

حکمت یا رویکرد وجودی به وجود

دکتر سید مهدی امامی جمعه*

چکیده

«وجودشناسی» برای فیلسوفان و حکمای اسلامی، هیچ‌گاه صرفاً صحنه نظر و تماشا و عرصه توصیف و تبیین نبوده است. به عبارت دیگر، «وجودشناسی» برای آنان در دیدن و دانستن منحصر نمی‌شده و «شدن» و «رفتن» را نیز وجهی از آن می‌دانستند. تعبیر «حکمت» در فرهنگ فلسفه اسلامی، غالباً نظر به این وجه از وجود شناسی دارد. امروزه این نحوه از وجود شناسی تحت عنوان «رویکرد وجودی» و «فهم وجودی» در فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی، اعم از شاخه‌های الهی و الحادی، مطرح است و از آن در مقام نقد تفکر انتزاعی در باب وجودشناسی، استفاده می‌کنند. این نحوه نگرش به وجودشناسی، به ویژه از نگاه حکمای الهی هم‌چون ملاصدرا، شیرازی، جالب توجه و شایان تأمل است و ما در این نوشتار تلاش کردیم تصویری اجمالی از این نگرش ارائه دهیم.

واژه‌های کلیدی: ۱- حکمت ۲- فهم وجودی ۳- تفکر انتزاعی ۴- عقلانیت

۱. خود آفرینی وجودی در حکمت

صدرالمতألہین در تفسیرش بر آیه نور، یکی از عمیق‌ترین تأویل‌های وجودی را از «حکمت» ارائه داده است: «من اراد الحکمه فلیستحدث لنفسه فطره ثانیه» (۶، ص: ۱۷۳). هر کسی خواهان حکمت است باید برای خویش و در خویشتن خویش، دست به آفرینش بزند و خویشتن وجود خود را با دست خود رقم زند و فطرت ثانیه‌ای را در نفس خود ایجاد کند. ملاصدرا در همان‌جا توضیح داده است که این فطرت ثانوی باید در راستای فطرت اولیه‌ای باشد که به حسب قضای علم الهی تحقق یافته است؛ یعنی همان نحوه وجود انسانی که با فطرت الهی مطابق است.

* استادیار دانشگاه اصفهان

بر این اساس، انسان به اذن الهی، یک ویژگی منحصر به فرد دارد و آن این است که او می‌تواند به اراده خویش و به اختیار و انتخاب خود، در خویش تصرف کند و خود را به لحاظ وجودی باز آفرینی کند. تعبیری که ملاصدرا از حکمت ارائه داده، امروزه به شکل‌های گوناگون در گونه‌های مختلف فلسفه‌های وجودی مطرح است و اساس الاهیات اگزیستانسیالیستی واقع شده است. هرچند آن‌چه در این نحله‌های فلسفی، تحت عنوان «رویکرد وجودی» یا «شیوهای تفلسف وجودی» مطرح است نسبت به عمق نگرش ملاصدرا، چندان ژرف نیست و آن تعالی و استعلای صدرایی را ندارد، باز شایان طرح و توجه است.

۲. بازی‌گری یا تماشاگری در صحنه وجود

فیلسوفان اسلامی، از همان ابتدا، «حکمت» را از «فلسفه» به عنوان گونه‌ای دانایی و آگاهی صرف متمایز کردند. اگرچه هم در «فلسفه» و هم در «حکمت»، موضوع و محور «وجود» و «وجود شناسی» است و بنابراین انسان در هر دو، با «وجود» نسبتی برقرار می‌کند، این نسبت در یکی تماشاگری است و در دیگری بازیگری. این‌که انسان فارغ دلانه وجود را مطالعه کند یا وجودشناسی او دردمندانه، شورانگیز و آکنده از شوق بوده، در آن درد فراق و شوق و شور وصال وجود داشته باشد، بسیار متفاوت است. فیلسوفان اسلامی به این تمایزات آگاه شده بودند و اولی را مطابق عرف مرسوم، همان فلسفه دانستند، اما دومی را که وجودشناسی توأم با درد، شور، لذت، ذوق، عشق، ابتهاج و طلب است، تحت عنوان «حکمت» شناختند و شناساندند.

ابن سینا در نمط دهم اشارات، آن‌جا که در مقام تبیین تعمقات درونی و تأملات نفسانی است و می‌خواهد به تفسیر آیات انفسی انسان بپردازد، نظریه حکمت متعالیه را طرح می‌کند و «حکمت» را نحوه‌ای از نظر و گونه‌ای از نگرش معرفی می‌کند که مستور است و فقط نفوذکنندگان در ژرفای حکمت متعالیه به چنین نگاه و چشم‌اندازی دست می‌یابند.

«ضرب من النظر مستوراً الا علی الراسخین فی الحکمه المتعالیه» (۱، ص: ۳۹۹).

