

هگل ایرانی؛ گزارش و وصف خوانش سید جواد طباطبایی از گفت‌وگوی ملاصدرا و هگل

علی چاوشی* | سید محمدتقی چاوشی** | نصرالله حکمت***

چکیده

بیش از یک و نیم قرن از مواجهه ایرانیان با اندیشه هگل می‌گذرد. در این مدت، مراجعه «ما» به هگل، تحولاتی داشته لذا بجاست پس از این همه هگل پژوهی، ترجمه هگل و هگل خوانی، دست به یک ارزیابی از نسبتی که با هگل ساخته‌ایم بزنیم و ببرسیم؛ آیا پس از این همه مدت، هگل را در سنت خودمان اخذ کرده‌ایم؟ به بیان دیگر آیا می‌توان در عداد سنت‌های تفسیری گوناگونی که از هگل وجود دارد مثلا هگل راست و چپ و پیر و جوان و انگلیسی و فرانسوی و غیره، سخن از یک هگل ایرانی گفت؟ آیا اساسا امکان فهم هگل -ولو متفاوت از سایر فهم‌ها- برای ما گشوده است؟ پاسخ این پرسش‌ها ارجاع به تاریخ فلسفه و سنت فکری ما دارد. شاکله مفاهمی «ما»، باید ظرفیت شنیدن هگل و سخن گفتن با او را داشته باشد. این بیان آشکارا پرسش از معاصرت فلسفه اسلامی است. پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی خوانش‌هایی است که از اندیشه هگل در بستر فلسفه اسلامی رخ داده است. از آنجا که اندیشه ملاصدرا، تمامیت فلسفه ماست، خوانش‌های ما از هگل عمدتا در بستر فلسفه ملاصدرا و در امتداد و بسط آن اندیشه، شکل گرفته است. لذا ما تمرکز خود را بر سنجش مواجهات صدرا با هگل قرار دادیم. سید جواد طباطبایی یکی از متفکران معاصر ایرانی است که دست به تطبیق‌هایی میان صدرا و هگل زده است. از همین رو توصیف مواجهه‌اش با هگل ضرور است و ما در پی آنیم تا بتوانیم به ارزیابی دقیق از یکی از مهم‌ترین هگل خوانی‌های ما در بستر سنت به تفکر درآمده شده ما یعنی فلسفه ملاصدرا برسیم و یکی از اضلاع کلان پروژه «هگل ایرانی» را تبیین نماییم.

کلیدواژه‌ها

هگل ایرانی، گفت‌وگو، هگل، ملاصدرا، ایده‌آلیسم، معقول بالذات، اتحاد عقل و عاقل و معقول.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات، گروه فلسفه، تهران، ایران. (chavoshi.ali@ut.ac.ir)
 ** استادیار گروه فلسفه غرب پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. پژوهشکده غرب‌شناسی و علم پژوهی. (m.tschawuschiihcs@ac.ir)
 *** استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی. (n_hekmat@sbu.ac.ir)
 (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶)

□ علی چاوشی؛ سید محمدتقی چاوشی؛ نصرالله حکمت (۱۴۰۳). هگل ایرانی؛ گزارش و وصف خوانش سید جواد طباطبایی از گفت‌وگوی ملاصدرا و هگل، فصلنامه حکمت اسراء، ۲، (۴۵)، ۱۴۳ - ۱۶۸. | doi: 10.22034/isra.2024.459842.1989

مقدمه

سیدجواد طباطبایی از جمله متفکران ایرانی است که بسیار به بحث از «ایران» پرداخته و «ایران» را مساله‌ای می‌داند که هر متفکر ایرانی می‌بایست نخست به آن پردازد تا امکان نظریه پردازی بیابد. از این رو محوری‌ترین نظریات او بحث «ایران‌شهری» و به تبع آن «نظریه انحطاط» است.

اندیشه سیدجواد طباطبایی، برای بحث در باب مساله ایران و نظریه انحطاط، از اندیشه تجدد و به ویژه فلسفه هگل بسیار یاری گرفته است. طباطبایی در فضای فکری ایرانی-اسلامی بالیده؛ ازین رو به ملاحظه توجه بسیار دارد. البته این نکته برای کسی که دغدغه ایران دارد، دور از انتظار نیست. طباطبایی برای پیگیری پروژه مذکور، یعنی بحث در باب تاریخ سیاسی ایران، هگل و صدرا را مقابل هم می‌نشانند و می‌کوشد تا با نزدیک کردن زبان صدرا و هگل به یکدیگر این تحقیق را پیش برد. او اینکار را در دو مرتبه انجام می‌دهد؛ گاه می‌بینیم که سیدجواد طباطبایی مفردات فلسفه هگل و فلسفه صدرا را مقابل هم قرار می‌دهد و می‌کوشد تا اصطلاحات فلسفه هگل را با کمک اصطلاحات فلسفه صدرا معادل ساخته و به زبان قوم نزدیک سازد تا از این طریق امکان گفتگو فراهم شود. اما کار سیدجواد طباطبایی با در کنار هم قرار دادن صدرا و هگل در این نقطه به پایان نمی‌رسد بلکه به ویژه در فلسفه سیاسی‌اش که در کتاب «دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط» آمده، زمانی که به نقد صدرا می‌پردازد نیز صدرا و هگل را در مقابل هم قرار می‌دهد. به این صورت که مبانی صدرا را بیان می‌کند و پس از آن با اتخاذ مبانی هگل به نقد صدرا می‌پردازد. پس سیدجواد طباطبایی هم در مقام تصور و هم در مقام تصدیق صدرا و هگل را تطبیق می‌دهد.

عمده منبع ما در برگرفتن نظریات سید جواد طباطبایی، مباحث تفسیر هگل کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» است و همچنین از درسگفتارهای ایشان تحت عنوان «تفسیر پدیدارشناسی روح هگل» که توسط مصطفی نصیری تقریر شده است، بهره می‌گیریم.

چرا هگل؟

سید جواد طباطبایی از جمله متفکرانی است که هم به سنت فلسفی ایرانی-اسلامی توجه دارد و هم به جریان فلسفه مغرب زمین^۱. وی حتی در برخی موارد از مرتبه توجه فراتر رفته و دست به تطبیق و معادل‌سازی اصطلاحات فلسفه هگل با فلسفه صدرا زده است تا از این طریق نشان دهد که این دو فیلسوف به هم نزدیک‌اند و از طریق این نزدیکی، نزدیکی سنت ما و مغرب زمین (تجدد) را پیش فرض گرفته و راه را برای خواندن و تفسیر سنت ما به مدد اندیشه‌های فلسفه مدرن، بگشاید. ما نیز که به دنبال نقد و بررسی ربط و پیوند برقرار کردن‌ها میان صدرا و هگل هستیم می‌توانیم به بررسی و تأمل در آراء سید جواد طباطبایی بپردازیم.

یکی از مسائلی که متفکران ایرانی در بحث از هگل با آن مواجه می‌شوند این است که چگونه می‌توانیم میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب ارتباط برقرار کنیم. طرح این مساله از وجوه مختلف ضرورت می‌یابد و اندیشمندان معاصر هریک و جهی را برای توجه به غرب - امتناع آن، پذیرش آن، دادوستد با آن - ذکر کرده‌اند.

