

Discourse of Sufism and Transcendent Philosophy, a Model for Iran-Arab Dialogue

Bahram Dalir¹

1. Assistant Professor, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran and member of the Association for Political Studies in Hawza; br.dalir@gmail.com

Received: 12 July 2018; **Revised:** 27 November 2018; **Accepted:** 11 August 2019

Abstract

The fundamental claim of the present paper is to emphasize “Sadrian philosophical discourse as a model of convergent discourse model”, in particular for the dialogues between Iran and the Arab world. Since these conversations are formed in the geography of Muslims, they must be naturally followed within the framework of Islamic discourses (such as jurisprudential or verbal discourses, etc.). The problem is that many of these discourses contain divergence aspects whose inefficiency has been proven throughout history. Through emphasizing the “enduring convergence” factor, this study tries to introduce the philosophical discourse by emphasizing the school of transcendent philosophy as a model of discourse for Iran and the Arab world. This school has special disciplinary capacities due to its impact on mysticism and the benefit of certain literature in the fields of ontology, epistemology, anthropology as well as apology.

Keywords: Conversation, Theology, Jurisprudence, Sufism, Transcendent Philosophy, Mulla Sadra

گفتمان عرفان و فلسفه‌ی متعالیه الگوی برای گفت‌وگوهای ایران و جهان عرب

بهرام دلیر^۱

۱. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم؛ و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه، قم: br.dalir@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۱؛ تاریخ اصلاح: ۹۷/۹/۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۲۰

چکیده

مدعای اصلی مقاله‌ی حاضر، تأکید بر "گفتمان فلسفی صدرایی به‌مثابه الگوی گفتمان هم‌گرا" به‌ویژه برای گفت‌وگوهای میان ایران و جهان عرب است. از آن‌جایی که این گفت‌وگوها در جغرافیای مسلمین شکل می‌گیرند، به‌طور طبیعی باید در چارچوب گفتمان‌های اسلامی (همانند گفتمان‌ها فقهی یا کلامی و ...) دنبال شوند. مسأله این‌جاست که بسیاری از این گفتمان‌ها، واجد جنبه‌های واگرایی‌ای هستند که ناکارآمدی آن‌ها در طول تاریخ آزموده شده‌اند. این پژوهش می‌کوشد تا با تأکید بر عامل "هم‌گرایی پایدار"، گفتمان فلسفی با تأکید بر مکتب فلسفه‌ی متعالیه را به‌مثابه الگوی گفتمانی برای گفت‌وگوی ایران و جهان عرب معرفی کند. این مکتب به‌دلیل متأثر بودن از عرفان و بهره‌مندی از ادبیات خاصی که در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی دارد، واجد ظرفیت‌های گفتمانی ویژه‌ای شده است.

واژه‌های کلیدی: گفت‌وگو، کلام، فقه، عرفان، فلسفه‌ی متعالیه، ملاصدرا.

مقدمه

اگرچه گفتمان‌های فقهی و کلامی در جای خود دارای ظرفیت‌های ارزشمندی هستند، اما در مقایسه با گفتمان‌های عرفانی و فلسفی، از ظرفیت کم‌تری برخوردارند. گفتمان‌ها، عناصر سازنده‌ای هستند که صلح را برای ملت‌ها و دولت‌ها به‌ارمغان می‌آورند و از بروز جنگ ممانعت می‌کنند. گفتمان‌ها به تبادل اندیشه‌ها کمک می‌کنند و اندیشه‌های ناب را میان انواع مختلف اندیشه به‌منصه‌ی ظهور می‌رسانند. این نوشتار از ظرفیت‌های منطق تکامل‌یافته‌ی صدرایی به‌عنوان جایگزین منطق ارسطویی در گفت‌وگوی میان ملت‌ها و دولت‌ها صحبت خواهد کرد و از حکمت متعالیه به‌عنوان سخن‌گوی عرفان دفاع خواهد نمود.

باید توجه داشت که اکثر تنش‌ها و بحران‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای به‌خاطر ترک گفت‌وگوهای سازنده اتفاق می‌افتند. به‌همین ترتیب، بسیاری از گسست‌ها و شکاف‌های عمیقی که امروزه در جغرافیای مسلمین شاهد آن‌ها هستیم، به‌خاطر نبود گفت‌وگوهای سازنده شکل گرفته است. از آنجایی که منطق گفت‌وگو نباید تنش‌زا باشد، گفت‌وگوهای فلسفی به‌خصوص با رویکرد فلسفه‌ی متعالیه می‌توانند مورد توجه واقع شوند؛ این فلسفه که متأثر از عرفان ابن‌عربی است، از ظرفیت هم‌گرایی قوی‌تری برخوردار است و می‌تواند وحدت و یک‌پارچگی را برای بشریت به‌ارمغان بیاورد. حکمت متعالیه می‌تواند اندیشه‌های به‌ظاهر ناسازگار را با یک‌دیگر سازگار کند؛ چراکه توانسته است میان عرفان، برهان و قرآن آشتی داده و فقها و متکلمین و فلاسفه و عرفا را به گفت‌وگو با یک‌دیگر بکشاند.

در پاسخ به این سوال که "چرا الگوی فلسفی متعالیه در گفت‌وگوهای دو جانبه یا چندجانبه، به‌ویژه در گفت‌وگوهای ایران و جهان عرب معاصر، بر دیگر الگوها ترجیح دارد؟" باید در موضوع فلسفه بیش‌تر تعمق کرد؛ زیرا فلسفه می‌تواند بسیاری از موضوعات متنوع را در قلمرو خود جای دهد، بدون آن‌که مقید به قیدوبندی باشد. ممکن است یک شافعی، حنبلی، مالکی، حنفی یا شیعه، مطالعات فلسفی‌ای داشته باشند که همه‌ی آن‌ها در فلسفه جمع شوند. یا یک

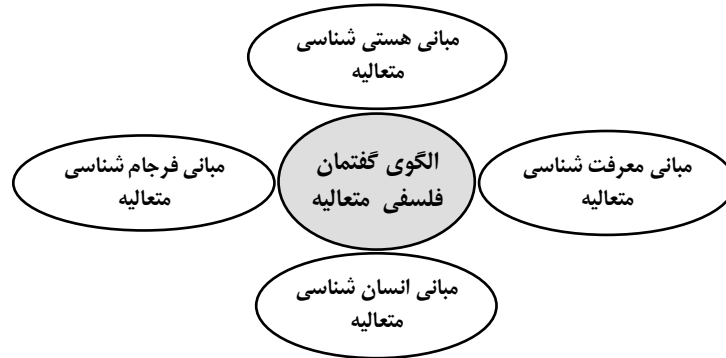
اشعری و معتزلی و عدلیه، تحقیقات فلسفی‌ای را دنبال کنند که هر سه نگاه بدون هیچ نزاعی به گفت‌وگو بیانجامند.