در فلسفه سهروردی، حکمت نه صرف دانایی، که یافتن و نایل شدن تلقی شده است. از این رو، سهروردی کمترین درجه توانایی در خوانش کتاب حکمت الاشراق و فهم و تفسیر آن را داشتن بارقه‌های الهی و واردات قلبی دانسته است: «واقف درجات القاری لهذا الكتاب ان یکون قد ورد علیه البارق الالهی و صار وروده ملکه» (۳، صص: ۱۳ و ۱۲).

علامه محمد شهرزوری در شرح نفیس خود بر حکمت الاشراق، بعد از این که «البارق الالهی» را به «انوار الفائضه علی النفوس الناطقه عن المجردات العقلیه عقب ریاضات و المجاهدات و الاشتغال بالامور العلویه الروحانیه» تفسیر می کند، می نویسد: «و هو اکبر الحکمه» (۴، صص: ۳۰-۳۱).

به نظر من، سهروردی در مقدمه حکمت الاشراق خود، بسیار زیبا و عمیق دو شیوه وجود شناسی تماشگرایانه و بازی گرانه را متمایز کرده است که با الهام از عبارات او می توان آن دو را تحت دو عنوان «حکمت بحثی» و «حکمت ذوقی» سامان داد (۳، ص: ۱۲).

سهروردی بعد از این که قوام حکمت ذوقی را به داشتن بارقه های الهی و واردات قلبی دانسته، می نویسد: کسانی که فقط خواهان پی گیری بحث هستند، باید به طریقه مشائیان گام بردارند چرا که شیوه آنها برای بحث و نظر، نیکو و محکم است. اما «الاشراقیون لابنتظم امرهم دون سوانح نورانیه».

پای سوانح نورانیه هنگامی به میان می آید که انسان در صحنه وجود، از تماشگری به بازیگری روی آورد؛ یعنی از ساحت نظر و دیدن، به وادی «رفتن» و «شدن» پای نهد. نور و سوانح نوری حاصل همین بازیگری است.

آری، اشراقیان بدون سوانح نوری، بارشان بار نمی شود. اما انتظام کار اشراقیان با سوانح نوری، چیزی جز تحولات وجودی پی در پی در خویشتن وجودی آنها نیست. در هر سانحه نوری، انسان در تجربه وجودی تازه ای واقع می شود و مرتبه ای از خویشتن انسان رقم می خورد.

اما هیچ یک از فیلسوفان عالم اسلام، به اندازه بنیان گذار حکمت متعالیه، در تفکیک بین فلسفه الهی و حکمت تصریح نداشته است. او در مقدمه ای که بر بزرگ ترین و مشهورترین اثر خود، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه نگاشته است، چنین می نویسد: «ثم انی قد صرفت قوتی فی سالف الزمان، منذ اول الحداثه و الریعان فی الفلسفه الالهیه، بمقدار ما اوتیت من المقذور.... من غیر ان یظفر من الحکمه بطائل او یرجع البحث الی حاصل....» (۵، ص: ۴)؛ من نیروی خود را در گذشته، مصروف فلسفه کردم و از ابتدای نوجوانی آنچه مقدور بود و توان داشتم صرف مطالعه آثار متقدمین و متأخرین کردم، اما از حکمت بهره ای نبردم و از بحث و بحثی، چیزی حاصل نکردم.

او در این عبارات، آشکارا، بین فلسفه الهی و حکمت تمایز قایل شده است.

۳. وجوه تمایز بین دست آوردهای فلسفه الهی و حکمت الهی

ملاصدرا در عبارتی که بیان شد، حکمت را نه تنها از مطلق فلسفه، که حتی از فلسفه

الهی متمایز کرد. اگر مجموعه عبارات ملاصدرا را در مقدمه اسفار یا مشاعر ملاحظه کنیم، پی می‌بریم که نقطه اوجی که فیلسوف می‌خواهد به آن برسد اثبات وجود خداوند و اسما و صفات او و تبیین افعال او است. بنابراین حاصل فلسفه، پی‌ریزی ذهنیت و به‌دست دادن سیستم فکری است که گزاره‌ها، واحدها و زیر ساخت‌های آن به شمار می‌آید. به بیان دیگر، برون‌داد فلسفه، دستگاهی ذهنی و نظامی گزاره‌ای است که بین گزاره‌ها روابط استنتاجی و منطقی برقرار است. اما در حکمت، انسان می‌خواهد با خداوند یک نحوه اتصال داشته باشد. انسان نمی‌خواهد در مورد حقیقت هستی و ذات هستی، فقط بداند، بلکه می‌خواهد بهره‌های خود را از هستی بیشتر و بیشتر کند. انسانی که خواهان حکمت است نمی‌خواهد فقط به دانشی که متعلقش هستی است دست یابد؛ بلکه می‌خواهد نسبت به هستی، واجد تجربه‌های تازه گردد. این‌جا است که حکمت فقط نگرستن و تماشا کردن و نظر داشتن به وجود نیست؛ بلکه مواجهه داشتن، بهره بردن و تجربه کردن است. انسان در این بهره‌بری و تجربه، که می‌توان از آن به بازیگری در عرصه هستی تعبیر کرد، نسبت جدیدی با خود و خدا و با عالم و آدم پیدا می‌کند و به فلسفه‌ای از حیات دست می‌یابد که در آن، نه فقط نگاه و نگرستن انسان، که چگونه زیستن او رقم می‌خورد.