۱. از آنجا که تعبیر «فلسفه غرب» در میان ما در تقابل با «فلسفه اسلامی» جا افتاده و حال آنکه هم فلسفه علمی واحد است؛ هم ما و فلسفه‌مان غیر غربی نیستیم؛ بهتر است آنجا که در فلسفه؛ می‌خواهیم دیگری را نشان دهیم؛ از تعابیر جزئی‌تر استفاده کنیم. برای نمونه: فلسفه یونان؛ قرون وسطی؛ عصر جدید؛ معاصر؛ قاره‌ای؛ آنگولاساکسون؛ یا نهایتاً مغرب زمین (به جای فلسفه غرب / غربی).

سید جواد طباطبایی بر آن است که (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۴۷) ما اکنون، در وضعیت گذار، با بحران در بنیادها مواجهیم و البته این اختصاص به ما ندارد فی‌المثل فارابی، افلاطون و هگل نیز به مقتضای تمدن عصر خودشان به طرح پرسش درباره بحران در بنیادها پرداخته‌اند. هرچند مشخص است که پرسش فوق‌نظر به ویژگی‌های هر عصر، صورتبندی و پاسخ متفاوتی دارد اما در اصل پرسش تفاوتی نیست و در نتیجه ما نیز می‌توانیم به کار این متفکران مراجعه کرده و از آنها الهام بگیریم.

در نگاه اول ممکن است مراجعه به نگاه فارابی از آنجا که متعلق به سنت فکری خودمان است - به رغم فاصله زمانی که در این بین افتاده - قابل قبول‌تر به نظر برسد و یا حتی از آن رو که افلاطون تاحدی در این فرهنگ جذب شده ممکن است مخالفت کمتری با این قول که «اندیشه افلاطون و مطالعه آراء آن بر ما موثر است» شده باشد، اما مساله درباره هگل قدری متفاوت‌تر به نظر می‌رسد.

ممکن است این پرسش طرح شود که ما چه نسبتی می‌توانیم با آلمان داشته باشیم و در نتیجه چرا باید هگل را که نه به جهت نقطه آغاز بودگی‌اش اهمیت دارد و نه به جهت داشتن مساله مشترکی با او، مورد توجه و مطالعه قرار دهیم. در این صورت به نظر می‌رسد مطالعه هگل برای ما توجیهی نداشته باشد. طباطبایی در این باره به این مطلب استناد می‌جوید که هگل با مسائل کنونی ما بی‌ارتباط نیست آنچه هگل به آن پرداخته بحران در بنیادهاست و ما نیز با او در این امر مشترکیم پس باب مباحثه و گفتگو با هگل به روی ما بسته نیست.

همچنین (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۴۷) طباطبایی با تاکید بر این مطلب که ما جز در قالب مقولات غربی نمی‌توانیم پرسش خود در خصوص بحران فرهنگی‌مان را طرح کنیم،

نشان می‌دهد که ما از تفکر غربی بیگانه نیستیم و اگر بخواهیم رویکردهای غرب‌ستیزانه پیش بگیریم یا ارتباط خود را با اندیشه غربی انکار کنیم، اندیشه‌ورزی و تفکر برای ما ممکن نخواهد بود. و از این‌رو حسن نیت نسبی خود را نسبت به بکارگیری اندیشه‌های متفکران غربی نشان می‌دهد.

نیز این نکات گواه آن است که سید جواد طباطبایی دغدغه‌ها و انگیزه‌های خاص خود را برای پرداختن به هگل دارد و چنین نیست که هگل را به خاطر هگل و یا هگل را به خاطر اندیشه‌های فلسفی‌اش بجوید بلکه او دغدغه‌های خاص خود را در جامعه شناسی و سیر اندیشه ایرانی دارد در نتیجه مدام به رفت و برگشت بین اندیشه‌های ایرانی و غربی می‌پردازد تا بتواند مسائل و بحران‌هایی که در اندیشه ایرانی وجود دارد را بررسی و تدقیق کند. حاصل آنکه او نظر به دغدغه‌هایی که دارد برخی مولفه‌های خاص در اندیشه هگل را پررنگ می‌کند و می‌کوشد تا تناظر آن را با اندیشه صدرالدین شیرازی نشان دهد.

رتالیسم فلسفی به مثابه بنیاد انحطاط

یکی از مؤلفه‌هایی که نزد سید جواد طباطبایی اهمیت بسیار دارد ایدئالیسم است. البته بحث او در این باره تبعی است و به جهت اهمیت متافیزیکی این بحث به آن نمی‌پردازد بلکه او شهودی در این باره دارد که معضل علوم اجتماعی در کشورهای اسلامی از آن حیث است که نوعی رتالیسم را به عنوان مشرب فلسفی‌شان پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۲۱۵) این در حالی است که با ایدئالیسم بود که امکان طرح بحث از علوم اجتماعی پدید آمد. اما طباطبایی با توجه و تفسیر مبحث «اتحاد عاقل و معقول» صدرا می‌کوشد تا نشان دهد در فلسفه اسلامی امکانات بسط «ایدئالیسم» از پیش مهیا بوده است. گذشته از

گمانه‌زنی درباره اهداف و اغراض احتمالی‌ای که طباطبایی در بکار بستن این تطبیق‌ها داشته باید دید او تا چه میزان در این کار موفق بوده و آیا توانسته این قبیل تطبیق‌هایش را بر بنیاد محکمی برسازد یا خیر.

ایده‌الیسم هگل و اصالت معقول بالذات صدرا

از جمله چرخش‌های مهمی که با سیر تفکر فلسفی، در دوره مدرن رخ داد؛ تبدیل شدن آگاهی به موضوع آگاهی بود. طباطبایی از این تبدیل آگاهی به موضوع آگاهی با عنوان گسلی یاد می‌کند که امکانات زبانی ما ایرانیان تاب مواجهه و گفتگو با آن را ندارد، به عبارت ساده‌تر فلسفه ما در این سوی گسل باقی مانده و در نتیجه توانایی برقراری بحث با فلسفه هگل را ندارد (طباطبایی، بی‌تا، درسگفتارها: ص. ۶-۸). در واقع مسائلی که از این پس برای متفکران غربی مطرح می‌شود مسائلی نبوده‌اند که حکمای مسلمان به آنها پرداخته باشند و یا اصلا به عنوان مساله برایشان مطرح شده باشد. پس آنچه طباطبایی در تفکر غربی دنبال می‌کند و می‌کوشد تا آن را پررنگ کند دقیقا همین نقاط افتراق و تمایزها هستند. سید جواد طباطبایی از طریق تحلیل «ایدئالیسم» می‌کوشد تا نحوی تعامل و گفتگو میان هگل و فلسفه اسلامی نشان دهد.

چنانکه می‌دانیم فلسفه هگل، فلسفه ایدئالیستی است و از قضا نقطه‌ای است که در آن ایدئالیسم آلمانی به نهایت کمالش دست می‌یابد. طباطبایی بر آن است که می‌توان ایدئالیسم را معادل «اصالت معقول بالذات» دانست و ترجمه‌های دیگری مثل «پندارگرایی»، ناشی از جهل نسبت به فلسفه هگل است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۲۷۰).

در صورت گزیدن معادل «اصالت معقول بالذات» برای «ایدئالیسم» باید اشاره داشت که «ایده» به «معقول بالذات» و «ایسم» با «اصالت» در فلسفه صدرا تطبیق شده است. به

باور طباطبایی نزدیکترین بحثی که صدرا دارد و می‌توان آن را با ایدئالیسم همسو دانست، مبحث «اتحاد عاقل و معقول» است (همان: ص. ۲۰۸).

