

نیاز روزگار ما به سهروردی شهید و نیچه مجنون

نویسنده: دکتر سید حسن اخلاق

منبع: سایت آرمان

چه به اذعان اندیشمندان بزرگی چون نیچه و یاسپرس و هایدگر، و چه به تجربه دردمندانۀ درونی هر انسان خوداندیشی در می‌یابیم که ما در دورانی دهشتناک و سهمگین و آمیخته از امکان نجات و رویارویی با خطر می‌زیئیم^(۱). از دیر باز خواننده‌ایم که اندیشیدن با فلسفه، و فلسفه با وجود نسبتی تمام دارد. و از هنگامی که فیلسوفان، تعمق در وجود را آغاز نمودند میان آن با زمان، صیروت، ازلیت و ابدیت، نسبتی نزدیک یافتند بطوری که هگل می‌گفت: «فلسفه، همان روزگار خویش است که به زبان اندیشه بازگو می‌شود.»^(۲) در عین حال، تفکر اصیل، ابژکتیو و معلول علل ابژکتیو و چیزی از سنخ امور اجتماعی نیست که میان آن با امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... مناسبتی علی باشد. هر چند تعلق به تفکر با اعتنای به تاریخ و مردم، مابینت ندارد ولی تفاوت در آن است که مردم در زندگی روزمره تابع مقتضیات و عاداتند و بشر تا آنجا که اهل عادت است و به عنوان فرد منتشر و بی‌خویشتن، زندگی می‌کند تابع زمانۀ خویش است. حال آنکه تفکر با رهیدن از عادات، بدست می‌آید!^(۳)

در خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

بنابراین در روزگار تهیدستی و سرگردانی، عشق و شوری لازم است که ما را مدد بخشد تا بر خویش نلرزم، در مواجهه با عدم خود را نبازیم، بی‌ریشه و پایه نمانیم و بدین منظور می‌خواهیم تا در پرتو اندیشه‌های دو فیلسوف بزرگ یعنی سهروردی شهید و نیچه مجنون، ببیندیشیم و راه نجات بطلبیم.

آنچه در ابتدا وجه مشترک شیخ اشراق و نیچه بنظر می‌رسد، زندگی تراژیک آندوست (و عجیب آنکه هر دو معتقد بودند که باید زندگی فیلسوف، نحوه اندیشه او را نشان دهد.^(۴)) در مقابل خیلی بیشتر تفاوت‌های آنها به چشم می‌آید. به علاوه آنکه مقایسه دو فیلسوف اعم از اینکه از لحاظ زمانی و مکانی باهم مطابقت بکنند یا نه، بهر ترتیب کار پرمخاطره‌ای است و امکان انحراف در درک بسیار. حتی اگر از لحاظی، فلسفه را همان فلسفه‌شناسی بدانیم و غور و تأمل در گفته‌ها و نوشته‌های اربابان فکر را از شرایط بنیادی ورود بدان تلقی بکنیم، باز برای شناخت واقعی موضع هر یک از فلاسفه مختلف، به جای توجه به تشابه‌های سطحی، باید به کشف و بر ملاسازی تفاوت و ممیزات هر یک از آنها پردازیم. ولی از سویی دیگر بنظر می‌رسد که با هم خواندن فیلسوفان هم، می‌تواند مفید باشد زیرا در هر صورت

عملاً متعاطی واقعی فلسفه کسی است که نه فقط با فلاسفه بزرگ به نحو درونی در محاوره‌است بلکه عمیقاً آنها را با یکدیگر به محاوره وا دارد. از با هم خواندن و دیدن آنها بهره‌ای فراوان می‌برد. بدینگونه افکار فلاسفه بزرگ بدون اینکه مضمون مرور زمان شود، گویی همواره در فرهنگ کنونی حاضرند و آنها نه فقط بالقوه بلکه بالفعل^(۵). لذا اگر ما می‌خواهیم در روزگار خویش، خود باشیم و بهر حال خویش تفکر پیشه کنیم بی‌مناسبت نخواهد بود که آن اندیشمندان بزرگ را در جان خویش به محاوره فرا خوانیم و بدانطریق راهی طلبیم. یعنی با اندیشیدن به اندیشه و نظاره نمودن به حال آنان، عطش را در جان خویش بیدار سازیم و آبی شایسته تشنه‌کامی خود بیابیم. بدین منظور گامی فرایش می‌نهیم و در طلب آن معنایی از اندیشه آنان بر می‌آئیم که در روزگار ما تأمل برانگیزتر است و ما را رهنماتر.

۱ - فلسفه ای برخواسته از درد

در طی تحولاتی که فرایند مدرنیزاسیون بوجود آورد فلسفه روز به روز نقش خود را تغییر داد تا بدانجا که از نوعی خداوندگاری، عموماً به نوعی فلسفه‌های کاربردی فرو کاهید. «علم اعلی»، هم شأن با دیگر علوم شد و در نتیجه، علو طلبی انسانها نیز به «میان مایگی» انجامید. پس از هگل عموماً فلسفه از نظام سازی و نظریه پردازی به موقعیت پردازی و تحلیل‌گری تغییر مسیر داد و بدینگونه نظام درونی و نگاه وحدت جوی انسان مدرن - که قبلاً دین را هم از انجام این امور کنار زده بود - دچار آشفتگی گشت. از نظر فیلسوفان مطرح در این مقاله می‌توان چنین رویدادی را معلول راز زدایی، عقلانیت ارسطویی، رها کردن «ذکر»، و رهیدگی فلسفه از اشراق و شور درونی دانست.