پس «حکمت» را می‌توان آنتولوژی «شدن» انسان و «رفتن» او دانست. در این‌جا نحوه‌ای وجودشناسی معطوف به اراده، انتخاب و تصمیم‌گیری جریان پیدا می‌کند که می‌توان از آن به وجودشناسی انسی و انفسی نیز تعبیر کرد. روش‌شناسی این وجودشناسی نیز خاص است و با روش‌های مفهومی، زبانی و استنتاجی متفاوت است. روش‌شناسی در وجودشناسی انسی و انفسی، همان روش «معرفه النفس» است. بنابراین حکمت، نحوه‌ای از زندگی است، اما فلسفه یک تخصص علمی و رشته خاص آموزشی است.

از این رو وجودشناسی در حکمت الهی، انضمامی است و نه انتزاعی و مفهومی صرف. این‌جا است که اساساً در حکمت الهی، وجودشناسی به خودکاوی درونی و تعمقات نفسانی معطوف می‌شود و به این ترتیب، روش خاصی در عرصه وجودشناسی سامان می‌گیرد که از آن به «معرفه النفس» تعبیر شده است. این روش یکی از روش‌های اصلی در حکمت الاشراف و حکمت متعالیه است.

فلسفه ابن سینا به عنوان یک وجودشناسی انتزاعی، از روش «معرفه النفس» بی بهره است. اما موضوع جالب و شایان تأمل این‌که ابن سینا از چنین روشی در خارج از ساختار فلسفی خویش بهره برده و از آن به نحو نظری، در عرفان‌شناسی نظری خود (در سه نمط آخر اشارات) و به نحو کاربردی، در داستان‌های تمثیلی سود جسته است. ابن سینا سه رساله داستانی به زبان تمثیلی و استعاری دارد که در آن‌ها، از وجودشناسی انتزاعی فاصله

گرفته است و در حقیقت «وجودشناسی» را نه به زبان فلسفی، که به زبان تمثیلی و برای پی ریزی مبانی «شدن» انسان و خودشناسی و کشف ژرفای خویشتن انسان به کار برده است.

این سه رساله، یعنی حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال در ادبیات پس از ابن سینا به شدت تأثیر گذار بوده‌اند، تا آنجا که نظریه‌ای مبنی بر تأثیر این سه رساله، در شکل‌گیری سه مثنوی عطار نیشابوری: الهی نامه، منطق الطیر و مصیبت نامه، مطرح شده است (۲، ص: ۱۴۱).

امروزه وجودشناسی به نحو غیر ذهنی و غیر انتزاعی، به شدت مورد توجه قرار گرفته و یکی از دو سنت اروپایی در تفکر فلسفی به شمار می‌آید. در این سنت فلسفی، که شیوه‌های مختلف فلسفه وجودی و اگزستانسیالیستی را اعم از الهی یا الحادی در خود جای داده است شاهد رویکردی وجودی نسبت به «وجود» و «هستی» هستیم و از آنجا که در چنین رویکردی، انسان با وجود، نسبت وجودی برقرار می‌کند و نه صرفاً نسبت عقلی و ذهنی، نحوه‌ای از شدن انسان و تحقق مرتبه‌ای از حقیقت در انسان، صورت می‌گیرد. از این رو، در شیوه‌های تفلسف وجودی که فیلسوفان وجودی مغرب زمین به کار گرفته‌اند، مباحثی مطرح است که با روش‌های معرفه النفس حکمای اسلامی قابل مقایسه است و جای تأمل دارد.

مک کواری بنیاد اصلی فلسفه‌های وجودی را در دفاع از شیوه و روش تفلسف وجودی چنین تبیین می‌کند: «مدافعان این فلسفه منکر این‌اند که واقعیت را بتوان پاک و پاکیزه در مفاهیم قرار داد یا در نظامی به هم پیوسته عرضه کرد» (۱۱، ص: ۵).

کی یرکگور، که امروزه او را پدر فلسفه‌های وجودی و اگزستانسیالیستی می‌دانند، علیه آن سنت فلسفی که همواره درباره «هستی» و «وجود» اندیشیده و فقط اندیشیده است سخت به مبارزه برخاست. غالباً سخنان انتقادی او را جملاتی علیه تفکر دانسته‌اند، اما باید توجه داشت که «حمله اصلی فلسفه وجودی در جهت ترک تفکر نیست (که به هر حال طرحی ناممکن خواهد بود)، بلکه در جهت وقوف بدین امر است که تفکر اشکال بسیاری دارد. تفکر انتزاعی مورد انتقاد کی یرکگور ره به جایی نمی‌برد چون در صدد تحمیل الگویی خاص به واقعیت است که وجود واقعی را نادرست جلوه می‌دهد. مشکل چنین تفکری این نیست که تفکر است، بلکه این است که انتزاعی است» (همان، ص: ۱۴).