طباطبایی بر آن است (همان: ص. ۲۰۷) با کوجیتوی دکارتی بود که نخست بار علم، خود موضوع علم واقع شد چیزی که در فلسفه اسلامی رخ نداد و در نتیجه میان فلسفه غرب و فلسفه اسلامی شکاف ایجاد شد. می‌توان گفت تا دوره دکارت، فلسفه اسلامی با فلسفه غربی شباهت‌هایی داشته و در گفتگو و تعامل با آن بوده است اما با دکارت و تحولی که در علم پدید آمد راه این دو سنت فکری جدا شد.

اتحاد عاقل و معقول به مثابه لم تطبیق

پس اگر بنا باشد مجدد تعاملی میان این دو برقرار شود باید با تکیه بر نحوه حصول علم باشد. طباطبایی با دست گذاشتن روی بحث «اتحاد عاقل و معقول» به مثابه نظریه علم ملاصدرا، می‌کوشد تا امکان یک چنین چیزی یعنی امکان تکیه بر نحوه حصول علم را محتمل نشان دهد و آن را قدمی در سیر به سمت ایدئالیسم و جدایی آن از رئالیسم نشان دهد و ازین رهگذر تعارض بنیادین آن را با فلسفه غرب برطرف کند.

اما چگونه می‌توان از «اتحاد عاقل و معقول»، «ایدئالیسم» استنباط یا استخراج کرد؟ سید جواد طباطبایی دست به تجزیه و تحلیل مصطلحات فلسفه اسلامی و فلسفه غربی می‌زند تا این تمنا را ممکن کند. مثلاً او (همان: ص. ۲۰۸-۲۱۲) بیان می‌دارد که عاقل به جهت آنکه در فلسفه صدرا عامل فعال است، آن را با سوژه^۱ یکی می‌گیریم. در ادامه طباطبایی با توضیح فرآیند حصول علم در نزد صدرا می‌کوشد تا دیدگاه خود را تبیین کند؛ صدرا در توضیح دلیل حصول علم از طریق اتحاد عاقل به معقول، معقول مورد بحث را معقول

بالذات می‌داند و مراد از آن همان صورت معقول حصول یافته در وعاء ذهن از معقول بالذاتی است که امر محسوس خارجی است (همان: ص. ۲۰۸). یعنی عاقل در وعاء ذهن صورت معقولی از معقول بالعرض می‌سازد و متعلق شناسایی را ایجاد می‌کند که با آن اتحاد دارد. طباطبایی معتقد است، این معقول بالذات شبیه به ایده^۱ هگل است که در آن وحدت میان نظر و عمل برآورده می‌شود (همان).

پس طباطبایی عاقل را با سوژه و معقول را با ابژه یکی می‌گیرد و می‌کوشد تا نشان دهد که زمانیکه صدرا از اتحاد عاقل و معقول سخن می‌گوید همان بازتاب و طنین ایده هگل را دارد که در آن سوژه و ابژه اتحاد می‌یابند. اما نکته آن است که در لسان و فکر هگل نمی‌توان سوژه و ایده را یکسان گرفت (اینوود، ۱۳۸۹: ۵۸۹) چراکه نزد هگل روح و سوژه متمایز از هم اند یعنی روح با ایده مرتبط است و سوژه به مفهوم و به این ترتیب به «من» مرتبط است.

خلاصه آنکه در فلسفه هگل با چنین قطعیتی نمی‌توان میان سوژه و ایده نسبت برقرار ساخت و به دنبال آن حکم کرد که این همان اتحاد عاقل و معقول نزد ملاصدرا است. درست است که سوژه هگل در نهایت می‌تواند به روح برسد اما آنچه اهمیت دارد سیری است که سوژه در رسیدن به ایده از سر گذرانده است. اینکه طباطبایی کیفیت حصول علم در صدرا را بررسی کند به خودی خود جایگاه عاقل را در سیر در رسیدن به مطلق - اگر از اساس چنین سیری، چنانکه در فلسفه هگل رخ داده در اینجا نیز محقق شده باشد - نشان نداده است.

البته برای فهم بهتر چرایی ممانعت تطبیق «ایده‌آلیسم» با «اتحاد عاقل و معقول» یا

1. Idea

ترجمه آن به «اصالت معقول بالذات» باید به زمینه و زمانه خودمان برگردیم و این اصطلاحات را در متن فلسفه اسلامی بررسی کنیم. در دو بخش بعدی به همین امر خواهیم پرداخت.

اتحاد عقل و عاقل و معقول

به حسب اهمیت ویژه‌ای که مبحث «اتحاد عاقل و معقول» نزد صدرالمتالهین دارد، وی رساله‌ای مستقل با همین عنوان تالیف نموده است. در آن رساله، وی قاعده بسیط الحقیقه را به عنوان یکی از مبانی نظری پذیرش اتحاد عاقل و معقول عنوان می‌کند: «هر بسیط الحقیقه‌ای کل اشیاء وجودی است به جز آنچه که به نقص‌ها و عدم‌ها متعلق است» (صدرالمتالهین، ۱۳۸۶: ص. ۵۰). فلذا عقل که بسیط الحقیقه است نیز، شامل تمامی اشیاء وجودی است.

پس از آن صدر اصل وحدت عقول را مطرح می‌کند و سنخ وحدت‌شان را غیر عددی و از سنخ وحدت مرسل نوعیه می‌شمرد. (همان: ص. ۵۵) سپس بیان می‌کند که «عقل بسیط تمام اشیای معقول است» (همان: ص. ۵۶) و ازین مقدمات نتیجه می‌گیرد: نفس انسانی می‌تواند جمیع معانی وجودی را درک، و با اتحادی معنوی با آن‌ها متحد شود، و می‌تواند عقل بسیط و عالم عقلی شود... نفس با هر صورت عقلی که آن را درک کند، متحد می‌شود. از این بیان، اتحاد نفس با عقل فعال لازم می‌آید که هر شیئی از این جهت در آن موجود می‌باشد مگر از آن جهت که چیزی از عقلیات درک نکرده باشد... پس ثابت و محقق شد که هر نفسی که صورت معقولی را درک کند، با اتحادی عقلی، و ازین جهت با عقل متحد می‌شود» (همان: ص. ۵۷)

بیان صدرالمتالهین در کتاب اسفار در خصوص اتحاد عاقل و معقول، اینگونه جمع بندی می‌شود: «حیثیتی که عین ذات آن است خواه تعقل کننده‌ای بیرون از ذات آن باشد

یا نباشد و قبلاً گفته‌ایم که متضایفان و از جمله عاقل و معقول از نظر درجه وجودی هم‌تا و متكافی هستند صورت احساسی نیز همین حکم را دارد... دیگران می‌گویند جوهر نفس حالت انفعال را نسبت به صورت عقلی دارد و تعقل چیزی جز همین انفعال نیست اما چیزی که ذاتا فاقد نور عقلی است چگونه می‌تواند صورت عقلی که ذاتا دارای وصف معقولیت است را درک کند مگر ممکن است چشم نابینا چیزی را ببیند... در حقیقت عاقلیت بالفعل برای نفس مانند تحصیل هیولی بواسطه صورت جسمانی است و هم‌چنانکه ماده خود بخود تعیینی ندارد نفس هم خود بخود تعقلی ندارد و در سایه اتحاد با صورت عقلی عاقل بالفعل می‌شود». (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۱۶۵-۱۶۸)

بحث از اتحاد عقل و عاقل و معقول اختصاص به صدرالمتألهین ندارد، حداقل به گواه ابن سینا در بخش طبیعیات کتاب شفا، فن ششم، مقاله پنجم، فصل ششم با عنوان «فی مراتب افعال العقل»؛ می‌دانیم (ابوعلی سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۲۱۲-۲۱۵) که برخی از فیلسوفان یونانی بر آن بودند که هنگامی که موجود عاقلی چیزی را تعقل کند با آن اتحاد می‌یابد. هرچند که خود ابن سینا بر این دیدگاه خرده می‌گیرد و آن را باطل می‌یابد. اما ابن سینا نیز این عدم امکان اتحاد میان عاقل و معقول را منحصر بر علم حصولی می‌داند و در جایی که از علم حضوری به نفس، سخن گفته می‌شود منکر این اتحاد نیست. پس آنچه درباره اتحاد عقل و عاقل و معقول محل نزاع است مربوط به علم حصولی می‌شود و این ناشی از دیدگاه صدرا است که این اتحاد را از قلمرو علم حضوری خارج می‌کند و بر مطلق ادراک بکار می‌بندد. و این خلاف سنت رایج است چراکه پیش از صدرا حکما بر آن بوده‌اند که در علم حصولی واقعیت علم مغایر با واقعیت معلوم است و به دنبال آن بحث نظریه مطابقت علم با نفس الامر (معلوم) پیش می‌آمد و به تبع، تحلیل مفهوم «معلوم»، سخن از اقسام معلوم یعنی معلوم بالذات و بالعرض به میان می‌آمد.