باتمام اختلاف نظراتی که در معنی و ماهیت فلسفه وجود دارد ولی عموماً در این نقطه مشترکند که آنرا حاصل عقل بشر دانسته و به مدد عقل، امکان شناخت حقایق و اعیان اشیاء را مهیا دیده‌اند. ولی سهروردی، آنرا بیش از عقل، حاصل الهام و کشف باطنی فیلسوف می‌داند. کسانی را که او به عنوان صاحبان خمیره حکمت می‌شناسد، بیشتر اربابان کشف و شهود و مأنوسان باسر باطن و راز قلب‌اند. وی در این اعتقاد خویش تا بدانجا پیش می‌رود که پس از تقسیم بندی حکیمان به پنج طبقه، به صراحت متذکر می‌گردد که عارف غیر فیلسوف، از فیلسوف غیر عارف افضل بوده و حکمت ذوقی برتر از حکمت بحثی می‌باشد.^(۶) وی نه تنها در ساختار کلی فکری خود بلکه حتی در بسیاری از باورهای شخصی خود به افلاطون، وامدار است. می‌دانیم که افلاطون یک هنرمند، شاعر و ادیب توانا بود و می‌گفت ارباب هنر هیچگاه در هنر خود متأثر از عقل نمی‌باشند بلکه متأثر از وحی و الهامند و هنرمند کسی است که به اتکاء وحی و الهام اشیائی را در نهایت زیبایی بیافریند.^(۷) شیخ اشراق بر همین اساس معتقد است که میان فلسفه، و هنر اصیل قرابتی است، یعنی هر دو از نوعی کشف یا انکشاف برمی‌خیزد. لذا در مقدمه "حکمه‌الاشراق" خود می‌نویسد: «شما ای

برادران همواره از من خواسته‌اید کتابی بر نگارم که یافته‌های ذوقی خود را - یعنی آنچه در خلوت و سیر و سلوک و ریاضت و هنگام تجرد از دنیا یافته‌ام بنمایانم. زیرا هر کس در این راه گام گذارد و کوشش کند ریاضت کشد، حقایق را دریابد. چه آنکه هر کوشش کننده‌ای را ذوقی است و هر ریاضت کشنده‌ای را یافتی، ناقص یا کامل، فزون یا اندک.» به دیگر بیان، سهروردی معتقد بود انسان نخست باید یادآور و متذکر حال خویش گردد و خود را دریابد، یعنی اهل ذکر گردد تا بتواند به وادی فکر، گام گذارد. کار فلسفه، بگونه‌ای تذکر و یادآوری است و آنکه از ذکر دوراست، نسبت به فلسفه مهجور می‌باشد. او در "بستان القلوب" خود به صراحت می‌نویسد: «و فکر بعد از ذکر باشد و ذکر را تأثیر عظیم است و ارباب ذکر به هر وقتی پسندیده بوده‌اند و در آن وقت که رسول (ص) ما را جبرئیل وحی آورد اهل مکه بیشتر باور نمی‌کردند و می‌گفتند جبرئیل چون آید؟ و قرآن چون آورد؟ حق تعالی این آیت بفرستاد: فاستلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون...»^(۸)

از نظر شیخ اشراق وقتی فیلسوفان راز هستی را دریافتند، با راز مانوس می‌شوند و خود نیز راز آلوده سخن می‌گفتند. طبیعتاً کسانی سخنان راز آلود آنها را در می‌یابند که اولاً با راز آشنایی داشته باشند و ثانیاً سلوک درونی و طلب وجودی نموده‌اند. شایسته توجه است که در این نگرش، حکمت خطابی بیشتر از حکمت برهانی، قدر می‌یابد. زیرا در نخستین بر صدر و سینه انسان و افروختن آتش و دود، مؤثرتر است. پس «مکتب اشراق حکمتی است غیر رسمی در برابر حکمت رسمی، حکمت اهل خطاب است در برابر حکمت اهل بحث».^(۹)

شیخ اشراق فیلسوفان پسا افلاطونی (چه در حوزه یونان و چه در حوزه اسلامی) را عموماً به عنوان حکیمان بحثی می‌شناسد که تنها به امور برهانی اتکاء و اکتفاء نموده و با فربهی مغز و ذهنشان، به لاغری قلب و دلشان همت گماریده‌اند. او بسیاری از آنان را فیلسوف نمایان و مدعیان دروغین حکمت می‌خواند که پیدایش آنان سبب نابود گشتن حکمت شده است. بنابراین بنظر او فاصله گرفتن از شور اشراق درون و عشق خانمان سوز، علت اصلی خرابی فلسفه‌های پسا افلاطونی است.^(۱۰)

