فلسفی‌اش نمی‌بیند، از این‌رو، در پی تقویت و افزودن عناصری در دستگاه فکری موردنظر خود برمی‌آید که پاسخگوی نیازهای زمانه‌اش باشد (مطهری، ۱۳۹۳: ۷۳). بر این اساس برهان، عرفان و قرآن را در قالب «حکمت متعالیه» در کنار یکدیگر قرار می‌دهد. در واقع وی با فهم و نقد الگوهای فکری زمانه خود به شکل ضمنی شکل‌گیری اصنام و اوهام را با غفلت بشری مرتبط می‌داند. اینک «کسر الاصنام» همان شالوده‌شکنی است که به یمن و برکت آن می‌توان طرحی نو (حکمت متعالیه) در انداخت. صدرالمتهلین با نقد خود بنای حکمت متعالیه را ایجاد می‌کند تا از یک سو فاصله خود را با نگاه‌های فلاسفه گذشته حفظ کند و از سوی دیگر نشان دهد که دسترسی به فهم هستی تو به تو و پیچیده است و یک بار و همیشه امکان یک فهم ثابت از آن وجود ندارد (امامی جمعه، ۱۳۹۱: ۷۷).

۲. اثبات حرکت در جوهر اشیا و عالم هستی (حرکت جوهری)

صدرالمتهلین برخلاف ارسطو و ابن‌سینا که حرکت را تنها در کمیت، کیفیت، وضع و این می‌دیدند، آن را جاری در جوهر اشیا و عالم هستی می‌بیند. به‌زعم او، مفردات و اشیای عالم قادرند مراحل مختلف درجات وجود از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه را طی کنند. وی به‌منظور نقد نظریات فلاسفه مشائی دو وجه ثبات و تغییر را به‌عنوان دو جهت حرکت جوهری محسوب می‌کند و حرکت و ماده، حرکت و طبیعت را جدایی‌ناپذیر می‌داند. زمان را نیز کمیت جوهر می‌داند و مانند حرکت یکی از خواص ذاتی ماده می‌شمارد. این نکته خلاف نظر کانت آلمانی است که زمان و مکان را فقط امری ذهنی می‌شمرد و ناشی از تصورات انسانی می‌داند و برای آنها واقعیت خارجی قائل نیست. علاوه‌بر این، رد نظریه نیوتن انگلیسی است که برای زمان، خاصیت مطلق قائل است. صدرالمتهلین زمان را بعد چهارم ماده می‌نامد و بر ابعاد شناخته‌شده، طول، عرض و ارتفاع اضافه می‌کند (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۸). حرکت جوهری صدرالمتهلین به اصول شالوده‌شکنانه زیر منتج می‌شود:

- **حدوث عالم:** عالم طبیعت پیوسته در حال حدوث و تجدد است و اساساً حدوث، تجدد، تغییر و حرکت لازمه جوهر این عالم است (هاشمی، ۱۳۸۳: ۹-۷).

- **حدوث جسمانی روح:** نفس انسان به وجود نفسی قبل از بدن وجود نداشته، بلکه با پیدا شدن بدن پیدا می‌شود و به‌تدریج در نتیجه حرکت جوهری راه کمال را می‌پیماید و به مقام تجرد می‌رسد و با مردن بدن، او نمی‌میرد و زنده و جاوید می‌ماند.

- معاد جسمانی: برخلاف ابن سینا و سهروردی که معاد جسمانی را به لحاظ منطقی توجیه‌پذیر نمی‌دانستند و تنها از طریق شرع و تصدیق خبر نبی آن را قابل اثبات می‌دانستند، صدرالمتألهین قائل به معاد جسمانی است و به طریق عقلی نیز آن را اثبات می‌کند. در این زمینه می‌گوید:

«هویت و تشخیص بدن، به نفس است نه به جرم آن، و قوت خیالیه جوهری است قائم بذات خود، و حال در بدن نیست و متوسط میان عقلیات و طبیعیات است. انسان مبعوث در آخرت همان کون نفسی است که صورت بدن است و باقی است، و هویت او به همان است و اگر کسی او را مشاهده کند گوید همان است که در دنیا بوده» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱۵۸-۱۴۶).