معقول بالذات و معقول بالعرض نزد صدرالمتالهین

نظر صدرالمتالهین در باب معقول بالذات^۱ چنین است: «ان المعقول بالذات وبالفعل لا شان و لا حیثیه له الا المعقولیه و المعقولیه عین ذاته الوجودیه و انه المعقول و ان فرض عدم جمیع اغیاره لانه وجود نوری و علمت ان الوجود النوری علم و معلوم بالذات».

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۱۴)

عبارت زنوزی در باب معقول بالذات نیز ازین قرار است: «معقول بالذات آنست که صورت عینیه آن بعینها، صورت علمیه‌اش باشد، به عبارت دیگر، معقول بالذات آنست که در منکشف بودن و حاضر شدن در نزد عقل بالذات به امر خارج از ذات خود، محتاج

نباشد». (الزنوزی، ۱۳۶۱، ص. ۲۸۲)

جواد آملی از شارحان صدرا در این باب می‌گوید: «اهل تحقیق صورت علمی را معقول بالذات دانسته و آنچه را در خارج است معقول بالعرض گفته‌اند... معقول بالذات بودن صورت حاصله در عقل به این معناست که نفس، جهت تعقل آن صورت، نیاز به

انتزاع صورت دیگر ندارد». (جواد آملی، ۱۳۷۵، ج. ۱، بخش ۲، ص. ۳۵۸)

۱. از عباراتی که در باب معلوم بالذات و بالعرض و ایضا؛ معقول بالذات و بالعرض نقل شد، چنین می‌نماید که معلوم بالعرض و معقول بالعرض، یکی هستند و هر دو دلالت بر خارج می‌نمایند. در خصوص معقول و معلوم بالذات نیز می‌توان گفت که این دو هم یکی هستند و هر دو دلالت بر صورت ذهنی ما از خارج دارد. اما اگر بخواهیم دقت بیشتری به خرج دهیم، نسبت معلوم و معقول، عموم و خصوص مطلق است و گستره دلالت معلوم، بیش از معقول است. در بحث «اتحاد عاقل و معقول»، این بحث تا پیش از صدرالمتالهین با همین عنوان، طرح و احیاناً نقد می‌شد اما ملاصدرا تعدداً تعبیر «اتحاد عالم و معلوم» را به کار می‌برد تا این بحث «اتحاد» را در سطح عقل و معقولات منحصر نکند. زیرا صدرا حتی در سطح محسوسات هم قائل به اتحاد حاس و محسوس است، لذا تعبیر «اتحاد عالم و معلوم» را که تعبیر عام‌تری است و شامل همه مراتب علم-از محسوس گرفته تا معقول-می‌شود را برای تعبیر سابق یعنی «اتحاد عاقل و معقول» به کار می‌برد و چون واسطه و شرط این اتحاد هم در نظر ملاصدرا، خود عقل (یا به طور کلی‌تر، خود علم) است، تعبیر «اتحاد علم و عالم و معلوم» را به کار می‌برد. از همین رو، به جای معقول بالذات و معقول بالعرض، که از مفاهیم کاربردی این بحث هستند، از اصطلاح کلی‌تر معلوم بالذات و معلوم بالعرض استفاده می‌کند.

بنا بر قاعده مشهور «تعرف الاشیا باضدادها» رواست تا برای فهم بهتر معقول بالذات، به بررسی قسیم آن که معقول بالعرض است نیز پردازیم. آشتیانی می‌گوید: «المراد من المعقول بالعرض هی الموجودات الخارجیه العینیه الموجوده بوجوداتها الخاصه الفرقانیه». (آشتیانی، ۱۳۷۲: ص. ۲۱۹) مراد آشتیانی آنست که معقول بالذات همان شی یا عین خارجی است که علم عالم به آن «با واسطه» است و معقول خواندن آن، مجازا و به تبع معقول بالذات است. «آنها(قدما) می‌گفتند ما دو معقول داریم: معقول بالذات و معقول بالعرض. معقول بالعرض که وجود عینی اشیا است هیچ وقت با ذهن ما متحد نیست».

(مطهری، ۱۳۹۹: ص. ۳۵۲)

علیرغم آنکه ابتدا به نظر می‌رسد بحث از معلوم بالذات و معلوم بالعرض، بحث از ثوابت فلسفه اسلامی است و نزد همه حکما، معنایی تقریبا یکسان دارد اما باید گفت که به تبع تفاوت نظری که در باب چیستی علم و چگونگی حصول آن، میان حکما وجود دارد، تلقی‌ها از این دو مفهوم نیز متفاوت است.

تا پیش از صدرالمتألهین و به خصوص نزد مشائون نظر این بود که وقتی عالم با معلوم مواجه می‌شود اگر آن معلوم، معلوم باواسطه بود آن را معلوم بالعرض می‌خوانیم که این معلوم علم حصولی است و اگر آن معلوم بی‌واسطه بود، معلوم بالذات است. «ابن سینا و به خصوص خواجه نصیرالدین طوسی که نظریه تجرید را می‌پروراند و تبیین می‌کند، ادراک را حاصل انتزاع صورت شی خارجی و حلولش در نفس می‌داند و آن را دارای مراتبی می‌داند که به ترتیب انتزاعش کامل‌تر شده تا به صورت یا ماهیت محض شیء نائل آید». (مطهری، ۱۳۶۷: ج. ۳، ص. ۹۲)

به عقیده صدرا آنچه بی‌واسطه معلوم است «معلوم بالذات» است. و مقصود از

بی‌واسطگی معلوم بالذات، این است که معلوم بودن این امر وابسته به معلوم بودن امر دیگری نباشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۶، ص. ۱۵۱). در غیر این صورت، هر معلومی برای پیدایی به معلوم دیگری وابسته شود و جملگی معلومات، بالعرض گردند و سیر معلومات ما دچار تسلسل شود و علم ناممکن گردد. پس ضرور است که سیر معلومات بالعرض، در یک معلوم بالذات، ثابت شود.

براساس این تعبیری که از معلوم بدست داده شد فلاسفه برآن‌اند که در ارتباط با واقعیت خارجی علم به وساطت صورت ذهنی با معلوم اتحاد می‌یابد به عبارت دیگر با «معلوم بالعرض» سروکار داریم اما در اینجا مساله خود صورت ذهنی است که چه وضعیتی پیدا می‌کند و مورد اختلافی صدرا با پیشینیان در همینجاست. چراکه پیش از صدرا بر آن بودند که صورت ذهنی برای پرهیز از تسلسل باید معلوم بالذات باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۹، ص. ۷۲).