در این میان، ارسطو بیش از هر کس در برابر نقد تند و تیز سهروردی قرار می‌گیرد. زیرا او بود که اساس فلسفه را بر استدلال و قیاسات منطقی استوار ساخت که نوعی تفکر تجریدی و کلی سازی است و فکر را در اسارت منطق محصور می‌سازد. حکیم اشراق می‌پرسد که اولاً چه کسی ثابت کرده و ضمانت داده که روش ارسطو برای فکر درست باشد؟ ثانیاً بر فرض درستی آن، چه کسی اکتفای بدان را اثبات می‌تواند؟ و ثالثاً مگر می‌شود افکار و اندیشه‌های بشر را - که در فضایی لایتناهی و بی حد و مرز جولان دارد - به روش تک بعدی ارسطو محصور ساخت؟^(۱۱)

فرید ریش نیچه هم میان فلسفه، باحساس، هنر، شهود و اشراق، قرابتی تمام می دید تا بدانجا که می گفت: آراء اصلی فیلسوفان، چیزی جز فرضی مسلم انگاشته، اندیشه‌ای ناگهانی و الهام یا میلی باطنی نیست که پالایش یافته و انتزاعی شده است و سپس برای آن دنبال دلیل و منطق گشته‌اند.^(۱۲) او درباره خود معتقد بود که با «خون خویش» می نویسد و اندیشه‌های نظری محض را نمی‌شناسد. فلسفه راستین، پس از اوگیری هنر، آغاز می‌شود و نه تنها فلسفه در مقاصد و نتایج خود نوعی هنر است، یعنی تداوم میل اسطوره‌ای: بلکه «تفکر فلسفی» ضربان بالهای تخیل است، یعنی جهشی مکرر از امکانی به امکانی دیگر - امکانهایی که فی‌الحال، بمنزله امور قطعی و حتمی پذیرفته می‌شوند، او هم معتقد است که فلسفه بیش از برهان، با خطابه و بیش از منطق با تذکر، نسبت دارد. و این پس از سقراط بود که فلسفه از مسیر درستش، انحراف یافته به جدل و تفکر منطقی فرو کاست به نحوی که در همان امتداد، نهایتاً در کانت به معرفت‌شناسی سقوط نمود و خداوندگاری و آفرینندگی خویش را از دست داد. بنظر او هم در این سیر، فلسفه بدست فرومایگانی افتاد که از خود هیچگونه دریافت و شهودی نداشتند و برای اثبات مدعای خود دنبال «دلایل» بیرونی می‌گشتند، غافل از آنکه جدل، شک می‌آفریند نه باور. فیلسوف مجنون بر ارسطو، می‌تازد که فلسفه را به «منطق» فرو کاست، حال آنکه «منطق» مقید به این شرط است که فرض کنیم حالات همانند وجود دارد. یعنی منطق همه را برابر می‌بیند و این به معنای تحریف اساسی همه رویدادهاست. او پس از کوبیدن چکشهایی خردکننده بر پایه منطق ارسطو، نتیجه می‌گیرد که «منطق، یک الزام آمرانه است».^(۱۳) با توجه به این نکات، نیچه بسیاری از فیلسوفان نامدار چون کانت و هگل را «کارگر» فلسفه می‌خواند نه فیلسوف. بنظر او فرجام چنین فلسفه‌ای «نیست‌انگاری» است.

اولین اثر نیچه «زایش تراژدی» است که در آن، ریشه عسرت و هلاکت امروز بشر را در زوال بنیادهای اسطوره ای و رازگون یونان باستان می‌داند. او می‌گوید فیلسوفان پیشا سقراطی به وضع تراژیک انسان متذکر بودند و به آنخاطر تراژدی را ارج می‌نهادند ولی پس از وی تذکر به وضع انسانی و هستی، از فلسفه رخت بر بست و فکر منطقی جای ذکر وجودی نشست. وی در همان زمان پنج رساله فلسفی می‌نویسد و در آنها به تأمل پیرامون فلسفه، شأن، هدف و نقش آن در پیدایش وضع زندگی مردمان امروز می‌پردازد و دنبال راه نجات می‌گردد. بنظر او «فیلسوف، همانند هنرمند هنرهای تجسمی اهل تعمق، و همانند انسان دیندار، رحیم و همانند مرد علم، در بند کشف علتهاست. او می‌کوشد تا به همه اصوات جهان رخصت دهد در درون وی طنین افکنند و سعی می‌کند تا به یاری مفاهیم، این صداها را به جهان بیرون از خویش عرضه کند».^(۱۴)

بنابراین شیخ اشراق و فیلسوف مجنون، هر دو (و هر چند با زبانهای مختلف و شاید حتی با مرامهای متفاوت) اصرار دارند که مواجهه با رازها بیش از عقل پردازی‌ها، تذکر به وضع خویشتن پیش از فلسفه پردازی، اهمیت شور و