- ربط متغیر به ثابت: برخلاف نظر پیشینیان، صدرالمتألهین می‌گوید مبدأ الهی ذاتاً در حرکت و تغییر، و مبدأ تغییرات جهان است (راشد و فراهانی، ۱۳۴۶: ۷۴). به عبارتی، اگر نهاد جهان همواره جهنده و در تلاطم دائمی است، چگونه می‌توان نهاد جامعه مدنی را بر غفلت، ثبات و تحفظ چید؟! بنابراین ذوق، شوق و طلب همواره پاگیری و شکل‌گیری هرگونه سکون، وقوف و سکوت را شالوده‌شکنانه در هم می‌ریزد. یکی از ارکان تفکر صدرای قاعده تضاد است که وی آن را از سطح زندگی اجتماعی تا مبدأ جواد ساری و جاری می‌بیند (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۶۱). تضاد ریشه در قابلیت فهم سالکان دارد که از یک نفر تا دیگری متفاوت است. همین نگاه تعارض‌آلود به شکل دیگر در متن تفکر هایداگر و دریدا مطرح است. از نگاه دریدا سیاست آوردگاه اضداد است و ذاتاً جامعه بدون تضاد و تعارض بی‌معناست. درحالی‌که صدرای از دریچه حرکت جوهری سالک در پی تخفیف و آرام‌سازی تعارض‌ها در بستر جامعه است، دریدا فقر ذاتی دازاین را یادآور می‌شود و راه را برای عبور از سیاست به ساحت امر سیاسی و مردم‌سالاری حدوثی می‌گشاید (آقاسینی، ۱۳۹۵: ۳۳). اینجاست که دریدا به‌جای تأکید بر قوس صعودی سالک در سیر اشتدادی، روندی افقی بر بنیاد هم‌پذیری سیاسی و گفت‌وگو را در دستور کار قرار می‌دهد. اصولاً این ساحت در اندیشه صدرای توسعه نیافته است.

۳. رد نظریه اصالت ماهیت و اثبات اصالت، وحدت و تشکیک وجود

پاسخ به این پرسش که آیا دو مفهوم چیستی و هستی مابه‌ازای خارجی دارند یا صرفاً یکی از این دو مابه‌ازای خارجی داشرد و دیگری، محصول قدرت انتزاع عقل است؟! مسئله غالب فلسفی در دوران صدرالمتألهین بود. وی هرچند ابتدا همچون دوانی و میرداماد به اصالت ماهیت در موجودات ممکن‌الوجود و اصالت وجود در خداوند، حکم می‌کند، اما با تأمل با چرخشی معرفتی، در ممکن‌الوجودها اصالت وجود را نظریه صائب معرفی می‌کند و اصالت ماهیت را مردود می‌شمارد. او در کتاب‌های خود دلایل متعددی در صحت نظریه اصالت

وجود اقامه می‌کند و بعد از این، سعی دارد که ذات خداوند را از ماهیات و اعراض دور و پاک نگاه دارد و برای او وجود نامتناهی و جاودان قائل شود (دلوری، ۱۳۷۹: ۶۷-۶۵).