گفتمان فلسفی، گفتمانی خردمندانه و مبتنی بر عقلانیت است. گفتمان متعلقانه، در برابر گفتمان‌های متخیلانه و متوهمانه، از استواری بیش‌تری برخوردار است. برای اثبات ادعای یادشده باید سایر الگوهای که می‌توانند در گفت‌وگوهای بین ایران و جهان عرب معاصر کاربرد داشته باشند را تجزیه و تحلیل کرده و آسیب‌شناسی کنیم تا برجستگی گفتمان فلسفی متعالیه بیش‌ازپیش روشن شود.

اما پیش از این مسأله، باید مراد خودمان از مفهوم "الگو" را مشخص کنیم. در فرهنگ واژگان فارسی، گاهی الگو را برای شخص یا چیزی که معیار و نمونه برای دیگران یا دیگر چیزهاست استعمال می‌کنند؛ همانند انبیا که برای تمام انسان‌ها الگو می‌باشند؛ و در الگوی اشیا، همانند الگوی لباس در خیاطی (انوری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۴۲). اگرچه ضرورت نیاز به الگو روشن است، اما سوال این‌جاست که این الگو را باید از کجا و از کدامین مکتب تأمین کرد؟

طبیعی است که هر مکتبی ادعای الگو بودن و الگو شدن داشته باشد. البته امروزه روشن شده است که مکاتب بشری مانند: کمونیسم، سوسیالیسم و لیبرالیسم ظرفیت الگو شدن را ندارند. در زمانه‌ی ما که اسطوره‌گرایی بیش از اسوه‌گرایی رواج دارد، اکثر مردم اسطوره را با اسوه و الگو خلط می‌کنند. اسطوره‌ها، دست‌ساز بشر - به‌ویژه صاحبان زر و زور - هستند و واقعیتی ندارند؛ اما اسوه‌ها واقعیتی غیرقابل انکارند؛ مثل انبیا و اولیای الهی که اسوه هستند. نگارنده بر این‌باور است که در بین مکاتب فلسفی و گفتمان‌های موجود، حکمت متعالیه از ظرفیت بیش‌تری برخوردار است و می‌تواند در گفت‌وگوهای داخلی، منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای به‌عنوان الگو مطرح شود و استوارترین مبانی فلسفی را برای گفتمان‌های سیاسی و اندیشه‌گی فراهم آورد. این ادعا بیش‌تر در تحقیقی به‌سامان رسیده است (دلیر، ۱۳۹۶: ۱۳۱-۱۳۳).

اگر شاخصه‌های مکتب متعالیه، در تمام اجزای آن جاری و ساری شود، آن گفتمان، متعالیه خواهد بود. الگوی آن را می‌توان، به‌شکل صفحه بعد ترسیم نمود:



۱. گفتمان فقهی

فقه، دانشی است که از اوامر و نواهی - اعم از فعل و قول - شارع مقدس در راستای افعال مکلفین بحث می‌کند و دارای منابع متنوع و مذاهب متکثر است. منابع استنباط فقهی متفاوت و مشترکی در مذاهب فقهی وجود دارند. این دیدگاه‌ها عبارتند از: فقهای امامیه، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، ظاهری و... (جناتی، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۴). با تکرر منابع و روشی که مذاهب فقهی دارند، و غلبه‌ی نگاه ظاهری به مسائل در میان ایشان موجب شده است که امکان هم‌گرایی در گفتمان فقهی بسیار ضعیف به نظر برسد و این گفتمان نتواند گفتمان پایدار ایجاد نماید. تکرر منابع و تنوع روش، که از شاخصه‌های مهم مذاهب فقهی محسوب می‌شود، نمی‌تواند به یک گفتمان غالب بین گفت‌وگوهای ایران و جهان عرب منتهی گردد.

۲. گفتمان کلامی

در جهان اسلام از سه مکتب کلامی: اشعری، معتزلی و امامیه می‌توان سخن گفت. "کلام اشعری" منشعب از اهل حدیث بوده و پیروان آن بسیار متصلب و انعطاف‌ناپذیرند. اهل الحدیث دو دسته شدند: "اشاعره" یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلم را جایز می‌شمارند؛ و "حنابله" یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می‌دانند. دو نظریه‌ی کاملاً متقابل هم، که هیچ نکته‌ی مشترکی بین آن‌ها وجود ندارد. فهرستی از عقاید اشعری را شهید مطهری آورده است

(مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۸۸-۸۹). از آنجایی که ماهیت گفتمان‌ها در مقام تحقق، با انعطاف سازگارترند تا با تصلب؛ لذا از برآیند این مکتب کلامی، منطق گفتمانی کارآمدی برنمی‌آید. محدودیت‌های اعمال‌شده در موضوعات و تعصبات خشک در باورهای خاص، این مکتب را فاقد ظرفیت لازم برای تولید گفتمان کرده است. "کلام معتزلی" نسبت به کلام اشعری در حوزه‌ی اندیشه از فراخی بیش‌تری برخوردار است. خلاصه‌ای از اندیشه‌های الهیاتی معتزلیان (همان: ۷۹-۸۰) و نیز دیدگاه‌های طبیعیات آنان را می‌توان در نوشته‌های شهید مطهری دنبال کرد. در مسائل اجتماعی و سیاسی نیز دارای دیدگاه‌های خاصی هستند (همان: ۸۰-۸۱) که هر کدام از دیدگاه‌ها و پیامدهای آن‌ها را باید در جای خود بررسی کرد. "کلام شیعه" نیز با برخی وجوه عقاید اشعری و معتزلی در توحید متفاوت است؛ تفصیل این مطلب را از کتب کلام و فلسفه شیعه باید جست‌وجو کرد. شیعه در مبحث عدل دیدگاه خاص خود را دارد (همان: ۹۹).

