

حکومت حکمت متعالیه تداوم دیالکتیک سروش / مصباح

محمد قوچانی

سال نامه شرق، ش ۲، ۸۳/۱۲/۲۳

چکیده: مقاله حاضر در پی پرورش این مدعا است که، اختلاف دو صاحب نظر در ایران معاصر، یعنی عبدالکریم سروش و محمد تقی مصباح یزدی، ناشی از تناقضات حکمت متعالیه است. در نتیجه این تناقضات، یکی از روش حکمت متعالیه به دوری از آن رسیده و آن دیگری با نزدیکی به محتوای حکمت متعالیه مفسر رسمی آن گشته است. این اختلاف در حالی صورت گرفته است که، این دو اندیشمند در آغاز انقلاب به اتفاق در برابر مارکسیست‌ها موضع‌گیری کرده و اتفاق نظر داشته‌اند؛ اما به مرور و با توجه به تناقضات درونی حکمت متعالیه به تدریج از همدیگر فاصله گرفته و این دوری نتایج متفاوتی را موجب شده است. جدای از این نتیجه‌ای که نویسنده گرفته است در نوشته حاضر برخی ظرفیت‌های اجتماعی و سیاسی حکمت متعالیه نیز به صورت ضمنی مورد اشاره قرار گرفته و سیر تکوین حکمت متعالیه نیز به صورت مختصر اشاره شده است.

سال ۱۳۶۰ کسی که تلویزیون دولتی جمهوری اسلامی را روشن می‌کرد و در گوشه راست صحنه عبدالکریم سروش و محمد تقی مصباح یزدی را در کنار هم و رودرروی احسان طبری و فرخ نگهدار در گوشه چپ استودیوی مناظره می‌دید هرگز باور نمی‌کرد که ربع قرن بعد، سروش و مصباح چنین به مصاف هم آیند.

آن روزها در سال‌های آغاز حکمرانی جمهوری اسلامی، تضاد اصلی میان ایدئولوژی اسلامی و ایدئولوژی مارکسیستی بود و سروش و مصباح یکی همچون روشن‌فکر و

بازتاب اندیشه ۷۲

۲۸

حکومت حکمت
متعالیه
تداوم
دیالکتیک
سروش /
مصباح

دیگری به عنوان روحانی، حامی ایدئولوژی اسلامی در برابر نمایندگان چپ سنتی (احسان طبری از حزب توده) و چپ جدید (فرخ نگهدار از سازمان فدائیان خلق) قرار گرفته بودند تا پایه های نظام سیاسی جدید مستحکم شود. نسبت سروش و مصباح اما تنها نسبتی سیاسی نبود. هر دو آنان از یک آبشخور فلسفی سیراب می شدند که اینک به حکومت رسیده بود، گرچه روزگاری دراز را به مثابه اپوزیسیون سپری کرده بود. آن چشمه مشترک «حکمت متعالیه» بود. حکمت متعالیه آبشخور فلسفی و دینی ابداع شده توسط صدرالمتألهین ملاصدرای شیرازی است، که در عصر صفویه می زیست. حکمت همان عقلی است که در تمدن و تفکر اسلامی آمیخته با وحی است و برخلاف عقل عصر روشنگری و روشنفکری بریده از وحی نیست. ملاصدرای شیرازی از این جهت چهره آرمانی یک حکیم اسلامی و ایرانی است. پیش از او جناح های فلسفی در جهان اسلامی و ایرانی به مشایب و اشراقی تقسیم می شدند. مشائیان به معنای یونانی کلمه فیلسوف بودند و شیخ الرئیس بوعلی سینا را تالی ارسطو می دانستند و اشراقیان که خویش را پیرو افلاطون می دانستند، شیخ شهاب الدین سهروردی را بر جای او می نشانند. مشائیان عقل گرای محض و اشراقیان عرفان گرای ناب بودند.