صدرا اما بر آن است که (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۲۴) صورت ذهنی معلوم بالعرض است اما آنچه واسطه قرار می‌گیرد خود علم است و اشاره می‌کند که علم خود معلوم بالذات است براین اساس دیگر اشکال تسلسل نیز متوجه معلوم بالعرض بودن صورت ذهنی نمی‌شود.

از آنجا که نظر صدرالمتالهین در باب چیستی علم و چگونگی شناخت، با پیشینیانش تفاوت دارد، چنین به نظر می‌رسد که حتی خود صور ذهنی اشیاء خارجی نیز به اتفاق اشیاء خارجی، معلوم بالعرض هستند و یگانه چیزی که بالذات معلوم یا معقول است، خود علم است. صدرا در اینباره می‌گوید: معلوم بالذات، آن امر واحد بسیط است و معلوم بالعرض: آنچه وی را از معقولات برانگیخته شده‌ی او لازم می‌شود، مانند علم

به افراد انسان، از علم به وصف عنوانی او و مانند علم به فروع - از علم اصل - نه مانند علم به اجزای حد از علم به محدود، برای اینکه حد و محدود ذاتا متحدند و از حیث اعتبار مختلف. برای اینکه تفاوت به اجمال و تفصیل در اینجا فقط به واسطه‌ی دو گونه‌ی ادراک می‌باشد نه به سبب امری در ادراک کننده. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ص. ۲۰۲)

بر اساس خلاصه‌ای که از دو مبحث «اتحاد عقل و عاقل و معقول» و «معقول بالذات و بالعرض» نزد صدرالمتالهین ارائه شد، باید گفت که هر دوی این مباحث ذیل بحث از «ماهیت علم» شکل می‌گیرد و این بحث نزد ایشان کاملا جنبه هستی‌شناسانه دارد. این تذکر در نقد رویکرد سیدجواد طباطبایی حائز اهمیت است.

نتیجه‌گیری

طباطبایی در تطبیق هگل با ملاصدرا کارش را به بحث از ایدئالیسم محدود نمی‌سازد بلکه در بحث حرکت نیز این تطبیق را انجام می‌دهد. طباطبایی «خودجنبشی»^۱ در فلسفه هگل را همان حرکت جوهری در فلسفه صدرا می‌داند چراکه به نظر او اینکه هگل عامل حرکت را به درون منتقل می‌کند چیزی نیست مگر حرکت جوهری که در حکمت متعالیه مطرح شده است (طباطبایی، بی‌تا، درسگفتارها: ص. ۷۶).

طباطبایی همچنین از مهم‌ترین عناصر فلسفه هگل یعنی دیالکتیک نیز سخن گفته است. طباطبایی دیالکتیک را سیر تکوینی امور از مراحل مختلف تعریف می‌کند و تأکید می‌کند که در این سیر صورتهای اولیه امور حل شده و از بین می‌رود و صورتهای کامل بعدی ظاهر می‌شوند (همان: ۳۱). در اینجا طباطبایی دست بر مولفه‌ای گذاشته است که تمام فلسفه هگل را در برمی‌گیرد. اصلی که همیشه از آن حیث است که تضاد را اصل قرار می‌دهد و درعین حال اجازه نمی‌دهد تضاد بی‌آنکه وحدتی حاصل شود باقی بماند بلکه به مدد دیالکتیک رفع تضاد می‌کند. بنا به آنچه از سیاق هگل بدست می‌آید ما در سیر دیالکتیک با بسط پیشرونده آگاهی مواجهیم و این به معنای رفع تضادها می‌تواند باشد.

آنچه در این مسیر مشکل می‌نماید این است که آیا ما باید به زبان هگل متعهد باشیم و فلسفه او را با اصطلاحات خودش بخوانیم یا آنکه آن را باید در قالب مصطلحات فلسفه خود درآوریم؟ یا اینکه اساساً آیا می‌توانیم فلسفه هگل را بدون آنکه به زبان خود درآوریم فهم کنیم و یا بالاتر از آن با آن نسبتی بیابیم؟ اما باید توجه داشت با درآوردن دیگری به زبان خود عمده کاری که صورت می‌گیرد اثبات حقانیت فکر خودمان نباشد. خلاصه آنکه

مصطلحاتی که در فلسفه مغرب زمین به نحو عام و فلسفه هگل به نحو خاص مطرح می‌شوند بار معنایی خاص خود را دارند که سیر مختص خود را در سنت تاریخی خودشان طی کرده‌اند و عمدتاً چنین معادل‌گزینی‌هایی بی‌اعتنایی به روح اندیشه در زبان خواهد بود. البته عکس این مطلب درباره سنت فکری اسلامی نیز صدق می‌کند.

مصطلحاتی که صدرا به کار می‌برد صرفاً واژگانی نیستند که حاصل جعل و استفاده دلبخواهی توسط فیلسوف باشند بلکه سیر خود را در نزد صاحبان اندیشه طی کرده‌اند و جایگاه خود را در ساختمان اندیشه دارند در نتیجه چنین معادل‌گزینی‌هایی می‌تواند به معنای تهی کردن آن مفاهیم از بار معنایی و تاریخی‌شان باشد. در چنین حالتی معادل‌گزینی تطبیقی نه تنها فایده‌ای ندارد بلکه به معنای ذبح کردن هر دو سنت فلسفی خواهد بود.

در نتیجه وقتی طباطبایی سوژه را معادل عاقل و ایدئالیسم را معادل اصالت معقول بالذات می‌گیرد این مفاهیم را از بار معنایی‌شان تهی می‌کند. خود طباطبایی به مشکلاتی که سر راه مطالعه هگل به زبان فارسی وجود دارد واقف است و تصریح می‌دارد که (همان: ۸-۶) امکانات زبانی ما تا فلسفه دکارت و کمی پس از او را پوشش می‌دهد اما در قرن نوزدهم گسلی باز می‌شود که ما هرگز نتوانستیم از آن عبور کنیم. اشاره به این مطلب که امکانات زبانی ما مربوط به آن سوی گسل است به نحوی توجیه‌گر این مطلب خواهد بود که ما نمی‌توانیم با داشته‌ها و زبانی که پیشتر با آن می‌اندیشیدیم به فلسفه هگل ورود یابیم. درعین حال می‌بینیم طباطبایی، به رغم ادعای خود درباره زبان فارسی و توانمندی‌های آن، با نظر به فلسفه صدرا و یا حتی عرفان اسلامی دست به مطالعه و بازخوانی فلسفه هگل می‌زند و هگل را تحت لوای فلسفه و عرفان اسلامی تفسیر می‌کند. اکنون می‌بایست به تفسیر طباطبایی از ایدئالیسم پردازیم. نخست تذکر این نکته

ضروری به نظر می‌رسد که ایدئالیسم به خلاف ادعای طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۲۰۸) مقابل رئالیسم قرار نمی‌گیرد بلکه فیلسوف از اساس و بنیان نمی‌تواند غیر واقع‌گرایانه سخن بگوید و ایدئالیسم در واقع در برابر ماتریالیسم قرار می‌گیرد.