توحید که باور اول تمام مسلمین است، عرصه‌ی مواجهه‌ی آرای گوناگون دانشمندان علم کلام بوده است. در مسأله‌ی اختیار و آزادی نیز دیدگاه‌های متفاوتی بین مکاتب کلامی وجود دارد. اختیار و آزادی در مذهب شیعه، حدّ وسطی است میان جبر اشعری و تفویض معتزلی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۶۰). در این مکتب، اصل اختیار و آزادی از فروع اصل عدل شمرده می‌شود (همان: ۹۹-۱۰۰). مکاتب یادشده سرشار از آرای کاملاً مخالف با یک‌دیگرند. حتی در بین امت‌های پیامبران، "حدیث هفتاد و سه فرقه" به امت پیامبر خاتم(ص) نسبت داده شده است (گلیپایگانی، ۱۳۸۹: ۳۱). به‌شمار مکاتب فقهی اسلامی می‌توان حوزه‌های کلامی حسن بصری، قدریه، جبریه و ... (برنجکار، ۱۳۸۲: ۲۱) را نیز افزود. به‌نظر می‌رسد از دل این تفاوت‌ها و اختلاف‌ها نمی‌توان به چنان وجوه مشترکی رسید که مبنای گفت‌وگوی بین ایران و جهان عرب قرار بگیرد.

۳. گفتمان تمدنی

تعریف‌های متنوعی از تمدن، چه در لغت و چه در اصطلاح، وارد شده است: تمدن یعنی شهرنشین شدن؛ به اخلاق و آداب شهریان خو گرفتن؛ همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و غیره (معین، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۱۳۰). در اصطلاح، مجموعه‌ی دست‌آوردهای

مادی و معنوی بشر در یک منطقه، کشور یا عصر معین را تمدن می‌گویند. حالت پیش‌رفته و سازمان‌یافته‌ی فکری و فرهنگی هر جامعه که نشان آن، پیش‌رفت در علم و هنر و ظهور نهادهای اجتماعی و سیاسی است، نیز تمدن خوانده شده است. معنای دیگر تمدن عبارت است از برخورداری از نهادها، سازمان‌ها، دست‌آوردها، فرهنگ، مهارت، و شیوه‌ی رفتار پیش‌رفته و تکامل‌یافته (انوری، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۸۹۴).

ناگفته روشن است که با مبنای چالش‌زا نمی‌توان به بنای هم‌گرا دست یافت. ولایتی از هانتینگتون نقل می‌کند: تمدن بالاترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به‌شمار می‌آید. هم‌چنین به‌نقل از هنری لوکاس می‌نویسد: تمدن پدیده‌ای به‌هم‌تنیده‌شده است که همه‌ی رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را دربر می‌گیرد. آرنولد توین‌بی معتقد است تمدن، حاصل نبوغ اقلیت مبتکر و نوآور است؛ طبقه‌ی ممتاز جامعه که واجد نبوغ، ابتکار و نوآوری هستند، در اثر تحولات و سیر تکامل جامعه، تمدن را پدیدار می‌کنند (ولایتی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۰).

تمدن، حاصل تعالی فرهنگی و پذیرش نظم اجتماعی است که ابن‌خلدون از آن تحت‌عنوان "عمران‌یافتن" نام برده است. از نظر ابن‌خلدون، جامعه‌ای که با ایجاد حاکمیت نظم‌پذیر شده، مناصب و پایگاه‌های حکومتی تشکیل داده تا بر حفظ نظم نظارت نمایند و از حالت زندگی فردی به‌سوی زندگی شهری و شهرنشینی روی آورده و موجب تعالی فضایل و ملکات انسانی (هم‌چون علم و هنر) شده است، حائز مدنیت است (همان: ۲۲). مفاهیم مهم و شکل‌گیری تمدن و انواع آن را می‌توان به‌طور تفصیلی در اثری از توین‌بی (۱۳۷۸) مطالعه کرد.

۴. گفتمان فلسفی (گفتمان مختار)

مراد ما از گفتمان فلسفی کارآمد در گفت‌وگوهای ایران و جهان عرب، "گفتمان فلسفه‌ی متعالیه" است. هم‌به‌خاطر ویژگی‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی این مکتب؛ و هم‌به‌خاطر ادبیات فلسفی و نوع پردازشی که در این مکتب وجود دارد و آن را با دیگر مکاتب فلسفی متفاوت می‌کند. مکتب مشاء، متصلب و خشک و کاملاً استدلالی است؛ در

مقابل، مکتب اشراق، ذوقی است؛ مکتب یمانی بیش تر شریعت محور است و می خواهد بین نقل و عقل آشتی دهد؛ مکتب متعالیه همه ی این هاست و منحصر در یک شاخصه ی خاص نیست. در ادامه، هر یک از نکات قوت مکتب متعالیه را در به طور خلاصه بیان می کنیم:

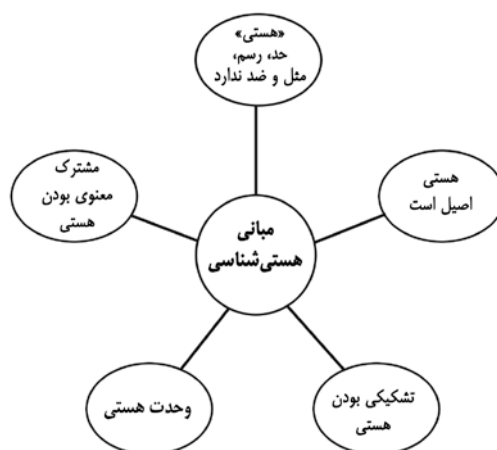
۴.۱. هستی شناسی متعالیه

هستی شناسی هر مکتب فلسفی، مبانی خاصی دارد که با آن ها هستی را تفسیر می کند. مبانی هستی شناسی فلسفه متعالیه عبارتند از:

۱. مفهوم "وجود" هیچ گونه حد، رسم، برهان، فاعل، صورت، غایت، موضوع، ضد و مثلی ندارد.
۲. اصیل بودن هستی؛ یعنی هست هر چه غیر هستی است، به هستی، هست می شود.
۳. تشکیکی بودن هستی؛ که تمام مراتب هستی با این منطق تفسیر می شود.
۴. وحدت هستی؛ که در تحولات سیاسی و اجتماعی، هم بستگی ها و هم گرایي ها بدان تفسیر می شوند.

۵. "وجود"، مشترک معنوی است که در مقابل مشترک لفظی وجود قرار دارد.

علاوه بر موارد پنج گانه ی فوق، مفهوم "مبدا و معاد"، کلیدی ترین مفاهیم در بین مبانی فلسفه ی متعالیه است و دیگر مباحثی که در مکتب متعالیه طرح می شوند، هر کدام به نوعی به هستی شناسی کمک می کنند.



بنابر این مبانی هستی‌شناختی، هر گفتمانی دارای وجود تشکیکی است؛ یعنی گاهی شدت پیدا می‌کند و گاهی با ضعف روبه‌رو می‌شود. آنچه مهم است، بودن آن است؛ چراکه "وجود"، خیر محض است و "بودن" گفتمان، خیر است. نبود آن - که عدم باشد - شرّ خواهد بود. گفت‌وگوی مبتنی بر فلسفه‌ی متعالیه، فرآیندی را طی می‌کند که برآیند آن باید به وحدت و هم‌گرایی بیانجامد؛ گفت‌وگویی که سرانجامش هم‌گرایی نباشد، گفت‌وگوی متعالیه نخواهد بود. توضیح آن که "وجود" مشترک معنوی است؛ طبق مبنای مشترک معنوی، نه تنها همگان از آن برداشت واحد خواهند داشت و هستی‌ها حقایق متباینه نخواهد بود، بلکه حقایق متخالفه نیز نخواهند بود. به این ترتیب با پیش‌فرض این‌که گفت‌وگو نیز امر وجودی است و وجود، مشترک معنوی است، پس وجود گفت‌وگو، مشترک معنوی خواهد بود و همگان از آن برداشت واحد خواهند داشت.

"وجود"، خود امر بدیهی و تعریف و ضد و مثل ندارد. پس وجود گفت‌وگو نباید اسیر تعریف‌های بی‌حاصل گردد و در دام تعریف‌های مفهومی گرفتار شود. همه‌ی طرف‌های گفت‌وگو، وجود آن را باید بدیهی بدانند تا از پایداری برخوردار باشد و استمرارش تضمین شود. وجودی‌دیدن گفت‌وگو، پی‌آمدهای سازنده‌ای دارد که تفصیل آن نیازمند پیگیری موشکافانه‌ی مبانی یادشده است.

۴,۲. معرفت‌شناسی متعالیه

توجه به ارکان معرفت‌شناسی صدرایی هم‌چون "تجرد علم و عالم و معلوم" (که اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است)، قیام صدوری نفس و وجود ذهنی در تبیین نظریه‌ی او درباره‌ی مساوت علم با وجود، ارتباط علم با عالم، مراتب علم و مناسبات آن‌ها با یک‌دیگر، اساسی می‌نماید. علم که در فلسفه‌ی متعالیه از آن بحث می‌شود با رویکرد غربی به علم، کاملاً متفاوت است. در حکمت متعالیه علم امر وجودی است؛ بر تحصیل آن تأکید شده و عالمانه‌نگریستن به پیرامون و مسائل آن، مورد اهتمام فلسفه‌ی متعالیه بوده است. غالب مکاتب فلسفی، علم را از مقوله‌ی کیف می‌دانند؛ در واقع، علم از نگاه آنان عرض است و

لکن در فلسفه‌ی متعالیه چنین نیست:

بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک در حقیقت وجود و توحید خاصی علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه از قبیل عشق و حب، داخل در مقوله‌ای از مقولات جوهریه و عرضیه نمی‌باشند. بلکه این صفت از شئون وجودند و حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض؛ معذک با جوهر و با عرض است...
النهائیه هرچه وجود تنزل نماید و از حق دورتر شود، اوصاف و شئون وجودیه ضعیف‌تر می‌شود. بنابر آنچه ذکر شد، علم از سنخ وجود است و داخل مقوله‌ی جوهر یا عرض نمی‌باشد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۳۲)

با رویکرد فلسفه‌ی متعالیه به علم، علم در جایگاه واقعی خود قرار می‌گیرد، نه تحت مقوله‌ای از مقولات؛ زیرا مقولات احکام ماهیت هستند و وجود تحت مقوله‌ای قرار نمی‌گیرد؛ چون امر وجودی است. چنین علمی جایگاه گفت‌وگو را نیز بالا می‌برد. چنین دانایی‌ای بصیرتی را به همراه دارد که مانع از سنگ‌اندازی به گفت‌وگو می‌شود و به هیچ‌نحوی از انحنا، مخالفان گفت‌وگو را بر نمی‌تابد. روشن است که استمرار و استحکام گفت‌وگوی عالمانه بیش‌تر خواهد بود.