۴. افشای تناقضات عرفان دروغی و ظاهرگرایی تصوف صفوی

حکومت شیعی شاه اسماعیل صفوی پیوند عمیقی میان تشیع و تصوف برقرار می‌کند و این امر سبب می‌شود جمعیت کثیری از شبه‌عالمان به‌منظور نزدیکی به دربار و پادشاه به رقابت با سران قزلباش پردازند. رقابت میان این دو گروه وضعیت اسفناکی را به‌وجود می‌آورد. صدرالمتألهین تصوف این دو گروه ظاهرنا را که تصوف رایج در حکومت صفوی بود، در قیاس با تصوف علوی رد می‌کند و به مردم زمانه‌اش هشدار می‌دهد که صید این گروه‌های عالم‌نما نشوند! صدرالمتألهین مضرات چنین ظاهرگرایی‌هایی را به‌طور مفصل در «رساله سه اصل» تذکر می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۸۹-۸۸) و عنوان می‌کند که تفسیر قشری و ضد عقل‌گرا، غالب شده که از دل آن احکام فقهی بیرون آمده است. این تفسیر توجیه‌گر ظلم و فساد حکام و سلاطین است و هیچ‌گاه از حقوق مردم در برابر دستگاه دولتی دفاع نخواهد کرد. علمایی هم که چنین تفسیری از دین دارند و چنین شیوه‌ای در عمل اتخاذ کرده‌اند، قادر به شناخت بحران‌های اجتماعی و سیاسی و ریشه‌یابی آنها در آینده دور و نزدیک نخواهند بود و همیشه میل به راحت‌طلبی و دفاع از قدرت حاکم دارند. بر این اساس در *کسر الاصلنام الجاهلیه* با صراحت نسبت به برانگیخته شدن غضب الهی و گرفتار شدن به لعنت الهی هشدار می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۹۴) و می‌نویسد: «قصدمن از این نوشتار توبیخ یک یا دو شخصیت از این متشبهین به ارباب کمال نیست، من می‌خواهم هر کسی را که دارای ذوق سلیم و قلب صحیح است، به فساد زمانه آگاه کنم که چگونه اکثراً از جاده سلوک علم و معرفت خارج شدند و به بی‌راهه رفته‌اند» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۲۱۸-۲۱۷).

نگاه سیاسی شالوده‌شکنانه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در عصر جاهلیت اندیشه دینی و نزاع میان ظاهرین و علمای تشیع، نظریه معروف اسفار اربعه و حکمت متعالیه را مطرح می‌کند. او متفکر ناراضی بوده است، به همین سبب به کنج عزلت پناه می‌برد، جفا می‌بیند، تکفیر شده و از جوامع علمی طرد می‌شود. وی از زمره عالمانی است که در آثار متعدد خود به نقد زمانه‌اش پرداخته است (امامی جمعه، ۱۳۹۱: ۷۸-۷۷)؛ از جمله در *مقدمه اسفار*، *رساله سه اصل* و *مجموعه اشعارش*. اندیشه‌های عرفانی و فلسفی او هم که زمینه نظریه‌پردازی سیاسی وی را فراهم می‌کند، شالوده‌شکنانه است. کتاب *کسر الاصلنام جاهلی* نقد عالمانه او بر عارف نمایان است. با اینکه صدرالمتألهین همچون خواجه نصیرالدین طوسی به مبانی کلامی شیعه رنگ فلسفی داده، اما از شیوه‌های جدلی و دیدگاه‌های سطحی متکلمان به‌ویژه اشاعره و معتزله به‌شدت انتقاد کرده است. برخی فقیهان که با احکام

به ظاهر شریعت‌مدارانه گذران معیشت می‌کنند و دین را وسیله دنیا کرده‌اند، از تیغ ملامت و اعتراض این حکیم در امان نمانده‌اند. در کنار نقد اصناف چهارگانه، صدرالمتألهین سلاطین و ارباب زور را نیز مورد اعتراض قرار می‌دهد. بنابراین طبیعی است که این حکیم قلندر در حوزه عقلی آن روز یعنی حوزه اصفهان منزلتی نداشته باشد، در دیار خود شیراز نیز با مشکل مواجه باشد و مجبور شود در یکی از روستاهای دورافتاده قم - کهک - کنج عزلت گزیند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۶۲).