در عصر روشنگری، نقادی عقلانی و ناتوریالیسم علمی دو اصل بنیادین به شمار می‌رفتند اما با بسط تمام ظرفیت‌های این دو اصل نهایتاً بحران روشنگری از دل این اصول برآمد که یکی شکاکیت و دیگری ماتریالیسم بود. فیلسوفان این دو این بحران را بسیاری جدی گرفتند و نظریات خود را به نحوی شکل دادند که در عین حفظ اصول روشنگری این بحران‌ها و به خصوص ماتریالیسم را دفع کنند. به نقل از بیزر؛ کانت، فیشته و رمانتیک‌ها با طرح ایدئالیسم استعلایی، ایدئالیسم اخلاقی و ایدئالیسم مطلق همگی در مسیر رفع بحران ماتریالیسم می‌کوشیدند (آمریکس، ۱۳۹۸: ص. ۳۲). پس در تقابل قرار دادن ایدئالیسم با رئالیسم خالی از اشکال نیست چراکه جدا از زمینه‌های تاریخی بحث هیچ فیلسوفی نمی‌پذیرد که در تقابل با واقعیت می‌اندیشد بلکه برای او ایدئالیسم عین رئالیسم است.

نخست آنکه معقول بالذات نزد صدرا صورت ذهنی شی خارجی است. یعنی میان ذهن و عین تمایز و انفکاک وجود دارد و صورت ذهنی در مطابقت با امر خارجی است، به عبارت دیگر همچنان عالم خارجی بیرون از ذهن وجود دارد. درحالیکه در فلسفه هگل به جهت بسط سوپژکتیویته دیوار بین ذهن و عین شکسته شده و دیگر بحث مطابقت مطرح نیست. یعنی همه چیز در فلسفه هگل به نحو درون‌ماندگار^۱ تحقق می‌یابد. در نتیجه اگر صورت ذهنی از مراحل شناخت هگل حذف شود؛ با تعبیر فلسفه صدرا ما دیگر در فلسفه هگل معقول بالذات نخواهیم داشت بلکه صرفاً با معلوم

1. imanant

بالعرض سروکار خواهیم داشت و به بیان دقیق تر؛ اصل این تقابل و دوگانه معقول بالذات و بالعرض برداشته می شود و این هر دو در آن فلسفه یکی می شود و ما می دانیم که در فلسفه هگل؛ تمامی این قبیل دوگانه ها به وحدت و آشتی می رسند و این خاصیت عقل نظوروز^۱ است.

اما به زعم هگل ما با تحلیل دیالکتیکی از اشیاء آنها را می شناسیم و این متفاوت است با کسب صورت ذهنی از اشیاء، چراکه تحلیل دیالکتیکی از سنخ فعل است و متفاوت است با صورت ذهنی که صدرا به عنوان معقول بالذات از آن سخن می گوید. نتیجه آنکه طباطبایی از بن مجاز نیست که بحث های هستی شناختی فلسفه اسلامی را با فلسفه هگل یکسان بینگارد و بگوید ایدئالیسم همان اصالت معقول بالذات است. زیرا ارائه چنین دیدگاهی به معنای نادیده گرفتن مبانی و ساختار مختلف تفکر فلسفی هگل و صدرا است.

در بحث حرکت نیز مساله این است که در نزد صدرا حرکت امری است ذاتی نه عرضی و در نتیجه حرکت امری است ذاتا ضروری نه امکانی یعنی حرکت بالضروره رخ می دهد و در نتیجه از آن رو که مناط نیاز به علت، امکان است پس نیازی به ذکر و تحقیق در عامل حرکت وجود نخواهد داشت و این همان مطلبی است که طباطبایی در این معادل سازی به آن توجهی ندارد. به عبارت دیگر طباطبایی در بحث از حرکت در فلسفه ملاصدرا نمی تواند از عامل درونی حرکت سخن بگوید چراکه صدرا حرکت را ضروری می داند و تنها چیزی نیاز به علت دارد که امر امکانی باشد و امر ذاتی و ضروری بی نیاز از علت است^۲ پس بحث از علت و عامل حرکت در فلسفه صدرا متفی خواهد

1. spekulativ

۲. بنابر قاعده الذاتی لایعلل. (دینانی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۰۹)

بود و او از این طریق نمی‌تواند میان صدرا و هگل تطبیق ایجاد کند.

البته بحث در اینجا خاتمه نمی‌یابد چراکه نزد حکمای مسلمان جمع محرک و متحرک در یک امر واحد مستلزم تناقض و محال است یعنی امر واحد در عین حال نمی‌تواند هم حیثیت فعل را داشته باشد و هم حیثیت قبول فعل را مگر از راه تعدد حیثیات در مقام تحلیل عقل که طباطبایی به این وجه نظر ندارد. در نتیجه به فرض آنکه بتوان پذیرفت که در حرکت جوهری می‌توانیم از فاعل حرکت سخن بگوئیم - که نمی‌توانیم - این فاعل حرکت نمی‌تواند توامان قابل حرکت نیز باشد. خودجنبشی چنانکه گفته شد عامل حرکت را از بیرون به درون می‌آورد و این در تقابل با حرکت جوهری قرار می‌گیرد که فاقد عامل و علت حرکت است، در نتیجه خودجنبشی نزد هگل را نمی‌توان با حرکت جوهری صدرا یکی دانست.

چنانکه در بحث دیالکتیک دیدیم طباطبایی از آن به عنوان سیر تکاملی آگاهی یاد می‌کند که در اثر آن با آمدن دقیقه جدید دقیقه قبلی حذف می‌شود اما در این قرائت از دیالکتیک اهمیت و جایگاه آفهبونگ^۱ نادیده گرفته شده است. آفهبونگ به معنای حفظ و حذف توامان است شبیه مفهوم فنا در عرفان که توام با بقا در سطحی بالاتر است. یعنی چنین نیست که با رسیدن به دقیقه جدید آنچه پیشتر داشتیم کاملاً حذف و نابود شود بلکه تمامی وجوه مثبت آنات و دقایق قبلی در دقیقه جدید به نحوی پیچیده‌تر عصاره‌گیری شده و حضور دارند و در عین حال در اثر سیری که در این مراحل پیدا کرده

۱. *Aufhebung* را مرحوم عنایت به «انحلال» برگردانده (استیس، ۱۳۹۲)؛ که واجد دو معنا از سه معنای این واژه است. هم به معنای حذف و حل شدن صورت اولیه. هم به معنای حفظ شدن امر محلول در حلال که صورت بالاتر است. اما معنای سوم را که برکشیده شدن و پیچیده‌تر شدن و نوعی تکامل است را نمی‌رساند. واژه «رفع» هم معنای اول و سوم را دارد و معنای دوم را ندارد. برگردان فارسی «برداشتن» نیز معنای دوم و سوم را دارد و معنای اول را نمی‌رساند. لذا نگارنده به همان صورت آفهبونگ آورده است.

اند با آنچه در آغاز بودند متفاوتند. کوتاه سخن آنکه طباطبایی با تاکید بر حذف یک دقیقه در صورت آمدن دقیقه بعد از سیاق سخن هگل خارج شده است.