سوز درونی بیش از ساز و آواز بیرونی و سیر و حرکت وجودی پیش از جولانگری ذهنی لازمند تا بتوانند در روزگار عسرت، فلسفه را در زندگی انسانها راهگشا سازند. ونیز در رهایی از عسرت، هر دو مقررند که جوینده حقیقت، باید تقلید را کنار نهد، و با گام خویش، قدم زند، حتی تقلید از سهروردی و نیچه را. سهروردی می نویسد «و لا تقلدونی و غیری فی المعیارهو البرهان» و زرتشت نیچه هم در پایان به یاران خود می گوید: «اکنون تنها می روم، شاگردان من، شما نیز اکنون بروید و تنها بروید! و من اینچنین می خواهم، اکنون شما را می فرمایم که مرا گم کنید و خود را بیابید».^(۱۵)

۲ - ردّ دونالیسم و توجه به زرتشت

شهاب الدین سهروردی معتقد بود که مؤسس حقیقی فلسفه اشراق، زرتشت پیامبر بزرگ آریایی است.^(۱۶) وی همراه با زرتشت، هرمس و افلاطون، هر سه را نیای روحانی خود می داند که حکمت آنان یا «کلمات الاولین» به رمز و راز بیان می شد و رمز و راز قابل ردّ و انکار نیست. ارتباط او با اسلاف معنویش، نوعی اتصال روحانی است که در قید و بند معیارهای تاریخ نگاران اثبات گرا محدود نمی باشد. این اتصال بگونه ای مکاشفه و شهود باطنی است که از مشرق معرفت ناشی شده و در طباع تام آدمی منظوری می باشد. داستان مکاشفه سهروردی با عنوان «حکایت و منام» در «التلویحات» وی، تا حدودی می تواند از روی ابهام این سخن پرده برداشته و کیفیت اتصال را تجسم بخشد. سهروردی مسأله نور و ظلمت را به عنوان قاعده شرق، بر اصل رمز و راز مبتنی می داند و بر آنست که ثنویت و دوگانه پرستی در آئین زرتشت وجود نداشته است. الوهیت و بالاترین وجود، اهورا مزداست که مظهر خوبی است و تنها خوبی و نیکی و مهربانی از وی متجلی است. اسپتتامینو مظهر خوبی ها و انگره مینو تجسم بخش زشتی هاست که هر دو همزاد و همقلواند. ایندو وجودهای مستقلی نبوده و به یکدیگر وابسته و هر دو تحت نفوذ وجودی الهی (اهورا مزدا) هستند. نخستین جزئی که دو همزاد خلق کردند زندگی و مرگ است. اگر اسپتتامینو روشنایی بیافریند تاریکی محصول خلقت انگره مینوست. در نتیجه در آئین زرتشت بوجود آمدن هر گونه بدی چیزی جز قصور یا عجز نیکی نیست.^(۱۷)

وی در فلسفه اشراقی خود و خوانش خویش از زرتشت، رویکردی به وحدت داشته و دونالیسم را رد می کند. این رویه در نظریه شیخ اشراق پیرامون نسبت عمل و نظر تجلی بیشتری یافته و راهی برای روزگار پاره پاره ما می گشاید. در اندیشه اشراقی، نظر با عمل و ذهن با عین تنها در مراحل نخستین سلوک نفس و ارتقای آن در مدارج عالیه روحی اتحاد نمی یابد بلکه میان عقل موجد و عمل شناخت اتحادی اساسی وجود دارد؛ تطابقی میان وسایل شناخت و وسایل ایجاد شعاعی که بنای هستی را پی می نهد همانست که شناخت را برای موجودی که بر آن می تابد حمل می کند. بدین منوال جهان هستی انتظام و انسجام می یابد و به وسیله اشعه تابنده بر موجودات، معارف بر آنها القاء می شود.

اشراقات معرفت به تدریج از عقول عالیه به روح القدس یا عقل فعال (به تعبیر بوعلی سینا) انجام می‌پذیرد و روح‌القدس خود مکلف به معرفت انسانی است. عقل فعال در اینجا صفت مرشد روحی را دارد که بر نفس مشرق است زیرا او هم موجد نفس است و هم ملقی شناخت بر او و در مدارج سلوک روحانی نیز دستگیر اوست تا به جوار عقل فعال نائل شود.^(۱۸)

نگاه نیچه به زرتشت نیز هر چند دگر گونه لیکن قابل تأمل است. او از جایی آغاز می‌کند که عموم مردم می‌پندارند. دوئالیسم و ثنویت زرتشتی؛ دو گانه‌انگاری که همه چیز را با کنش دو اصل ستیزمند توضیح می‌دهد. به نظر نیچه ابداع زرتشت این است که تجربه اخلاقی، انسانی از نیکی و بدی را تعمیم بیرونی می‌دهد و به آن بعدی خداشناسانه و کیهان‌شناسانه می‌بخشد. به نظر او «کار زرتشت جابجایی اخلاق با متافیزیک بوده است». اما نیچه در این آغاز نمی‌ماند و در پایان، زرتشت را از آنجهت مورد توجه قرار می‌دهد که او «نخستین کسی بود که دید». درست این «دیدن»، در قاموس نیچه معنای «صداقت» است. «آنچه من دروغ می‌نامم این است که از دیدن چیزی که می‌بینیم امتناع کنیم». پس روش بینی یعنی با خود صادق بودن، جرئت عقاید خود را داشتن. جرئت حقیقت، جرئت است که برگرفتن و اندیشیدن به آنها مقدم است، یعنی جرئت دیدن آنهاست. در این معناست که زرتشت، از هر اندیشمندی صادق‌تر، بود. لذا نیچه از زبان او سخت می‌گوید، به دلیل همین صداقت و بصیری است که مشخصه اصلی زرتشت و کمال مطلوب نیچه است. بنابراین باید اینبار از زبان زرتشت دعوت به «وحدت» و یگانه‌انگاری کند.^(۱۹)