اصول سیاست متعالیه صدرالمتألهین

۱. حدود جسمانی و بقای روحانی، منوع انسان و جوامع انسانی

صدرالمتألهین، برخلاف مسلک مشاء که نفس را در بدو حدوث مجرد و روحانیه الحدوث می‌دانست و با مشکل ترابط بدن مادی و نفس مجرد مواجه بود، با قائل شدن به جسمانیه الحدوث بودن، اما در مراحل تکون و بقا، این معضل را حل می‌کند و غیریت و ثنویت حاصل را به وحدت و عینیت می‌رساند و در ادامه نظریه خویش، برای نفس انسانی مراتبی از تکامل و انحطاط را اثبات می‌کند. این مراتب از مرتبه نفس نامی به حیوانی و سپس به ساحت نفس انسانی با درجات و درکات آن را شامل می‌شود. مرتبه عالی آن عبور از عقل بالفعل و اتحاد با عقل بالمستفاد است و نیز سقوط به درجه دانی انسان را در مرتبه نفوس سبعی و شیطانی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۲۹). بر این اساس، اگر در تقریر متداول انسان نوع بود، هم‌اکنون با این تحریر متعالی انسان جنس است و در ذیل آن انواع انسانی قرار می‌گیرند. اینک با این نگاه انسان‌شناختی، جامعه انسانی واجد افرادی است که پیوسته در حال شدن هستند؛ که اگر در جانب فضیلت پیشرفت کنند، جامعه را نیز بدان سو رشد و ترقی می‌دهند و اگر در جهت غفلت قرار گیرند، جامعه را نیز متزلزل و خراب خواهند کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۳۵۹). شرح و بیان‌های شالوده‌شکنانه او از بیداری از یک سو و غفلت از سوی دیگر قرار است آنچنان انتشار یابد که مردمان زمانه او آهنگ فضائل کرده، نارضایتی همگنان خود و خداوند متعال را ایجاد نکنند.

۲. حرکت جوهری و تکامل اختیاری، تحدیدکننده سیاست در حکمت عملی

به عقیده صدرالمتألهین هر اندازه نفس انسانی در طی مراحل کمالی حرکت جوهری، از فعلیت و کمالات انسانی بیشتری برخوردار باشد و خود را از غفلت رها کند، از شدت اختیار بالاتری برخوردار خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۲۲). در واقع وجود اصل اختیار سبب می‌شود سیاست و پدیده‌های سیاسی همچون حکومت، عدالت، امنیت، استقلال و آزادی ماهیت اختیاری پیدا کنند تا حدی که این انسان و اختیار و تصمیم و انتخاب اوست که معین و محدود هویت

این‌گونه از مسائل و موضوعات موجود در حوزه سیاست می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۳۶۵). پس انسان هدف‌داری که در بعد نظری به‌عنوان جهان‌بینی و در بعد عملی به‌عنوان سالک سیر و سفر را پذیرفته و برمی‌گزیند تا سعادت خود و جامعه را تضمین و تأمین کند، چنین هدفی جز با ایجاد تأسیس تام میان سیاست و شریعت به‌عنوان پیوند دو امر ظاهر و باطن محقق نخواهد شد. چنانکه گذشت تضاد و تعارض نزد صدرا موضوعیت ذاتی دارد و در پیوند عمیق با حرکت جوهری معنا می‌یابد، اما شیوه تخفیف و تسکین تضاد و انتقال از سیاست به حوزه امر سیاسی و شیوه اجتناب از غفلت توسعه‌نیافته باقی مانده است. به‌نظر می‌رسد با موضوعیت غفلت نزد صدرا و تأکید او بر طاقت بشری برای رهایی و جامعه‌ای عادل بتوان انتشار گفت‌وگو و هم‌پذیری اجتماعی را در پرتو نگرش دریدایی توسعه داد.