در این جا ما قصد ارائه بحث‌های کلیشه‌ای و سطحی، در تطبیق شیوه تفلسف در فلسفه‌های اگزستانسیالیستی و روش معرفه النفس در حکمت اشراقی یا حکمت متعالیه، را نداریم؛ اما نباید از یاد برد که آن چه کی یرکگور، تفکر انتزاعی خوانده، «وجود» را بسیار

فراتر از آن می‌داند که در چنگ تفکر به شیوه مفهومی بیافتد. در آثار ملاصدرا نیز تحت عنوان حکمت بحثی مطرح است که به اعتقاد او، از این طریق به تنهایی، نمی‌توان ره به جایی برد.

۴. تماشاگری یا بازی‌گری عقل

عقل در فلسفه، تماشاگری بیش نیست. اساساً همین تماشاگری عقل در عرصه وجود است که، فلسفه را به منصفه ظهور رسانید. وجودشناسی در این‌جا چیزی جز نظر کردن و نظاره کردن عقلانی بر وجود و حیثیات و قوانین آن نیست. هایدگر برای ما توضیح داده است که فلسفه همواره دانش بررسی این پرسش بنیادین بوده است که «چرا اشیا به جای این‌که معدوم باشند، موجود هستند» (۱۳، ص: ۱۲).

بررسی چرایی وجود اشیا، توسط عقل، به شدت تماشاگرایانه است. اما عقل در آن‌چه موسوم به «حکمت» است نمی‌تواند صرفاً همین نقش تماشاگری و نظاره‌گری را ایفا کند. منظور از تماشاگری عقل، نگاه فارغ‌دلانه عقل است که ماحصل آن جز اثبات و توصیف کردن نیست. کشف ویژگی‌های وجود بما هو وجود، اثبات واجب الوجود و صفات او، ... و در یک کلام، مواجهه ذهنی با وجود و آن‌چه در وجود است، کار ویژه تماشاگری عقل است.

«حکمت»، اگرچه عقل و عقلانیت را به کار می‌گیرد، هیچ‌گاه نمی‌پذیرد که «عقل» در پی ایفای نقش تماشاگری، صرفاً سامانه‌ای منسجم از آموزه‌ها و نظریه‌ها را تولید کند. سر و کار این نحوه از عقلانیت با وجودشناسی، معطوف به اراده، انتخاب و تصمیم‌گیری است که نحوه خاصی از زندگی را رقم می‌زند و بنابراین انسان را به شدن و تحول و ارتقای وجودی وامی‌دارد. ملاصدرا این نحوه عقلانیت و وجودشناسی را در المظاهر الالهیه، مختصر، اما زیبا و سلیس به تصویر کشیده است. وی ابتدا محتوای «حکمت» را وجود شناسی معرفی می‌کند: «ان الحکمه التي هي معرفة ذات الحق و مرتبه وجوده، و معرفة صفاته و افعاله و انها كيف صدر منه الموجودات في البدء و العود و معرفة النفس و قويتها و مراتبها و معرفة العقل الهيولائي» (۸، ص: ۶).

اما ادامه می‌دهد که این نحوه وجودشناسی را نباید با تفلسف مجازی که در حقیقت، روش فیلسوفان مجازی است، اشتباه گرفت: «لیس المراد منها، الحکمه المشهوره منه المتعلقی بالمتفلسفین المجازیه»؛ بلکه مراد از آن، حکمت یا آن‌گونه وجودشناسی است که زمینه و استعداد تعالی نفس را به غایت فصوا فراهم می‌کند: «بل المراد من الحکمه، الحکمه التي تستعد النفس بها لارتقاء الی ملاً الاعلی و الغایه الفصوی».

در این عبارات و تعبیرات، کاملاً واضح است که حکمت همان وجودشناسی است که در رأس آن، معرفت ذات ربوبی است. اما شناختن در این جا، صرفاً برقرار کردن یک نسبت ذهنی از خلال مقدمات عقلی نیست؛ بلکه ایجاد نسبتی وجودی با وجود و مبدأ وجود است. پس در این گونه از وجودشناسی، آنچه حادث می شود و بنا است که حادث شود، "ایمان" است: «الحکمه هی النور المنبسط الایمانی الذی قذف الله فی قلوبهم» (۷، ص: ۳۲۲).

