



الهیات غیر متافیزیکی؛ پارادوکسی دل‌نشین!

نقدی بر کتاب «به سوی الهیات غیر متافیزیکی»



علیرضا ملاحمدی

طلبه سطح ۴ حوزه علمیه

کتاب به سوی الهیات غیر متافیزیکی حامل ایده‌ای بدیع برای طرح الهیاتی نو است. دکتر علی زاهد در این کتاب کوشیده است تا با رویکردی پدیدارشناسانه و در پرتو دیدگاه‌های فلسفی کارل یاسپرس و مارتین هایدگر با محوریت نگرش اگزیستانسیالیستی به وجود، دیدگاه‌های خویش را در اندیشه‌های ایشان به گونه‌ای پیگیری کرده و به‌پرواورد که در آخر، امکان هم‌سخنی آنها با برهان صدیقین علامه طباطبایی (ره) فراهم آید و از این رهگذر، بتوان طرحی نو برای الهیات غیر متافیزیکی در انداخت.

آنچه در ادامه می‌آید، بررسی و نقد پاره‌ای از مسائل و مبانی مطروحه در این کتاب است. در این مقال فارغ از همه برجستگی‌ها و نقاط مثبت این کتاب، روشن می‌شود که این اثر اولاً فاقد انسجام درونی بوده و ثانیاً بیش از آنکه یک «پژوهش تطبیقی» باشد، محصول تلفیق و «التقاط» غیر نظام‌مند چند اندیشه فلسفی با یکدیگر است.

۱. کدام الهیات؟

است؟ آیا اساساً چنین تعبیری درباره الهیات اسلامی می‌تواند صحیح و صادق باشد تا به دنبال گذار از این الهیات باشیم؟ آیا لازمه اینکه مسائل الهیات اسلامی موضوع مطالعه و تأملات فلسفی قرار بگیرند، ضرورت این الهیات به سنخ آن فلسفه است؟ آیا نمی‌توان از الهیاتی سخن گفت که هم متافیزیکی (محصول متافیزیک) نباشد و هم آنچنان که دغدغه نویسنده است - در ساحت جان و متن حیات انسان متجلی گردد و هم بتواند موضوع مطالعه پژوهش‌های عمیق فلسفی قرار

اولین مسئله که به اشارت و اجمال از آن گذر می‌کنیم، ناظر به ایده اصلی کتاب، یعنی مفهوم «الهیات متافیزیکی» و انتساب الهیات اسلامی به «متافیزیک» است. گویا این کتاب بر این پیش‌فرض استوار است که الهیات‌های موجود (از جمله الهیات اسلامی) از بنیان جنس متافیزیکی داشته و محصول متافیزیک هستند. ولی آیا چنین پیش‌فرضی بر اطلاعات صحیح و واقعی نسبت به الهیات موجود استوار

عقل نظری» بر «خدای واقعی» امری موهوم و پارادوکسیکال می‌نماید. این تازه ابتدای کار است؛ ایده اصلی نویسنده در این کتاب، طرح یک نوع «الهیات» است. مسئله این است که بر اساس چنان مبنای معرفت‌شناختی استعلایی، آیا دیگر سخن گفتن از الهیات معنای محصلی دارد؟ آیا فراتر از آنچه که کانت در عقل عملی دلیلی برای خدا به نحو استعلایی می‌تراشد، در ساحت «عقل نظری» می‌توان از یک الهیات در معنای واقعی‌اش سخن گفت؟! اندکی که پیش رفته و تلاش نویسنده برای تبیین هماهنگی الهیات پیشنهادی‌اش با متون دینی و به‌طور خاص «قرآن کریم» را مشاهده کنیم، این پارادوکس شکل حیرت‌انگیزتری به خود می‌گیرد؛ زیرا اگر این آموخته کانت درباره حدود معرفت انسانی را صائب دانسته و به آن ملتزم باشیم، دیگر چگونه می‌توانیم قرآن را گشوده و آن را به‌مثابه یک «متن مقدس» که از «حقیقت» سخن می‌گوید، مطالعه کنیم؟! مگر نه اینکه این کتاب شریف، سرشار از معارفی در حوزه‌های فراحسی بوده و انسان را به «تذکر» به آن «حقایق» و تلاش برای رسیدن به آنها رهنمون می‌کند؟ به نظر می‌رسد که نویسنده از طرفی ذهن در گرو «تفکر استعلایی کانت» و از سوی دیگر دل در گرو «ایمان توحیدی» دارد و به‌نحوی مذبذبانه بین این دو حیران است و برای آنکه بتواند بین این دو ساحت «در حوزه عقلانیت استعلایی متضاد» جمع کند، قدم به عرصه‌ای گذارده که جز پارادوکس ثمری نخواهد داشت.