نیچه بر آنست که دوئالیسم، ویژگی اساسی و بنیادی فرهنگ منحنط بشر مدرن را تشکیل می‌دهد. هر کسی به زبانی تقابل این دنیا و آن عالم را بیان می‌کند. فرد مذهبی از هستی دنیایی وهستی اخروی و فیلسوف از نمود و عین و ذهن سخن می‌گوید و، عالم اخلاق و روانشناس روح را در مقابل تن قرار می‌دهد و دانشمند داده‌خالص رادر مقابل قانون ریاضی می‌نهد و بدینگونه هر کدام بگونه‌ای نسبت به آنچه در حضور و بی‌واسطه و در ظهور است بد گمانند و فقط آنچیزی را واقعی و در خور توجه می‌دانند که در پس و پشت، قرار دارد و واسطه داشته باشد. لذا گویند فرزانه کسی است که تند نرود و فرهیخته آنکه تمام بدگمانی لازم را نسبت به داده‌ها داشته باشد. بنظر او در بنیاد این نوع نگرش ارزش زدایی از زندگی و عالم حاضر و لذا نفی و نیهیلیسم خوابیده است.^(۲۰) باید جسارت و صداقت و دریافتی چون زرتشت، این قوم پاره پاره گشته را به سوی وحدت و اصالت خود باز گردند و آنها را از دویینی‌ها رهایی بخشد، و فاصله انداختن میان خدا و خلق، روح و بدن، نمود و وجود و... را زیر پای گذارد.

۳ - زمانی آنسوتر از پیشرفت

انسان همواره خود را در زمان می‌یابد. من امروز آن نیستم که دیروز بودم و در عین حال می‌توانم بگویم که «من می‌شوم» یعنی مداوم تغییر می‌کنم و در صیوروت هستم. در نگاه نخست توجه ما به زمان، به دو سؤال برمی‌خوردیم! اولاً انسان در تناسب خویش با زمان می‌پرسد آیا می‌توانیم کاری کنیم که گذشته‌های از دست داده‌ام را باز گردانیم؟ به دیگر عبارت بر زمان غالب آیم؟ ثانیاً در تناسب زمان با عالم، می‌خواهد دریابد که سیر زمان چگونه است؟ برخی چون اسپنسر، موجودات را در زمان رو به پیشرفت و تطور تکاملی می‌دیدند و برخی چون آندره لالاند گرایش موجودات را به سوی انحلال می‌دانستند. و بلاخره برخی نیز چون هراکلیتوس و اشپنگلر و نیچه، قایل به اطوار و ادوار بودند. دو نگاه نخست، دید خطی نسبت به زمان و نگاه اخیر دید دایره‌ای به زمان نام می‌گیرد. در خلال فرایند مدرنیزاسیون و رشد سیاره‌ای علم و تکنولوژی، نگاه نخست به زمان (تطور کاملی رو به پیشرفت) در اندیشه انسانها غالبیت یافت بطوری که «ترقی» از اصول مدرنیته محسوب می‌گردد. بطور مثال هگل به صراحت نوشت: «تجلی ذات خدایی در مسیح، آغاز عصر مطلق تاریخ جهانی به شمار می‌آید. عصری که عقل مطلق در آن، آرام آرام ولی آگاهانه به جلوه آغاز می‌کند، بدینگونه زندگی اجتماعی بشر، گام به گام و لحظه به لحظه به سوی عقلانی شدن بیشتر، پیش می‌رود. تاریخ، داستانی از این پیشرفت است که بشر در رهگذر آن از خود، آگاه می‌شود. و همراه با این خود آگاهی، آزادی او نیز بیشتر می‌گردد. پیشرفت خود آگاهی و آزادی، غایت تاریخ است.»^(۲۱) اکنون و در پسا مدرنیته، دیگر آن تصور عمومی از پیشرفت وجود ندارد و پیامبرپست مدرنیسم «نیچه»، با آموزه بازگشت جاویدان خود، پایان مدرنیته را اعلام نمود.