در حقیقت، ملاصدرا بسیار تأکید دارد که ما در عرصه وجود، فقط نظاره گر وجود نباشیم. او در کتاب المشاعر، از یک طرف می گوید: «مسأله الوجود، اس القواعد الحکمیة» و آن گاه، بعد از این که به تفصیل، به محتواشناسی مسأله وجود پرداخت، می گوید: «و لا من الاظهار الحکمیة البحتیة». یعنی این وجودشناسی از سنخ نظر صرف نیست (۹، ص: ۵ و ۴). همان طور که پیش تر گفتیم، این نحوه از وجودشناسی و خداشناسی، امروزه در فلسفه های اگزیستانسیالیستی مورد توجه قرار گرفته است و اساس فلسفه های وجودی را پی ریزی کرده است.

جان مک کواری، برای ورود به این بحث، از رویکرد هایدگر به «فهم» به مثابه «انکشاف وجود» الهام گرفته است. ما حاصل نگاه هایدگر به «فهم» در زندگی روزمره این است که «جهان در درجه اول متعلق تفکر نظری نیست، بلکه حوزه اهتمام من است و فهم روزمره من از عالم و احکام در باره آن، به آن اهتمام مربوط می شود» (۱۲، ص: ۸۵).

مک کواری «فهم در حوزه اهتمام عملی» را همان فهم وجودی یا «معرفت وجودی» دانسته و آن را این گونه توضیح داده است: «من ممکن است کاملاً با قواعد بازی گری آشنا باشم؛ اما این نتیجه نمی دهد که بتوانم با حرفه ای ترین بازیکنان این بازی رقابت کنم. این به همان نوع فهم عملی نیاز دارد که من برای رانندگی به آن محتاج هستم. این نکته ارزش ذکر دارد که اولین سؤال کودک درباره هر شیء جدید، معمولاً این است که: «آن به چه درد می خورد و چه فایده ای دارد؟» این همان سؤال از اهتمام عملی است» نیز چنین افزوده است: «در کنار قواعد بازی کریکت چیزی وجود دارد که آمریکاییان آن را قلق بازیکنان می نامند. آن ها نمی توانند آن را آن گونه که قواعد بازی را تدوین می کنند، صورت بندی کنند، اگرچه ممکن است به شیوه های دیگر، قابل انتقال باشد. اما این معرفت یا فهمی است که بازیکنان بازی واجد آن هستند. هایدگر عقیده دارد که این نوع فهم، بنیادی ترین فهم ما از جهان است. نزدیک ترین تعامل ما با جهان، معرفت ادراکی نیست؛ بلکه آن اهتمام عملی است که از جهان استفاده می کند و با آن سر و کار دارد...» (همان، صص: ۸۷ - ۸۵).

۵. حکمت یا وجودشناسی معطوف به وجد و تواجد

اما حکمت به لحاظ اصل لغت، همان لگام یا لجام اسب است که برای کنترل او مورد استفاده قرار می‌گیرد. راغب اصفهانی در مفردات خود ذیل ماده حکم آورده است: «اصله منع، مَنَعَ منعاً لاصلاح، حکمت الدابه: منعها بالحکمه». بنابراین در حکمت هم «راه» و «رفتن» و هم «منع» و «اصلاح» نهفته است. بر همین اساس، قرآن یکی از اوصاف «حکمت» را «بالغه» قرار داده است: «حکمه بالغه فما تُغْنِي النُّدْرَ» (قمر/۵).

علامه طباطبایی، در کتاب تفسیر خود، حکمت و بلوغ آن را این‌گونه تفسیر کرده است: «الحکمه کلمه الحق التي ينتفع بها، و البلوغ وصول الشئ الی ما ینتهي الیه المسافه» (۱۰، ص: ۵۷) بنابراین حکمت اگرچه کلمه حق است، این حقیقت‌شناسی صرفاً توصیف و تبیین نیست؛ بلکه دست به گریبان ذات حقیقت شدن و از او بهره بردن است. کلمه حق مسافتی است که باید طی شود و در هر قدم، انسان به حقیقت بیشتری می‌رسد. به بیان دیگر، حکمت از آن جهت که کلمه حق است شناساننده است، اما از آن جهت که بالغه است، رساننده و پیش برنده بوده، شدن انسان را رقم می‌زند.