Karl Jaspers

۳. محصور در دو گانه سوژه-ابژه

فصل دوم کتاب، تماماً با این هدف نگاشته می‌شود که از طرفی فراروی یاسپرس از سوژه‌گرایی دکارتی و اتم‌انگاری عصر مدرن را حکایت کرده و از سوی دیگر توضیح دهد که وی عاقبت در سنت کانتی باقی مانده و به‌گونه‌ای ناچار می‌شود دوئالیسم معرفت و وجود را بپذیرد و از این میان، معرفت را بر وجود تقدم بخشد. سپس در فصل سوم تلاش می‌کند توضیح دهد که هایدگر چگونه از این دوئالیسم فراتر رفته و بستری مناسب برای طرح برهان صدیقین فراهم کرده است؛ ولی همه اینها باعث نشد تا نویسنده در تحلیل نهایی خویش از این دو گانه

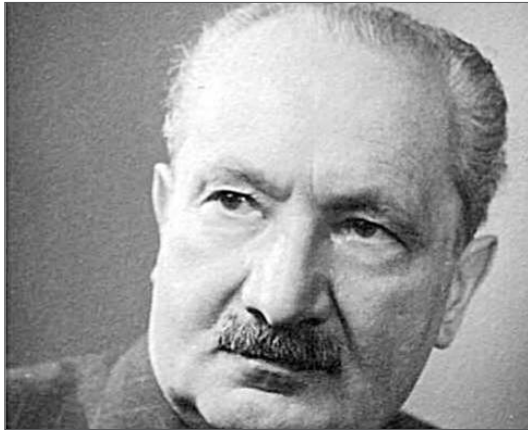
بگیرد؟ به‌عنوان نمونه، صدر المتألهین (ره) در مقدمه مهم‌ترین کتاب خویش، یعنی الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة تصریح می‌کند که حتی برتر از آنچه را در فلسفه‌اش بر آن برهان می‌آورد، قبلاً در ساحت جان خویش، به شهود قلبی (علم حضوری) درک کرده است. بنابراین، پرسش نخستین را بار دیگر مرور می‌کنیم: آیا طرح دو گانه «متافیزیکی - غیرمتافیزیکی» برای یک الهیات باقرآنتی که نویسنده از این دو گانه ارائه می‌دهد، افتادن در ورطه یک مغالطه منع‌خلو نیست؟

۲. تذبذب معرفت‌شناختی

در مقدمه کتاب می‌خوانیم: «کانت به ما نشان می‌دهد که فراسوی قوه فاهمه که در ترکیب با داده‌های تجربی، تولید معرفت می‌کند، نمی‌توانیم معرفت شناختاری داشته باشیم. به نظر او معرفت عینی ما آن‌سوی تجربه حسی را در بر نمی‌گیرد». این موضع، در فرازهای متعدد دیگری نیز تکرار می‌شود و نویسنده در سرتاسر کتاب بر اهمیت این آموخته کانت تأکید می‌کند و چنین نگاهی تا پایان، همراه نویسنده است. تا آنجا که در فصل پایانی، هنگام تحلیل برهان صدیقین، می‌گوید «ناگزیریم هشداری‌های خردمندانه کانت را جدی بگیریم و از افق محدودیت‌های وجودی و معرفتی خود فراتر نرویم. واقعیت یا وجود چیزی فراسوی ما نیست...». یا آنگاه که می‌گوید: «... و چنانکه کانت می‌گفت، وجود محمولی حقیقی نیست» و غیره. طبعاً در ساحت فلسفه، هر اندیشمندی حق دارد مبنا و روش و مسیر تفکر خویش را طبق فهم خویش برگزیند. اما مسلماً هر بنیان معرفت‌شناختی، لوازم و تبعات ناگزیری دارد که نمی‌توان از آنها طفره رفت. به‌عنوان مثال، کانت پس از تبیین مدعای خویش درباره استدلال‌های جدلی‌الطرفین (که مورد اشاره نویسنده است) جمعاً سه معنای ماتقدم در عقل محض (منبع تفکر در امور ماوراءطبیعت) تشخیص می‌دهد که به ترتیب عبارتند از: «نفس»، «جهان» و «خدا» و اینها، معانی استعلایی‌ای هستند که گرچه به‌نحو ماتقدم به عقل تعلق دارند، ولی هرگونه سخن گفتن درباره آنها، افتادن به ورطه «توهم» است؛ همان دسته توهمات که عقل انسانی به‌نحو طبیعی به آنها متمایل و با آنها سروکار دارد.

البته مسلماً قدرت شناختاری انسان محدود است و هیچ خردمندی را نمی‌توان سراغ گرفت که داعیه فهم نامتناهی داشته باشد. ولی حدود این شناخت تا کجاست؟ هر فیلسوفی پاسخی به این مسئله دارد و آنچنان که از فرازها و عبارتهای گوناگون کتاب برمی‌آید، نویسنده پاسخ کانت را صائب‌ترین پاسخ ممکن دانسته است. چنان که در جای‌جای الهامات خویش، از این «آموخته فروتنانه و سقراطی کانت» بهره‌ها برده است. اما مسئله این است که اگر قرار است بر اساس چنین مبنایی، قضایای حاکی از ماوراءالطبیعه را جدلی‌الطرفین و فاقد اعتبار شناختاری دانسته و به لوازم منطقی آن ملتزم باشیم، چگونه می‌توانیم از «خدا» به‌عنوان یک «واقعیت» نفس‌الامری سخن بگوییم تا از آن رهگذر بتوانیم برهان صدیقین علامه طباطبایی (ره) را مورد تأمل قرار دهیم؟ حتی با تفریر و تفسیری که نویسنده از یاسپرس (که او خود حاشیه‌ای بر کانت است) ارائه می‌دهد، دیگر «اقامه استدلال توسط

کار بدانجا
می‌کشد که در
ایستگاه پایانی
کشفیات الهیاتی،
«الله» به‌عنوان
«مفهومی
فرارونده» طرح
می‌شود! اما آیا
اساساً «الله» را
می‌توان «مفهوم»
دانست که در
کشفی تازه آن‌را
مفهومی فرارونده
توصیف کنیم؟
آیا می‌توان میان
این انگاره با
«خدای استعلایی
کانت» مرز روشن
و متمایزی قرار
داد؟



Martin Heidegger

۴. **مواجهه سطحی نگرانه با فلسفه اسلامی**

آنچه که هایدگر از متافیزیک شناخته بود، فلسفه یونان و سپس اسکولاستیک و نهایتاً همان فلسفه‌های اروپایی بود و طبیعتاً همین فلسفه‌ها را نیز با عنوان جامع «متافیزیک» به چالش کشیده بود. اما نویسنده برای آنکه بتواند همان منظر گاه هایدگری را به همان شکل امتداد بخشد، ناگزیر است بدون اینکه جسارت «پرسش» از نسبت دو جهان فلسفی را به خود راه دهد، همان حکم درباره متافیزیک هایدگری را به فلسفه اسلامی (با همه تفاوت‌های بنیادینی که در تطورات تاریخی‌اش با فلسفه‌های غربی دارد) نیز سرایت دهد. به همین دلیل در فرازهایی از کتاب، متأثر از هایدگر، کراراً «شکست محتوم متافیزیک‌ها» را اعلام کرده و مدعی می‌شود که «فلسفه اسلامی گسترش و امتداد همان فلسفه یونان است و در آن تغییر نگرش خاصی نسبت به یونان نمی‌توان یافت» و فلسفه اسلامی را از سنخ همان متافیزیک‌های شکست خورده می‌داند. اما به نظر می‌رسد نویسنده در این مورد به مغالطه «جمع مسائل متکثر در یک مسئله» مبتلا شده است که این امر، ناشی مواجهه سطحی نگرانه و مستشرق‌مانانه با فلسفه اسلامی است.