گذشته از آنچه در باب دیدگاه طباطبایی در تطبیق و گفتگوی هگل و صدرا، در حیطه مفردات، شرح و نقد شد، وی در *زوال اندیشه سیاسی ایران* می‌کوشد تا با اخذ مبانی هگل، نظریه سیاسی صدرا را نقد کند و در نتیجه گفتگوی هگل و صدرا را در حیطه تصدیقات نیز وارد می‌سازد. طباطبایی بر آن است که هیچگاه نسبت به جایگاه فلسفه صدرا در اندیشه فلسفه ایرانی تأمل جدی نشده است و دشواری کار نیز بیشتر ناشی از تفاسیری از فلسفه صدرا است که در نتیجه آن آراء صدرا بدل به ایدئولوژی شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص. ۳۳۶). طباطبایی با طرح این نقد جای آن را باز می‌کند که از دیدگاه خودش درباره جایگاه صدرا در تاریخ اندیشه ایرانی سخن بگوید. طباطبایی در این اثر بر آن است تا دیدگاه خود با عنوان نظریه انحطاط را شرح و بسط دهد بر اساس این نظریه ملاصدرا نیز در سیر انحطاط اندیشه ایرانی جای می‌گیرد. طباطبایی نظر به سیر اندیشه غربی بر آن است که صدرا میراث‌دار سنتی بود که در آن در دوگانه عقل و شرع، شرع را مقدم می‌داشتند و این تصوف بود که با رواج خردستیزی راه اندیشه خردگرا را فروبست. گویی صدرا نیز وامدار چنین فضا و شرایطی است پس خرد در فلسفه او نیز دچار انسداد می‌شود. اما به نظر می‌رسد آنچه نیاز به توضیح بیشتر دارد از این قرار است که چگونه یک جریان فلسفی می‌تواند خردستیز باشد و توامان فلسفه باشد پس به نظر می‌رسد طباطبایی با بیان ادعای اول بنای آن را دارد تا نشان دهد اندیشه صدرا از آن حیث که خردستیز است، هرچه هست فلسفه نیست. طباطبایی بر آن است که صدرا کوشید تا عرفان را جایگزین تصوف و شریعت باطنی را جایگزین شریعت ظاهری کند اما با اینحال

همچنان در گیر همان جریان‌های خردستیز بود. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص. ۳۳۶ و ۳۳۷)

نظر به آنچه طباطبایی در *زوال/اندیشه سیاسی* (همان) نشان می‌دهد، او باید اثبات کند که نحوه تأثیرپذیری صدرا از جریان‌های خردستیز پیشین و معاصرش به چه نحو بوده است. اگر بگوئیم این سخن از آن حیث قابل توجیه است که فیلسوفان فرزند زمانه خود هستند با آنکه سخن اشتباهی بر زبان نیاورده‌ایم کماکان این اشکال باقی است که نحوه و میزان اثرپذیری فیلسوف از فضای فکری معاصرش چگونه دریافته می‌شود. پس ما در اینجا حکمی کلی در دست داریم «فیلسوفان فرزند زمانه خویش‌اند» که همین گزاره می‌تواند ما را در یافتن چگونگی نضج و شکل‌گیری جریان‌های فکری یاری رساند اما این گزاره به تنهایی کافی نیست بلکه پژوهشگر و اندیشمندی که در این حوزه فعالیت می‌کند باید به آراء و آثار فیلسوف محل تحقیق نیز مراجعه کند. تنها در این صورت است که می‌توانیم بگوئیم صدرا چگونه امتداد جریان فکری خردستیز و میراث‌دار آنهاست. در این راه هرچند بررسی و مطالعه تاریخی تعاقب و توالی وقایع تاریخی می‌تواند به پژوهشگر چشم‌انداز واضح‌تری در پیشبرد تحقیق‌هایش بدهد اما به تنهایی کافی نیست. در ادامه طباطبایی بر آن است که صدرا با تکیه صرف به مباحث معاد جسمانی به معاش توجه نکرده است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص. ۳۳۹) بنابراین در حوزه اندیشه سیاسی نیز ناتوان است. به زعم طباطبایی این ناتوانی از آن جهت است که صدرا برای به کنار زدن فضای حاکم که همان شریعت ظاهرگرا و تصوف بود خود دچار پاسخ‌گویی به همان مسائل شد و نتوانست آنچه بن و بنیاد آن مسایل است را دریابد و نقد کند.

طباطبایی در تقریر از نظریه انحطاط تقدم را به اندیشه می‌دهد و بین نظر و عمل پیوند می‌زند در اینجا طباطبایی تحت تأثیر فلسفه هگل است که عمل را موخر از اندیشه

می‌داند و زوال و انحطاط را درجایی می‌یابد که اندیشه مقدم نباشد. و حتی بر آن است که نداشتن نظریه انحطاط خود گواه انحطاط است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص. ۱۴). طباطبایی با لحاظ کردن سیر تاریخی در پیشروند اندیشه بر آن است که با عدم لحاظ کردن انحطاط - که خود بخشی از این پیشروند است - امکان سیر و برون رفت از انحطاط ممکن نخواهد شد. نخست آنکه صدرا چندان به اندیشه سیاسی توجه ندارد و این به جهت پذیرش مبانی تشیع است و از سوی دیگر به جهت آنکه در فضای خردستیز ناشی از اندیشه‌های متصوفه می‌اندیشد نمی‌تواند خارج از جریان حاکم قدم بردارد. از این رو صدرا نیز ذیل جریان انحطاط قرار می‌گیرد چراکه با عدم توجه به جریان سیر اندیشه و درنیافتن انحطاط و بنیاد آن در همان جریان باقی می‌ماند.

طباطبایی با لحاظ کردن دیالکتیک هگل به داوری اندیشه‌های سیاسی صدرا و نحوی تطبیق غیر مبنایی صدرا با هگل پرداخته و نهایتاً به این نکته رسیده است که صدرا از آنجا که به نحوه سیر دیالکتیکال آگاهی توجه نکرده است محکوم به باقی ماندن در گفتمان انحطاط شده و در ارائه فلسفه سیاسی ناتوان است.

به عنوان جمع‌بندی، باید به پرسش آغازین این تحقیق رجوع و پرسیده شود: آیا گفت‌وگویی، وصلتی و النهایه نسبتی میان ما (صدرالمتالهین) و هگل، به وساطت سیدجواد طباطبایی رخ داده است؟ گفت‌وگو غیر از استفتاء است که در آنجا؛ طلب حکم می‌شود و پرسنده صرفاً سائل و دریافت‌کننده مونولوگ مفتی است. نیز گفت‌وگو نمی‌تواند غرضی بیرونی داشته باشد. این «نمی‌تواند» هم به نحو متدیک بر گفت‌وگو تحمیل نشده است بلکه اقتضای گفت‌وگو بل، عبارت اخری آنست. گفت‌وگو در کار وصلت طرفین مکالمه/ محاوره است از طریق کلمه/ لغت/ لوگوس. لوگوس نیز مقام

جمع‌الجمع و گردآوری است. ازین رو همه دور کلمه واحد حلقه می‌زنند. پس مکالمه نمی‌تواند غایتی بیرونی و غیر از کلمه‌ای که در-میان است، داشته باشد. و اگر چنین مکالمه‌ای در کار باشد، وصلت و نسبت هم در پی و میان طرفین کلمه برقرار است؛ حتی پیش از به آوا در-آمدن کلمه از زبان طرفین. مراد آنست که هیچ تقدم و تاخیری میان مکالمه و نسبت-داشتن نیست. این هر دو با هم و یکی است. پس اگر طرفین گفت‌وگو غرض و نیتی غیر از کلمه‌ای که در-میان است داشته باشند؛ اساساً نه نسبتی درکار است و نه گفت‌وگویی.^۱ پس پاسخ به پرسش اینگونه مسائلی مستلزم بررسی اغراض^۲ و نیات مولف - در اینجا طباطبایی - است.