اما باید توجه داشت که این مانعیت، خودداری و پای‌بندی که در معنای حکمت نهفته است، از روی اکراه نیست، که در این صورت، به بلوغ انسان و شدن وجودی او نمی‌انجامید؛ بلکه مسلماً در این پای‌بندی، ابتهاج و وجد نهفته است. گرفتاری نهفته در حکمت، گرفتاری عاشقانه است. این‌جا است که ما به نحوه خاص از وجودشناسی می‌رسیم. وجودشناسی که فقط دانستن نیست؛ بلکه توأم با وجد و تواجد است. اگر به هم ریشه بودن وجد و وجود و تواجد نیز نگاه کنیم، در می‌یابیم که به لحاظ معنایی در وجود، وجد نهفته است. پس در وجودشناسی، به معنای عمیق آن نیز، به وجد آمدن نهفته است. به وجد آمدن و به تواجد رسیدن علامت این است که وجودشناسی در معنای ژرفش رخ داده است. انسان در این گونه از وجودشناسی، از پوسته عقل گذشته، به لب آن دست می‌یابد. این‌جا است که به نظر ملاصدرا (آن‌گونه که بحث خواهیم کرد) انسان از اولوالالباب به شمار می‌آید که ویژگی آن‌ها تذکر و به ذکر رسیدن است. انسان در مقام ذکر و تذکر، در مقام دانستن صرف به سر نمی‌برد. در تذکر، معجونی از معرفت، وجد، اراده، انتخاب، تصمیم‌گیری و عمل وجود دارد که انسان را واصل به حقیقت می‌کند، نه این‌که فقط تصویری معنایی و مفهومی از حقیقت در ذهن و عقل او ترسیم کند.

از این رو، ملاصدرا «نور»، «انبساط» و «ایمان» را درون‌مایه‌های حکمت معرفی می‌کند:

«الحکمه هی النور المنبسط الایمانی الذی کذف الله فی قلوبهم» (۷، ص: ۳۲۲).

این درون‌مایه‌ها چون به هم آمیزند، خمیرمایه حکمت را پدید آورده، انسان را در عشق فرو می‌برند و به وجد می‌رسانند. زیرا در انبساط ایمانی، که گوهره ذاتش نور و روشنایی است، وجد و تواجد اجتناب ناپذیر است.

اما نباید فراموش کرد که ملاصدرا هیچ‌گاه از واژه «حکمت» چیزی جز وجودشناسی و معرفت مبدأ وجود و صفات و اسما آن اراده نکرده است. بنابراین هنگامی که از حکمت به مثابه «نور»، «عطیة الهی» و... یاد می‌کند، مقصودش رویکردی وجودی به مبدأ وجود و صفات و اسمای اوست. از این رو، «معرفت» در چنین رویکردی نه حصول یک ذهنیت علمی، بلکه رخداد یک واقعه وجودی در انسان است که همه عرصه‌های درون انسان را، اعم از ذهن، عقل، قلب، و اراده او در برمی‌گیرد.

۶. عقلانیت در الاهیات وجودی

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، رویکرد وجودی، الاهیاتی اگزیستانسیالیستی را پی‌ریزی کرده است که در آن، به تأویل وجودی انسان، ایمان، خدا و کتاب مقدس می‌پردازند. بارث، بولتمان، تیلیش و بسیاری از متکلمین، با تأثر از کی‌یر کگور، پدر فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی، چنین رویکردی را در الاهیات پژوهی پیشه کردند (۱۱، صص: ۲۷۷-۲۷۴).

تیلیش کلمه «وجودی» را در «معرفت یا فهم وجودی» یا در «رویکرد وجودی»، این‌گونه تفسیر کرده است: "اگر کلمه «وجودی» به مشارکتی اشاره دارد که از ذهنیت و عینیت هر دو فرا می‌رود، بنابراین ارتباط انسان با خدایان، به حق، وجودی نامیده شده است. انسان نمی‌تواند از خدایان فارغ‌دلانه سخن بگوید. او در همان لحظه‌ای که سعی کند چنین کاری را انجام دهد، خدا را از دست داده و فقط یک شیء دیگری را درون جهان اشیا اثبات کرده است. انسان فقط بر اساس ارتباطش با خدایان می‌تواند از آن‌ها سخن گوید" (۱۲، ص: ۸۸).

مفهوم «مشارکت»ی که تیلیش به عنوان تفسیر «فهم وجودی» به کار گرفته است با مفهوم «النور المنبسط الایمانی» که ملاصدرا جهت تفسیر و تفهیم «حکمت» مورد توجه قرار داده است، وجوه مشترک زیادی دارد. هر دو در مفاهیم مورد اشاره خود، از رهیافت‌های فارغ‌دلانه و صرفاً مفهومی، نظری و بحثی روی‌گردان هستند.

اما رویکرد وجودی در فلسفه اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه با آن‌چه در فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی (به‌ویژه شاخه‌های الاهیاتی آن) مورد بحث است، تفاوت بسیار بنیادی و

عمیقی دارد که اگر به آن توجه نشود، ممکن است به خلط مبحث‌های گوناگونی دچار شویم.

این تفاوت بنیادی خود را در نحوه مواجهه با عقل و عقلانیت نشان داده است. کی‌یرگور، رویکرد خود را به مبدأ وجود، به عنوان موضوع و متعلق ایمان، و هم‌چنین به خود ایمان، به عنوان فعل انسان در مواجهه با خداوند یا (همان مبدأ وجود)، کاملاً و صریحاً غیر عقلانی و ناسازگار با عقل می‌داند. از نظر او «ایمان دقیقاً از همان جای آغاز می‌شود که عقل توقف می‌کند» (۱۵، ص: ۵۳) و بنابراین پارادوکس‌های ایمان هیچ‌گاه قابل حل نیستند.