۳. اصل مدنیت انسان و سیاست؛ عامل تنظیم زندگی دنیوی برای سعادت اخروی

براساس نظر صدرالمتألهین انسان به کمال مطلوبی که برایش خلق شده است، نمی‌تواند برسد، مگر با تشکیل اجتماعی که در آن افراد انسانی در رفع و پیگیری نیازهایشان با همدیگر تعاون و مشارکت داشته باشند. البته برخی از آنها را جامعه کامل دانسته که اساس مدنیت آنها «تعاونوا علی البر و التقوی» است و بعضی دیگر را مصداق مدنیت به معنای «ولتعاونوا علی الاثم و العداون» می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۶۱۴). به‌زعم او دنیا در حکم کشتزاری برای سرای آخرت است و وجود آن ضروری و توجه بدان حتمی و قطعی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۱۸۹). از این‌رو انسان ناگزیر باید در بعد فردی و اجتماعی در همین دنیا مطابق این امر و نهی شریعت را در حیات سیاسی پیاده کند و سیاست را به شریعت بازگرداند، اما چگونگی آن تحلیل نشده است. چنانکه گذشت هم‌پذیری سیاسی و تعاون و همکاری مدنظر صدرا از یک سو ریشه در تلقی او از شریعت و از سوی دیگر مدینه فاضله افلاطونی دارد. به این سبب، گو اینکه او شالوده‌شکنانه بنیادهای انسدادی دوران صفوی را به‌خوبی به انجام رسانده است، اما امکان بازسازی انسداد در نظریه او برای یک بار و همیشه بسته نشده است. آنچه در این خصوص نیاز است و می‌تواند تعاون و هم‌پذیری سیاسی موردنظر او را تأمین کند، رویکرد واسازانه دریدایی است که سطح تحلیل را از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی ارتقا بخشد.

نتیجه

شالوده‌شکنی نقد اثبات‌ها و ایجاب‌های شناختی حاکم است که البته بلافاصله در دل خود بذر اثبات‌ها و ایجاب‌های بعدی شایسته‌سازی را خواهد داشت. پدیدارشناسان غربی خواسته‌اند با نقد پوزیتیویسم بستر را برای گشایش‌هایی فراهم کنند که امکان تحقق بحران را منتفی سازد.

در این وضعیت پیش به سوی اشیا و اتحاد با آنها مدنظر قرار گرفته است تا شاید از انسدادهای ملال‌آور نظری پرهیز شود. در این مقاله ادعا این نیست که دیدگاه صدرایی دقیقاً قابل انطباق با دریدا است، اما اولاً به وضوح صدرا نیز نسبت به بحران زمانه خود تفتن یافته است و ثانیاً امکان رهایی انسان را با طرحواره‌های حاکم میسر نمی‌دیده است. اینجاست که او نیز در ساحت وجودشناسی ورود یافته تا در پرتو منظومه فکری خود راهی نوین را دراندازد. او برای این مهم عبور از مشهورات و مقبولات زمانه و