آنچه قبلاً درباره براهین توحیدی گفته شد، تنها شاهد این مدعا نیست. در آن نمونه توضیح دادیم که حتی بسیار قبل‌تر از صدر المتألهین و سهروردی و ابن‌سینا، فارابی است که در طلیعه شکل‌گیری فلسفه اسلامی، وجود را از ماهیت تفکیک کرده و در حوزه هستی‌شناسی مسیر خود را از یونان جدا می‌کند؛ چرا که ارسطو اساساً به چنین تفکیکی دست نیافته و حتی خدا را از سنخ «جوهر» می‌داند که در جرگه ماهیات است. در حالی که فارابی این نگرش بنیادین هستی‌شناختی را به کلی دگرگون کرد و خدا را نه ماهیت، که حقیقت وجود می‌داند. حالاً اینکه چنین نگرشی در امتداد تاریخی‌اش توسط ابن‌سینا و سهروردی و سپس ملاصدرا به کدامین نقاط اوج رسید، بحثی مستوفای طلبد؛ ولی این تغییر نگرش فلسفه اسلامی در بنیادین‌ترین سطح هستی‌شناسی نسبت به فلسفه یونان مسلم است. البته در تاریخ تفکر فلسفی نمی‌توان تأثیر‌پذیری فلسفه‌های پسین از فلسفه‌های پیشین را منکر شد؛ لیکن مسئله محوری، آن «چرخش نگرش» در فلسفه اسلامی است که باعث می‌شود حتی تأثیر‌پذیری‌ها نیز در پارادایم فکری متفاوتی طرح شوند.

رهایی یافته و در افقی فراتر به تحلیل هستی بپردازد. حداکثر اتفاقی که افتاده، این است که ایشان در این دوئالیسم، برخلاف کانت و یاسپرس و متأثر از کرکگور و هایدگر، قائل به «تقدم وجود بر معرفت» می‌شود. اما در نهایت خود نتوانسته از این دوئالیسم خارج شود. شاید به همین دلیل است که حتی تفسیر و تقریری که از هایدگر ارائه می‌دهد نیز کم‌وبیش قرائتی کانتی است. محصوریت در دوئالیسم سوژه-ابژه را در دو فصل پایانی به روشنی می‌توان مشاهده کرد. آن‌گاه که مسئله‌های طرح‌شده در فلسفه اسلامی را در قالب و چارچوب سوژه-ابژه فهم می‌کند و نقدهایش نیز بر اساس همین نگرش است. به عنوان نمونه درباره براهین اثبات خدا می‌گوید: «این براهین در واقع با هستی خداوند همچون امری حاضر و انضمامی روبه‌رو نمی‌شوند، بلکه وسیله‌ای برای تعالی ذهن از مفهومی به مفهوم دیگرند». او خدای براهین متافیزیکی (فلسفی) را نیز این چنین فهم می‌کند که «به جای آنکه نفس وجود دانسته شود، به عنوان موجودی در میان موجودات لحاظ می‌شود»؛ در حالی که نه تنها در حکمت متعالیه اصالت وجودی ملاصدرا، بلکه حتی در طلیعه شکل‌گیری «فلسفه اسلامی»، یعنی فارابی که متأثر از معارف توحیدی اسلام به ارائه طرحی فلسفی می‌پردازد، چنین نگاهی به خدا به روشنی انکار می‌شود. فارابی اولین قدم فلسفه‌اش را (برخلاف همه آنچه ارسطو آموخته بود) با «تمایز وجود و ماهیت» آغاز می‌کند و پس از بیان ملزومات این نگاه، حق تعالی را فاقد ماهیت، بلکه او را «حقیقت وجود» می‌خواند و سپس با تصریح بر اینکه: «واجب‌الوجود لذاته، نه فصل دارد و نه جنس؛ پس حد ندارد، پس مطلقاً مثل و نظیری ندارد؛ او مقوم ندارد و موضوع و مشارک در موضوع هم ندارد؛ پس ضد هم ندارد»،^۱ جای هیچ‌گونه شائبه‌ای برای چنین برداشتی را باقی نمی‌گذارد. اما نویسنده به دلیل ابتلا به دوگانه سوژه-ابژه، در حکمی کلی، همه گفته‌های فلسفی را از آن دست می‌داند. طبیعتاً در امتداد چنین نگرشی، برهان صدیقین هم در همین دوگانه فهم می‌شود و کار بدانجامی کشد که در ایستگاه پایانی کشفیات الهیاتی، «الله» به عنوان «مفهومی فرارونده» طرح می‌شود! اما آیا اساساً «الله» را می‌توان «مفهوم» دانست که در کشفی تازه آن را مفهومی فرارونده توصیف کنیم؟ آیا می‌توان میان این انگاره با «خدای استعلایی کانت» مرز روشن و متمایزی قرار داد؟