ممکن است این اشکال پیش آید که مناط ما برای گفتگو و نسبت داشتن -و حتی تفکر؛ که به قول گادامر تفکر چیزی جز گفت‌وگو با هستی نیست (گروندن، ۱۳۹۵: ص. ۱۹۷) - مناطی سخت‌گیرانه و انتزاعی است و با فرزند زمانه خود بودن که رسالت متفکر است، ناسازگار است. پاسخ این اشکال آنست که متفکری فرزند زمانه خویش است که پیشاپیش پرداختن به مسائل فرهنگی، دریافتی از بنیاد دوره‌اش داشته باشد. چنین تذکری به بن؛ چنین بن-یادی؛ ممکن نیست جز از طریق تعلیق مسائل فرهنگی و عبور از صور ماهوی‌ای که مصادیق انضمامیت می‌پنداریم به ساحت کلمه حق و رخ-یابی و دیدارشناسی آن از طریق مکالمه‌ای حقیقت‌جویانه که متکی به هیچ غرضی جز خود کلمه، نباشد. بعد از این سفر/معراج است که متفکر می‌تواند به تایید نظر حل معماهای فرهنگی نماید.

۱. ازین عبارات درمی‌آید چرا در چنین تحقیقی، نیاز رجوع مستقیم به آثار هگل یا ملاصدرا نیست. زیرا اصل پرسش، در ساحت پیشامفهوم/پیشامتن شکل گرفته و ناظر به امکان وقوعی چنان «نسبت‌داشتن» و «گفت‌وگویی» است.
۲. مقصود من از «اغراض» همان دلالتی است که فارابی ازین ورنام در رساله «اغراض مابعدالطبیعه ارسطو» مراد داشته است.

از عبارات و فقراتی که از طباطبایی نقل شد؛ چنین برمی آید که او دغدغه‌ای بیرونی و غیرکلمه‌ای یا غیرلوگوسی دارد. دغدغه و غرض و نیت طباطبایی از کنار هم نشان‌دهنده ملاحظه و هگل، باز کردن راهی برای تحقق مدرنیته و لوازمش - از قبیل علوم اجتماعی و تفکر سیاسی - از دل سنت اندیشیده شده (ملاحظه‌را) است؛ دغدغه‌ای روشنفکرانه، مصلحانه و ایدئولوژیک که فارغ از خوب یا بدش؛ فارغ از ضروری بودن یا نبودنش؛ در پی غرض درونی کلمه حق نیست. طباطبایی در کار تلاشی دو سویه برای آشتی دادن یا وصلت اجباری ملاحظه‌را و هگل است. از طرفی ملاحظه‌را را هگلی کند و از طرفی هگل را صدراایی کند تا این رهگذر به مطلوب خویش که ممکن کردن مدرنیزاسیون ایرانی و تولد علوم اجتماعی و اندیشه سیاسی مدرن است، دست یازد. تمام مکتوبات طباطبایی در کار این اهداف است؛ بنیانگذاری علوم اجتماعی مدرن ذیل سنت خودمان؛ بنیانگذاری اندیشه سیاسی مدرن ذیل سنت خودمان و هموار کردن راه یک مدرنیزاسیون ایرانی از بالا به پایین (از سیاست به سمت علوم اجتماعی و در نهایت فرهنگ).

غرض از هگلی کردن ملاحظه‌را آنست که طباطبایی عامل فروبستگی و اخته بودن سنت ما و نرسیدن به گشایش‌های مدرنیته را، گیر افتادن در نحوی رئالیسم می‌داند که مفر آن، جستن نحوی ایده‌آلیسم است. او میخواهد ظرفیت ایده‌آلیسم را از طریق کنار هم قرار دادن ملاحظه‌را و هگل، در اندیشه ملاحظه‌را بسازد یا بیابد. فارغ از اینکه این نظر درست است یا نه؛ نفس چنین مراجعه و کنار هم قرار دادنی، چون از سر دغدغه و غرضی بیرونی است، حقیقت‌دوستانه و فلسفی نیست؛ از سنخ نسبت و مکالمه نیز نیست.

و غرض از صدراایی کردن هگل توسط طباطبایی آنست تا با تفسیر هگل ذیل سنت فلسفه اسلامی بدفهمی‌هایی را که نسبت به انضمامی بودن مفهوم ایده و ایده‌آلیسم، میان

متفکران ایرانی وجود داشته را برطرف سازد. یعنی با مقایسه‌ای که میان هگل و صدرا ترتیب داد، کوشید تا انضمامیتی که در رای صدرا - مثلاً در بحث حصول علم - وجود دارد را به جهت شباهت‌هایی که میان این دو برقرار است به هگل نیز تسری دهد و هگل / مدرنیته را برای روح ایرانی (صدرایی) ایمن و خودی سازد.

نتیجه نهایی این مقدمات آنست که در آثار طباطبایی؛ آنجا که در کار تطبیق هگل و ملاصدرا است؛ ما به تالیفی محصل که محصول نسبتی فلسفی باشد، نمی‌رسم و هیچ گفت‌وگویی میان صدرا و هگل، به واسطه پروژه روشنفکرانه سید جواد طباطبایی رخ نداده و پروژه هگل ایرانی در این متفکر معاصر، به شکست انجامیده است. باری خود این شکست می‌تواند معرف نحوی هگل ایرانی سلبی باشد. چنان که صادق هدایت در بوف کور و سایر آثارش این امر را بیان کرد و مواجهه ایرانیان با مدرنیته (هگل) را از جنس زخم و به نحوی سلبی نشان داد.

این تحقیق می‌تواند الگو یا درآمدی باشد برای کلان پروژه «هگل ایرانی» که در آن، کیفیت و نحوه مواجهه اندیشمندان معاصر ایرانی را که با اغراضی گوناگون به سراغ هگل رفته‌اند، با هگل بررسییم و ازین رهگذر پرسش «نسبت ما و غرب» که پیوندی ناگسستنی با مساله «پرسش از موقف خود» دارد را دوباره مطرح سازیم و قدری بیشتر به امکان و شرایط «گفت‌وگو-به-مثابه-تفکر» بیندیشیم. زیرا گفت‌وگو تنها راه تفکری است که در پی بعیدترین امر است: آنگاه که دو آئینه را در برابر هم قرار می‌دهیم، عدد تصاویر انعکاسی راه به نامتناهی می‌برد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (دوره ۲ جلدی)، چاپ ششم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفا دوره ۱۰ جلدی (الهیات)، تصحیح اب قنواتی و سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. استیس، والتر ترنس (۱۳۹۲)، فلسفه هگل (دوره دو جلدی) ترجمه حمید عنایت، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. اینوود، مایکل (۱۳۸۹)، فرهنگ فلسفی هگل، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ دوم، تهران: نشر نیکا.
۵. الآشتیانی، سید جلال (۱۳۷۲)، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. آمریکس، کارل (۱۳۹۸)، ایده آلیسم آلمانی، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسرا.
۸. زنوزی، عبدالله بن میرمقلی باباخان (۱۳۶۱)، لمعات الهیه، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات.
۹. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، دوره ۱۰ جلدی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، رساله اتحاد عاقل و معقول، ترجمه علی بابایی، چاپ اول، تهران: نشر مولی.
۱۱. _____ (۱۹۸۱)، حکمت متعالیه، دوره ۹ جلدی، چاپ سوم، بیروت: نشر دار إحياء التراث العربی.
۱۲. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳)، زوال اندیشه سیاسی، چاپ چهارم، تهران: کویر.
۱۳. _____ (۱۳۹۰)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، چاپ اول، تهران: نشر ثالث.
۱۴. _____، درسگفتارهای تفسیر روح پدیدارشناسی هگل، تقریر مصطفی نصیری: وب سایت صدانت.
۱۵. گروندن، ژان (۱۳۹۵). درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. چاپ دوم، تهران: انتشارات مینوی خرد.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، شرح مبسوط منظومه، دوره ۴ جلدی، چاپ ۵، تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. _____ (۱۳۹۹)، درس های الهیات شفا، دوره دو جلدی، چاپ اول، قم: نشر صدرا.