پناه بردن به فطرت ثانی را بااهمیت می‌یابد؛ انضمامی دیدن در برابر اندیشه‌های انتزاعی. برای این مهم نظام‌های نظری گذشته را فهم می‌کند و آنگاه با ظهور بحران‌های کشنده زمانه آنها را به تیغ نقد می‌سپرد و مآلاً به شکل‌گیری اثباتی و ایجابی حکمت متعالیه میدان می‌دهد. این فرایند از فهم تا شکل‌گیری حکمت متعالیه خود اقدامی شالوده‌شکنانه به حساب می‌آید. البته اگر کلیات این نگاه شالوده‌شکنانه مقبول نظر عام و خاص قرار گیرد، می‌توان به دو نتیجه مهم رسید؛ اول اینکه در پاره‌ای امور شالوده‌شکنی دریدایی همانند شالوده‌شکنی صدرایی نیست. ماهیت پدیدارشناختی نگاه دریدا تنها ناظر بر ساحت پرتاب‌شدگی انسان به زیست‌جهان حاضر است. شالوده‌شکنی او از متافیزیک غرب به شناخت هستی و حل معضل اصلی انسان مدرن، که همان مسئله مرگ و میل به جاودانگی در اوست، منتهی نمی‌شود و این دغدغه را همچنان مسکوت و بی‌نتیجه رها می‌گذارد. در صورتی که صدرا ضمن بااهمیت تلقی کردن این زیست‌بوم مرگ را پایان دازاین هایدگری و سوژه دریدایی به حساب نمی‌آورد. فهم هرمنوتیکی صدرا در تلاش است تا نیت مؤلف را در پرتو استعداد سالک تبیین کند و حال آنکه در نگاه شالوده‌شکنانه دریدا هرمنوتیک فلسفی از اهمیت برخوردار می‌شود. در نگاه شالوده‌شکنانه دریدا، نوعی بدبینی تجدیدشده نسبت به آنچه ایجاب و اثبات می‌شود، همواره وجود دارد، اما صدرالمتألهین در روند کلی شالوده‌شکنانه خود استکمال و اشتدادهای وجودی را می‌بیند. در وضعیتی که غفلت بشری راهگشای تباهی‌هایی از جنس زمانه او شود، صدرا معتقد است که شالوده‌شکنان بت‌شکن می‌بایست بنیادهای این جاهلیت‌های خودخواسته را واسازی کنند. البته صدرا در درون این نگاه بت‌شکنانه تضمین چشم‌نوازی را همانند دریدا مطرح نمی‌کند، بدین معنا که بت‌سازی‌های ملال‌آور جدید سر برنیاورند! این نکته مهم این جمع‌بندی را باارزش می‌سازد که به همان اندازه که صدرالمتألهین محق بوده است تا از فهم زمانه به نقد و از نقد به طرح حکمت متعالیه سفر کند، چرا طراحی صدرایی قابل واسازی به طراحی‌های پسا صدرایی نباشد؟ بنابراین همان‌طور که در خلال این مقاله تحلیل شد شایسته است تا بصیرت‌های شالوده‌شکنانه او مانند انضمامی دیدن شرایط اجتماعی، موضوعیت غفلت، قابلیت و طاق بشری و ارتباط آن با مفهوم کلیدی تضاد و از همه مهم‌تر سازش‌ناپذیری او با ساحت حضور و تشکیکی دیدن وجود ارج نهاده شود. اما این