شیخ شهید و فیلسوف مجنون، هر دو در نگاهشان به «زمان» دیدی را پرورانده‌اند که به سؤال نخست انسان بیشتر پاسخ می‌دهد تا پرسش دوم، شاید از آنجهت که حکمت آنان، بیش از جهان شناسی به «جان شناسی» معطوف است. سهروردی در رساله «الواح عمادی» می‌نویسد: «اما حرکات و حوادث را کلیت حاضر نیست در وجود، بلکه اول حرکت با آخرش جمع نشود چنانکه زمان حاضر را اول آنچه خواهد آمد فراگیرند. و آن زمان اول ابد است، و ابد آخر ندارد، همچنانکه زمان آخر ازل است، و ازل اول ندارد. و زمان حاضر را آخری نیست که منقضی شود و بعد از آن حرکتی دیگر نباشد، بلکه از پس آن حرکات لایتناهی در وجود می‌آیند.» بدینگونه او ازلیت و ابدیت زمانی را در لحظه جلوه‌گر می‌دانسته و «آن» را بی‌پایان بشمار آورده است. ما همواره در «آن» زندگی می‌کنیم و «آن» بی‌پایان است. زمان حاضر، آخر نداشته و پیوسته دوام خویش را حفظ می‌نماید. زمان دارای وحدتی متصل است و ماضی را از حاضر یا آینده، جدایی نیست. «آن» یعنی زمان حاضر، وحدتی است متصل به گذشته همچنانکه روی به آینده دارد. پس حرکت دائم است و در آن توقفی نیست. سخن از گذشته یا حاضر یا آینده بطور جدا از هم مخالف واقع می‌باشد.^(۲۲) اقبال لاهوری همین نگاه شیخ اشراق را در ابیاتی چنین آورده است:

مگر کار جهان نا استوار است
هر آن ما ابد را پرده دار است
بگیر امروز را محکم که فردا
هنوز اندر ضمیر روزگار است

نیچه نیز آموزه بازگشت جاودانه خود را بیان می‌کند، آموزه‌ای که به دید او، اندیشه‌ای پیامبرانه و جهت غلبه بر تمام تاریخ متافیزیک غرب و آشتی دادن انسان با زمان، ابداع شده است^(۲۳). او می‌گوید وقتی ما می‌نگریم که گذشته‌مان را از دست داده‌ایم، دچار افسوس و «کین» می‌گردیم. او طبق این آموزه‌اش چون شیخ اشراق، به لحظه ابدیت می‌بخشد و سرگردانی صیوررت را به ابدیتی مقدر، تبدیل می‌کند. براساس این نگاه، وجود آنگونه که هست، همواره و پیوسته، باز می‌گردد و آنچه‌ای که باز می‌گردد نوع انتزاعی یا عمومی چیزی نیست بلکه هر چیز در همان یکتایی خودش باز می‌گردد. لحظه حاضر، نقطه‌ای میان دو راه ابدیت و ازلیت نیست. بلکه اگر انسان در خویشتن به درستی تأمل کند، چون خود موجودی زمانمند است، ازل و ابد را در درون خویش، در همین لحظه جمع خواهد یافت. خود او به «لحظه» تبدیل می‌شود. کنشهایش، معطوف به آینده می‌گردد و در حالی که همزمان گذشته را پذیرفته، تصدیق نموده و از کین نسبت بدان رهیده است. لحظه، لحظه‌ای گذرا که به تندی از مقابل ناظری می‌گذرد نیست بلکه تلقی آینده و گذشته است. و بدینگونه حال، «هیبت» می‌یابد. هیبت حال از آن است که حال، دروازه عبور و دیعه گذشته به «وظیفه» آینده است.^(۲۴) در نگاه سهروردی و نیچه به گونه‌ای رازآمیز فرد با هستی یگانگی می‌یابد و لحظه با جاودانگی پیوند می‌خورد. چنین ناظری در می‌یابد که هیچ رویداد و شیئی، در هستی، زاید و اضافی نیست و باید به تمام هستی با تمام رنج‌ها و شادی‌ها، فزونی‌ها و کاهش‌ها و کوچکترین و بزرگترین چیزهایش «آری» گفت. «اگر مافقط یک دم آری گوئیم، از این رهگذر نه تنها به خودمان، بلکه به تمامی وجود آری می‌گوئیم... اگر جان ما با شادمانی لرزیده و درست یکبار همچون سیم چنگی به صدا در آمده است، به تمامی ابدیت نیاز می‌باشد تا این یک پدیده را به بار آورد.»^(۲۵) ثانیاً او «لحظه» خود را در خواهد یافت. لحظه و «وقت»ی که هر کس مخصوص به خود دارد. «وقت»ی که زندگی او را معنا و خود او را بها می‌دهد.

۴ - دعوت به بازگشت به خدایی در خویشتن

نخستین بار هگل بود که در فلسفه جدید، مفهوم «از خود بیگانگی» را مطرح ساخت. او این مفهوم را در رابطه با خدا مطرح نمود؛ اینکه مطلق اندیشه‌ای می‌کند که با آن اندیشه، موجودی پدید می‌آید که طالب وصل است و می‌خواهد

به اصل خود باز گردد. وی با این مفهوم، داستان آفرینش را سر هم می‌کند. خود هگل در ده سال پایانی عمرش مفهوم از خود بیگانگی را به عالم انسانی نیز بسط داد و این نگرش، در دو نحلهٔ پیروان چپ هگل و اگزیستانسیالیست‌ها بسیار تأثیر گذاشت.

شیخ اشراق با نگاه عارفانهٔ خویش، قرن‌ها قبل، اندیشه‌های خود را در این مورد در داستانی با عنوان «قصه الغریبه الغریبه» نوشت. این داستان به جریان دور شدن انسان از خود اصیل خویش می‌پردازد و ضمن تشریح مراحل سیر صعودی و بازگشت انسان به اصل خویش، تطور درجات وجودی را تبیین می‌نماید. از نظر سه‌رودی انسان از عالم علوی _ که شرق وجود است _ آغاز سفر کرده و در درون عالم سفلی _ که غرب هستی است _ به زندان تن گرفتار شده است. گفتنی است که رابطه روح و بدن انسان، چون رابطهٔ ظرف و مظروف نیست که به دوئالیسم بینجامد. حقیقت واحدهٔ انسان معجونی است که از دو عنصر ترکیب شده است. انسان دارای دو حیثیت معنوی و جسمانی است. اولی مربوط به عالم امر و دومی مربوط به عالم خلق است. جنبهٔ نخست، تجرد و وارستگی انسان و دومی تعلق و وابستگی او را نشان می‌دهد. شیخ اشراق بر آن نیست که صرف بودن انسان در عالم مادی، موجب غربت وی شده است. بلکه آنچه مایه غربت انسان می‌گردد این است که او عالم امر و یگانگی خویش را فراموش کرده و به عالم ماده و پراکندگی محصور شده است. پس منشأ غربت یا از خود بیگانگی (بیگانه شدن با وحدت و یگانگی خود) او، در فراموشی نسبت به عالم امر و یگانگی نهفته است. خود را فراموش کردن، در اصطلاح شیخ اشراق بمعنای «از خود بیگانگی» است. او راه‌هایی از غربت غرب و خود فراموشی را در وصول به حضور و خود یادآوری می‌داند. براساس اندیشه شیخ اشراق، عدم آگاهی از حضور، موجب غربت و از خود بیگانگی شده است. بنابراین می‌توان رسالهٔ «غربت غرب» وی را _ که با زبانی رمز آلود و براساس فلسفه او نگارش یافته _ دعوتی از جانب او برای حضور و خویشستن یابی دید. (۲۶)

نیچه نیز متأثر از آن بود که عموم انسانها در عصر ما «بی خویشتن» un – selfed شده‌اند، آنها شادی و درد مخصوص به خود را ندارند و چون به سن مشخصی برسند، یاد می‌گیرند که باید نقش بازی کنند. او از این پدیده گاهی با عنوان «بی‌خانمانی» یاد می‌کرد. (۲۷) او با درد و دریغ می‌نویسد: «دردا، زمانی فرا رسد که انسان، دیگر خدنگ اشتیاق خود را فراتر از انسان نیفکند و زه کمانش، خروشیدن را از یاد ببرد. با شما می‌گویم؛ انسان را در درون خمیره‌ای می‌باید تا اختری رقصان از او بزاید. شمارا می‌گویم که هنوز در خود خمیره دارید. دردا، زمانی فرا رسد که از انسان دیگر اختری نزاید. دردا، زمانهٔ خوار شمردنی‌ترین انسان فرا رسد؛ انسانی که دیگر خوار نتواند شمرد. هان، به شما واپسین انسان را نشان می‌دهم. عشق چیست؟ آفریدن چیست؟ اشتیاق چیست؟ ستاره چیست؟ واپسین انسان چنین می‌پرسد و

چشمک می‌زند. زمین کوچک شده است و بر روی آن واپسین انسان در جست و خیز است؛ انسانی که همه چیز را کوچک می‌کند. نسل او، همچون پشه، فناپذیر است.^(۲۸) او از ویژگیهای عصر ما آن می‌داند که عموم انسانها از خود ناخرسنداند، آدمیان سترون شده‌اند، و از آنجایی که خورشیدی در درون ندارند نمی‌توانند روشنائی بیافرینند. به نظر او انسانها از وجود سیال و موج خویش، «من» را اختراع می‌سازند تا بتوانند به سکون و آرامش زندگی کنند و از خطر کردن بگریزند. اگر در درون خویش نتوانند عظمت و معنایی بیابند؛ همان پوچی خود را به بیرون پرتاب می‌سازند و گرفتار نیهیلیسم منفعل می‌گردند.

۵ - تشکیک در انسانیت

امروزه عموماً می‌پندارند که تمامی انسانها، در مراتب هستی یکسانند و این آموزه دکارت - پدر فلسفه جدید - آویزه گوش همگان است که: «میان مردم عقل از هر چیز دیگر بهتر تقسیم شده است. چه هر کس بهره خود را از آن، چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند، از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمی‌کنند و گمان نمی‌رود که همه در این راه کج رفته باشند. بلکه باید آنرا دلیل دانست بر اینکه قوه درست حکم کردن و تمییز خطا از صواب یعنی خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است.»^(۲۹) حال آنکه دو فیلسوف مورد نظر، اینگونه نمی‌نگرند.

سهروردی اولین کسی بود که تفاوت به تشکیک را در فلسفه اسلامی، مطرح ساخت؛ اینکه ممکن است دو ماهیت تنها بواسطه کمال و نقص یا شدت و ضعف از هم متمایز باشند. در چنین تمایزی، ما به الاختلاف و ما به الامتیاز، چیزی واحد می‌باشد. پس وی تشکیک در جوهر را مطرح می‌سازد و می‌گوید بکار بردن عنوان اشد و اضعف اگر چه در برخی از موارد تشکیک، مطابق اصطلاح اهل عرف جایز نمی‌باشد ولی حقایق عقلی و فلسفی، مبتنی و محدود به ادراک عرفی نیست. بنظر او مثلاً حیوان به عنوان یک موجود جوهری می‌تواند از حیوان دیگر شدیدتر باشد چنانکه در میان انسانها نیز این مراتب و شدت و قلت در انسانیت معنا دارد. بنابراین در اندیشه سهروردی همانند افراد انسانی در معنی بشریت بهیچ وجه با تفاوت داشتن آنها در مراتب هستی و کمالات انسانی ناسازگار نمی‌باشد. بلکه تفاوت نفوس انسانها و فاصله میان افراد آدمی در مراحل هستی و کمالات انسانی به اندازه‌ای وسیع و گسترده است که مانند آنرا در میان افراد دیگر موجودات نمی‌توان یافت. مراتب هستی نفس (از حیث شدت و ضعف) و تطورات قلب انسان، آنچنان متنوع و گوناگون است که نشیب و فراز آن از فاصله میان فرشته و شیطان نیز بیشتر می‌باشد. قلب انسانی بگونه‌ای تعبیه شده است که هم می‌تواند صومعه و دیر راهب باشد و هم می‌تواند چراگاه غزالان گردد:

لقد صار قلبی قابلاً کلی صورة فدیراً لرهبان و مرعاً لغزلان^(۳۰)

نیچه نیز در آموزه مشهورش می‌گوید که «انسان، طنابی است کشیده میان حیوان و ابرانسان» و در جایی دیگر آدمی را «آمیزه‌ای دوگانه از گیاه و شبح» می‌خواند. او با توجه به این جریان سیال و کشدار می‌گوید: «انسان چیزی است که باید از آن فرا گذشت» یعنی هیچ حد توقف و نهایی برای آدمی وجود ندارد. هر گاه که او احساس کند که به نقطه مطلوب رسیده، او مرده است. وی در اندیشه خود حداقل چهار نوع انسان را از همدیگر متمایز می‌سازد: انسانی بسیار انسانی، واپسین انسان، انسان برتر و بلاخره ابر انسان. مقصود و مطلوب نیچه، ابر انسان است که تا هنوز نیامده و باید انسان امروز، بدان تبدیل گردد. ابرانسان، قلب مسیح و شمشیر قیصر را توأمأ دارد. گفتنی است که تقسیم مشهور نیچه مبنی بر گله و ابرانسان و اخلاق برده گان و اخلاق خدایگان، به زعم برخی از شارحان بزرگ نیچه بیش از آنکه دو طبقه اجتماعی یا تاریخی را بنمایاند بیانگر نوعی شخصیت و منش است که در میان همه طبقات پراکنده‌اند.^(۳۱) ابرانسان نیچه عهده دار درک وجود، به عنوان اراده قدرت (نه اراده معطوف به قدرت) و حفظ و نگهداری از آن می‌باشد. او چون صیورت، در بردارنده تضادها و هضم کننده تناقضات در درون خویش است و پیوسته آفرینندگی می‌کند. این بشر، بر فرا سوی اخلاقیات متداول گام می‌گذارد و از خصایلی چون قابلیت ژرف به حرمتگذاری، رنج بردن مداوم، پاکی درون، احساس وظیفه، تنهایی و خلوت‌گزینی، شکیب پایدار، بغرنج بودن، داشتن نقابی همیشه در دسترس، دلیری» خطر کردن، بصیرت و همدردی برخوردار است. نیچه به عمد تصویر ابرانسان را مقداری مبهم باقی می‌گذارد تا به ما امکان دهد که خود را در چهره او جستجو کنیم.^(۳۲)

سخن پایانی:

اکنون هنگام آن رسیده است که پس از ساعتی تأمل در ساحت تفکرات سه‌رودی شهید و نیچه مجنون بنگریم که چه یافته‌ایم. شاید بتوان این خواست را دقیق‌تر مطرح ساخت، شیخ اشراق و فیلسوف فرهنگ برآند که هیچ کس به دیگری نمی‌تواند ایمان ببخشد. آندو در «عصر عدم یقین»، به ما ایمانی نمی‌بخشند؛ زیرا آن را فرایندی می‌دانند که باید از درون هر کس بجوشد و او را در برگیرد. ولی به نظر می‌رسد که اگر با آنها همدلی کرده باشیم به مقداری ما را «اعتماد به نفس» بخشیده و به سویی فراخوانده‌اند! در روزگاری که «گادامر» آنرا عصر «عدم اعتماد به نفس» می‌خواند.^(۳۳) چنین بخششی، «چون آذرخش بیدار کننده‌ای» جلوه می‌کند که می‌تواند ما را به طلب، کوشش، حتی اگر ما بخواهیم به جوشش هم فرا کشاند:

آب کم جو تشنگی آور بدست

تا بجوشد آبست از بالا و پست

والسلام عليكم ورحمه الله وبركاته