ملاصدرای شیرازی در کتاب اسفار خود افلاطون و ارسطو، بوعلی سینا و شیخ شهاب الدین سهروردی را به هم آمیخت و عناصری از دین بدان ها افزود و مکتب جدیدی به نام حکمت متعالیه تاسیس کرد. بدین معنا ملاصدرا اولین روشنفکر دینی و نیای اصلاح طلبان مذهبی طی چهار قرن اخیر است پیش از آن که پرتو تجدد بر ایران بتابد. این ادعا از آن رو قابل قبول است که ملاصدرا اولین کسی بود که، در تاریخ ایران اسلامی سعی کرد «عقل و وحی» و «اندیشه و آئین» را با هم جمع کند و از وحی تفسیری عقل گرایانه و از عقل قرائتی الهی به دست دهد. بدین ترتیب اگر روشنفکری یا اصلاح طلبی دینی را مفهومی التقاطی بدانیم ملاصدرای شیرازی متفکری التقاطی بود، که قصد جمع دین و فلسفه و عرفان را داشت. سه معرفتی که تا پیش از مکتب متعالیه همچون جزایری جدای از هم بودند و گاه تضادهایی جدی را در جهان خارج از ذهن سامان می دادند. بخش مهمی از عمر حکومت صفویه به نزاع «فقیه و صوفی و حکیم» گذشت و اصولاً آن التقاط فکری که ملاصدرا بانی آن بود پیش از وی، شاه اسماعیل صفوی با تاسیس سلسله صفوی و جمع فقیه و صوفی در ساختار سیاسی انجام داده بود. ملاصدرا برای این اتحاد سیاسی، مبانی نظری طراحی کرد و

«حکمت متعالیه» با وجود بی‌مهری زمانه، عملاً همتای «حکومت صفویه» شد و اندیشه‌ای را وارد ساخت سیاسی، اجتماعی و فکری ایران کرد که هنوز ادامه دارد و آن اندیشه جمع‌دین و سیاست است. «حکمت متعالیه» به عنوان ایدئولوژی عصر زوال صفوی، این سامان ایران‌شهری / شیعی را دگرگون کرد و به مثابه انقلابی معرفتی دستگاه فقه شیعه را از ناحیه فلسفه تحت تأثیر قرار داد.

ملاصدرا در اسفار اربعه خود از سومین سفر عارفان الهی به عنوان سفری عالی یاد می‌کند و آن را سفر «من الحق الی الخلق بالحق» یاد می‌کند. این در حالی است که پیش از ملاصدرا نزد عارفان واپسین و عالی‌ترین سفر، سفر «من الخلق الی الحق» بود و عارف چون به حق می‌رسید در عالم ماده فانی و در عالم معنا باقی می‌شد. اما ملاصدرا با تصویری که از سفر بازگشت می‌دهد عملاً بعثتی دوباره، این بار نه در قامت انبیا که در صورت اولیا ارائه می‌کند که در آن میان سیاست و عرفان پیوند ایجاد می‌کند. با غلبه اصولیون بر اخباریون در میان فقهای شیعه «حکمت متعالیه» با وجود از دست دادن موسس خود و نیافتن جایگزین مناسب او به پیروزی خیره‌کننده و غافلگیرانه‌ای رسید. در واقع هیچ‌یک از دشمنان ملاصدرا در دربار شاه عباس صفوی گمان نمی‌کردند که تبعید این ملای دگراندیش و مخالف اخباری‌گری و تحجرمآبی به روستای کهک قم چه جنبشی را در اندیشه شیعه به وجود می‌آورد و هیچ‌یک از فقهای قم نیز هرگز به یاد ندارند چه زمان حکمت متعالیه ایدئولوژی رسمی حوزه علمیه قم شده است.

رساله «سه اصل» ملاصدرا که در آن فلسفه، عرفان و قرآن هم پای هم حرکت می‌کنند به تدریج مانیفست ایدئولوژی جدید شد و اندیشه ملاصدرا به ناخودآگاه فلسفی و اصولی و دینی عصر جدید ایران تبدیل شد. دخالت علمای شیعه در سیاست در جنبش مشروطه مصداق عینی توفیق حکمت متعالیه در عرصه عمومی شد، هرچند که آیت الله سید روح الله خمینی علیه السلام را باید بزرگترین فرزند حکمت متعالیه خواند. آیت الله خمینی علیه السلام به یک معنا تحقق عینی آموزه‌های مکتب متعالیه در حیات شخصی و نیز حکومت خود بود. مکاشفات عرفانی امام خمینی سبب می‌شد عرفا و صوفیان وی را «پیر» بنامند و تقریرات فلسفی و استدلالی او سبب می‌شد حکما و فیلسوفان او را «حکیم» بخوانند و اجتهادات فقهی و شرعی او موجب می‌شد کسی در «مرجعیت» او شک نکند. بر همین اساس حکومت آیت الله خمینی نیز معنای تازه‌ای را وارد ادبیات سیاسی ایران کرد که، به نظر می‌رسد بی‌سابقه بوده و تنها در پرتو

بازتاب اندیشه ۷۲
حکومت حکمت
متعالیه
تداوم
دیالکتیک
سروش /
مصباح

ایدئولوژی «حکمت متعالیه» قابل خلق باشد. امام خمینی حکیم فقیه عارفی بود که، موفق شد سفر «من الحق الی الخلق» را پس از سفر «من الخلق الی الحق» انجام دهد و از این نظر اولین و تنها کاریزمای واقعی تاریخ ایران شد که در دین و دنیا دستی داشت و همزمان حاکم و حکیم بود. در تئوری ولایت فقیه آیت الله خمینی علیه السلام ارسطو و افلاطون به هم می‌رسیدند؛ چرا که فلسفه ارسطویی و مشایی با الگوی حکومت فیلسوفان و حکیمان و فرزندانگانی پیوند می‌خورد. این گونه بود که چهارصد سال پس از طرد ملامت‌رای شیرازی از اصفهان و تبعید او به قم، این قم بود که مکتب اصفهان (حکمت متعالیه) را به حکومت می‌رساند و حکومت اسلامی همان حکومت متعالیه می‌شد.

حکومت متعالیه در عصر جدید، مفسرانی داشت که در کنار آیت الله خمینی علیه السلام برای حکومت نظریه پردازی می‌کردند. مرتضی مطهری علیه السلام مهم‌ترین ایشان بود. پس از مطهری در تهران عبدالکریم سروش و در قم محمدتقی مصباح یزدی و نیز عبدالله جوادی آملی در زمره نویسندگان و متفکران صدرایی محسوب می‌شدند. سروش در آغاز حکومت جمهوری اسلامی رساله‌ای در شرح نظریه حرکت جوهری ملامت‌رای منتشر کرد و در مقدمه آن نوشت: «استناد مستقیم به اقوال صدرالدین شیرازی و استفاده از آرای وی اولاً به خاطر محتوای پرمایه فلسفه او و ثانیاً برای نمودن اصالت این تفکر و زدودن احساس هرگونه در یوزه‌گری از فلسفه‌های این و آن مکتب و ایجاد حس خودکفایی و استقلال در اندیشه معاصر اسلامی است». مصباح نیز به گفته یکی از شاگردانش: «در عین تقریر تفکر صدرایی و در عین این‌که خودشان را مرهون این فلسفه می‌دانستند هیچ‌گاه در این رابطه بسته عمل نمی‌کردند... ایشان در بسیاری از مباحث نظرات صدرالمتالهین را مورد نقد و بررسی قرار داده و مبنایی که مورد قبول خودشان بود را مطرح کردند». فقه آیت الله بروجرودی علیه السلام، فلسفه علامه طباطبایی علیه السلام و سلوک آیت الله بهجت همان سه اصل حکمت متعالیه است که مصباح یزدی نیز ظاهراً پیر و مکتب آن است.

در دهه اول، جناحی از حکمت متعالیه حکومت می‌کرد که، بر آن بود حکمت صدرایی را نه به عنوان محتوا بلکه به عنوان روش تفکر به کار گیرد. جسارت روشنفکرانه ملامت‌رای در نقد اخباری‌گری فقها، صوفی‌گری باطنیان و الحادگرایی فیلسوفان سبب می‌شد جناح چپ جنبش حکمت متعالیه بکوشند، پروژه ملامت‌رای را، در عصر جدید پس از چهارصدسال دنبال کنند. به تدریج روشنفکری دینی نام جدید حکمت متعالیه شد. جنبشی که قصد داشت

عقل جدید و سنت دینی را با یکدیگر آمیزش دهد. عبدالکریم سروش نماینده این گرایش بود که می‌کوشد فلسفه کارل پوپر، عرفان مولوی و فقه امام خمینی را در هم آمیزد.

پروژه روشنفکری دینی اما چون در ذات خود همچون حکمت متعالیه بر التقاط بنا شده بود به زودی اعتراض جناح راست جنبش حکمت متعالیه را برانگیخت. آنان کسانی بودند که حکمت متعالیه را اوج فلسفه اسلامی می‌دانستند و از این رو میراث ملاصدرا را نه به عنوان روش که همانند محتوایی غیر قابل تغییر تفسیر می‌کردند. محمدتقی مصباح یزدی نماینده این جناح فکری بود. دیالکتیک «سروش / مصباح» به این معنا نماد حیات حکومت حکمت متعالیه در همه سال‌های استقرار جمهوری اسلامی است.

سروش رابطه فکری خود و آیت الله خمینی را، از دوران کودکی و یک خرداد آغاز می‌کند: «پس از رهایی امام از زندان در خیل مشتاقان و هواداران بسیار او به قم به خانه او رفتم و این نخستین بار بود که او را از نزدیک می‌دیدم. سال‌ها بعد در دوران دانشجویی کتاب مخفی حکومت اسلامی او را خواندم و در سلک مقلدان او درآمدم». سروش سپس به رابطه صدرایی خود و امام و مطهری اشاره می‌کند و می‌نویسد: آیت الله خمینی «کتاب نهاد ناآرام جهان مرا به توصیه مرحوم مطهری خوانده بود و تحسین وی مرا مسرور و مفتخر کرد».

در دهه ۷۰ این تفکر صدرایی با تناقض‌های جدی مواجه شد. ملاصدرا اگر هم التقاطی بود قصد جمع فلسفه ارسطویی و عرفان ابن عربی را داشت، نه جمع فلسفه پوپری و عرفان مولوی را. بدین ترتیب سروش از صدرا دور شد. به تدریج محتوای روشنفکری دینی چنان از حکمت متعالیه دور شد که جناح راست حکمت متعالیه را برآشت و به آنان این حق را داد که درباره عواقب انتخاب حکمت متعالیه صرفاً به عنوان یک روش و نه محتوا هشدارهای خود را تکرار کنند و از سر بگیرند. با وجود این، روشن فکری دینی به عنوان فرزند حکمت متعالیه، به زودی کاریزمای عصر خود را پیدا کرد و او کسی جز سید محمد خاتمی نبود. اما در جناح مقابل مصباح یزدی در پی احیای حکمت متعالیه برآمد. از نظر او حکمت متعالیه لاجرم رو به سوی حکومت متعالیه خواهد داشت و اگر سروش سعی کرد با عبور از حکمت متعالیه و حکومت فرزنانگان، حکومت عوام و دموکراسی را سامان دهد، مصباح کوشید یادآوری کند تنها با حکومت فرزنانگان و حکومت متعالیه است که می‌توان حکمت متعالیه را زنده نگه داشت. قطعاً مصباح یزدی فرجام منطقی محتوایی است که حکمت متعالیه خلق کرده همچنان که عبدالکریم سروش نتیجه طبیعی روشی است که، ملاصدرا ی شیرازی در

بازتاب اندیشه ۷۲
حکومت حکمت
متعالیه
تداوم
دیالکتیک
سروش /
مصباح

اصلاح دینی در پیش گرفته است. بدیهی است تناقض میان روش و مکتب ملاصدرا تناقضی تاریخی است که به هیچ وجه نباید حل آن را از درون این مکتب انتظار داشت. به همین دلیل است که تناقض های سیاسی حکمت متعالیه به کمک افرادی بیرون از آن حل یا حداقل مرتفع می شود. مهم ترین این تناقضات به رابطه مشروعیت و حکومت بازمی گردد. بر اساس حکمت متعالیه این حکمت (فلسفه، عرفان، فقه) است که ملاک شایستگی حاکم خواهد بود. البته حکومت حکمت متعالیه، صرفاً حکومتی فلسفی (افلاطونی)، فقهی (شرعی) یا عرفانی (صوفی) نیست که تنها یکی از این سه معرفت فردی را شایسته حکومت کند؛ بلکه تجمیع این معارف و تلفیق آن به عنوان حکمت متعالیه است که حکیمی را حاکم می کند.

اما در عصر جدید، رضایت مردم به عاملی برای فهم پدیده جدید مشروعیت (نه شرعیت یا شریعت) می کند. برای حل این تناقض (حکمت متعالیه و حکومت عامه)، محمدتقی مصباح یزدی از برخی متفکران خارج از حکمت متعالیه یاری گرفته است. وی سعی وافری در رد مشروعیت سازی حکومت از طریق رای مردم دارد و رای مردم را، تنها به عنوان راه استقرار حکومت در جهان مدرن آن هم به اضطرار طرح می کند و در این راه می کوشد از امام خمینی، به عنوان مظهر معاصر حکمت متعالیه یاری بگیرد، بدون آن که میان وی و آیت الله خمینی، در تحلیل سیاسی اشتراک نظر وجود داشته باشد. در واقع این اشتراک فلسفی است که این دو را به هم می رساند نه مشی سیاسی. یعنی در حالی که آیت الله خمینی دموکراسی را در عمل پذیرفته بود مصباح یزدی در نظریه می کوشد، خود را پیرو وی نشان دهد. نظریه ای که اساس آن جمع دین و سیاست است. مکتب اصفهان همان حکمت متعالیه است که در پی جمع دین و فلسفه و عرفان تاریخ معاصر را رقم زده و مکتب مشهد همان مکتب تفکیک است که در پی تمییز و جدایی دین و فلسفه و عرفان گروه هایی مانند انجمن حجیه را سامان داده است. اگر نتیجه منطقی مکتب اصفهان (حکمت متعالیه) جمع دین و سیاست است، نتیجه طبیعی مکتب مشهد (مکتب تفکیک) جدایی دین و سیاست است.

تضاد دو مکتب مشهد و اصفهان را می توان در تضاد «مصباح یزدی / علی شریعتی» هم جست و جو کرد که، برخلاف تضاد «سروش / مصباح» تضادی بیرون از «حکمت متعالیه» است و به همین دلیل مصباح، نقد سروش را، دیرتر از نقد شریعتی آغاز کرد. در عین حال وجود پاره ای شباهت های آرمانی (مهدویت) و برنامه ای (عدالت) که در آرای شارحان

مکتب تفکیک (به خصوص محمدرضا حکیمی) و برخی حاکمان جدید (از جمله محمود احمدی نژاد) و رابطه این حاکمان با محمدتقی مصباح یزدی، ما را بدین نتیجه می‌رساند که، آنچه اکنون در ایران در جریان است، تلاش برای جمع دو مکتب تاریخی تفکر در ایران (مکتب مشهد و مکتب اصفهان) و دو ایدئولوژی متفاوت (حکمت متعالیه و مکتب تفکیک) است؛ که در بهترین حالت یک تمنا سیاسی محال است و نه تئوری نظری ممکن. تناقض های درونی حکمت متعالیه و التقاط‌گرایی آن در گذر زمان سبب شکل‌گیری التقاط جدید (روشنفکری دینی) و بازتولید حکمت متعالیه از صورت اندیشه‌ای پیشرو در چهارصد سال قبل، به شکل تفکری تمام شده در عصر جدید شد و اکنون ادغام آن با دشمن تاریخی‌اش، مکتب تفکیک جز به متلاشی شدن این اندیشه در عرصه عمومی منتهی نخواهد شد. جهان جدید پرسش‌های جدید خلق می‌کند و پرسش‌های جدید پاسخ‌های جدید می‌طلبد. حتی اگر قرار باشد به جای تجدد غربیان در پی تجدد خودمان باشیم این تجدد از تجدید عهد با مکتب‌های اصفهان و مشهد به دست نمی‌آید. شاید امروز اگر ملاصدرا هم زنده بود به جای حکمت متعالیه در پی حکمت‌های دیگری روان می‌شد. این البته تنها یک حدس است و شاید آرزو. آرزویی برای رهایی از دیالکتیک «سروش / مصباح» و جستن راهی دیگر؛ راه سوم.

● اشاره

صرف نظر از بحث انجام گرفته و نتایج سیاسی خاصی که از آن اخذ شده است؛ باید گفت توجه به حکمت متعالیه و به خصوص ابعاد و ظرفیت‌های اجتماعی و سیاسی آن، روزنه جدیدی بر مباحث حکمت متعالیه گشوده است و توانایی‌های آن را آشکارتر ساخته و خواهد ساخت. اگر صدرالمتألهین، به باور پاره‌ای از پژوهشگران، نتوانست دست به تأسیس حکمت سیاسی متعالیه بزند - که البته این ادعا جای تأمل بیشتری دارد - امروزه این بحث در کانون توجه مراکز علمی و پژوهشی است و بحثی زنده و اساسی به شمار می‌رود. می‌توان نوشته «حکومت حکمت متعالیه» را فارغ از موافقت و مخالفت با محتوای آن از این منظر نیز نگریست و بدون توجه به برخی مدعیات فاقد دلیل، رویکرد آن در طرح برخی ظرفیت‌های اجتماعی و سیاسی حکمت متعالیه را مثبت ارزیابی کرد. با این وجود مناسب است در پاره‌ای از مباحث تأمل شود.

۱. باید در این گفته نویسنده تأمل بیشتری صورت گیرد که، صدرالدین شیرازی معروف به صدرالمتألهین، صرفاً دو مکتب اشراقی و مشائی را به هم نیامیخته تا فلسفه به گفته نویسنده التقاطی‌ای با نام حکمت متعالیه ایجاد کند، بلکه ملاصدرا با آگاهی از

بازتاب اندیشه ۷۲
 ۳۴
 حکومت حکمت
 متعالیه
 تداوم
 دیالکتیک
 سروش /
 مصباح

توانایی‌های هر یک از مکاتب فلسفی موجود در تمدن اسلامی و خلاهای موجود در آنها تلاش کرد با آمیخته کردن این هر دو و نیز بهره‌گیری از آموزه‌های دینی و در بخش‌هایی کلام، گونه دیگری از حکمت را پدید آورد که بتواند پاسخ‌گویی مسائل انسان معاصر وی باشد. در واقع شیوه ابداعی وی در به هم آمیختن این هر دو حکمت توانست فلسفه را از ورطه کهنگی و دل‌آزردگی بپیراید و در جامه‌ای نو، حکمتی تازه‌تر عرضه کند. مشابه کار ملاصدرا می‌توان به مباحث بین رشته‌ای که اخیراً رواج گسترده‌تر نیز یافته است اشاره کرد که در آن فهم یک پدیده و مسأله مبتنی بر دانش‌های مختلفی فرض و از حوزه سلطه یک دانش خاص بیرون آورده می‌شود و دانش‌های گسترده‌ای به خدمت گرفته می‌شود. البته این مشابهت سازی فارغ از مباحث صرف فلسفی انجام شده توسط ملاصدرا و اصحاب و شارحان حکمت متعالیه قابل ملاحظه است.

آمیزش آموزه‌های دینی با این نوع فلسفه اساساً وجه تمایز فلسفه متعالیه صدرایی و به طور کلی فلسفه اسلامی و بومی از فلسفه‌های غیر اسلامی و غیر بومی است. در واقع اگر به یک وجه تمایز مباحث فلاسفه مسلمان از غیر مسلمان اشاره شود، بی‌تردید به همین مورد می‌توان اشاره کرد. فیلسوف مسلمان در فضایی زیست می‌کند که همه به نوعی دین دار به شمار می‌روند. نصوص موجود نیز به گونه‌ای است که سرتاسر زندگی انسان مسلمان را مشروب می‌سازد. از این رو و با توجه به این خصوصیت می‌توان از فلسفه اسلامی و فیلسوف مسلمان سخن گفت و از فلسفه اسلامی دفاع کرد.

۲. روشن نیست مراد نویسنده از به کارگیری ایدئولوژی حکمت متعالیه چیست. استنباط نگارنده این است که، ضمن متصف کردن حکمت متعالیه با واژه ایدئولوژی - که امروزه دارای بار معنایک روشنی نیست و افزون بر این دارای بار معنایک منفی است - قصد تخفیف این نوع حکمت وجود دارد. افزون بر این باید گفت نه حکمت متعالیه و نه هیچ حکمت دیگری هیچ‌گاه به عنوان ایدئولوژی حوزه‌های علم که در هیچ عصری به شمار نمی‌رفته است. فیلسوفان بسی رنج‌ها در این راه کشیده و چشیده و محدودیت‌ها تحمل کرده‌اند. از جمله فیلسوف مورد نظر صدرالمتألهین. این داستان نیز در ایران معاصر مشهور است که وقتی مرحوم آقا مصطفی خمینی علیه السلام از کوزه‌های در مدرسه فیضیه آب خورد دیگران از آن آب نخوردند و گفته شد نجس شده است! زیرا پدرش فلسفه تدریس می‌کند! اکنون نیز در عمق چنین تلقی‌هایی تغییر چندانی مشاهده نمی‌شود و وضع بر همان منوال است. اگر چه برخی دروس فلسفه در شمار مواد درسی حوزه‌های علم که جای گرفته است، اما ایدئولوژی رسمی حوزه‌های علمیه - البته اگر بتوان وصف ایدئولوژی را برای آن به کار برد - نه فلسفه و حکمت متعالیه، بلکه فقه و اصول است.

۳. نویسنده در بحث خود تا بدان جا پیش می‌رود که، دوری عبدالکریم سروش از حکمت متعالیه و تأکید بر حکمت متعالیه توسط محمد تقی مصباح یزدی را مبتنی بر

تناقضات موجود میان این حکمت می‌داند. تناقضی که یکی را به دامان پوپر کشانده و دیگری را از مردم بریده است. یکی از روش تفکر حکمت متعالیه بدامان پوپر پنا برده و دیگری از محتوای حکمت متعالیه به نفی رضایت مردم در حکومت رسیده است. آیا می‌توان روش را با محتوا با یکدیگر برابر نشانند و یک مکتب را به تناقض متهم ساخت؟ چیزی که نویسنده سودای آن را در سر می‌پروراند آن است که، آنچه باعث دوری مصباح یزدی و عبدالکریم سروش، دو شاگرد حکمت متعالیه در ایران معاصر، شده است تناقضات درونی خود حکمت متعالیه است و نه چیزی دیگر. در واقع برگرفتن روش توسط سروش و محتوا از سوی مصباح این هر دو را از یکدیگر جدا ساخته است. البته این مدعایی بدون دلیل است. نویسنده توضیح نداده است که این دو چگونه به اینجا رسیده‌اند؟ آیا اساساً از ابتدا توافقی میان این دو بوده است تا اکنون با یادآوری نزدیکی فکری آنان در ابتدای انقلاب و جبهه‌گیری آنان علیه مارکسیست‌ها بتوان قبای مشترکی بر آن دو دوخت و جدایی اکنون آنان را نتیجه گرفت؟ قبای متفاوت فرض شده برای دو فیلسوف مورد بحث صرفاً در دامان حکمت متعالیه پرورش نیافته است که اکنون با استناد به آن بتوان میان این دو جدایک افکند و تناقضات حکمت متعالیه و التقاطی بودن آن را نتیجه گرفت. آرای این دو صاحب نظر البته ممکن است با حکمت متعالیه سازگاری نداشته باشد و هر یک کار خود را انجام دهد.

مناسب بود نویسنده همچنان که به مباحثی در دوری سروش از حکمت متعالیه اشاره کرده، به گفته‌هایی از اشتیاق مصباح یزدی درباره حکمت متعالیه هم اشاره می‌کرد، تا روشن می‌شد مباحث وی مبتنی بر مکتب سترگ حکمت متعالیه است و نه اجتهادات و آرای شخص ایشان، چنان که به آن تصریح شده است. اساساً نمی‌توان و نمی‌بایست اندیشه این دو را با حکمت متعالیه سنجش کرد. زیرا در این صورت مقایسه و سنجشی ناقص بر جای خواهد ماند. زیرا در آن سوی ماجرا سروش نه فقهی است و نه متکلم و نه حتی عارف! که خود وی هم چنین ادعایی ندارد. اما در این سوی هم فقیه حضور دارد و هم فیلسوف و هم به قول نویسنده عارف. یعنی اضلاع تشکیل‌دهنده حکمت متعالیه. مدعای نویسنده آنجا مصداق می‌یابد که دو تن از اصحاب حکمت متعالیه که در همه ابعاد با یکدیگر یکسان باشند مورد مقایسه و سنجش قرار گیرند و نزدیکی و دوری آنان از حکمت متعالیه نتیجه شود. چنان که در چند سطر بعد وی خود به تفاوت میان اصحاب حکمت متعالیه و به ویژه امام خمینی و تمایزات وی با مصباح یزدی اشاره می‌کند.

۴. نکته دیگری که بایسته است بدان پرداخته شود همسان سازی و سنجش میان مکتب اصفهان (حکمت متعالیه) در جمع دین و سیاست و مکتب مشهد (مکتب تفکیکی) در جدایی دین از سیاست است. جالب این که انجمن حجتیه نیز منتسب به مکتب مشهد و از تولیدات مکتب تفکیکی به شمار آمده است. در صورتی که مدعایی بدون دلیل است. مدعیات هر کدام

بازتاب اندیشه ۷۲
۳۶
حکومت حکمت
متعالیه
تداوم
دیالکتیک
سروش /
مصباح

از مکتب تفکیکی و انجمن حجتیه اگر چه ممکن است اشتراکاتی هم با یکدیگر داشته باشند اما با یکدیگر متفاوت اند. طرح این مدعا که ایران آبستن به هم آمیختن دو جریان فکری، یعنی حکمت متعالیه (مکتب اصفهان) از یک سوی و مکتب تفکیکی (مکتب مشهد) از سوی دیگر، آن قدر دور از انتظار و بعید است که نویسنده خود نیز به تمنای محال بودن آن در چند سطر بعد اشاره و آن را رد کرده است. چنین است ارتباط همه این جریانات با انجمن حجتیه و انتخابات دوره اخیر ریاست جمهوری و شعارهای داده شده در آن.

البته مناسب بود نویسنده به این پرسش پاسخ می داد که چه نسبتی است میان حکمت متعالیه، که یک مکتب فلسفی است و مکتب تفکیکی که به فهم دین فارغ از فلسفه می اندیشد. به هر حال ترکیب این دو با یکدیگر الزاماتی دارد که نمی توان از آن چشم پوشید. در حالی که فلسفه متعالیه صدرایی مشحون از آموزه های عرفانی، کلامی، حدیثی و فلسفی و دینی است و دین را در کنار همه اینها جست و جو می کند و می فهمد، مکتب تفکیکی قائل به فهم نابی از دین است که فارغ از برخی دانش ها و به ویژه فلسفه باشد. از این رو این سخن نیازمند تأمل و کاوش بیشتری است و نمی توان به راحتی آن را طرح و عبور کرد. البته در توانایی و ناتوانی مکتب تفکیکی در دنیای کنونی سخنانی است که در این نوشته جای طرح آنها نیست.

فقره های پایانی نوشته نویسنده، اشاراتی ژورنالی به مباحثی اندیشه ای و فلسفی و به تعبیر خود نویسنده «تمنای محال» است. شاید مناسب بود نویسنده از راه سوم هم سخنی به میان می آورد. نه ما از گذشته خود می توانیم عبور کنیم و آن را نادیده انگاریم و نه اکنون و آینده را می توانیم فراموش کرده و صرفاً در گذشته سیر کنیم. مهم این است که به توانایی های گذشته خود با چشمانی باز بنگریم و در پی تحول همراه با الزامات زمانه باشیم. می توان به یادآوری های آغازین نویسنده اشاره کرد که به خوبی توانسته است در خلال بحث در سیر حکمت متعالیه و اشاره به برخی از اصحاب آن از توانایی ها و ظرفیت های ورود به مباحث اجتماعی و سیاسی آن هم اشاراتی داشته باشد. به هر حال به رغم مباحث آغازین نوشته مباحث انتهای مقاله از عمق و غنای کافی بی بهره است و خطاهای بی شماری در آن نهفته است.

۵. اصطلاح روشن فکری دینی و التقاطی دانستن آن هم از آن داستان ها است. وقتی صدرالمتألهین روشن فکر به شمار می رود و مکتب وی هم التقاطی، دیگر تکلیف روشن فکری دینی پای روشن است. با وجود این که مفهوم روشن فکری دینی به باد انتقاد گرفته شده و نوشته های زیادی در رد آن منتشر گشته است اما می توان از مفهوم روشن فکری دینی یاد و از آن دفاع کرد. زیرا روشن فکری در ذات خود دینی و غیر دینی ندارد. در این صورت اگر اندیشمندی ایرانی و مسلمان در عین پایمردی به دین به تأمل و تفکر روشن فکراته بپردازد و مباحث خود را از چنین منظری ارائه نماید می توان نام

روشن فکر دینی بر آن نهاد. زیرا از منظر یک دیندار و در شرایط زیست دینی به مسائل اساسی زندگی خود می‌پردازد و به گشایش معظلات جامعه خود می‌پردازد و متفکر دیگری در جایی دیگر و با بار فرهنگی زیستی دیگری می‌شود روشن فکر غیر دینی. استنباط نگارنده این است که به کارگیری واژه روشن فکری دینی در این نوشته و انتساب آن به صدرالمتهلین از یک سوی و التقاطی دانستن آن از سوی دیگر تیری است که با یک نشان دو هدف را مورد نظر داشته است: هم روشن فکری دینی را به خیال خود از میدان به بیرون می‌راند و هم اصحاب حکمت متعالیه را از دور خارج می‌کند و در پی راه سومی است که روشن نیست چیست و کجا است!

۶. داستان تبعید صدرالمتهلین داستان دیگری است که باید با مراجعه به تاریخ روایت صحیح آن را باز یافت. مراجعات فعلی نشان می‌دهد که صدرالمتهلین از سوی حاکمان وقت تبعید نشده است. شاید بتوان دوری وی از مرکز حکومت را با لحاظ مسائل دیگری توجیه و تفسیر کرد. از این رو شایسته است گفته شود صدرالدین شیرازی دست به تبعیدی خودساخته زده است تا در چنان وضعیتی ضمن ساختن و پالایش درون، پایه‌های مرتب عظیم و پرآوازه حکمت متعالیه را بنا نهد. از این رو به ناگزیر و البته با توجه به شرایط دشوار فکری زمانه خود و حضور جدی مخالفان، انزوا و گوشه نشینی را بر حضور در اجتماع و ورود در مسائل اجتماعی ترجیح داد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی