

Analyzing the cultural–social determination of transcendent wisdom and its relationship with our contemporary era

Mohammad Hasan Yaghoubian Ghomsheh*

Abstract

The knowledge of transcendent wisdom is due to paying attention to its triangular sides, that is, the sage, the epistemic system of transcendent wisdom, and its cultural-social determination. **The main issue** of this research is its third aspect, which includes the background and time of the formation of transcendent wisdom and Sadra's Philosophical actions towards them. **Method:** It is descriptive-analytical in order to obtain a clearer understanding of our current situation while examining the background, Consequences and present of the transcendent wisdom in the past and analyzing his epistemological action in those conditions. **Findings:** Investigating the cultural-social determination of transcendent wisdom, in its background, is from the Hella school and the tradition of Shiraz to the policy of integrationism in territorial unity and the Shiite approach in Safavid culture. Its history until reaching the philosophical tradition of Tehran and Qom and other cultures shows Sadra's Philosophical and integrative reinterpretation of intra-cultural epistemic variations and a religious approach to science. **Conclusion:** Absence of a purely eschatological view of science and attention to a more open educational system, a comparative approach, the time of this world and the place and territorial situation, and parallel attention to concrete life along with theological dimensions, are among the important components in understanding and restoring the Sadrai schema and its relationship with our contemporary situation, which can be the guide to our philosophical development and evolution.

* Assistant professor of Islamic philosophy and theology, Motahari university, Iran,
yaghoubian@motahari.ac.ir

Date received: 25/12/2024, Date of acceptance: 22/04/2025



Keywords: Mulla Sadra, transcendent wisdom, cultural-social determination, epistemic geometry of transcendent wisdom.

Introduction

transcendent wisdom has three aspects, include the sage, the system of transcendent wisdom, and its cultural-social determination. The issue of this research is its third aspect is cultural-social determination. Cultural-social determination does not mean the inference of society and culture from the perspective of transcendent wisdom rather includes the foundations, background and time of the formation of transcendent wisdom and Sadra's actions towards them and his time as a philosopher. This determination is, in fact, a dimension of transcendent wisdom, in which Mulla Sadra considered the fields of knowledge and tried to collect them in a philosophical model.

Materials & Methods

It is descriptive-analytical in order to obtain a clearer understanding of our current situation while examining the background, Consequences and present of the transcendent wisdom in the past and analyzing his epistemological action in those conditions. **The importance and necessity** of this research is due to the fact that it tries to link the originality of the heritage of Islamic philosophy to our contemporaneity and has walked and shown the way ahead and diagnosed its obstacles.

Discussion & Result

Mulla Sadra had a multi-dimensional personality and in his philosophy, he was able to create a comprehensive philosophical system in which different sciences, centered on existence, have a methodical dialogue and connection with each other. In addition, the cultural-social determination of transcendent wisdom shows the concerns and political and religio-cultural dimensions of Sadra's time in regard to Shiite wisdom and religious science and integrationism in intra-cultural epistemological flows and that he was able to systematically connect and collect those sciences in an epistemic geometry in the third model, in addition to collecting different sciences within himself. In fact, the background of this philosophical system is from the Helleh/Maragheh school and the philosophical tradition of Shiraz to the policy of integrationism in territorial unity and the Shia approach in the

3 Abstract

culture of the Safavid period. After this philosophical system, there is the philosophical tradition of Tehran and Qom. Mulla Sadra's effort has been in the direction of philosophical reinterpretation and integrationism regarding the diversity of intra-cultural epistemological currents including theology, mysticism and philosophy in an epistemological geometry and with a religious approach to science. But his incompatibility with the political establishment and the power of that time and his distance during his isolation from the scientific circles of that day, as well as the lack of attention of his first-rate students to expand his creative philosophical system, did not give him the opportunity to transform his schema as a concrete worldview to be transferred to the public culture of the society. But now, by avoiding the general rejection and negation of philosophical others such as the philosophy of the West or the Far East, as well as avoiding self-centeredness and mere imitation of the legacy of the past, he can achieve an active wisdom that also participates in the intellectual discourse of the world.

Conclusion

Our new interpretation of Mulla Sadra's philosophy, while preserving his great efforts and merits, considers a more open approach to science and a more open educational system. Also, in paying attention to cultural-intellectual others, he can use Mirfendersky's attitude to sciences and industries and his lived experiences during his trip to India, and find its way in a correct method of comparative philosophy to re-examine this unity and plurality in the historical-cultural context and time and the concrete place of the land in our current time. Because the discussion of time and history is empty in Sadra's philosophy. In the component of place, the lack of a concrete place in the sense of community and culture is noticeable, because Islamic sages have either thought of an ideal utopia without a place, or have depicted a religious cosmopolitanism, or have followed a mystical homeland. Also in bringing together the two transcendental and worldly trends for philosophy, in addition to the hereafter happiness, worldly happiness and besides theology, consider the dimensions of the concrete life of this world. Because the prominence of the theological side, with all its importance, has gradually taken the place to pay attention to other philosophical branches and concrete matters of this-worldly life and cultural dimensions and issues from transcendent wisdom. In summing up the aforementioned components, it can be said that by rereading the transcendent wisdom in relation to the present, we should be able to recognize our

existing cultural diversity and at the same time, follow the appropriate theory of their integration. This is our current project, and of course, it should be done through philosophical thinking and our local self becomes a global self, so that we can think in connection with cultural-intellectual others and participate in the intellectual discourse of the world. Of course, this participation with selfishness against the alien does not lead anywhere. In fact, these cases are among the important components in understanding and restoring the Sadrai schema and its relationship with our contemporary situation so that it becomes self-aware and relying on that original heritage, it can also think about its contemporaneity.

Bibliography

- Ācikgnce Ālparsalan.(1380). Nemone-yi falsafi dar falsafe-yi eslami.Majmoe-yi maghalat-i hamayesh-i Mulla sadra va hekmat-i motaliyeh.v1.Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation. pp.22-1. (in persian)
- Alizadeh.Biuk(1383).maktab-i hekmat-i motaāliyeh va tamayoz ān az maktab-hay-i digar. Majmoe-yi maghalat-i hamayesh-i Mulla sadra va falsafeh-hay-i gharbi-i digar. Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation. pp.194-178.(in persian)
- Ardebili. Muhammad Mahdi(1396). Ma va Hegel.Tehran: Hrmes.(in persian)
- Ashraf.Ahmad(1400). Hoviyyat-i Irani az doran-i bastan ta pāyān-i Pāhlāvi.Translated by Hmaid Ahmadi.Tehran: Ney.(in persian)
- Connolly,Tim(2024),The social relevance of comparative philosophy, comparative philosophy, Volume 15, no 1, pp.35-45.
- Corbin.Henry(1361).Mulla sadra.translated by zabih Al-llah Mansori.Tehran;Javidan.
- Davari Ardakani.Reza(1390).Falsafeh-yi moaser-i Iran.Tehran: Sokhan.(in persian)
- Ebrahimi Dinani,Gholam hossein(1383).”jaygah-i Mulla sadra dar farhang-i eslami”. Majmoe-yi maghalat-i maktab-i Mulla sadra va falsafeh-ha-yi gharbi. V1.Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation. (in persian)
- Fanayi Eshkevari.Muhammad(1396).Darāmadi bar tarikh-i falsafeh-yi eslami.Tehran: Samt. (in persian)
- Feys kashani.Mulla Mohsen(1388).Majmoeh rasael.v4.edited by Hassan Ghasemi.Tehran: Mādreseh-yi Āli motahari.
- Ghaderi.Hatam(1402).Filsof-i mosattah,filsof-i gheyr-i mosattah ya tārkvāreh-ee.Tehran; Rozaneh. (in persian)
- Gharamaleki.Ahad(1388).Ravesh shenasi-yi falsafeh-yi mulla sadra. Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation.
- Hāeri Yazdi.Māhdi(1384).Kāvosh-hayī aghl-i nazari.Tehran: Iranian Institute of philosophy.

5 Abstract

- Ibn sina.(1384) . Al-Eshārāt va Al-Tānbihāt.v3. edited by Karim feyzi.Qom: Moasses-yi matboat-i dini.
- Karbasi zadeh.Ali(1388). Āgha Muhammad Bid Ābaādi zendeḥ konandeh-yi hekmat-i motaāliyah-yi sadraee. Majmoe-yi maghalat-i hamayesh-i Mulla sadra va hekmat-yi motaāliyah.v1.Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation.pp.241-227.(in persian)
- Khāmenehi. Muhammad(1379). Mulla sadra,zendegi,shakhsiyyat va maktab-i Sadr al-motoallehin.Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation.pp.22-1.(in persian)
- Khosropanah.Abd Al-Hosseini(1389).falsafeh-yi falsafeh-yi eslami.Tehran; Research Institute for Islamic culture and thought.(in persian)
- Kharasmi.Muhammad ibn Ahmad ibn Yosef(1342).Mafatih Al-olom.Egypt: Al-tebaat Al-moniriyyeh.
- Lahori.Eghbal (1347). Seyre falsafeh dar Iran. Tehran: Nashriyyeh N8. Moasseseh farhangi māntāgheh-ee.
- Motahhari.Morteza(1366).Harekat va zamaān.v1.tehran; Hekmat.(in persian)
- Motahhari.Morteza(1374).Majmoe-yi Asar.v6.Qom; Sadra.(in persian)
- Motahhari.Morteza(1394).Kolliyat-i olom-i eslami. Qom; Sadra.(in persian)
- Mosleh.Ali Asghar(1388).Roykardha-yi mokhtalef be hekmat-i motaaliyah dar jahan-i moaser.kherad nameh. 1387.N47.PP.124-107.
- Mansori.Reza(1401).Mabāni elm va tarrāhi-yi mafhomi-yi daneshgah dar Iran.daftar-i sheshom. Tehran. Dibayeh.
- Mir fendereski. Mirza Abo Al-ghāsem(1387).Resāleh-yi sanāiyeh.edited by Hassan jamshidi.Qom: Bostan-i ketab.
- Rashad.Ali Akbar(1380).Goftemān-yi falsafi-yi nosadrāyi. Majmoe-yi maghalat-i hamayesh-i Mulla sadra va hekmat-i motaāliyah.v1.Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation.pp.120-107. (in persian)
- Sadr Al-din shirazi.Muhammad ibn Ebrahim(1366).Sharh-i osol-i Kafi.v1.edited by Muhammad Khājavi.Tehran: Moasseseh-i motāleāt va tahghighāt-i farhangi.
- Sadr Al-din shirazi.Muhammad ibn Ebrahim(1375).majmoe-yi rasael-i falsafi.edited by Hamed Naji Esfahani.Tehran; Hekmat.
- Sadr Al-din shirazi.Muhammad ibn Ebrahim(1390).Resale-yi se asl.edited by seyyed Hossein Nasr.Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation.
- Sadr Al-din shirazi.Muhammad ibn Ebrahim(1391). Al-shavāhed Al-robobiyyah fi Al-manāhij Al-solokiyah.edited by seyyed Mostafa Mohaghegh Damad.Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation.
- Sadr Al-din shirazi.Muhammad ibn Ebrahim(1383).Al-hekmat Al-motaāliyah fi Al-asfar-i Al-aghliyyat-i Al-arbaah.edited by Gholam Reza A'vani.Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation.
- Sadr Al-din shirazi.Muhammad ibn Ebrahim(1342).Al-mashāer.edited by Henry Corbin.Tehran: institute of Iran va France.

Abstract 6

- Salavati.Abd-allah(1394).Taáyyon-i maārefati falsafeh-yi Sadr ava naghd-i do(2) didgah,Hekmat va falsafeh jornal.11.N2.pp.36-21.
- Sattari.Jalal(1401).Farhang-yi dolatmadār.Tehran: Parse.(in persian)
- Seddigh Yazdchi.Muhammad Hosseiy(1398).Mājarāy-i falsafeh dar iran-yi moāser.Germany: Ferdows.
- Shariatmadari.Ali(1389).Tarbiat-i falsafi va javan-i emroz. Majmoe-yi maghalat-i hamayesh-i Mulla sadra.Tehran: Sadra Islamic philosophy foundation.(in persian)
- Shafiee kadhani.Muhammad Reza(1389).Rastakhiz-i kalamāt.Tehran: Sokhan.(in persian)
- Taleb Zadeh.Hamid(1398).Goft va goyee miyān-i Hegel va filsofan-i eslami.Tehran: Hermes.(in persian)
- Yasrebi.Yahya(1388).Tārikh-i tahlili-enteghadi-i falsafeh-yi eslami.Tehran; Research Institute for Islamic culture and thought.(in persian)
- Yaghoubian.Muhammad hassan(1395).Ronesāns-i ghodsi.Qom: vosogh.(in persian)
- Yaghoubian.Muhammad hassan(1398).Haghighat-e vahy. Tehran; Research Institute for Islamic culture and thought.(in persian)
- Yaghoubian.Muhammad hassan(1401).Falsafeh-yi tatbighi va miyān farhangi,chālesh-ha va kavosh-hā.Tehran: naghd-e farhang.

واکاوی تعین فرهنگی - اجتماعی حکمت متعالیه و نسبت آن با دوره معاصر ما

محمد حسن یعقوبیان قمشه*

چکیده

شناخت حکمت متعالیه، مرهون توجه به اضلاع ثلاثه آن یعنی حکیم، هندسه معرفتی حکمت متعالیه و تعین فرهنگی-اجتماعی آن است. مسئله اصلی این پژوهش: ضلع سوم یعنی تعین فرهنگی-اجتماعی حکمت متعالیه است که شامل زمینه و زمانه شکل‌گیری حکمت متعالیه و کنش فلسفی صدرا نسبت به آنهاست. روش: به شکل توصیفی-تحلیلی است تا ضمن بررسی توصیفی پیشینه، پسینه و حال در گذشته حکمت متعالیه و تحلیل کنش معرفتی او در آن شرائط، فهم واضحتری از وضع کنونی ما به دست آید. یافته‌ها: حاکی از آن است که پیشینه این نظام فلسفی از مدرسه حله و سنت حکمی شیراز تا سیاست انسجام‌گرایی در وحدت سرزمینی و رویکرد شیعی در فرهنگ صفویه است. پسینه آن نیز تا رسیدن به سنت حکمی تهران و قم و سایر فرهنگها، بازخوانی حکمی و انسجام‌گرایی صدرائی از تنوعات معرفتی درون فرهنگی و رویکرد دینی به علم را نشان می‌دهد. نتیجه: عدم تلقی آخرت‌گرایانه صرف به علم و توجه به نظام بازتر آموزشی، رویکرد تطبیقی، زمان این جهانی و مکان و موقعیت سرزمینی و التفات موازی به زندگی انضمامی در کنار ابعاد الهیاتی، از جمله مولفه‌های مهم در فهم و ترمیم طرحواره صدرائی و نسبت آن با وضعیت معاصر ماست که می‌تواند رهگشای صیورورت و تکامل فلسفی ما باشد.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، حکمت متعالیه، تعین فرهنگی-اجتماعی، هندسه معرفتی حکمت متعالیه.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، yaghoobian@motahari.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲



۱. مقدمه و طرح مسئله

مسئله این پژوهش، بررسی تعین فرهنگی-اجتماعی حکمت متعالیه و واکاوی آن در نسبت با دوره معاصر ماست. تعین فرهنگی-اجتماعی، در واقع، مولفه سوم، در کنار دو مولفه دیگر حکیم و هندسه معرفتی فلسفه صدر است. منظور از تعین فرهنگی-اجتماعی، به معنی استخراج و استنباط جامعه و فرهنگ از منظر حکمت متعالیه نیست که مورد علاقه برخی از تحقیقات و محققین است؛ بلکه پدیده‌ای دوبعدی شامل بسترها و زمینه و زمانه شکل‌گیری حکمت متعالیه و کنش صدرا نسبت به آنها، به مثابه یک فیلسوف است. این تعین، بُعدی از حکمت متعالیه است که در آن، ملاصدرا ساحت‌های معرفتی درون فرهنگی را مد نظر داشته، و نسبت خود با اکنون در آن گذشته را مورد تأمل قرار داده است. بازخوانی این تعین فرهنگی-اجتماعی در مولفه‌های نظیر شرائط فرهنگی-سیاسی صفویه، ماهیت علم، تنوع درون فرهنگی در یک هندسه معرفتی و... مجال ادراک نسبت ما با حکمت متعالیه در تداوم و تکمیل خلل‌های احتمالی آن را می‌دهد. از اینرو، این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی بر این تعین فرهنگی-اجتماعی متمرکز شده است تا با بررسی تاریخی پیشینه، پسینه و حال در گذشته او و کنش معرفتی‌اش نسبت به آن شرائط، به فهم واضح‌تری از وضع کنونی خود برسیم. بازخوانی این بعد سوم، ضمن آسیب‌شناسی موانع، امکان دستیابی به مولفه‌ها و عناصری مانند دیگری‌های برون فرهنگی، زمان و مکان انضمامی و زندگی انضمامی در کنار بعد الهیاتی را می‌دهد که می‌تواند افق‌های نوینی را فراروی تکمیل آخرین میراث فلسفی ما قرار دهد.

۲. پیشینه تحقیق

غالب تحقیقاتی که در باب فرهنگ مانند جوادی، ملک‌محمدی و کلانتری (۱۳۹۵)، جامعه یا امر اجتماعی مانند پزشکی (۱۳۹۸) و یا سیاست مانند جوادی آملی (۱۳۹۰) و نسبت آن با حکمت متعالیه انجام شده است، بیشتر به دنبال تبیین فرهنگ، جامعه و سیاست از دیدگاه صدرا یا بر اساس مبانی حکمت متعالیه بوده‌اند. بعضاً نیز مانند صلواتی (۱۹۰۰) که به تعین معرفتی حکمت متعالیه اشاره داشته‌اند، تحقیق در ضلع دوم را مد نظر قرار داده نه اینکه نسبت این تعین معرفتی با زمینه‌ها و تعینات فرهنگی و اجتماعی را دنبال کرده باشند. برخی نیز که نسبت حکمت متعالیه و جهان معاصر را مطرح کرده‌اند مانند مصلح (۱۳۸۶) خوانش‌های موجود از حکمت متعالیه را جستجو کرده‌اند. این پژوهش اما بسترهای

اجتماعی و فرهنگی پیدایش حکمت متعالیه و واکنش کنشگرانه صدررا در ایجاد یک هندسه معرفتی را مد نظر قرار داده است. لذا نوآوری این پژوهش، ضمن ارائه سه ضلع مرتبط در حکمت صدررا، تمرکز بر تعین فرهنگی - اجتماعی حکمت متعالیه به مثابه ضلع سوم آن است که زمینه و بستر شکل‌گیری آن و سپس کنشگری معرفتی صدررا در توجه به ساحت‌های متنوع علمی و جامع‌نگری سیستمی او را مورد توجه قرار می‌دهد تا ضمن بازخوانی آن ترابط و دعوت به تأمل در وضع کنونی‌مان، اصالت آن میراث را به معاصرت ما پیوند زند. پیوندی که با تمرکز بر کیفیت نظام علمی و معرفتی، ضمن شفافیت راه رفته حکمت اسلامی، رهگشای راه‌های نرفته و آسیب‌شناسی موانع پیش رو باشد.

۳. شخصیت فیلسوف/حکیم

فهم فلسفه صدررا در ابتدا نیازمند شناخت شخص و شخصیت ملاصدررا است که در کتب و آثار مختلفی بدان اشاره شده است. چنانکه از ویژگی‌ها و تفاوت‌های فردی او در هوش و استعداد (کربن، ۱۳۶۱: ۲۰) / (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۱۱) تا همت و کثرت مطالعه و خلاق بودنش، بسیار سخن گفته شده است. و شاید مهم‌تر از همه، ویژگی چندبعدی بودن او است. این ویژگی در سطح ابتدایی در سیر زندگی او که به روایت‌های مختلفی از هانری کربن (کربن، ۱۳۶۱، ۱۳۸) و دکتر سید حسین نصر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، دوازده) تا استاد محمد خامنه‌ای (خامنه‌ای، ۱۳۷۹، ۲۴۴)، روایت شده، قابل مشاهده است. چراکه التفات او به حوزه‌های معرفتی مختلف در تجربه زیسته‌اش از دوران تحصیل و مدرسه تا دوره سوم تدریس و نگاشت کتب، نمود یافته است. در واقع، این ویژگی، گویای یک صفت روانشناختی در صدرراست آنچنانکه با مدیریت هیجانات، جهت تسامح و شنیدن دیدگاه‌های مختلف (قراملکی، ۱۳۸۵، ۶۴) آغوش معرفتی گشوده و باز، داشته است.

در سطح بعدی، برخی حیات معقول او را به موازات ادوار ظاهری زندگی‌اش، پنج مرحله دانسته و متناسب با اسفار عرفانی، سه سفر را مربوط به دوران دوم یعنی خلوت و انزوای او دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۹۲) آن ویژگی چندبعدی بودن و لایه‌های طولی وجود او، شخصیت فلسفی او را به تعبیر برخی از فیلسوف مسطح، متمایز ساخته و به یک فیلسوف چندبعدی و منشوری (قادری، ۱۴۰۲، ۱۲۴) تبدیل کرده است تا به مثابه یک حکیم متاله جامع بکوشد که همه کمالات مقیده فیلسوف و عارف و متکلم را بهتر از خود آن مقیده‌ها واجد باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۸۷)

این سیر و سفرها، در آثار او نیز چنان نقش بسته که برخی به انواع صدراهای ثلاثه اشاره کرده‌اند. از صدرای اول که بر مبنای قوم و از اصالت ماهیت سخن می‌گوید و صدرای دوم که به طرح و بسط مبانی نظام فلسفی حکمت متعالیه مانند اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود می‌پردازد و صدرای سوم که با مباحثی چون وحدت شخصیه وجود، به ساحل عرفان رسیده است. (صلواتی، ۱۳۹۴، ۲۳) ترجیح و داوری میان صدرای دوم یا سوم نیز، همچنان میان برخی از شارحان حکمت متعالیه ادامه دارد.^۱ لذا به نظر می‌رسد که ویژگی چندبعدی بودن، بستر مؤثر و مفیدی در رسیدن به حکمت متعالیه به مثابه یک نظام جامع‌نگر، بوده است.

۴. هندسه معرفتی حکمت متعالیه

هندسه معرفتی حکمت متعالیه به عنوان ضلع دوم و از آن حیث که در فهم ضلع سوم، دخیل است، به اختصار تبیین می‌گردد. وجه تسمیه و عنوان حکمت متعالیه را چنانکه مشهور است می‌توان تا اصطلاح «راسخین فی الحکمه المتعالیه» در نمط دهم کتاب اشارات ابن‌سینا (ابن‌سینا، ج ۳، ۱۳۸۴، ۴۳۲) رصد نمود یا چنانکه برخی اشاره کرده‌اند در رسائل قیصری دانست که در مقابل حکمت مطلقه بحثی، مطرح شده است. (محقق داماد، ۱۳۹۱، بیست و سه) علاوه بر این، احتمالاً در مباحث میرداماد که به حکمت یمانی توجه داشته است، از حکمت متعالیه نیز سخن رفته که غیر از صدرا در عنوان کتب و آثار دیگر شاگردان او مانند ملاشمسای گیلانی نیز به کار رفته است.

در باب محتوی و معنوی حکمت متعالیه نیز، برخی دیدگاهها که قائل به عدم نظام‌مندی حکمت متعالیه هستند، یا از سرقات صدر و نگاه التقاطی آن مانند میرزا ابوالحسن جلوه و سیدضیاءالدین دری سخن گفته‌اند و یا با دیدگاهی تقلیل‌گرایانه، حکمت متعالیه را به یکی از اضلاع معرفتی آن مانند کلام، عرفان یا فلسفه فروکاهش داده‌اند. (صلواتی، ۱۳۹۴، ۲۶ و ۲۹) اما در مقابل، دیدگاههایی که به نحوی از تعین معرفتی حکمت متعالیه سخن گفته‌اند، دیدگاه شبکه‌ای و هندسه معرفتی نوین به مثابه یک نظام فکری را مطرح نموده‌اند. همچنین، برخلاف نظر کسانی چون اقبال لاهوری که معتقد بوده فکر ایرانی نمی‌تواند فلسفه را به عنوان نظامی جامع، مطمئن نظر قرار داده (لاهوری، ۱۳۴۷، ۲) یا نظام مستقل فکری ارائه دهد. (همان، ۲۱) اگرچه خود اقبال، در ادامه اشاره کرده که فلسفه صدرا با منطقی نیرومند، نظامی فلسفی به وجود آورد. (همان، ۱۰۷)

واکاوی تعین فرهنگی- اجتماعی حکمت ... (محمد حسن یعقوبیان قمشه) ۱۱

از جمله قائلین به تعین معرفتی حکمت متعالیه، استاد مطهری است که از چهار راه معرفتی حکمت متعالیه به عنوان یک نظام فکری مستقل سخن گفته است. (مطهری، ۱۳۹۴، ۱۲۶ و ۱۲۷) همچنین، برخی به مثابه حقیقت بسیطه جامع و عدالت کبری در عقل نظری (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۹۱) و برخی به عنوان دیدگاه شبکه‌ای (صلواتی، ۱۳۹۴، ۲۲) اشاره کرده‌اند.

در توضیح این تعین معرفتی، برخی تنها از رشد کمی مسائل و تکامل کیفی در تقسیمها و ذومراتب بودن پرده‌برداری از حقیقت در آن سخن گفته‌اند. (علیزاده، ۱۳۸۳: ۱۸۸) و برخی دیگر به شکل بهتری به ابعاد این هندسه معرفتی نوین پرداخته‌اند که شامل رهیافت محوری، مبانی، روش‌مندی، غایت و ابتکار در پاسخها و طرح مسائل نوین می‌شود.

رهیافت محوری، مبتنی بر وجود است (صلواتی، ۱۳۹۴، ۲۳) چنانکه صدرا نیز خود بر رکن رکن بودن وجود در فلسفه‌اش در کتاب مشاعر: «لما كانت الوجود اس القواعد الحکمیة و مبنی المسائل الالهیة و القطب الذی یدور علیه...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۲، ۴) و در الشواهد الربوبیه اشاره کرده است: «و الحق ان الجهل بمسالة الوجود للانسان یوجب له الجهل بجمیع اصول المعارف و الارکان لان بالوجود یعرف کل الشیء...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ۱۹)

طرح و تبیین مبادی و مبانی نوین شامل اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و... می‌شود. ابزارهای متنوع معرفتی شامل کشف «من لا کشف له لا علم له» (همان: ۲۰) عقل: «...تحقیقا بالبراهین لا اخذا بالظن و الیقین...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۳) و نقل: «تباً لفلسفه تکنون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۸، ۳۰۷) و منابع متعدد از فیلسوفان و اندیشمندان پیشین، مقام گردآوری وسیعی را در اختیار او قرار داده است. (علیزاده، ۱۳۸۳، ۱۸۶) البته در این گردآوری وسیع، مقام داوری و نقد او همچنان برقرار بوده و آگاهانه به گزینش و نقد منابع تغذیه خود پرداخته است که نمونه آن را در نقد اندیشه‌های ابن سینا می‌بینیم. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹، ۱۴۷)

این ابزارها و منابع معرفتی در یک روی آورد میان‌رشته‌ای نوین با مدل‌های دیالکتیکی و تلفیقی برای تبیین مسائل مختلف به کار می‌روند (قراملکی، ۱۳۸۸، ۲۴۸) و در خدمت یک هدف هستند که صرفاً معرفت‌افزایی نبوده بلکه با لحاظ نوعی سلوک معنوی، در تاسی به انبیاء و تشبّه به اله (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۵) به صیورت وجودی و تعالی

وجودی انسان توجه دارد. (صلواتی، ۱۳۹۴، ۲۵) برخی نیز در این راستا، کلید تفکر صدرایی را سعادت و رستگاری معرفت‌محور انسان دانسته‌اند. (ملایری، ۱۳۸۳: ۳۷۲)

بعد مهم دیگر در این هندسه معرفتی یا راه حل‌های نوین فلسفی برای مسائلی است که پیش از او نیز مطرح بوده مانند علم خداوند و حدوث و قدم عالم و... (علیزاده، ۱۳۸۳، ۱۸۶) و یا ابتکارات و نوآوری‌های صدرا در مجموعه مسائل و اصول است که خود صدرا در رساله شواهد الربوبیه، آنها را ۱۸۶ مورد دانسته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ۲۷۱) البته به نظر می‌رسد برخی جزء اصول مبنایی و شالوده حکمت متعالیه بوده و بهتر است در بخش مبانی قرار گیرد و برخی جزء مسائل فرعی است که غالباً از نتایج و لوازم آن مبانی محسوب می‌شود. (علیزاده، ۱۳۸۳: ۱۸۷)

بدینسان، این ابعاد معرفتی در کنار یکدیگر، مجال طرح هندسه معرفتی نوین حکمت متعالیه و در واقع تعیین آن به مثابه یک سیستم فلسفی را می‌دهند؛ چراکه سیستم فلسفی اگر به معنی یک وحدت منظم باشد (آچیک گنج، ۱۳۸۰، ۶)، در کار صدرا نیز، این اضلاع معرفتی، مبتنی بر یک مبنای پایه، با یک وحدت نظام‌مند و روشمند شکل گرفته است. (همان، ۲) و البته باید دقت شود که در اینجا سیستم و هندسه به شکل ایستا فهمیده نشود چراکه حکمت متعالیه یک مدل ایستا نیست بلکه با ابتدای بر اسفار عرفانی و حرکت جوهری نفس و گذر از صدرای اول به سوم، باید به مثابه یک مدل پویا دیده شود.

همچنین، تعیین این سیستم فلسفی به معنی فقدان هر گونه اشکال یا نقصی یا اتمام کامل این طرحواره نیست. چه اینکه مشکلاتی در نظم کلی مباحث صدرا در عدم تطبیق کامل مباحث حکمت متعالیه با اسفار اربعه عرفانی (محقق داماد، ۱۳۹۱: بیست و دو) و یا بی‌نظمی در ابواب و فصول جزئی در کتب مختلفش (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ۴۷۸) به ضمیمه نقل اقوال از قائلین، بدون ذکر منبع و عدم داوری برهانی همه مطالب گردآوری شده، (علیزاده، ۱۳۸۳: ۱۷۸) آن را رنج می‌دهد. اگرچه که جای این عذر وجود دارد که انتظار حداکثری از چنین طرح و بار بزرگی بر دوش یک نفر، حتی به نبوغ و عظمت صدرا، خارج از انصاف است. مضاف بر اینکه این طرحواره در طول سالیان مدید و تدریجی، ساخته و پرداخته شده و طبعا بی‌نظمی‌هایی را در بر داشته که نیازمند ترمیم است.

در مجموع و با همراهی دیدگاه هندسه معرفتی نوین و نگاه سیستمی به حکمت متعالیه، این پژوهش با خوانش دائره‌المعارفی که بعضاً به استخراج هر گونه مباحث فرهنگی، نظام سیاسی و اجتماعی-تربیتی نظر دارد و گاهی تا مرز قدسی‌سازی و نقدناپذیری پیش می‌رود؛

واکاوی تعین فرهنگی- اجتماعی حکمت ... (محمد حسن یعقوبیان قمشه) ۱۳

همدلی چندانی ندارد بلکه می‌کوشد تا به خوانشی معتدل‌تر برسد که در عین ارج نهادن به امتیازات حکمت متعالیه، چشم بر ظرفیت واقعی آن می‌گشاید و نظر را بر رخنه‌ها و چالش‌های آن نیز فرو نمی‌بندد و لذا، بر لزوم تکامل و ترمیم آن نیز تاکید دارد.

۵. تعین فرهنگی- اجتماعی

از آنجا که آسمان معرفتی یک مکتب فلسفی، پای در زمین زمینه و زمانه نیز دارد، حکمت متعالیه نیز در یک بستر فرهنگی- اجتماعی شکل گرفته است که البته این نه به معنی اصالت تاریخ و نسبی‌گرایی زمینه فرهنگی است بلکه تنها به مثابه ضلع سوم، سهمی از نقش و اثر زمینه‌های فرهنگی- اجتماعی را در آن قائل است و لذا پیشینه و پسینه حکمت متعالیه و مهمتر از آنها حال در گذشته و اکنونیتی که صدرا در آن جای داشته را، مورد توجه قرار می‌دهد:

۱.۵ پیشینه

پیشینه صدرا و حکمت متعالیه، در گام اول ریشه در سنت حکمی شیراز دارد که خود، وارث مدرسه حله یا مراغه است. قرون ۷ تا ۱۰ هجری، شاید برخلاف آنچه مشهور است که این دوران، دوران فترت فلسفه است؛ می‌توان آن را مثابه یک حلقه واسط دانست که از سوی گذشته، شخصیت محوری آن یعنی خواجه نصیر با پنج واسطه به ابن‌سینا می‌رسد (فنائی، ۱۳۹۵، ج ۳، ۱۲۰) و از دیگر سو، دوران تمهید یا تقریب (همان، ۱۲۱) برای مکتب اصفهان است. چه اینکه اولاً به لحاظ تنوع حوزه‌های معرفتی، خواجه نصیر، کوشیده است تا ساحت‌های مختلف منطق، فلسفه، عرفان، اخلاق، نجوم و... را از پس تهاجم علمی مخالفان برخی ساحت‌های معرفتی مانند فخر رازی و شهرستانی و تهاجم عملی ویرانگر مغولان به تمدن اسلامی (همان، ۱۱۹)، حفظ نماید. رویکردی که تا قرن دهم هجری در سنت شیراز توسط دشتکی‌ها و جلال‌الدین دوانی و دیگران نیز تداوم می‌یابد. و ثانیاً نزدیکی کلام و فلسفه در نگرش خواجه (فنائی، ۱۳۹۶، ج ۱، ۳۹۴) است که تا حاشیه‌نویسی‌های سنت شیراز نیز، قابل مشاهده بوده و علاوه بر آن، نزدیکی مباحث فلسفی و عرفانی است که در شروح حکمت اشراق و برخی رسائل عرفانی سنت شیراز دیده می‌شود. لذا پیشینه حکمت متعالیه و مدرسه خان شیراز را از مدرسه علمی حله/مراغه و سپس مدرسه علمیّه منصوریه در شیراز می‌توان رصد نمود.

در گام دوم، شرائط فرهنگی-اجتماعی و سیاسی صفویه قابل توجه است. چراکه حکومت صفوی به مثابه یک واحد سیاسی مستقل (جعفریان، ۱۳۸۹، ۳۷) به نحوی به تاسیس یک حکومت شیعی همّت گماشته و کوشیده به یک رویکرد انسجام‌گرا برسد. تلاش سیاسی صفویه در ابتدا با رویکرد صوفی‌گرایانه و حمایت مریدان قزلباش شکل می‌گیرد و بعضاً در مواردی از کمک حکما مانند غیاث‌الدین دشتکی در مقام صدرالشریعه استفاده می‌شود اما در ادامه با علاقه برخی چون شاه طهماسب و نیازهای حکومتی به فقها برای اداره کشور و تلاشهای برخی فقها مانند محقق کرکی، فقه جایگزین آنها می‌شود (جعفریان، ۱۳۸۹، ۱۱۶) و به تدریج منتهی به هژمون معرفتی فقه و علوم نقلی می‌شود.

البته تساهل نسبی بیشتر در زمان شاه عباس اول، مجال پیدایش و رشد مکتب فلسفی اصفهان را می‌دهد. مکتب اصفهان، در واقع نامی است که برخی چون هانری کربن و دکتر نصر به این دوره داده‌اند. چراکه برخلاف دوره‌های پیشتر فلسفه اسلامی، در اینجا به تبع رشد فرهنگی و آموزشی بیشتر در صفویه، فلسفه، نوعی مرکزیت مکانی به دست می‌آورد. (کرباسی زاده، ۱۳۸۳: ۳۶۴) و با ویژگی‌هایی نظیر نظام تالیفی نوین، جامعیت و رویارویی اندیشه‌های فلسفی، خود را به مثابه یک مکتب معرفی می‌کند. (همان: ۳۶۷) این مکتب، دارای دست کم سه نسل است. نسل اول با شخصیت‌هایی چون میرداماد و میرفندرسکی و نسل دوم شاگردان آنها از ملاصدرا و ملاشمسا و دیگران و نسل سوم از شاگردان شاگردان مانند فیض و فیاض است. همچنین، حاوی دو جریان اصلی و فرعی است که در کنار جریان اصلی از میرداماد تا صدرا و پیروانش، جریان فرعی میرزا رجبعلی تبریزی و شاگردانش مانند قاضی سعید قمی وجود دارد که در برخی رویکردها و اصول با جریان اصلی مخالف است. بعضاً میرسید احمد علوی و محمد ابن آقا به عنوان ادامه دهندگان مسیر میرداماد را نیز به عنوان جریان سومی ذکر کرده‌اند. (همان، ۳۷۰)

رنگ و بوی شیعی سیاست‌های فرهنگی حکومت وقت، توجه به حکمت ایمانی، ایمانی و حکمت متعالیه نزد حکمای مکتب اصفهان را برجسته می‌کند و لذا نسبت به تدوین فلسفه اسلامی یا الهی فارابی یا حکمت مشرقی ابن‌سینا، رنگ و بوی دینی-فرهنگی خاص خود را دارد. چنین چیزی در آن زمان، در توجه به فهرست علوم و تلقی از علم به مثابه امر دینی، منعکس است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۲.۵ زمانه صدر

تا بدینجا مشخص شد که در کنار سیاست حکومتی در وحدت سرزمینی و آئینی و ایجاد انسجام فرهنگی که به کمک علوم نقلی شکل می‌گیرد، نظام آموزشی صفویه نیز به کار گرفته می‌شود و نگرش فرهنگی آن زمان به علوم، بیشتر به مثابه علم دینی خود را نشان می‌دهد. صدر نیز ذیل همین چارچوب، به ارائه نگرش خود می‌پردازد و در مواردی به تقسیم علوم در قرآن و حدیث پرداخته که علم بر دو قسم معامله و مکاشفه است که علم مکاشفه که مختص اهل الله و علم به خداوند و صفات و آثارش است، مطلوب بالذات است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۱۷۲) و همین علم است که مورد تاکید صریح قرآن و روایات (همان، ۱۷۱) و مقصود اصلی است:

«و آن علمی که آن مقصود اصلی و کمال حقیقت و موجب قرب حق تعالی است، علم الهی و علم مکاشفات است نه علم معاملات...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ۷۰)

با ترجیح علم باطنی و اخروی است که در مواردی به مواخذه ابن سینا می‌پردازد که به علوم دنیوی جزئی از صناعات و حرفه‌ها یا سیاست‌ورزی پرداخته و از علوم حقیقی بازمانده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹، ۱۶۰)

تداوم این نگرش دینی به علم را در رساله فهرست العلوم ملا محسن فیض نیز می‌بینیم به ویژه که شرعیات را بر فلسفیات ترجیح و اولویت می‌دهد. (فیض کاشانی، ۱۳۸۱، ۱۹۰)

بدینسان، توجه صدر با حفظ رویکرد سیاسی وحدت/انسجام‌گرایانه و رویکرد فرهنگی-دینی صفویه، به ماهیت علم معطوف می‌شود با این تفاوت که در امتداد گرایش حکمت یمانی و ایمانی در تلاش است که به میانجی حکمت، به چنین نگرش جامعی دست یابد. این نگرش نه فقط فهرست و دسته‌بندی از علوم یا جریانهای معرفتی را مد نظر دارد بلکه به شکل نظام‌مند و سیستماتیک به تالیف علوم می‌پردازد، چنانکه در بحث هندسه معرفتی حکمت متعالیه اشاره شد.

بدینسان، صدر با یک نگرش جامع‌نگر به جریانات معرفتی-فرهنگی که به ویژه از زمان خواجه و سنت حکمی شیراز به ارث برده، به تالیف آنها می‌پردازد. البته لازم به ذکر است که به نحوی سه مدل در جامع‌نگری علوم در تاریخ اندیشه اسلامی قابل رصد است:

مدل الف): شخصیت متنوع عالم به شکل در زمانی است. آنچنان که در حیات فکری کسانی چون غزالی از سیر فلسفه و کلام و عرفان می‌بینیم که توجه به تنوعات معرفتی

وجود دارد اما این تنوع، یک چارچوب و نظام روشمند نمی‌یابد. (یعقوبیان، ۱۳۹۸، ۲۶۵) بلکه در بستر زمان و طی ادوار مختلف، توسط شخص عالم دنبال می‌شوند.

مدل ب): شخصیت جامع و چند بعدی عالم به شکل هم‌زمانی است. مانند آنچه در باب خواجه نصیر (فنائی، ۱۳۹۶، ج ۱، ۳۹۲) یا شخصیت‌های برجسته سنت شیراز یا شخصیت‌هایی چون شیخ بهائی که در چندین رشته تبخر دارند و همچنین میرداماد می‌توان دید که در رساله اعضالات الفنون و سبع شداد، تسلط خود در علوم مختلف را نشان می‌دهد که به شکل هم‌زمان جریانات معرفتی منفصل، به موازات هم در کتب مختلف یا یک کتاب فهرست علوم دنبال می‌شوند. در واقع، در این مدل، علوم مختلف تنها در وجود عالم تجمیم می‌شوند، اما به یک نظام معرفتی برتر منجر نمی‌شوند.

مدل ج): شخصیت چندبعدی عالم و هندسه معرفتی جامع‌نگر است. مدل سوم در باب صدرا قابل تعریف است که علاوه بر شخصیت چندبعدی و غیرمسطح، علوم و ساحتهای معرفتی مختلف، در قالب یک هندسه معرفتی و به شکل روشمند تالیف می‌شوند و بر پایه یک مفهوم مبنائی به نام وجود، به همزیستی معرفتی می‌رسند. به نحوی که حکمت متعالیه یک حقیقت بسیطه‌ای است که در اثر بساطت خود، همه کمالات آن علوم را به نحو احسن داراست. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۸۷)

چنین دستاوردی در واقع، از آنجا که صدرا در سکوی بنیانی فرهنگ اسلامی نشسته، باعث می‌شود تا این جریانات تن به گفتگو دهند و به هم‌نشینی معرفتی برسند و در نهایت به ارائه راه‌های جدیدتر یا تولید مسائل منتهی شوند. چنین چیزی در واقع، خدمت صدرا به فرهنگ ایرانی-اسلامی در اکتونیت آن زمان را نشان می‌دهد تا جریانات معرفتی مختلف، از جدال و ستیزه صرف بر حذر باشند و در یک روند تکاملی برتر، جای گیرند. گرچه مدل او به سیاست‌های حکومتی یا بدنه جامعه راه نمی‌یابد.

۳.۵ پسینه

پس از صدرا، دو جریان مخالفان و موافقان نظام فلسفی وی شکل گرفته است. جریان مخالفان او به لحاظ زمانی از جریان فرعی اصفهان تا به امروز با تنوعاتی از گرایشهای مشائی، حدیثی، شیخیه، تفکیک و حتی روشنفکری قابل رصد است.^۲ برخی از این جریانات با رویکرد دینی، اسلامیت حکمت متعالیه را به چالش کشیده و برخی جریانات روشنفکری، فلسفیت حکمت متعالیه را به زیر سوال برده و آن را به مثابه یک نظام الهیاتی

واکاوی تعین فرهنگی- اجتماعی حکمت ... (محمد حسن یعقوبیان قمشه) ۱۷

و کلام دانسته‌اند.^۳ در واقع، هر دو جریان، در نقد حکمت متعالیه به نحوی در تفکیک دین از فلسفه اتفاق نظر دارند با این تفاوت گرایشی که یکی آن را به نفع دین و اسلام می‌داند و دیگری داعیه دفاع از بعد فلسفی و سیر آزاد عقلانی را دارد.

در جریان موافقان نیز، پس از میرزا تقی الماسی، آقا محمد بیدآبادی است که احیاگر حکمت متعالیه است (کرباسی زاده، ۱۳۸۰، ۲۲۸) و سپس توسط شاگردش آقاعلی نوری و شاگردان او، نظام فکری صدر را در دو سنت حکمی سبزواری و تهران ادامه می‌یابد تا به نوصدرائیان می‌رسد که در مقابل دو جریان عمده مخالفان حکمت متعالیه، فی‌المثل در بدایه‌الحکمه و نه‌ایه‌الحکمه، بدون استفاده از آیات و روایات، فلسفیت حکمت متعالیه را تبیین نموده‌اند و در کتابهایی نظیر علی و فلسفه الهی^۴ و سیری در نهج البلاغه^۵ و فلسفه الهی از منظر امام رضا(ع)^۶، دینیت و اسلامیت آن را به بحث نشسته‌اند.

جریان نوصدرائی با ویژگیهایی نظیر ابتکارات صوری و ساختاری مانند چینش جدید در تقدم مباحث معرفت‌شناسی بر وجودشناسی و ابتکارات روشی با طرح تطبیقی مسائل و تبارشناسی مباحث و قواعد و برخی ابتکارات محتوایی در تقریر برخی مسائل یا برهانها و یا توجه به شاخه‌های نوین فلسفی مثل فلسفه اخلاق و فلسفه تاریخ و ... (رشاد، ۱۳۸۰، ۱۱۷ و ۱۱۸) مدعی تلاشی نوین در فلسفه اسلامی است. چنانکه استاد مطهری در مقدمه کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، آن را یک اقدام اساسی می‌داند که فلسفه در ایران را وارد مرحله جدیدی می‌کند. (مطهری، ۱۳۷۴، ۳۹) چه اینکه نه سبک قدیم قدما و نه به سبک جدید ترجمه در فلسفه اروپائی است و مسائل جدید و بی‌سابقه‌ای را مطرح نموده است. (همان، ۳۷)

به غیر از ایران، در سایر کشورها و فرهنگها در شرق و غرب نیز، به تدریج حکمت متعالیه گسترش یافته است. چنانکه در شرق دور، اقبال لاهوری از صدر را و ملاهادی سبزواری سخن می‌گوید (لاهوری، ۱۳۴۷، ۱۰۸ و ۱۰۹) و در هند نیز فلسفه صدر را و برخی کتب او نظیر شرح هدایه اثیریہ رواج داشته^۷ و در ژاپن، کسانی چون ایزوتسو، شاعر ملاصدرا را تحت عنوان «راه شناخت»، به ژاپنی ترجمه کرده و آثاری در شرح فلسفه ملاهادی سبزواری نگاشته است. در جهان معاصر عرب نیز کسانی چون، ملاعبداله زنجانی، در کتاب الفیلسوف الفارسی الکبیر، به معرفی صدر را پرداخته‌اند.

در جهان غرب نیز، غیر از گزارشهای پراکنده برخی سفرنامه‌ها، تلاشهایی از کنت دوگوبینو و هانری کربن در زندگی ملاصدرا، طرح مکتب اصفهان در تاریخ فلسفه اسلامی

و تصحیح و چاپ کتاب مشاعر صدرا، در معرفی صدرا به جهان غرب نقش مهمی داشته‌اند. پس از کربن نیز نسل‌هایی از محققین در جهان غرب به فعالیت پرداخته‌اند مانند حسین ضیائی، الیور لیمن، سید سجاد رضوی، کریستین بونو و ... و البته چالش‌های مختلف معاصر فراروی حکمت متعالیه، باید چیزی عمیق‌تر از موافق و مخالف بودن باشد و چه بسا در مقابل یک دو راهی امکان امتداد یا عبور از صدرا قرار گرفته است که با انتخاب هر کدام، لوازم آن نیز، گریزناپذیرند. در ادامه اشاره بیشتری خواهد آمد.

۶. نسبت حکمت متعالیه با دوره معاصر ما

تا بدینجا مشخص شد که تعین فرهنگی-اجتماعی حکمت متعالیه با تکیه بر آن پیشینه چه سرنوشتی در پسینه داشته و صدرا در میانه آن دو و اکنونیت زمان خودش چه کرده است. در واقع، او به مثابه یک حکیم چندبعدی، این جامع‌نگری را به شکل یک سیستم فلسفی در بین ساحتهای معرفتی علوم به نمایش می‌گذارد. سیستم و هندسه‌ای که ریشه در میراث مراغه و شیراز و سیاست و فرهنگ زمان صفویه دارد و البته بازتابی فلسفی در کنش فلسفی او می‌یابد. در این راستا ابتدا به کارکرد اجتماعی-فرهنگی تلاش معرفتی او پرداخته و سپس نسبت آن با زمانه خود را واکاوی می‌نمائیم:

۱.۶ کارکرد فرهنگی-اجتماعی حکمت متعالیه در زمانه صدرا

جای این پرسش وجود دارد که تلاش معرفتی صدرا در حرکت از کثرت علوم به سمت وحدت در راستای سیاستهای انسجام‌گرایانه زمانه و کاهش جدالهای معرفتی و همچنین توجه به علم دینی و طرح و تبیین حکمت متعالیه با گرایشهای شیعی، در زمانه خود او چه جایگاهی یافته و چه میزان اثر گذار بوده است.

پاسخ این پرسش چندان ساده نیست. اما به نظر می‌رسد که عواملی چند در کار بوده است که تحقق فرهنگی-اجتماعی تلاش حکمی صدرا به شکل تام و تمامی محقق نشود. این عوامل در سه سطح نهاد سیاسی، خواص/اهل علم و بدنه جامعه در آن زمان، قابل بررسی است. مشخص است که صدرا با نهاد سیاسی و قدرت وقت، سرسازگاری نداشته و جز معدود مواردی از ارتباط با کسانی چون امامقلی خان که آن هم چندان به شکل ارتباط ساختاری با سیستم نبوده، به لحاظ سلوک شخصی چندان سر ارتباط با دربار و سلاطین را

واکاوی تعین فرهنگی- اجتماعی حکمت ... (محمد حسن یعقوبیان قمشه) ۱۹

نداشته (جعفریان، ۱۳۸۹، ۱۱۹) و غالبا به نقد علما و فقهاء درباری و دنیا طلب پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ۹ و ۸۶) پر واضح است که با چنین رویکردی امکان حمایت و فهم طرح فکری او از سوی نهاد سیاسی، وجود نداشته است. مضاف بر اینکه حکومت صفوی نیز، هر چه جلوتر رفته است از مقام خلفای قزلباش و گرایشهای عرفانی و حکمی کاسته و بر قدر و مقام صدرالشریعه و شیخ الاسلامی با رنگ و بوی نقلی و فقهی افزوده و طبعاً آن سیاست انسجام گرایانه را نیز از همین علوم طلب نموده است. لذا به تدریج نیز در حرکت به اواخر صفویه از سیاستهای فرهنگی بازتر به مدلهای بسته تری رسیده است. در جریانهای حکمی نیز، بعضاً از جریان مخالف، یعنی جریان فرعی اصفهان مانند میرزارجبعلی تبریزی نیز حمایت بیشتری داشته است. (کرباسی زاده، ۱۳۸۰، ۲۳۱)

عامل و مانع دیگر، انزوا و خلوت صدرا در قم، چه به شکل تبعید از اصفهان یا مهاجرت اضطراری از شیراز، به ضمیمه سفرهای متعددش به حج و عتبات، منجر به دروی او از محافل علمی (کرباسی زاده، ۱۳۸۰، ۲۳۰) به ویژه پایتخت می شده و همین، مجال چندانی برای معرفی و گسترش حکمت متعالیه در بین خواص و عوام نمی گذاشته است. شاگردان مستقیم صدرا نیز یا کاملاً به نظام نوین استاد باور نداشته یا در حوزه علمیه اصفهان تدریس نداشته و در بلاد دیگر مانند قم و کاشان سکنی گزیده بودند. (همان، ۲۳۱) این موارد باعث یک وقفه شده تا پس از زمان مدیدی، حکمت متعالیه بعدها توسط کسانی مانند آقا محمد بیدآبادی دوباره احیا شود. به همین ترتیب، این تلاش فلسفی به فرهنگ عامیانه و بدنه جامعه نیز منتقل نشده است. چه اینکه علاوه بر رویکرد غالب انتزاعی و مغفول ماندن جمهور، به مثابه مخاطبان فیلسوف در سنت قدما، حلقه واسطه خواص و اهل نظر، به تبدیل آن به جهان بینی و استعاره های فرهنگی ساده نپرداخته بودند. چه اینکه یک سیستم فلسفی تنها به شکل جهان بینی شفاف و آگاهانه میان اهل علم و جهان بینی انضمامی به شکل یک فرایند و از طریق مفاهیم شفاف و روشن، به دل فرهنگ و جامعه رسوخ می کند. (آچیک گنج، ۱۳۸۰، ۱۷ و ۱۸).

۲.۶ حکمت متعالیه و معاصرت

در توجّه به اکنونیت ما به مثابه وضعیت معاصر کنونی، در سالهای اخیر آثار بسیاری با عطف نام صدرا و حکمت متعالیه به جهان معاصر، افقهای نوین، طرحی نو و چشم اندازها و... شکل گرفته که جز معدودی، متاسفانه غالباً به عمق نرفته و معنوی را نسبتی با این

عنوانها نیست و البته نقدشان مجال دیگری می‌طلبد اما از این دست کارها که بگذریم، در خوانشهای امروزی بنا به شرائط فرهنگی جهان معاصر، دو گرایش عمده قابل مشاهده است که برخی در همان مسیر حکمت متعالیه، بر تداوم حکمت صدرائی پای فشرده و به فرهنگ و سیاست^۸ و تربیت متعالیه^۹ پرداخته و یا به گامهای پسین عرفانی صدرا نظر نموده‌اند.^{۱۰} در مقابل، برخی با نوعی گرایش به تعبیر حسن حنفی، حکمت متدانیه با عبور از صدرا، یا از توجه به علوم انسانی و موضوع انسان در حکمت نوین اسلامی (خسروپناه، ۱۳۸۹، ۳۶۸) یا توجه به علم تجربی نوین، سخن رانده‌اند. (یثربی، ۱۳۸۸، ۲۰۹)

اما به نظر می‌رسد که حفظ هر دو گرایش متعالیه و متدانیه، نیاز یک نظام حکمی و فرهنگ اکنون ماست. و البته فارغ و پیش از دوگانه امتداد یا عبور، باید سه مولفه پیش گفته حکمت متعالیه مورد بازخوانی دقیق قرار گرفته و همزمان، اصالت و معاصرت آن از نظر دور نگردد. از مقدمات ضروری چنین نگاهی، فهم درست آن چیزی است که ملاصدرا و حکمت متعالیه در زمان خودش انجام داده است.

در واقع، به موازات زمانیکه فلسفه جدید غرب به کمک دکارت، می‌رفت که خود را بازخوانی نماید و با نوعی ماهیت ژانوسی، همانگونه که روبه جلو بود، سری به سوی گذشته و میراث یونانی-رومی و حتی آبرفتهای قرون وسطائی داشت (یعقوبیان، ۱۳۹۵، ۳۸۴)؛ صدرا نیز در مشرق‌زمین از عینک فلسفه و حکمت کوشید تا تنوعات و تکثر فرهنگی شرق که تاریخی از جدالهای معرفتی و اجتماعی-فرهنگی داشته‌اند را برخلاف سیر غرب به کثرت علوم و تخصص‌گرایی بیشتر، به یک وحدت و انسجام برساند تا به نحوی وحدت در عین کثرت شکل بگیرد. در واقع، پس از شکل‌گیری نفس یونانی به مثابه «کمال اول جسم طبیعی آلی» در فلسفه اسلامی که نهایتاً با علم حضوری تبدیل به «انا» و خود می‌شد، توجه به فرهنگ اسلامی توسط فارابی و حکمت مشرقی ابن‌سینا و فرهنگ ایرانی توسط سهروردی، به تدریج و به شکل نسبی، خود فرهنگی و جمعی ما در فلسفه نیز شکل می‌گیرد. صدرا که وارث این گرایش و تنوعات معرفتی از مدرسه حله و سنت حکمی شیراز است، می‌کوشد تا با نگاهی درون‌فرهنگی، این انسجام سیستماتیک را بین حوزه الهیات، فلسفه و عرفان ایجاد نماید. از اینرو، برخی کار او را با هگل در جهان غرب مقایسه کرده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ۱۷) هگلی که همچنان نیز به زعم عده‌ای، الگویی در بازخوانی کلیت و انسجام فرهنگی ماست. (اردبیلی، ۱۳۹۶، ۳۳) فارغ از تفاوت‌های گرایشی

و روشی و مبنائی که هگل با صدرا دارد، در واقع، تبیین فلسفی صدرا با رهیافت وجودی از این تنوعات معرفتی، مواجهه مهمی است که او در اکتونیت زمان خودش داشته است، فارغ از اینکه در عمل چه میزان موفق بوده یا نقصهای احتمالی در کار او وجود داشته باشد.

در مقابلِ نگرش برخی از روشنفکران مانند دکتر شریعتی که یکسره به نقد دوران صفویه و تشیع صفوی پرداخته‌اند، برخی مؤلفه‌های مثبت آن دوره را برجسته کرده و معتقدند که به نحوی ایران امروز به لحاظ سیاسی و فرهنگی میراث‌بر همان روزگار صفوی است. (جعفریان، ۱۳۸۹، ۳۶ و ۳۷) اگر چنین باشد، بازخوانی طرح صدرا برای امروز ما اهمیت دو چندانی می‌یابد. البته به نظر می‌رسد که بازخوانی ما تا کنون بیشتر معطوف به ضلع اول و دوم بوده و در آنها نیز، بیش از آوردن او به زمان خود، به زمانش سفر کرده و به بازخوانی تکراری چالشها و مسائل آن در مبدا و معاد پرداخته و همچنان ذیل دوگانه موافق-مخالف، به دشمنی با دشمنانش یا قدسی‌سازی صدرا و موافقتش پرداخته‌ایم که همه انرژی معرفتی ما را گرفته و مجال بازخوانی بروز و تکمیل راهش را از بین می‌برد.

در همین راستا و نظر به ضلع سوم، می‌توان به بازخوانی اکتونی صدرا و حکمت متعالیه پردازیم و لذا می‌توان در عین محاسنش و توجه به اصالت آن برای ما که در مباحث پیشین اشاره شد، به مؤلفه‌هایی پرداخت که طرحواره صدرا را رنج می‌دهند و ترمیم آنها می‌تواند معاصریت ما را شکل دهد:

۱.۲.۶ رویکرد آخرت‌گرایانه صرف به علم

اولین مسئله، تمرکز صدرا بر نگرش دینی و اخروی و همچنین اهمیتی است که برای علم‌المکاشفه عرفانی قائل است که به نحوی امور متدانیه را مورد بی‌مهری قرار می‌دهد و لذا برخی دوران صفوی را با همه عظمتش، در رشته‌های علمی مانند طب و طبیعیات و ریاضیات مانند دوره‌های ابن‌سینا و ابوریحان ندانسته‌اند. (اوحدی، ۱۴۰۲: ۴۱) طرح صدرا با رنگ و بوی عرفانی که داشته است، شاید بیشتر به کار کسانی چون هانری کربن می‌آید که آن هم به بازخوانی فرهنگ ایرانی-شیعی در افق ملکوت پرداخته تا فرهنگ مزدیسنائی با نظام ولائی را در زمان و مکان قدسی گره بزنند. (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۵۱)

اما به نظر می‌رسد که در همان زمان صفویه در کنار رویکرد جریان اصلی اصفهان به علم، نگاه میرفندرسکی قابل توجه است. چه اینکه او در رساله صناعیه، از نظام نوع انسان سخن می‌گوید و با طرح نگرش نیازمندی و ضرورت حیات در جامعه، بیان می‌کند که آبناء

و شخص انسانها بدون معاونت یکدیگر امکان حیات ندارند. (میرفندرسکی، ۱۳۸۷: ۸۴) در ادامه به نقد دیدگاهی می‌پردازد که اصحاب مانی و براهمه و برخی صوفیان به مذمت مطلق دنیا پرداخته و ترک پیشه و زرع کرده‌اند، چه اینکه دنیا را مطلقاً نتوان مذمت کرد که منزلی برای رسیدن به آخرت است و بدون معاونت آن، به رستگاری نتوان رسید. (همان: ۱۶۳) و همچنین، به نقد اندیشه‌هایی می‌پردازد که به منع صناعت طب و نجوم پرداخته‌اند. (همان: ۱۸۸)

بر این مبنا به حث و ترغیب بر صنایع و مذمت اهل بطالت می‌پردازد (همان: ۸۷) و حتی تن‌آسایان را به منزله موی بغل، بی‌قدر و عزت می‌داند و اینکه که اگر عضوی درست کار نکند، خلل به کل عالم راه یابد. (همان: ۸۸) و هر که در سلسله صنایع نباشد، در سلسله وجود، معطل است. (همان: ۲۱۳) با تعبیر موسعی از صناعت، حتی پیغمبری و امامت و فیلسوفی را جزء صنایع می‌داند که شریف‌ترین پیشه‌ها هستند چون که عموم موضوع و عموم نفع و عموم علم و عمل را جمع دارند. (همان: ۱۰۷) و با تمایز کار فلاسفه از انبیاء، نهایت فلسفه را مبدا نبوت می‌داند (همان: ۱۱۶) و اینکه نبوت، اکتسابی نیست و خطاب ایشان با جمهور است. (همان: ۱۱۷) برخلاف فلاسفه که در علوم نظری سخن به خصوص گویند و روی سخنشان با جمهور نیست. در عمل و علوم متعلق به آن البته کار برعکس است که مطلق گویند و تغییر زمانها که باعث تغییر اعمال است را در نظر نگیرند. (همان: ۱۱۹)

تلقی میرفندرسکی، حاوی نکات مهمی در نیاز و ضرورت ابناء بشر در تشکیل جامعه به جای صرف مدنی بالطبع بودن و توجه به صنعت به مثابه فعل انسان است که در مباحث فلسفه اسلامی چندان دنبال نشده است. همچنین، پرهیز از مذمت مطلق دنیا و ترغیب به علوم دنیوی و انواع صنعت‌های کاربردی آن و نگرش کاربردی و اجتماعی به علم است که سخت به کار امروز ما نیز می‌آید.

۲.۲.۶ دیگری فرهنگی-فکری

اگرچه به یک لحاظ، صدرا دیگری‌های بیگانه درون فرهنگی و جدال تاریخی حوزه‌های معرفتی کلام، فلسفه و عرفان را به همزیستی معرفتی می‌رساند؛ اما شرایط آن زمان شاید به او اجازه توجه به دیگری‌های برون فرهنگی را نمی‌دهد. چه اینکه صفویه با دوگانه‌های مذهبی، خود را در مقابل بیگانه عثمانی و ازبکان ماوراءالنهر و گورکانیان هند تعریف کرده

است و حتی اگر در مواردی ارتباطاتی با دیگری‌های دینی مسیحی برقرار کرده، بعضاً نگاه ابزاری در تقابل با امپراتوری عثمانی را مد نظر داشته است. آثار مختلف آن دوران در ردیه‌نویسی‌های میان شیعه و سنی، گویای این مسئله است. (جعفریان، ۱۳۸۹، ۷۷)

در اینجا البته باز هم تجربه زیسته میرفندرسکی قابل توجه است. چرا که میرفندرسکی به دیگری‌های فرهنگی شرق دور و هند، به مثابه پدیده‌ای قابل ارتباط و شناخت، عطف توجه نموده و سفرهای مکرری بدانجا داشته، و بر کتاب جوگ باسشت، حواشی نوشته است و اگرچه تحقیقاتی مانند ابوریحان بیرونی نداشته اما توجه و نگرش باز او به علم و فرهنگ را نشان می‌دهد. نظیر نگاه خوارزمی در مفاتیح العلوم که در زمان دوران شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی، در کنار علوم شریعت و عربی، علوم عجمی از یونانی و غیر یونانی را نیز جهت ارائه به جامعه دسته‌بندی می‌کند. (خوارزمی، ۱۳۴۲: ۴) و لذا برخی او را به دلیل توجه به زندگی و ضرورت‌های آن و نگاه انسان‌مدارانه‌اش، در شکوفایی تمدن آن دوران موثر دانسته‌اند. (کدکنی، ۱۳۹۸، ۴۹۲ و ۴۹۴)

در واقع، یک خصیصه مهم فرهنگ ایرانی، ترکیب است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۵۹) و فرهنگ اسلامی نیز در دورانهایی مانند نهضت ترجمه، به واسطه سعه صدر و تساهل عملی در ترابط با دیگر فرهنگها توانسته رشد نماید. و هر چه طرحواره صدرائی در غیاب توجه به دیگری و جهانهای شرق و غرب آن روز شکل گرفته، نتوانسته است که نگاه برون فرهنگی را نیز به نگرش غنی درون فرهنگی‌اش ضمیمه کند. چیزی که تحت عنوان فلسفه تطبیقی در سنت حکمی تهران و سپس قم و نوصدرائیان به تدریج پررنگتر شده است. (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۵۳ و ۱۵۵)

و البته فلسفه تطبیقی در گرایشهای معاصر ما نیز یا بعضاً همچنان در دام خودمرکزیت‌گرایی اسیر بوده و یا در بهترین حالت برای تقابل با هژمونی غرب و در روند شرق‌شناسی وارونه کوشیده است، تا در گفتگوی جهانی برای اثبات برتری فلسفه اسلامی مساهمتی بیابد. در حالی که رعایت بی‌طرفی، لازمه فلسفه تطبیقی و مقایسه درست است (حائری، ۱۳۸۴، ۳) و چنانکه برخی در رابطه با تاثیر اجتماعی فلسفه تطبیقی سخن گفته‌اند (Connolly, 2024, p41)، فلسفه تطبیقی در جهان معاصر می‌تواند بکوشد تا فارغ از تعصبات خودمحورانه، تنوع ستهای فلسفی را به رسمیت بشناسد.

همچنین، توجه به دیگری، میزانی از مدارا و گشودگی در طراحی نظام آموزشی را می‌طلبد تا مانند مدل خواجه نظام‌الملک در مدارس نظامیه نباشد که برنامه‌ای محدود و

منحصر در باب مذهب و مواد درسی داشتند (ستاری، ۱۴۰۱، ۹۷) و یا مانند برخی از مراکز آموزشی زمان صدر که آموزش علوم عقلی و حکمی در آن ممنوع بود. امروزه نیز همچنان بخشهایی از آن رویکرد، بازتولید می‌شود چنانکه به تعبیر برخی به جای خرد فعال، خرد نقال داریم (منصوری، ۱۴۰۱، ۱۳۰) که البته نیازمند اصلاح است.

۳.۲.۶ فقدان زمان و مکان انضمامی

از همینجا مسئله تاریخ و زمان را نیز می‌توان مطرح نمود که جای آن در نظام و هندسه حکمت متعالیه، خالی است. در واقع، مواد و محتوای فرهنگی و معرفتی غزالی، فخررازی، فارابی و ابن‌سینا و ابن‌عربی، بدون عنصر زمانی در دل این طرح، نقش بازی می‌کنند. اگر هم توجه به این نظرات، اشارتی به تاریخ فلسفه اسلامی داشته باشد (آچیک گنج، ۱۳۸۰، ۵)، به شکل بالعرض است. تنها حضور تاریخی و زمانی دیدن اندیشه‌ها در فلسفه اسلامی را در کتب تاریخ فلسفه اسلامی می‌توان دید که با یک روند خطی تکاملی از مکاتب مشائی و اشراقی تا حکمت متعالیه به تصویر کشیده می‌شوند و در آنجا نیز طبق عادت مالوف کتب تاریخ حکما، هویت خود را در دل تاریخ انبیاء از هرمس الهرامسه یا لقمان حکیم تا روزگار کنونی می‌یابد.

شاید یکی از علل آن، این باشد که فلسفه صدر حرکت‌های طبیعی یا نفسانی منفرد و نه حرکت‌ها و تغییرات اجتماعی را در نظر دارد و لذا زمان حرکت‌های فرهنگی-اجتماعی به مثابه تاریخ را از دست می‌دهد. گو اینکه با ابتدای هر حرکت دورانی ارسطویی، حرکت، امری عرضی و دارای ضعف وجودی است و در آن همه چیز فقط تکرار می‌شود و لذا در جهانی که همه چیز در آن همیشه همان است که بوده است، هیچ امری، تاریخی نیست. (طالب زاده، ۱۳۹۸، ۳۹)

در کنار بحث زمان و تاریخ، در مولفه مکان نیز، غیاب مکان انضمامی به مثابه اجتماع و فرهنگ، محسوس است. چه اینکه حکمای اسلامی یا به مدینه فاضله آرمانی ناکجاآباد اندیشیده‌اند یا جهان‌وطنی دینی را به تصویر کشیده و یا ارض ملکوت و وطن عرفانی را دنبال می‌کنند. لذا طرح وطن ارضی و سرزمین زمینی که البته با رویکرد تطبیقی می‌تواند نگاه جهانی داشته باشد، در آن فروغی نمی‌یابد؛ در حالی که در همان زمان صفویه نیز، در کتب تاریخی، هم ایده ایران مطرح شده است (اشرف، ۱۴۰۰، ۱۷۴) و هم با نظر به حدیث «حب الوطن من الایمان»، تلقی از ایران به مثابه وطن وجود داشته (همان، ۱۷۸) که به مفهوم

امروزی آن نزدیکتر است. این است که خرد فلسفی با حکمت متعالیه، تاریخی نمی‌شود و خود فرهنگی - اجتماعی ما به شکل فلسفه تاریخ به خود نمی‌اندیشد و ذیل پارادایم فرهنگ خود را نمی‌یابد.

۴.۲.۶ غلبه بعد الهیاتی

مسئله بعدی، غلبه نگاه غلیظ الهیاتی به فلسفه است که در تعریف حکمت الالهیه و کیستی حکیم:

«فالحکیم الالهی هو المومن المصدق بهذه المعارف من الله و ملکوته... و برجوع کل شیء الیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ۲۱)

و غایت آن در تشبه به اله: «... حیث قالوا تاسیاً بالانبیاء لفلسفه هی التشبه بالاله...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۵) و تخلّق به اخلاق الهی (همانجا) را در مباحث صدرای می‌توان مشاهده نمود. همچنین، در نسبت با حقیقت وجود به مثابه حضرت حق: «ان الوجود هو الواجب الواحد الحق» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ۶۶) یا اثبات واجب به عنوان واقعیت ضروریه ازلیه از طریق اصالت واقعیت در مباحث نوصدرائیان را می‌توان به عنوان نمونه‌هائی مشاهده نمود که برجستگی الهیات در این دستگاه فکری را نشان می‌دهد. در میان ابزارهای معرفتی او نیز، به تعبیر برخی از اساتید، اصالت با وحی و قرآن است و عرفان و برهان حول محور آن می‌چرخند. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۸۵) و نسبتشان با آن، نسبت مقید به مطلق است. (همان، ۱۸۶)

این مسئله باعث می‌شود تا حکمت متعالیه، علی‌رغم نگرش جامع‌نگر و مقام گردآوری متنوع، بیشتر مسائل خود را در خدمت الهیات به کارگیرد و یا از الهیات تغذیه نماید و خود را وقف مسائل و چالشهای مبدا و معاد نماید. لذا برجستگی ضلع الهیاتی، با همه اهمیتش، به تدریج مجال تغذیه و توجه به شاخه‌های دیگر فلسفی و امور انضمامی زندگی این - جهانی و ابعاد و مسائل فرهنگی را از آن می‌گیرد.

در مسائل حکمت عملی نیز علی‌رغم توجه به سعادت و رستگاری انسان، تنها سعادت حقیقی اخروی وجهه نظر قرار می‌گیرد و سعادت دنیوی در مسائل پیشرفت و توسعه، همچنان مغفول و در حاشیه می‌ماند. البته اینکه برخی یکسره به طعن فلسفه اسلامی و نگاه صدرائی و کربنی نشسته که عقل و خرد صرف نبوده بلکه به دلیل ایدئولوژیک و الهیاتی بودن موجب شکست فلسفه در ایران شده است (صدیق یزدچی، ۱۳۹۸، ۶۶)؛ خود قابل نقد

است که فلسفه یونان و مدرن نیز، در دل زمینه و زمانه فرهنگی شان و ارزشهای اسطوره‌ای و دینی پررنگ شکل گرفته‌اند و تفکر آزاد مطلق، رویایی بیش نیست و اگر فلاسفه اسلامی ایدئولوژیک بوده‌اند، اصالت دادن به مدرنیته و ارزشهای غربی در فلسفه نیز به همان میزان، بدان مبتلاست و به نحوی ایدئولوژیک است. (داوری، ۱۳۹۰، ۹۲) لذا نه خدمت و تمرکز فربه بر الهیات و نه نگاه فانتزی‌رهای و آزادی مطلق از نظامهای ارزشی، گویای تمام حقیقت نیستند.

در جمع‌بندی مولفه‌های پیش‌گفته، می‌توان گفت که با بازخوانی حکمت متعالیه در نسبت آن با اکنون ما باید بتوانیم تنوعات فرهنگی موجود خود را به رسمیت بشناسیم و در عین حال، تئوری مناسب و متناسب انسجام آنها را دنبال نمائیم. این، پروژه اکنون ماست و البته باید به میانجی تفکر فلسفی انجام شود و مای محلی ما به مای جهانی تبدیل شود تا در ترابط با دیگرهای فرهنگی-فکری بیاندیشیم و در گفتمان فکری جهان مشارکت کنیم. البته این مشارکت با خودگرایی در برابر دیگری بیگانه، ره به جایی نمی‌برد. چیزی که حتی در نگرشهای نوصدرائی نسل اول نیز به دلیل مواجهه دفاعی در برابر یک بیگانه به نام مارکسیزم شکل گرفت و در نسل دوم و سوم نیز، نگرشهای تطبیقی کم‌رنگ‌تر شده (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۸۲) یا به نفی و طرد دیگری و طرح فلسفه خودی رسیده (خسروپناه، ۱۳۸۷، ۳۶۵) که در عین ادعای عبور از صدرا، به تداوم درون‌ماندگی فرهنگی دوران صفویه مشغول است. در برخی از نگاههای قائل به امتداد حکمت متعالیه نیز، خود کنونی ما به یک خودِ شارح و مقلد تقلیل می‌یابد که تنها رسیدن به فهم سخنان گذشتگان را پیروزی بزرگ خود می‌داند یا دیگری را چنان به خود منحل می‌کند که فی‌المثل کانت اگر صدرا خوانده بود یا آیات قرآن را دیده بود، دیگر لزومی نداشت که کانتی پیدا شود! (شریعتمداری، ۱۳۸۹، ۲۷)

در مقابل، تغذیه از دیگری نیز، نه به معنی هویت ترجمه‌ای صرف است که آن نیز نفی خود و هضم در دیگری است. چراکه رشد فرهنگی به تعبیر مارتین بوبر، در ارتباط من-توئی و در قالب ارتباط برابر خود و دیگری شکل می‌گیرد. به کمک این ترمیم‌ها باید به اکنون خود بیاندیشیم. اکنونیتی که البته سری در گذشته و میراث فرهنگی و فکری دارد و سری رو به جلو و افقهای آینده را در پیش دارد. و هم از دیگری‌های فکری تغذیه و ترجمه می‌کند و هم سنت گذشته عقلی خود را با ترجمه فرهنگی فهم می‌کند تا خردی

فعال و پا در زمین و البته سر در آسمان داشته باشد. با تکیه بر این دو سوی گذشته و آینده، در حال، مسئله‌ها باید مورد تحلیل و تأمل قرار گیرند.

۷. نتیجه‌گیری

تا بدینجا مشخص شد که فلسفه ملاصدرا، در سه ضلع، یعنی حکیم متاله چندبعدی و غیرمسطح، به ضمیمه هندسه و سیستم پویای حکمت متعالیه، در دل یک زمینه و زمانه فرهنگی- اجتماعی متولد شده و نضج یافته است. این ضلع سوم، از دغدغه‌ها و ابعاد سیاسی و دینی- فرهنگی زمانه خود در توجه به حکمت شیعی و علم دینی و انسجام‌گرایی در جریانات معرفتی درون فرهنگی تغذیه نموده و کنشگرانه توانسته تا در مدل سومی، به شکل نظام‌مند آنها را در یک هندسه معرفتی، به همزیستی برساند. بدینسان، جریانات معرفتی کلام، عرفان و فلسفه در این دستگاه فکری، تفلسف شده و تن به یک وحدت داده‌اند. اما ناسازگاری با نهاد سیاسی و عدم انتقال به اهل علم در محافل علمی آن روز، مجال تبدیل شدن طرحواره او به جهان‌بینی انضمامی برای انتقال به فرهنگ جامعه را از حکمت متعالیه سلب می‌کرده‌اند.

بازخوانی کنونی ما، ضمن پاسداشت این تلاش شگرف حکمت متعالیه، گویای آن است که با نظر به ماهیتی گسترده‌تر از علم دینی و کشفی، و نظام آموزشی بازتر و گشوده‌تر نسبت به دیگری‌های فلسفی- فرهنگی، می‌تواند از تلقی‌ها و تجربه‌های زیستی‌ای نظیر میرفندرسکی بهره جوید و راه خود را در شیوه‌ای صحیح از فلسفه مقایسه‌ای پیدا کند تا این وحدت در عین کثرت را در زمینه و زمانه تاریخی- فرهنگی و مکان انضمامی سرزمینی در اکنون ما بازکاوی کند و در جمع دو گرایش متعالیه و متدانیه، علاوه بر سعادت اخروی، سعادت دنیوی و در کنار الهیات، ابعاد زندگی انضمامی این جهانی را نیز مد نظر قرار دهد تا این طرحواره بتواند مجدداً داشته‌ها و نداشته‌های خود را واکاوی کرده و به اکنون خود، خودآگاه شود و با تکیه بر آن تراش اصیل، معاصرت خود را نیز بیانده‌شد و احیاناً ماده و صورت نوینی بیابد. توجه به همین مولفه‌ها و ترمیم آنها، کافی است تا جان تازه‌ای به کالبد آن ببخشد و ادامه مسیر در راه بی‌پایان فلسفه را برای آن ممکن نماید.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک به: عشاقی، حسین (۱۳۹۵)، کثرت یا وحدت وجود، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. نک به: ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۸۶)، سیر تاریخی نقد ملاصدرا، تهران: نشر هستی نما.
۳. نک به: ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، فلسفه اسلامی: هستی و چیستی، مجله نقد و نظر، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۱۶۷-۱۱۸.
۴. نک به: طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰)، علی و فلسفه الهی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. نک به: مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، سیری در نهج البلاغه، قم: صدرا.
۶. نک به: جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، فلسفه الهی از منظر امام رضا، قم: اسراء.
۷. نک به: ثبوت، اکبر (۱۳۸۰)، فیلسوف شیرازی در هند، تهران: هرمس و مرکز گفتگوی تمدن‌ها.
۸. لک زائی، شریف (۱۴۰۰)، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، ۴ جلد، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. شریعتمداری، علی (۱۳۸۹)، تربیت فلسفی و جوان امروز، مجموعه مقالات چهاردهمین همایش ملاصدرا، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. نک به: عشاقی، حسین (۱۳۹۶)، گام‌های پسین در فلسفه برین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳)، جایگاه ملاصدرا در فرهنگ عقلی/اسلامی، مجموعه مقالات مکتب ملاصدرا و فلسف‌های غربی، ج ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، تحقیق کریم فیضی، قم: موسسه مطبوعات دینی.
- آچیک گنج، آلپ ارسلان (۱۳۸۰)، نمونه سیستم فلسفی در فلسفه اسلامی، مجموعه مقالات همایش ملاصدرا با عنوان ملاصدرا و حکمت متعالیه، ج ۱، تهران: بنیاد اسلامی حکمت صدرا، صص ۲۲-۱.
- اردبیلی، محمد مهدی (۱۳۹۶)، *ما و هگل*، تهران: هرمس.
- اشرف، احمد (۱۴۰۰)، *هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی*، ترجمه و تدوین حمید احمدی، تهران: نشر نی.
- پزشکی، محمد (۱۳۹۸)، حکمت متعالیه و امر واقع اجتماعی، تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ش ۱۵، صص ۶۳-۸۰.

واکاوی تعین فرهنگی- اجتماعی حکمت ... (محمد حسن یعقوبیان قمشه) ۲۹

جوادی، ملک محمدی و کلانتری، علی، حمیدرضا و عبدالحسین (۱۳۹۵) مناشی و بنیادهای فلسفی فرهنگ از منظر حکمت متعالیه، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، س ۲۰، ش ۴، صص ۵۶۳-۵۸۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳) سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، ش ۷، صص ۷-۱۸.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، کاوشهای عقل نظری، تهران: موسسه پژوهشی انجمن حکمت و فلسفه ایران.

خامنه‌ای، محمد (۱۳۷۹) ملاصدرا؛ زندگی، شخصیت و مکتب صدر المتالهین، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

خسرویناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، فلسفه فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

خوارزمی، محمد بن احمد بن یوسف (۱۳۴۲)، مفاتیح العلوم، مصر: اداره الطباعة المنيرية.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، فلسفه معاصر ایران، تهران: نشر سخن.

ستاری، جلال (۱۴۰۱)، فرهنگ دولتمدار، تهران: کتاب پارسه.

شریعتمداری، علی (۱۳۸۹)، تربیت فلسفی و جوان امروز، مجموعه مقالات چهاردهمین همایش حکیم ملاصدرا، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۹۸)، رستاخیز کلمات: درس گفتارهایی درباره نظریه ادبی صورتگرایان روس، تهران: انتشارات سخن.

رشاد، علی اکبر (۱۳۸۰)، گفتمان فلسفی نو صدرائی، مجموعه مقالات همایش ملاصدرا با عنوان ملاصدرا و حکمت متعالیه، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، صص ۱۲۰-۱۰۷.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، ج ۱، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۰)، رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق سید حسین نصر، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، تصحیح و تعلیق غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۳۰ حکمت معاصر، سال ۱۶، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹، تصحیح و تعلیق رضا اکبریان، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۲)، *المشاعر*، تحقیق هانری کربن، تهران: انیستو ایران و فرانسه.
- صدیق یزدچی، محمد حسین (۱۳۹۸)، *ماجرای فلسفه در ایران معاصر*، آلمان: فردوس.
- صلواتی، عبدالله (۱۳۹۴)، *تعیین معرفتی فلسفه صدرا و نقد دو دیدگاه*، مجله حکمت و فلسفه، س ۱۱، ش ۲، صص ۳۶-۲۱.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۶)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: سمت.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل*، ج ۴، تصحیح و تحقیق حسن قاسمی، تهران: مدرسه عالی مطهری.
- قادری، حاتم (۱۴۰۲)، *فیلسوف مسطح، فیلسوف غیر مسطح یا طرحواره‌ای*، تهران: روزنه.
- قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۸)، *روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کرباسی زاده، علی (۱۳۸۰)، آقا محمد بیدآبادی زنده کننده حکمت متعالیه صدرائی، مجموعه مقالات همایش ملاصدرا با عنوان ملاصدرا و حکمت متعالیه، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، صص ۲۴۱-۲۲۷.
- کربن، هانری (۱۳۶۱)، *ملاصدرا، ترجمه ذبیح الله منصوری*، تهران: انتشارات جاویدان.
- طالب زاده، حمید (۱۳۹۸)، *گفتگوئی میان هگل و فیلسوفان اسلامی*، تهران: هرمس.
- لاهوری، اقبال (۱۳۴۷)، *سیر فلسفه در ایران*، تهران: نشریه ش ۸، موسسه فرهنگی منطقه‌ئی.
- علیزاده، بیوک (۱۳۸۳)، *مقاله مکتب حکمت متعالیه و تمایز آن از مکتبهای فلسفی دیگر*، مجموعه مقالات همایش مکتب ملاصدرا و فلسفه‌های غربی دیگر، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، صص ۱۹۴-۱۷۸.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۶)، *رویکردهای مختلف به حکمت متعالیه در جهان معاصر*، خردنامه، ش ۴۸، صص ۱۰۷-۱۲۴.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران: انتشارات حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، ج ۶، ج ۳، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، *کلیات علوم اسلامی*، قم: انتشارات صدرا.
- منصوری، رضا (۱۴۰۱)، *مبانی علم و طراحی مفهومی دانشگاه در ایران*، دفتر ششم، تهران: نشر دیبایه.
- میرفندرسکی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۸۷)، *رساله صناعیه*، به تحقیق حسن جمشیدی، قم: بوستان کتاب.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۸)، *تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یعقوبیان، محمد حسن (۱۳۹۵)، *رساناس قدسی*، قم: نشر وثوق.

واکاوی نغین فرهنگی- اجتماعی حکمت ... (محمد حسن یعقوبیان قمشه) ۳۱

یعقوبیان، محمد حسن (۱۳۹۸) حقیقت وحی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
یعقوبیان، محمد حسن (۱۴۰۱)، فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی (چالشها و کاوشها)، تهران: نقد فرهنگ.

Connolly, Tim(2024),**The social relevance of comparative philosophy**, comparative philosophy,
Volume 15, no 1, 35-45.