از این رو غالباً رویکرد وجودی در سنت غربی، چندان سر سازگاری با عقلانیت استنباطی و تفکر استنتاجی ندارد. موضوعات پرداخته شده در فلسفه‌های وجودی را مقوله‌های غیر عقلانی و غیر مفهومی می‌دانند، که اساساً چون چنین‌اند باید به آن‌ها رویکرد وجودی داشت، نه رویکرد منطقی و مفهومی و استنتاجی.

۷. مضامین وجودی در نگاه ملاصدرا و کی‌یرگور

مضامین وجودی مضامینی هستند که به قول تیلیش، اگر درباره‌شان به تفکر بپردازیم، آن‌ها را از دست داده‌ایم. این مضامین عبارتند از: آزادی، تناهی، تقصیر، غربت، یأس، مرگ، ایمان، انسان به عنوان فاعل زندگی (و نه صرفاً فاعل شناسا)، دل شوره، عشق، نفرت، اراده و مسؤولیت. این مضامین را باید به چه نحو مورد تفلسف قرار داد؟ آیا می‌توان با یک رویکرد انتزاعی و نظریه‌پردازانه، به فهم آن‌ها نایل شد؟ پاسخ فیلسوفان وجودی، کاملاً منفی است. آن‌ها قایل به تفلسف وجودی شده‌اند؛ یعنی تفلسف انضمامی.^۱ اما آن‌چه ما در این‌جا به عنوان مضمون مشترک آموزه‌ها بررسی می‌کنیم، واقعاً «ایمان» است.

کی‌یرگور در رویکردش به مضامین ایمانی، بی‌پرده بر غیر عقلانی بودن آن صحنه نهاد. زیرا موضوع ایمان از نظر او، متناقض‌نماست و از این رو، دین و مضامین بنیادی ایمانی و دینی، متضمن جنبه‌ای از ناعقلانیت عمیق هستند. او در «پی‌نوشت ناعلمی پایانی» بر این باور است که «موضوع ایمان مسیحی متناقض‌نما است، چون از ما خواسته می‌شود به تجسد ایمان بیاوریم و بپذیریم که میان خدا و انسان تفاوت «مطلق» وجود دارد و با این وصف این تفاوت برطرف شد: «[به‌دلیل] این‌که خدا در صورت بشری وجود یافته است، زاده شده بود، رشد کرده بود و ...، یقیناً به معنای دقیق کلمه متناقض‌نما و متناقض‌نمای مطلق است» (۱۴، ص: ۱۸۷) و (۱۶، فصل پنجم).

اما عقلانیت و تأملات عقلانی در رویکرد وجودی ملاصدرا به ایمان، نقش کلیدی ایفا می‌کنند. از نظر او، یقظه، تنبیه، ذکر و نور، که درون مایه‌های وجودی ایمان‌اند و انسان برای این که در محتوای ذهنی و گزاره‌ای ایمان متوقف نشود، باید سلوکی در عقل داشته باشد؛ یعنی از پوسته عقل گذر کند و به هسته عقل برسد. از نظر ملاصدرا، ظاهر عقل، انسان را در ظاهر معارف و حیانی متوقف می‌کند و در این مقام، ذکر و نور حاصل نمی‌شود. پس راه چاره این است که انسان در طلب مغز و لب عقل باشد. «فافهم و اغتتم واجتهد ان تتيقظ به، لتكون من ذوی الالباب، لانه قال: «و ما یذکر الا اولوالالباب» (بقره/۲۶۹) و هم الذین لم یقنعوا بقشور العقول باکتساب ظواهر المنقول، بل سعوا فی طلب لبها بما تابعه الانبیاء (علیهم السلام) فأخرجوهم من ظلمات قشور العقول الانسانیة الی نور لبّ المواهب الربانیة فیتحقق لهم ان «من لم یجعل الله له نور فماله من نور» (نور/۴۰) فانتبّه المغرور المفتون بدار الغرور من مرقد الجهاله الحاصله من الشعف و السرور بما عندک من القشور، فلا یغرنک بالله الغرور» (۷، صص: ۲۷۳-۲۷۲).

البته ممکن است این عبارات به گونه‌ای دیگر نیز تفسیر شود که با آنچه پیش از عبارات نوشتیم، کاملاً منافات داشته باشد؛ زیرا در این عبارات، آنچه در ابتدا به ذهن می‌آید، این است که عقل انسان را در قشور حقایق و ظواهر متن وحی متوقف می‌کند و برای این که به نور، ذکر و لب مواهب ربانی برسیم، باید صاحب بصیرت باطنی شویم؛ بنابراین عقل را چون نردبانی که از آن صعود کردیم و ما را به آن ارتفاعی که می‌خواستیم رساند، باید پشت سر گذارد، زیرا اکنون نردبانی دیگر از جنسی غیر عقل مورد نیاز است.

اما باید در فهم عبارات ملاصدرا موشکاف بود، و نکته سنجی‌هایی را که او در عبارات خود به عمل آورده، مورد لحاظ قرار داد. ملاصدرا در این عبارات، هیچ‌گاه مطلق عقل را در کنار ظواهر منقول و در برابر «نور لب المواهب الربانیة» قرار نداده است؛ بلکه «قشر عقل را با ظاهر نقل هم ردیف ساخته و دست آن را از نور و لب مواهب الهی کوتاه دانسته است. هنگامی که ملاصدرا برای عقل پوسته و قشر قایل می‌شود، بدین معناست که عقل مغز و لبی هم دارد.

به نظر من، صریح‌ترین و آشکارترین قرینه‌ای که این تفسیر را تأیید می‌کند، عنوانی است که ملاصدرا برای مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اثر خود انتخاب کرد: الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. با این عنوان، ملاصدرا سفرهای قلبی و سلوکی را حتی تا ناکجا آباد، با سفرهای عقلی متوازی دانسته است و این بدین معناست که عقل ژرفایی دارد به ژرفای قلب.

می‌بینید که رویکرد اگزیستانسیالیستی ملاصدرا به انسان، خدا، ایمان، عقل، قلب، ذکر و ... تا چه حد عمیق و در عین حال، کاملاً متمایز از رویکردهای وجودی در فلسفه‌های وجودی امروز است.

۸. نتیجه‌گیری

ایمان برای ملاصدرا، چون فیلسوفان الهی اگزیستانسیالیستی و در رأس آن‌ها کی‌یرکگور، واقع‌ای وجودی است و بسیار فراتر از این است که آن را در آموزه‌های صرفاً ذهنی و مفاهیم انتزاعی محدود و محصور کرد. درون‌مایه‌های ایمانی را نباید صرفاً چون موضوعات گزاره‌ای محمل محمولات مفهومی و انتزاعی قرار داد؛ بلکه باید با آن‌ها نسبت وجودی برقرار کرد و این‌جا است که «حکمت» به عنوان یک وجودشناسی انضمامی و متمایز از «فلسفه»، که به عنوان وجودشناسی انتزاعی است، شکل می‌گیرد. اما در اندیشه فیلسوفان و حکیمان مسلمان، آن گسستگی و آن دره هولناکی که فیلسوفان وجودی غربی، بین عقل و قلب پی افکنده‌اند و بر پایه آن، پل ارتباطی بین ایمان و عقل را ویران کرده‌اند، وجود ندارد. در نزد حکیمان مسلمان، چه بسیار یافته‌های عقلی که مکشوف قلب واقع شده‌اند و چه بسیار مکشوفات قلبی که با عقل مبرهن شده‌اند. این است عمق «حکمت»، «وجودشناسی» و «انسان‌شناسی» در نزد حکمای اسلامی به‌ویژه ملاصدرای شیرازی.

یادداشت‌ها

- ۱- در مورد این مضامین و نحوه تفلسف در فلسفه‌های وجودی مراجعه شود به: (۱۱، صص: ۱۲ - ۵).

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳ ق)، *الاشارات و التنبيهات* (همراه با شرح خواجه نصیر طوسی و شرح قطب الدین رازی)، ج: ۳، تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
۲. پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۵)، *دیدار با سیمرغ*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۳. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، *حکمت الاشراف*، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۴. شهرزوری، محمد، (۱۳۷۲)، *شرح الحکمه الاشراق، تصحیح و مقدمه حسین ضیایی تربتی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. صدرالمتهین، محمد، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج: ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۶. صدرالمتهین، محمد، (۱۳۶۲)، *تفسیر آیه نور*، با ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۷. صدرالمتهین، محمد، (۱۳۷۲)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج: ۴، تهران: نشر بیدار.
۸. صدرالمتهین، محمد، (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، با تصحیح و تحقیق محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. صدرالمتهین، محمد، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج: ۱۹، قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
۱۱. مک کواری، جان، (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، تهران: هرمس.
۱۲. مک کواری، جان، (۱۳۸۳)، *الاهیات اگزیستانسیالیستی*، ترجمه محمد دشت بزرگی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
13. Heidegger, Martin, (1987), *An Introduction to Metaphysics*, tr. Ralph Maheim, Newhaven and London: Yale University Press.
14. Kierkegaard, Soren, (1944), *Concluding Unscientific Postscript*, tr. David p. Swenson and Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press.
15. Kierkegaard, Soren, (1983), *Fear and Trembling*, Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong Princeton: Princeton University Press.
16. Teichman, J. and White, G., (eds), (1998), *An Introduction to Modern European Philosophy*, London: Macmillan Press Ltd.