همه داستان نیست. نقد انضمامی نظریه حکمت متعالیه نیز اهمیت دارد. در این خصوص تعامل معرفت‌شناسی صدرایی و هستی‌شناسی دریدایی می‌تواند باب گفت‌وگو، گفتمان و گشودگی را باز نگه‌دارد، امکان برج‌وباروسازی‌ها و نظام‌سازی‌های انسدادی را مهارپذیر کند؛ موضوعی که در اندیشه صدرایی به‌وضوح قابل پیگیری است و می‌تواند راه را پس از چندین سده حاشیه‌نویسی بر آثار او آماده فراروی‌های نوین کرد.

منابع و مأخذ

الف) فارسی و عربی

۱. آقاحسینی، علیرضا (۱۳۹۹). *گفتمان و پذیرش دیگری*، ج دوم، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۲. ----- (۱۳۹۵). «بازگشت امر سیاسی از دیدگاه شتال موف و ارنستو لاکلائو»، *پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، ش ۴.
۳. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۲). *رسائل قیصری؛ رساله التوحید و النبوة والولاية، تعلیق*، ج دوم، تهران: انجمن حکمت.
۴. امامی جمعه، مهدی (۱۳۹۱). «آفاق هرمنوتیکی در حکمت متعالیه»، *مجموعه مقالات مکتب فلسفی اصفهان*، ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. بلانین، محمدرضا؛ حاج حسینی، مرتضی (۱۳۹۳). *فرایند حصول شناخت در فلسفه صدرالمآلهین شیرازی*، تهران: حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شرح حکمت متعالیه (اسفار اربعه)*، ج اول، تهران: الزهراء.
۷. جانسون، پاتریشا (۱۳۸۷) *هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی*، تهران: علم.
۸. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴). *فلسفه چیست؟*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. داوری اردکانی، رضا (بی‌تا). «آیا میان فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی می‌تواند دیالوگی برقرار شود؟»، *نامه فرهنگ*، ش ۴۲، ۳۷-۳۴.
۱۰. دریدا، ژاک (۱۳۹۰). *فروید و صحنه نوشتار*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: روزبهان.
۱۱. دلوری، جوهر (۱۳۷۹). «نکاتی برجسته از فلسفه ملاصدرا در مقایسه با نظریات فلسفی قرون اخیر در غرب»، *خردنامه صدرا*، ش ۲۱، ص ۶۱-۷۲.
۱۲. راشد، حسینعلی؛ فراهانی، شمس (۱۳۹۰). *دو فیلسوف شرق و غرب: بررسی نظریه دو دانشمند ملاصدرالدین و ایششتین*، ج اول، تهران: فراهانی.
۱۳. رادمهر، فریدالدین (۱۳۹۰). *ساختار شکنی و تصوف*، تهران: پارسه.
۱۴. سجویک، پیتر (۱۳۸۸). *دکارت تا دریدا*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، ج ششم، تهران: نشر نی.
۱۵. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *کسر الاصنام الجاهلیه*، تصحیح محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت علمی صدرا.
۱۶. ----- (۱۳۷۵). *رساله سه اصل*، تصحیح محمد خواجه‌ای، ج دوم، تهران: مولی.
۱۷. ----- (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج پنجم، قم: بوستان کتاب.
۱۸. ----- (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج دوم، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۹. ----- (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد*، ج ۱، تحقیق و تصحیح و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری، قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۰. طاهری، سید صدرالدین؛ مروی نام، محسن (۱۳۸۶). «علل و انگیزه‌های قاضی سعید قمی و ملا رجبعلی تبریزی در انکار اصالت وجود صدرایی»، نامه حکمت، سال پنجم، ش ۲، ص ۹۴-۸۳.
۲۱. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۲). ایستادن در آنسوی مرگ؛ پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی، چ دوم، تهران: نشر نی.
۲۲. ----- (۱۳۸۸). «ریشه‌یابی حرکت جوهری در حکمت عزیز الدین نسفی»، مطالعات اسلامی، سال چهل و یکم، ش ۸۲، ص ۱۷۶-۱۴۷.
۲۳. فتح‌زاده، حسن (۱۳۹۰). «تقابل من - دیگری: معضل اخلاق»، پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال پنجم، ش ۹، ص ۱۵۹-۱۴۷.
۲۴. موگروثر، روبرت؛ (۱۳۸۰). تفسیر محیط (به روش‌های سنتی، ساختارزدایی و هرمنوتیک)، چ دوم، ترجمه منوچهر طبیبیان، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). مقالات فلسفی، ج هفدهم، ج ۳، تهران: حکمت.
۲۶. ----- (۱۳۹۵). مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۳، تهران: صدرا.
۲۷. موحدی، محمدجواد؛ توکلی، غلامحسین (۱۳۹۲). «جایگاه اخلاق در اندیشه هایدگر و جایگاه هایدگر در فلسفه اخلاق»، نشریه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال هفتم، بهار و تابستان ش ۱۲.
۲۸. وثیق، شیدان (۱۳۹۵). «دریدا؛ فیلسوف بی‌قرار و ساختار شکن»، بازدید ۹۵/۶/۳ در: <https://roshanfekr.org/2017/01/15>
۲۹. هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۳). صیوروت در فلسفه ملاصدرا و هگل، تهران: کویر.

ب) خارجی

30. Boothby, R., (2014). **Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud**, Routledge Library Editions
31. Capoblonco, R., (2010). **Engaging Heidegger**, University of Toronto Press
32. Derrida, Jacques (2002). **Acts of Religion**, Ed. By Gil Anidiar, Routledge, New York and London.
33. Howarth, D (2013). **Postmodernism and After: Structure, Subjectivity and Power**, Palgrave Macmillan.
34. Laclau, e. (1996). **Emancipation**, London: Verso.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی