

## دکتر داود مهدوی‌زادگان

بیش از چهار قرن از وقوع نقطه عطفی بزرگ و شگرف در تاریخ اندیشه فلسفی ایران می‌گذرد و هنوز، آن‌چنان که شایسته و بایسته است، تحقیقات جدی درباره عظمت گستره آن صورت نگرفته است. اساساً قرن یازدهم هجری، برابر با قرن هفدهم میلادی، نقطه عطفی در تاریخ اندیشه بشر است. در این مقطع تاریخی، تنها در غرب نبود که اندیشه بشری دستخوش تحولات عمیق و شگرف شد، بلکه در این سوی عالم نیز چنین تحول فکری‌ای رخ داده است. در هر دو عرصه شاهد وقوع انقلاب معرفتی هستیم. آغازگر این انقلاب در غرب، رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ میلادی) است. او توانست بنیادی از معرفت را پایه‌گذاری کند که اندیشه غربی، از آن پس بر آن تکیه زده است اما در این سوی عالم، حکیمی پایه‌گذار بنیاد جدید اندیشه دینی و فکر فلسفی شد. آن حکیم متاله، صدرالدین محمد شیرازی (۹۷۹ هجری قمری / ۱۵۷۱ میلادی / ۱۰۵۰ - هجری قمری / ۱۶۴۰ میلادی) معروف به ملاصدراست. تقارن زندگانی این دو فیلسوف را نباید اتفاقی و تصادفی تلقی کرد. قانون الهی توازن در معرفت بشری «یَرِیدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (حکم می‌کند که اگر در گوشه‌ای از این عالم دکارتی هست، باید در گوشه دیگر ملاصدرای باشد، چنان که استاد شهید مطهری به این هم‌زمانی توجه کرده است: مقارن زمانی که صدرالمتالهین در ایران مشغول زیر و رو کردن فلسفه و ریختن طرح جدیدی بود) قرن یازدهم هجری و شانزدهم میلادی، در اروپا نیز جنبش علمی و فلسفی عظیمی که مقدماتش از چند قرن پیش از آن فراهم شده بود پدید آمد و درست همان زمانی که صدرالمتالهین در حال انزوا، خلوت و ریاضت بود و مدتی کوهستان قم را برای این کار انتخاب کرده بود تا بهتر بتواند افکار وسیع خویش را به رشته تحریر درآورد، در اروپا دکارت فرانسوی نغمه جدیدی از خود ساز کرد. رتبه تقلید قدما را از گردن خویش دور افکند و راه نویی پیش گرفت و چندین سال در گوشه‌ای از هلند انزوا و گوشه‌نشینی اختیار کرد و فارغ از امور زندگانی، روزگار خویش را وقف امور علمی کرد. کسانی که با حکمت متعالیه آشنایی دارند، درباره جایگاه آن در فلسفه اسلامی مباحث زیادی را طرح کرده‌اند، لیکن درباره وجه تاثیر اجتماعی-سیاسی آن کمتر بحث کرده‌اند. عده کمی از عالمان دینی، روشنفکران ایرانی و ... به این موضوع توجه کرده و مباحثی را در میان گذاشته‌اند. در شرایطی که اغلب فیلسوفان بعد از ملاصدرا در مکتب فلسفی ایشان تلمذ کرده‌اند و خود را موظف به بسط و ترویج حکمت متعالیه می‌دانند، معتقدند نمی‌توان منکر تاثیرات سیاسی و اجتماعی آن شد. پس مسئله نفس تاثیرگذاری حکمت متعالیه نیست، بلکه وجه تاثیرگذاری آن است. پرسش اساسی این است که فلسفه صدرایی یا همان حکمت متعالیه در اندیشه و عمل سیاسی اسلام معاصر، چگونه تاثیراتی بر جای گذاشته است؟

## محفل امتناعیون

اهل امتناع کسانی‌اند که فلسفه صدرایی یا اساساً فلسفه اسلامی را فاقد استعداد توجه به جامعه و سیاست می‌دانند. آنان فلسفه صدرا را فاقد درون‌مایه تاسیس اندیشه سیاسی و اجتماعی تلقی می‌کنند. به‌زعم آنان سیر فلسفه اسلامی قهقرایی و رو به انحطاط است. در این میان، گروهی راه خروج از این انحطاط را در بازگشت به سرچشمه‌های فلسفه اسلامی می‌دانند و گروه دیگر، راه را در گسست از فلسفه اسلامی و گذار به فلسفه سیاسی غرب می‌دانند؛ از جمله این متفکران می‌توان به محسن مهدی و سیدجواد طباطبایی اشاره کرد. محسن مهدی از منتقدان فلسفه و تمدن غربی و فرآیند سکولاریزاسیون در جهان اسلام است و از همین موضع سنت عقلانی اندیشمندان مسلمان را مورد نقد و ارزیابی قرار داده است. محسن مهدی، میراث‌دار سنت عقلانی اسلامی در وضعیت معاصر را محمد اقبال لاهوری می‌داند. او از تلاش محمد اقبال برای حمله به حکمت جدید و اصلاح تعلیم و تربیت با ترکیبی از فلسفه، عرفان و کلام کاملاً شادمان است. وی براساس نامه‌ای از اقبال که در سال ۱۹۱۷ نوشته است، چنین تلقی‌ای دارد. اقبال در مقابل حکمت جدید، سنت عقلانی جدیدی را معرفی کرد که آغازگر آن سیدجمال‌الدین اسدآبادی است. به‌زعم محسن مهدی، سیدجمال‌الدین سعی فراوان کرد که به فراسوی حکمت جدید به‌سوی فلسفه ابن‌سینا و فارابی بازگردد.

سیدجمال‌الدین به نقطه ضعف حکمت جدید که همان غفلت از مسائل سیاسی و اجتماعی جهان اسلام است، توجه کرده بود. او به مباحثات میان سیدجمال‌الدین و ارنست رنان اشاره می‌کند که در آن سید در مقام دفاع از دین برآمده بود. اما دفاعی که سیدجمال‌الدین از دین می‌کند مسلماً از حکمت جدید سرچشمه و نشأت نگرفته است و اندیشه او درباره این سرچشمه در سنت فلسفی قدیم‌تر مردانی چون فارابی و ابن‌سینا ریشه دارد نه ملاصدرا.

رویکرد جدید محسن مهدی درباره محمد اقبال مهم است، ولی برداشت وی از حکمت متعالیه یا به گفته وی حکمت جدید، نادرست است. این برداشت از سویی ناشی از عدم آگاهی متفکرین غرب از حیات فلسفی متاخر در ایران است و از سوی دیگر متأثر از تلقی اروپاییان از فلسفه اسلامی است. محسن مهدی می‌پذیرد که اقبال لاهوری در اثرپذیری از غرب تنها نیست. او خود را نیز متأثر از غرب دانسته است، چنان‌که گفته است: «آنچه در مورد اقبال پیش آمد، همان چیزی است که بارها برای ما به‌عنوان مسلمانان متجدد، اتفاق افتاده است. ما به‌خاطر تعلیم و تربیت اروپایی و مطالعاتمان در فرهنگ جدید اروپا، مسحور و فریفته غرب متجدد می‌شویم و می‌کوشیم از این منظر و از این چشم‌انداز به اسلام بنگریم.»

حکم به اینکه فلسفه صدرایی از طرح مسائل سیاسی و اجتماعی غافل است، ناشی از تاثیرپذیری محسن مهدی از دو عامل یاد شده است و الا چگونه است که با وجود مشاهده ارتباط میان انقلاب اسلامی و حکمت جدید صدرایی، چنین ادعایی دارد؟ فرضاً در آثار ملاصدرا به‌ندرت مطلبی درباره اجتماع مسلمانان آمده باشد، ولی چارچوب بحثی که ملاصدرا برای فلسفه خود تنظیم کرده، قطعاً پیروان حکمت متعالیه را به طرح مسائل سیاسی و اجتماعی سوق می‌دهد، چنان‌که در انقلاب اسلامی تجربه شده است.

سیدجواد طباطبایی نیز مانند محسن مهدی در فلسفه صدرایی نشانی از اندیشه سیاسی نمی‌بیند. از دید وی، همه کوشش ملاصدرا صرف اثبات معاد جسمانی شد و از تامل در معاش انسان‌ها، به‌طور کلی غافل ماند. به باور طباطبایی، پس از مرگ صدرالدین شیرازی در اندیشه فلسفی و سیاسی ایران تحول مهمی اتفاق نیفتاده است. ایران تا زمان مشروطه، نزدیک به سه سده، شاهد کاری‌ترین ضربه‌ها بر پیکر اندیشه عقلی بوده است. از میان شاگردان و پیروان فلسفه صدرایی، اندیشمند درخور ستایش هم دیده نمی‌شود. تنها حاج ملاهادی سبزواری از اهمیتی نسبی برخوردار بود، اما او نیز از دیدگاه تحول آتی اندیشه فلسفی در ایران فاقد اهمیت بود. با این حال دغدغه محسن مهدی زوال فلسفه سیاسی اسلام است و طباطبایی دل‌مشغول گذار به دنیای تجدد است؛ بنابراین هر دو در دو طرف طیفی از زوال‌اندیشان و امتناعیون قرار دارند.

برداشت طباطبایی از فلسفه به‌ویژه فلسفه سیاسی صدرالمتألهین شیرازی از نظریه وی در باب انحطاط ایران جدا نیست. این برداشت را باید درون نظریه انحطاط وی مطالعه و درک کرد. به‌زعم طباطبایی ایران از سپیده‌دم خردگرایی که به دوره پیش از اسلام بازمی‌گردد تا به امروز، سیر قهقرایی و روبه زوال داشته است. اندیشه فلسفی «ایران‌شهری» (در دو مقطع تاریخی که هر دو بار در چالش با فرهنگ عقلانی یونانی پدید آمده بود، دوره شکوفایی خود را تجربه کرده است؛ یکبار در دوران باستان) دوره هخامنشیان و سامانیان (و بار دیگر در سده‌های نخستین دوره اسلامی ایران‌زمین، شاهد شکوفایی فلسفی بوده‌ایم. از یورش مغولان تا برآمدن صفویان، هبوط فرهنگی ایران‌زمین شتاب بیشتری پیدا کرد. طباطبایی دوران صفویه تا مشروطه را دوره گذار به تجدد می‌داند و مشروطه و زمان بعد آن را دوره ورود به تجدد تلقی کرده است. اما زوال اندیشه سیاسی ایران که پیش از دوره گذار آغاز شده بود، در دوره ورود به تجدد نیز تداوم دارد. اندیشه ایرانی وارد دوره تجدد شد، ولی به‌شکل شکست‌خورده و انحطاط‌آمیز. طباطبایی بر این باور است که یکی از دلایل اساسی انحطاط و زوال اندیشه سیاسی در ایران، فقدان خردورزی اندیشمندان ایرانی از عهد باستان تا به امروز درباره موضوع انحطاط است. تامل فلسفی در باب انحطاط، پشتوانه یا شالوده تاریخ‌نگاری روشنگرانه است، اما وضعیت مغرب‌زمین کاملاً متفاوت است.

در مقابل نظریه طباطبایی دو نظریه رقیب نیز هست که او باید آن دو را از میدان به در کند: نخست، نظریه تداوم فرهنگی و تاریخی ایران؛ در این نظریه بر اصل مصالحه تأکید شده است. ایرانیان به منظور تداوم فرهنگی و تاریخی خود به هنگام تهاجم بیگانگان و سلطه آنان بر ایران‌زمین براساس اصل مصلحت عمل می‌کنند. طباطبایی مصالحه را نوعی زوال تدریجی می‌داند: «روبارویی با مهاجمان می‌توانست در پیکاری سرنوشت‌ساز جنگ را به‌نفع تداوم همه فرهنگ و تمدن ایرانی پایان دهد، اما با

مصالحه بخشی از فرهنگ و تمدن ایرانی تداوم پیدا کرد و بخشی از آن با عناصری از فرهنگ مهاجمان درآمیخت. «پس طباطبایی مدافع اتخاذ سیاست تهاجمی و ستیز با بیگانه است و با هرگونه مصالحه و گفت‌وگوی تمدنی مخالف است. به همین دلیل است که وی خواهان باز کردن جبهه‌ای برای پیکار با سیطره اندیشه عرفانی است. طباطبایی کاملاً واقف است که چندان نمی‌توان بر این دستورالعمل تاکید کرد زیرا در این صورت پذیرش اندیشه و فرهنگ جدید غربی برای او به مسئله‌ای حل‌نشده تبدیل می‌شود. اگر قرار است در برابر بیگانه ایستادگی شود و با هرگونه مصالحه‌ای مخالفت شود، دیگر چه جای استثنا کردن اندیشه و فرهنگ جدید غربی است. همین مسئله طباطبایی را مجبور به اصلاح موضع خود کرده است. موضع وی آن است که در برابر تهاجم بیگانه، اگر قادر به دفاع هستی، مصالحه نکن و اگر قادر نیستی، راه تسلیم و هم‌سخنی با بیگانه را پیش بگیر زیرا سرانجام فقدان توانایی مبارزه با بیگانه، زوال و انحطاط است»: تردیدی نیست که هیچ فرهنگ و تمدنی نمی‌تواند به دور از کنش و واکنشی با فرهنگ و تمدن‌های دیگر تداوم پیدا کند و هر فرهنگ و تمدنی، در دوره‌هایی، به‌ویژه در دوره‌هایی که فرسایش و فرسودگی بر آن چیره می‌شود، می‌تواند در چالش با دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها تولدی دوباره بیابد، اما رویارویی با چالش بیگانه بدون توان پاسخ به آن چالش، سرانجامی جز زوال و انحطاط نمی‌تواند داشته باشد.»

طباطبایی نخستین گام در طرح نظریه انحطاط ایران را نقادی نظریه تداوم تاریخی و فرهنگی ایران می‌داند، ولی تنها رقیب او نظریه تداوم نیست و نظریه رقیب دیگری که موضوع آن نیز انحطاط است، وجود دارد. ابن‌خلدون نیز درباره انحطاط بحث کرده است. تفاوت اساسی نظریه انحطاط ابن‌خلدون در قیاس با نظریه انحطاط طباطبایی در بومی و درونی بودن آن است. طباطبایی نظریه انحطاطش را از نسبت بیرونی‌ای که با اندیشه جدید اروپایی برقرار کرده، به دست آورده است اما ابن‌خلدون نظریه انحطاطش را از نسبتی که با خود جهان اسلام برقرار کرده بود، به دست آورد. به‌زعم طباطبایی، نظریه ابن‌خلدون بر پایه تجربه شخصی او از انحطاط جهان اسلام تدوین شده است، لیکن همین تجربه شخصی از انحطاط حکومت‌های غربی را ماکیاولی نیز داشته است. بنابراین تجربه شخصی ابن‌خلدون نمی‌تواند دلیل محکمی برای نقادی نظریه او باشد. حتی این ایراد که چرا ابن‌خلدون تمدن‌ها را با افراد انسانی مقایسه کرده و کهنسالی را عامل اصلی انحطاط و زوال آن‌ها می‌داند، دلیل محکمی برای نقادی نیست زیرا این تحلیل تاریخی از تمدن‌ها را اشنپنگلر در کتاب «زوال غرب» انجام داده است و زوال‌نویسی طباطبایی در همین چارچوب است. او زوال اندیشه سیاسی در ایران را در سه بخش «سپیده‌دم»، «نیمروز» و «شامگاه» تبیین کرده است. نقد اصلی طباطبایی بر نظریه انحطاط ابن‌خلدون، ناظر به متکی نبودن آن بر امر بیرونی (اندیشه جدید غربی) (است. به‌زعم وی، با وجود تجربه بیرونی، چه جای تکیه بر نظریه بومی ابن‌خلدون است، به‌ویژه که وی نوزایش اروپایی را تجربه نکرده است: «واقعیت معلوم آن است که با اندیشه سیاسی اسلامی نباید وارد دنیای جدید شد. در دنیای جدید تنها اندیشه سیاسی ماکیاولی (نزاع قدرت و حذف سیاسی رقیب) (رسمیت دارد. هر تفکری که خلاف جهت اندیشه جدید باشد، رسمیت ندارد و حتی در حاشیه دنیای جدید هم نباید قرار گیرد و باید نسبت به آن، موضع «بی‌التفات» کامل «اتخاذ کرد. تحول اندیشه در دوره اسلامی ایران در خلاف جهت تحول اندیشه در مغرب‌زمین بوده است، پس نباید توانایی‌های اندیشه سیاسی اسلام را دید و نباید به آن نزدیک شد. «طباطبایی برای دیدن اندیشه به‌ویژه اندیشه سیاسی ایرانی-اسلامی، مجاز به پژوهش علمی، به‌معنای دقیق آن نبوده است. چگونه می‌توان با آگاهی سطحی از عرفان یک عارف) عزیزالدین نسفی (و با برداشت‌های غلط از نوشته‌های عرفانی او به ضدیت اندیشه عرفانی با اندیشه سیاسی پی برد؟ چگونه می‌توان تفاوت بنیادی عرفان شیعی و عرفان سنی را دید و بر این قضاوت نادرست اصرار ورزید؟ چگونه می‌توان فلسفه کامل و بسیار گسترده صدرایی را فقط در نظریه معاد جسمانی خلاصه کرد و بر امتناع اندیشه سیاسی در آن اصرار ورزید؟ حقیقت آن است که طباطبایی گرچه خود را به اختصار نزدیک فلسفه اسلامی پیش از فلسفه صدرایی کرده است، اما هرگز جرات نکرده خود را به اندیشه فلسفی ملاصدرا و پیروانش نزدیک کند و فقط از

دور، رجما بالغیب، فلسفه صدرایی را آماج قضاوت‌های ایدئولوژیک خود قرار دهد. او در همین مطالعات ناچیز و سطحی، امکان تاسیس اندیشه سیاسی فعال بر پایه فلسفه صدرایی را کاملاً دیده و درک کرده است. اگر درک نکرده بود که بیم بیداری اسلامی را نداشت اما ذهنیت ایدئولوژیک به او فرمان می‌دهد که این «ممکن» «دیده شده را» ناممکن «گزارش کند. او خوب متوجه شده که چگونه ملاصدرا با استفاده از تمامی امکانات اندیشه فلسفی قدیم در دوران اسلامی، منظومه فلسفی کاملی را پدید آورده است. اگر منظومه فلسفی کامل باشد، قطعاً حامل اندیشه سیاسی است ولی این ظرفیت ممکن باید ناممکن خوانده شود. آیا با توصیف حکمت متعالیه به «بسته بودن» می‌توان امکان اندیشه سیاسی نوین بر شالوده فلسفه صدرایی را پنهان کرد؟ با این حساب، اندیشه جدید غربی هم بسته است زیرا در دنیای جدید، فقط اندیشه سیاسی ماکیاولی رسمیت دارد و بس. آری، از فلسفه صدرایی قطعاً اندیشه سیاسی غربی در نمی‌آید. طبیعی است که امثال طباطبایی که خواهان فلسفه سیاسی مدرن هستند، هرگز نمی‌توانند در فضای صدرایی به سر برند. آنان خوب می‌دانند که اندیشه سیاسی سکولار در فضای فکری فلسفه اسلامی، حرفی برای گفتن ندارد؛ اگر حرفی برای گفتن داشت، به جای تکرار ملال‌آور «ناممکن»، «بن‌بست» و «بسته بودن»، وارد گفت‌وگوی حقیقتاً خردورزانه می‌شد. طبیعی است که مشروطه‌خواه متجدد نمی‌توانست اندیشه سیاسی خود را بر شالوده حکمت متعالیه استوار کند. او چه وقت با فیلسوف صدرایی در باب فلسفه سیاسی وارد گفت‌وگو شده بود تا ناتوانی و عدم امکان تاسیس اندیشه سیاسی بر شالوده فلسفه صدرایی را بر همگان آشکار سازد؟ ولی طباطبایی ناتوانی فکری مشروطه‌خواه متجدد را «بی‌جانی» فلسفه صدرایی می‌خواند