نفس به‌عنوان فاعل شناسا قبل از هرچیز به خود علم حضوری دارد؛ پس وجود من و آنچه به او اتصال ذاتی دارد (یعنی افعال و انفعالات)، هم‌چنین مراتب یا قوای نفسانی از او پنهان نیست. فاعل شناسا می‌تواند خود و پیوستگی‌های خود را وجدان کند. در حقیقت نسبت من با این خودآگاهی عینیت است که فرض انقطاع نسبت و فرض نابودی آن‌ها یکی است؛ زیرا من به‌عنوان فاعل شناسا بخش تفکیک‌ناپذیر هر علم و مقوم کل رابطه‌ای است که مفهوم علم بر آن مبتنی است. از این‌رو علم من به خودش، بنابر اجماع فلاسفه از نوع شهودی است؛ زیرا زیرساز هر ادراک یا علم حصولی خواهد بود (علم‌الهدی، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

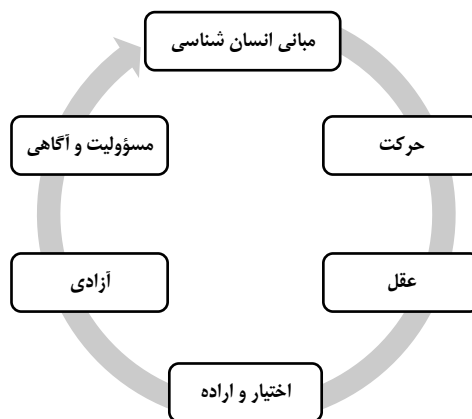
هم علم حضوری و هم علم حصولی به نفس آدمی برمی‌گردد و فاعل شناسا در هر دو یکی است؛ با این تفاوت که در یکی واقعیت شیئی می‌باشد و در دیگری مفهوم و صورت شیئی و نیز صورت علمی ایجادشده توسط نفس معلول او و همواره برای نفس حاصل است. مباحث حصولی

و حضوری را حکیم متأله جوادی آملی در چندین بخش از رَحِیق آورده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶-۱۶۰).

دانش سیاسی نیز مبتنی بر معرفت‌شناسی خاص حکمت متعالیه، قابل بررسی و تحقق است و می‌تواند گفت‌وگوی بین ایران و جهان عرب را در چارچوب حکمت متعالیه به‌مثابه یک امر وجودی پیگیری کند.

۴,۳. انسان‌شناسی متعالیه

همه‌ی مکاتب فلسفی به انسان پرداخته‌اند. رویکرد به انسان بسیار حایز اهمیت است؛ چراکه نوع انسان‌شناسی، مسیر خیلی از سیاست‌ها را تعیین می‌کند. نمودار مبانی انسان‌شناسی در فلسفه‌ی متعالیه را می‌توان در تصویر زیر مشاهده کرد:



حرکت، عقل، اختیار و اراده، آزادی و مسئولیت و آگاهی‌پذیری از شاخصه‌های انسانی است. حرکت خردمندانه و تعیین استراتژی آن از توانمندی‌های آدمی است. ملاحظه‌ای بر این تصور را که همه‌ی افراد به یک نوع منحصر است، اشتباه می‌داند و تأکید می‌کند که به عدد افراد انسانی، انواع انسان وجود دارد. انسان، جنس است، نه نوع؛ زیرا فیلسوفی که انسان را مطالعه می‌کند، واقعیت انسان را وابسته می‌داند به ملکاتش و آنچه انسانیت نامیده می‌شود. او نمی‌تواند باور کند که همه‌ی افراد انسان، منحصر در یک نوع باشند؛ لذا می‌گوید به عدد افراد انسان، انواع مختلف از آن

وجود دارند.

ارزش‌های انسانی، ارزش‌های بالقوه هستند؛ یعنی بعضی از افراد به آن دست پیدا می‌کنند و برخی دیگر نیز به ارزش‌های واقعی نمی‌رسند. به تعبیر امیرمؤمنان: «الصورة، صورة انسان و القلب حیوان»؛ یعنی شکل، شکل انسان است، اما باطنش، باطن یک درنده - پلنگ، خوک یا گرگ - است. صورت، صورت انسانی است، اما سیرت، سیرت حیوانی است. اما این‌که باطن متناسب با ظاهر باشد، یعنی واقعاً انسان باشد، در همه‌ی افراد مردم چنین نیست (ثبوت، ۱۳۸۹: ۱۹۰-۱۹۱ و مطهری، ۱۳۶۴: ۲۲۱-۲۳۵).

رکن اصلی هر گفت‌وگویی، انسان است؛ وقتی بدانیم انسان دارای انواع متکثر است، گفت‌وگو با هر انسانی را با رویکردی دنبال خواهیم کرد که به واقعیت او نزدیک‌تر باشد.

تفسیر از انسان، در انسان‌شناسی فیلسوفان سیاسی انعکاس یافته است. مثلاً نگاه هابزی، انسان را گرگ یک‌دیگر می‌پندارد؛ این پندار نشان می‌دهد که او فقط به یک بُعد انسان نگریسته و آن را در یک نوع دانسته و از بقیه‌ی انواع غافل مانده است. جان لاک و ژان ژاک روسو و دیگران نیز، هر کدام به یک بُعد انسان نگریسته‌اند و یک نوع از انواع آدمی را مورد مطالعه و تأمل خویش قرار داده‌اند. باید توجه داشت که تمام حقیقت انسان‌شناسی این نیست. ملاصدرا انسان را دارای مقام و درجات مختلفی از قبیل حسی، خیالی، فکری و شهودی می‌داند. وی درجه و مراتب انسانی را در ازای عوالمی طبقه‌بندی کرده است که بعضی بر بعضی مترتب‌اند. اولین درجه‌ی انسانی در نگاه صدرایی، "مرتبه‌ی محسوسات" است. در دیدگاه ملاصدرا، انسان تا زمانی که در این منزل به سر می‌برد، در حکم کرمی است که در بطن زمین قرار دارد؛ یا مانند پروانه‌ای است که در آسمان پرواز می‌کند. از آنجایی که درجه‌ی پرواز از مرتبه‌ی احساس بالاتر نمی‌رود، در نتیجه خود را همیشه به‌خطر می‌اندازد؛ چون اگر تخیل و قدرت حفظ تخیل را - که از حس برگرفته - داشته باشد، پس از این که بار اول زیان دید، دوباره خودش را به آتش نمی‌زند (صدرالمتالهین، ۱۳۸۷: ۳۴۷-۳۴۸). اندیشه‌ی سیاسی معاصر و متأثر از اندیشه‌های مادی در حسیات توقف یافته‌اند؛ از انسان، تفسیر حسی ارائه می‌کنند؛ در بحث‌های معرفت‌شناسی فلسفی بر محسوسات بسنده می‌کنند و با رویکرد

مادی عامل معنویت را نادیده می‌گیرند.

با غفلت از سایر ابعاد انسانی نمی‌توان برای او سیاست‌گذاری کرد و گفت‌وگوی موفق بین‌الملل را جاری نمود. ملاصدرا بعد از مرتبه‌ی محسوسات به مرتبه‌ی دوم که "مرتبه‌ی تخیل" است، پرداخته و اعلام می‌کند مادامی که انسان در مرتبه‌ی تخیل به سر می‌برد، شأنی به‌مقدار پرنده و دیگر حیوانات چهارپا را دارد؛ ملاصدرا در مقام تعلیل توضیح می‌دهد که پرنده وقتی از نقطه‌ای ضربه‌ای می‌بیند، از آن دور شده و دیگر باز نمی‌گردد؛ زیرا به مرتبه‌ی دوم یعنی درجه‌ی تخیل - حفظ صورت متخیل بعد از رویارویی با حواس است - دست یافته است. در خیال، صورت خطر مرتبه‌ی اول را حفظ کرده و دوباره خطر نمی‌کند. ملاصدرا آدمی را تا زمانی که در این منزل به سر می‌برد، تنها حائز درجه‌ی بهیمی ناقص می‌داند. چنین انسانی از چیزی که یک بار زیان دیده، می‌گریزد و تا از چیزی زیانی تجربه نکرده باشد، در نمی‌یابد که باید از آن دوری جوید یا خیر (همان).

ما اگر ضرر و آسیب‌هایی که در ترک گفت‌وگو وجود دارد را درک کنیم و پی ببریم، به هیچ‌نحوی به ترک آن تن نمی‌دهیم؛ بلکه همه دست‌به‌دست هم داده و از آن حراست می‌کنیم. از نگاه سیاست متعالیه، انسان‌های خیال‌پرداز نباید به عرصه‌های سیاسی ورود پیدا کرده و عهده‌دار گفت‌وگو شوند. انسان خیال‌پرداز با تخیلات خود، سیاست، اقتصاد، جامعه و باب گفت‌وگو در هر زمینه‌ای را به بن‌بست می‌کشاند.

ملاصدرا بعد از محسوسات و تخیلات، به درجه‌ی سوم یعنی "موهومات" پرداخته است. وی انسان را در این مرتبه در حکم حیوان کاملی همانند اسب می‌داند. اسب، هنگامی که شیری را می‌بیند، ولو برای بار اول هم که دیده باشد و ضرری نیز به او نرسیده باشد، فرار می‌کند. گریز اسب از شیر - به شخص خود - به زیانی که از آن دیده، وابسته نیست؛ بلکه در نهان آن (در آفرینش شیر) برایش یک خطر نهاده شده است. گوسفند نیز بار اول که گرگ را می‌بیند، دوری می‌جوید. درحالی که از شتر و گاو - که شکل و صورتی بزرگ‌تر و هولناک‌تر دارد - نمی‌گریزد. اگر به ظاهر باشد، باید از آن‌ها نیز گریزان باشد. این‌که از آن‌ها فرار نمی‌کند، به‌خاطر این است که

در طبیعت شتر و گاو، مایه‌ی آزار گوسفند وجود ندارد. در این منزل، انسان با چهارپایان اشتراک دارد (همان).

ای کاش در ذهن صاحبان قدرت که بر طبل جنگ می‌کوبند، یا اندیشه‌های جنگ‌طلبانه‌ای در سر می‌پرورانند و باب گفت‌وگو را بر خودشان بسته‌اند، اندکی از خطرات و پی‌آمدهای غیرقابل جبران جنگ‌ها می‌بود تا اصراری بر جنگ نداشته باشند؛ افسوس که سیاست را متوهمانه دنبال می‌کنند. تدبیرهای توهمی سیاسی، ملتی را به سراشیبی سقوط می‌اندازد و برگشت از آن سقوط را گاهی غیرممکن می‌سازد. کافی است تاریخ جنگ جهانی اول و دوم یا جنگ‌های دیگری که در جهان اتفاق افتاده‌اند را بازخوانی کرد. در این جنگ‌ها که انسان‌های فراوانی را به کام مرگ کشانده‌اند، اغلب پای توهمات صاحبان قدرت در میان بوده است. آن‌ها قبل از این‌که به عرصه‌ی انسانی برسند، به حوزه‌ی سیاست وارد شده‌اند. سیاست، حکمت است و با عقلانیت سازگار است، نه با تخیلات و توهمات. سیاست متعالیه تمام مراحل یادشده را حیوانیت می‌داند که هنوز از انسانیت خبری نیست؛ آدمی در مرحله‌ی بعد به انسانیت ارتقا می‌یابد:

بعد از این مرتبه به عالم انسانی ارتقا می‌یابد؛ در نتیجه اشیا را درک می‌کند که با حس و وهم و تخیل راهی به آن ندارد. بر امور آینده، حالتی همانند خوف و رجا دارد و این امر او منحصر در امور سطحی نمی‌باشد. اشیا غایب از حس و خیال و وهم را درک می‌کند و جاودانگی ابدی را می‌خواهد. از این جاست که اسم انسانیت به‌درستی بر او اطلاق می‌شود. در حقیقت، این همان روحی است که منسوب به خداوند متعال است و در این آیه اشاره دارد که: "و نفخت فیہ من روحی" (حجر: ۲۹). درهای ملکوت در این عالم بر او باز می‌شود و ارواحی را که از پوشش این قالب‌های مادی مجردند، مشاهده می‌کند (همان).

در دیدگاه صدرالمতالہین، بعد از مراتب سه‌گانه است که انسان به درک عقلی می‌رسد و در گام نخستین انسانیت قرار می‌گیرد. سپس آدمی به وادی و مرتبه‌ی عشق می‌رسد که ملکوت عالم در همین دنیای خاکی برای وی هویدا می‌گردد.

در گفت‌وگوی بین دولت‌ها و ملت‌ها، اگر تمام ابعاد انسان به‌طور جامع مطالعه شود، این گفت‌وگوها به موفقیت خواهند انجامید؛ اما اگر انسان صرفاً با نگاه حسی، تخیلی و توهمی (که همان نگاه وبری، ماکیاولی و هابزی و ... است) مطالعه شود، گفت‌وگوهای مذکور به بن‌بست خواهند رسید. نمونه‌ی این مدعا را می‌توان در بن‌بست گفت‌وگوهای بین‌المللی امروزی مشاهده کرد. این گفت‌وگوها به این دلیل به شکست می‌انجامند که با مبانی مادی پی‌ریزی شده‌اند.

حکمت متعالیه، انسان را به‌طور جامع می‌بیند و تمام ابعاد هستی و چیستی آدمی را مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ لذا اگر انسان را کانون مرکزی گفت‌وگوهای داخلی، منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای قرار دهیم، برون‌داد این گفت‌وگوها متفاوت خواهد بود و به‌ندرت به خشونت خواهد انجامید. بزرگترین چالش این گفت‌وگوها ندیدن انسانیت انسان است و ترک گفت‌وگوها موجب آسیب‌رساندن به جوامع بشری می‌شود. به‌طور مثال، اگر طالبان در افغانستان به گفت‌وگو با حکومت مرکزی تن می‌داد، چه‌بسا شاهد این همه کشت‌وکشتار و خانه‌به‌دوشی انسان‌ها نمی‌شدیم.

گفت‌وگوهای بی‌حرکت و ایستا به بن‌بست و رکود، و در نهایت به فروپاشی می‌انجامند. طرف‌های گفت‌وگو اگر دست‌نشانده و مسلوب‌الاراده و بی‌اختیار باشند، برآیند خوشی دربر نخواهد داشت. از آن‌جایی که در هر گفت‌وگویی - خواه ناخواه - به انسان می‌رسیم، باید توجه داشته باشیم که صرفاً انسان مختار است که در گفت‌وگوها می‌تواند نقش‌آفرینی کند. ابعاد سیاسی مسأله‌ی اختیار در حکمت متعالیه، توسط دکتر لکزایی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است (لکزایی، ۱۳۹۵، ۱۲۷-۱۵۵). طرفین گفت‌وگو باید احساس مسئولیت کرده و موضوع را آگاهانه دنبال کنند؛ اگر مسئولیت‌پذیری مخدوش باشد، تمام معاهدات متزلزل خواهند شد.

۴,۴. غایات و اهداف

غایات و اهداف، از علل صدور فعل از فاعل است. در علل چهارگانه‌ی فلسفی (یعنی علت فاعلی، مادی، صوری و غایی) از نظر تجزیه و تحلیل عقلی، علت غایی بر همه‌ی علل تقدم دارد؛ زیرا علت غایی است که فاعل را برای انجام کاری بر صدور فعل برمی‌انگیزاند. فلسفه‌ی متعالیه

غایت‌محور است و غایت‌الغایات آن توحید است؛ لذا امورات دیگر هدف‌های پیرامونی و یا فرعی محسوب می‌شوند. غایات و اهداف دنیوی نیز از جمله‌ی اهداف فرعی می‌باشند.

فلسفه‌ی متعالیه همانند حکمت متعالیه در پی آن است که نفس انسان را از طریق معرفت‌افزایی به حقایق موجودات، به استكمال برساند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳-۲۶). تمام اهداف و غایات دنیوی سیاست متعالیه، همان اهداف و غایات دنیوی حکومت دینی هستند. فلسفه‌ی متعالیه، فقه را محور حکمت عملی خود قرار داده است. ملاصدرا از مباحث نبوت به مبحث سیاست می‌رسد و بعد از پایان نبوت، بر ولایت ائمه تصریح می‌کند. اگر فیلسوفی شریعت‌محور نباشد، با بحث نبوت و امامت کاری نخواهد داشت.

در شرح اصول کافی، در کتاب الحجّه، ذیل حدیثی از امام صادق(ع) از حضرت سوال می‌شود که آیا ممکن است زمین باشد و امامی در آن نباشد؟ حضرت پاسخ می‌دهند: خیر. سوال‌کننده ادامه می‌دهد که آیا دو امام در یک زمان می‌شود؟ حضرت می‌فرماید: خیر؛ جز آن‌که یکی از آن‌ها خاموش باشد. ملاصدرا، به تفصیل به بیان آرای شیعه و غیرشیعه در مسأله‌ی امامت پرداخته و ادله‌ی هر یک را نقد و بررسی کرده است. وی به ضرورت امام در روی زمین پس از منقضی شدن زمان نبوت تصریح کرده است. امام از نظر ملاصدرا امامی است که تمامی امت (چه پیشینیان و چه پسینیان) جز افرادی اندک که در خور اعتنا نیستند، اتفاق و هم‌آهنگی دارند؛ اختلاف امت حول این مسأله است که آیا نصب و گماشتن امام از جهت شنیدن (روایت) و یا از جهت عقل بر عهده ما است یا از جهت عقل بر عهده‌ی خداوند است. نخستین، مذهب تمامی اهل سنت و بیش‌تر از معتزلیان است؛ دوم، مذهب جاحظ و کعبی و ابوالحسن بصری است؛ سوم، مذهب شیعه که رحمت الهی بر آنان باد، می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۴، به نقل از لکزایی، ۱۳۸۱: ۱۳۶-۱۳۷).

از نگاه فلسفه‌ی متعالیه، ولایت مجتهدان بعد از ولایت ائمه(ع) نافذ است. صدرالمتألهین به ولایت سیاسی پیامبران، ائمه(ع) و مجتهدان در آثار خود تصریح دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: صص ۳۷۶-۳۸۲) وی بر آن است که ادعاهای خود را به تأیید شریعت برساند؛ لذا قول رسول(ص) که فرمود «الدنيا مزرعةُ الآخرة» را مورد اشاره قرار داده و آن را در راستای مدعای

خود تفسیر می‌کند. دنیا در نگاه ملاصدرا مورد ملامت نیست، بلکه حفظ آن را که نشئه‌ی حسیه است، برای انسان ضروری دانسته و آن را تبعیت از دین می‌داند. در نگاه صدرایی، دنیا جولانگاه و وسیله‌ای برای سیر و سلوک به سوی حق است.

اهداف دنیوی سیاست متعالیه عبارتند از هر آن چیزی که موجب تأمین معاش مردم شود؛ مثل امنیت با تمام ابعاد آن، هم‌چون امنیت شغلی، مالی، جانی، عرضی و حکومت در این رویکرد وکیل و امین مردم است؛ وکیل در راستای مصلحت موکل خود فقط می‌تواند عمل کند. پس موکل می‌تواند از عملکرد وکلای خود انتقاد کند و یا آنان را عزل نماید. سیاست متعالیه در امور دنیوی، سخت به دنبال توسعه است؛ مثل توسعه‌ی دامداری، کشاورزی، صنعتی، علمی، اجتماعی، فرهنگی و... . طبق حرکت جوهری، همان‌طور که نظام تکوین، نهادی ناآرام و همیشه در حرکت است، نظام سیاسی نیز چنین می‌باشد. گفت‌وگوها می‌توانند هدف‌های متنوع دنیایی، اعتقادی و اخروی داشته باشند؛ هدف‌های دنیایی می‌توانند اقتصادی، سیاسی، نظامی، امنیتی، اجتماعی و تمدنی باشند. اهداف اعتقادی و اخروی نیز هدف‌های تدبیری را شکل می‌دهند. اهداف گفت‌وگوها نیز شکل‌دهنده‌ی آن‌ها و روشن‌کننده‌ی چشم‌انداز گفت‌وگوهاست.

نتیجه‌گیری

مقاله‌ی حاضر به دنبال تبیین فرآیندی بود که بتواند گفت‌وگوهای ایران و جهان عرب را ارتقا بخشیده و از بن‌بست‌های آن گره‌گشایی کند. نویسنده معتقد است گفتمان‌های کلامی، فقهی و تمدنی از کارآمدی و ظرفیت لازم برای این امر برخوردار نیستند؛ در این میان نیز فرقی بین مکاتب کلامی مختلف نیست؛ چراکه هر یک از مکاتب اشعری، معتزلی، عدلیه و امامیه صرفاً می‌توانند گفتمان‌ها و مباحث خود را پوشش دهند. مضافاً این‌که در درون این گفتمان‌ها، چالش‌هایی هست که می‌توانند گفتمان ایران و جهان عرب را نیز به چالش بکشند.

این مقاله، گفتمان عرفانی و فلسفی را در مقایسه با گفتمان‌های فقهی، کلامی و تمدنی مورد تأکید قرار داده و به‌ویژه حکمت متعالیه را واجد ظرفیت‌های فوق‌العاده‌ای برای پی‌ریزی بنیانی پایدار برای پیشبرد گفت‌وگوهای سازنده میان ایران و جهان عرب معرفی می‌کند. توان‌مندی

یادشده به دلیل مبانی این مکتب و قلمرو وسیعی است که می‌تواند موضوعات وسیعی را پوشش دهد. جهان‌شمولی مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی فلسفه‌ی متعالیه، ظرفیت ویژه‌ای به آن بخشیده و آن را به‌عنوان یک گفتمان مبنایی برای به‌کارگیری در گفت‌وگوی بین ایران و جهان عرب توانمند ساخته است.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۰). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.
۲. انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: بی‌نا.
۳. برنجکار، رضا (۱۳۸۲). آشنایی با علوم اسلامی: کلام، فلسفه، عرفان. تهران: سمت و مؤسسه فرهنگی طه.
۴. توین‌بی، آرنولد (۱۳۷۸). تاریخ تمدن تحلیلی از تاریخ جهان از آغاز تا عصر حاضر. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات مولی.
۵. ثبوت، اکبر (۱۳۸۹). پیام فیلسوف؛ گزیده‌هایی از آثار صدرای شیرازی و شارحانش. تهران: نشر علم.
۶. جناتی، محمدابراهیم (۱۳۸۸). مصادر اجتهاد از منظر فقیهان. تهران: امیرکبیر.
۷. جوادی‌آملی عبدالله (۱۳۷۵). ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه. قم: مرکز اسراء.
۸. دلیر، بهرام (۱۳۹۶). الگوی نظام سیاسی در حکمت متعالیه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹). فرق و مذاهب کلامی. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
۱۰. صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۸۷). شواهد الربوبیه. ترجمه علی بابایی. تهران: انتشارات مولی.
۱۱. _____ (۱۳۸۴). شرح الاصول الکافی؛ باب‌العقل و الجهل. (ج ۱). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. _____ (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. تهران: بنیاد اسلامی صدرا.
۱۳. علم‌الهدی، جمیله (۱۳۸۴). مبانی تربیت اسلامی و برنامه‌ریزی درسی براساس فلسفه ملاصدرا. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۴. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷ق). اصول الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۵. لکزایی، شریف (۱۳۹۵). *فلسفه‌ی سیاسی صدرالمتهلین*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. لکزایی، نجف (۱۳۸۱). *اندیشه‌ی سیاسی صدرالمتهلین*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *مجموعه‌ی آثار؛ بخش اصول عقاید*. (ج ۳). تهران: صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۶۴). *گفتارهای معنوی*. تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. معین، محمد (۱۳۸۴). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.
۲۰. ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۰). *پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.