به دلیل همین ضعف معرفتی است که نویسنده، همه معلومات بشری را در علوم حصولی محصور می‌بیند و حتی آن‌گاه که در صدد است تا درک پدیدارشناسانه خداوند را «زیستن در ساحت حقیقت» بداند که «تجربه‌ای است در کل ساحت وجود ما» و «عین بودن ما در جهان و عین نسبت کنشگرانه ما با جهان است»، باز همچنان نتوانسته علم حضوری را به مثابه یک «منبع معرفتی» فهم کرده و از آن در فهم دقیق برهان صدیقین بهره ببرد. تا بدانجا که در فهم زبان عارفانه و شطحیات عرفانی، آنگاه که می‌گوید «هستی مطلق و به کلی دیگر خدا از یک سو و ذهن مفهوم‌ساز و شمایل‌نگار ما از سوی دیگر، ناچارمان می‌کند که درباره خدا زبانی لغزنده و متناقض‌نما به کار ببریم» ریشه گرفتن دوئالیسم سوژه-ابژه در اندیشه‌اش را بیش از هر زمانی فاش می‌کند.

حتی
بسیار قبل‌تر از
صدر المتألهین
و سهروردی و
ابن‌سینا، فارابی
است که در طلیعه
شکل‌گیری
فلسفه اسلامی،
وجود را از
ماهیت تفکیک
کرده و در حوزه
هستی‌شناسی
مسیر خود را از
یونان جدا می‌کند

می‌کوشد به ساحتی اشارت دهد که اگر چه بنیاد چیزها و انسان هاست اما خود آن، فوق هر شیئیت و شخصیتی قرار می‌گیرد. یاسپرس آن را «دیگر»، «فراگیرنده» و نیز «ترانساندانس» نامیده و هایدگر نیز با اصطلاحاتی همچون «هستی»، «نیستی»، «گشودگی» و... از آن یاد می‌کند. نویسنده نیز گرچه با ابهام فراوانی که ویژگی رازآلود بودنش می‌داند، به خوبی از واقعیتی یاد می‌کند که «در ضمن ظهورات خود در اشیاء جزئی و پدیده‌های روزمره یکسره به ورطه فراموشی می‌افتد و برهان صدیقین علامه طباطبایی (ره) راهی را می‌گشاید تا بتوانیم در قالب الهیاتی نوین به درک صحیحی از آن نائل شویم». حاصل آنکه نویسنده با تأثیرپذیری از الهیات هایدگری، توانسته درکی از این وجود داشته باشد. اما با بررسی اندیشه‌های مطروحه در اعماق حکمت متعالیه، می‌توان چنین گفت که این تفکر هنوز در نیمه راه است و نسبت به فیلسوفان اسلامی، نتوانسته به درک برتری از حقیقت نائل شود؛ چراکه همه تلاش‌های نویسنده برای درک آن واقعیت فرارونده که در ارتباط و جود با انسان است و امری فرامنطقی است و غیره، حداکثر در برترین سطح خویش، فهم «وجود لابشرط قسمی» است که قبل از ایشان نیز هگل به آن التفاتی روشن پیدا کرده بود؛ یعنی همان که ملاصدرا از آن به «وجود منبسط مطلق» تعبیر می‌کند که «محض التحصل و الفعلیة و الکلی» است. این همان وجودی است که به تعبیر ملاصدرا «إِنَّهُ حَقِيقَةٌ مَنْبَسُطَةٌ عَلَى هَيْكَلِ الْمَمَكِنَاتِ وَأَلْوَحِ الْمَاهِيَاتِ لَا يَنْضَبُطُ فِي وَصْفٍ خَاصٍّ وَلَا يَنْحَصِرُ فِي حَدِّ مَعْيَنٍ مِنَ الْقَدَمِ وَ الْحَدُوثِ وَ التَّقَدُّمِ وَ التَّأَخُّرِ وَ الْكَمَالِ وَ النِّقْصِ وَ الْعِلْبَةِ وَ الْمَعْلُولِيَّةِ وَ الْجَوْهَرِيَّةِ وَ الْعَرَضِيَّةِ وَ التَّجَرُّدِ وَ التَّجَسُّمِ بَلْ هُوَ بِحَسَبِ ذَاتِهِ بِالْإِنْضِمَامِ شَيْءٌ آخِرٌ يَكُونُ مَتَعِينًا بِجَمِيعِ التَّعْيِينَاتِ الْوُجُودِيَّةِ وَ التَّحْصَلَاتِ الْخَارِجِيَّةِ بَلِ الْحَقَائِقِ الْخَارِجِيَّةِ تَتَّبَعُ مِنْ مَرَاتِبِ ذَاتِهِ وَ أَنْهَاءِ تَعْيِينَاتِهِ وَ تَطَوُّرَاتِهِ وَ هُوَ أَوَّلُ الْعَالَمِ وَ فَلَكَ الْحَيَاةُ وَ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» همان وجودی که زبان از وصف آن قاصر است: «و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلى أعلى سبيل التمثيل والتشبيه»^۲.

بنابراین آنچه که متأثر از هایدگر و یاسپرس به صورتی مبهم، مکشوف نویسنده شده و در تلاش است تا به کمک آن، نوید ظهور الهیاتی بدیع را بدهد، قبلاً به نحوی مبسوط و روشن مورد التفات صدر المتألهین نیز بوده است. ولی صدرا از این مرتبه هم برتر رفته و حقیقتی دیگر را نیز معرفی می‌کند که «صرف الوجود» است که اساساً متعلق اندیشه واقع نمی‌شود: «الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده وبغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحادية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وإدراك» و آن «وجود منبسط مطلق» فعلی این واقعیت متعالی است...^۳.

به نظر می‌رسد قبل از قضاوت عجولانه درباره امر خطیری همچون حقیقت هستی و الهیات مبتنی بر آن، می‌بایست غوصی در اعماق بحر فلسفه اسلامی موجود داشته باشیم و لافل به همان اندازه که شاگردی کانت و یاسپرس و هایدگر را کرده‌ایم و در آثارشان غور کرده‌ایم، در اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان نیز متواضعانه و محققانه پژوهش کنیم و سپس در مرتبه‌ای برتر، با این توشه به سراغ کتاب توحید شیخ صدوق (ره) رفته و به تأمل و تدبیر در آن دریای برین نیز بپردازیم. شاید از این طریق به درک شمه‌ای از واقعیت «الدَّائِي فِي عُلُوِّهِ وَالْعَالِي فِي دُنُوِّهِ» نائل گردیم. ان شاء الله.

اساساً همین مسئله باعث شده است که فیلسوفی چون ابن رشد که به شدت متأثر و وفادار به ارسطو است، ابن سینا را فیلسوفی می‌داند که به تعبیر و تصور او- ارسطو را «تحریف» کرده است! و این بدان معناست که او به خوبی تحول نگرشی را که در فلسفه اسلامی رخ داده، فهم کرده بود اما به دلیل تعصب بر نگرش ارسطویی، از آن تعبیر به تحریف می‌کرد. همین سخن در عرصه معرفت‌شناسی هم قابل طرح است. یکی از نقاط شگرف کتاب آنجاست که نویسنده با تحلیل سوپزکتیویته‌ای که از معرفت‌شناسی فلاسفه مسلمان ارائه می‌دهد، نظریه مطابقت در فلسفه اسلامی را مستلزم تسلیم شدن به نوعی «ایدئالیسم معرفتی» دانسته و می‌گوید: «در نظریه مطابقت ما راهی مستقیم به اشیاء نداریم و فقط به وجود ذهنی آنها دسترسی مستقیم داریم!» اما همانگونه که قبلاً بیان شد، این تحلیل نیز از آنجا نشأت می‌گیرد که نویسنده نتوانسته همچون فیلسوفان مسلمان، به درک روشنی از علم حضوری به مثابه یک «منبع معرفتی» برسد؛ چراکه منطوق و فلسفه ارسطو مطلقاً راهی به این سخن علم‌بی‌واسطه نیافته و استفاده از این علم به عنوان یک منبع شناختاری، تغییر نگرشی سرنوشت‌ساز در این حوزه است. علم حضوری نیز اول بار در تاریخ تفکر فلسفی به عنوان یک «منبع شناخت خطاناپذیر»، توسط فارابی بدان اشارات رفت و ابن سینا توانست کار کرد شناختاری و معرفتی آن را گسترش دهد تا توسط سهروردی و سپس ملاصدرا این التفات به اوج برسد. «علم حضوری انسان به مبدأ حقیقی و علت هستی بخش خویش» یکی از ثمرات این نگاه است. همان طور که شیخ اشراق و ملاصدرا «علم انسان به بدن و آلات حسی خویش» را و علامه طباطبایی و استاد مطهری نیز «علم انسان به تأثرات حسی خویش» را حضوری می‌دانند. مسلماً در چنین نگرشی، نه تنها فاصله‌ای میان ذهن و عین مشاهده نمی‌شود، بلکه می‌توان مدعی نوعی «رنالیسم افراطی» شد. در این مسئله به همین اشارات اکتفا می‌کنیم؛ اما بی‌تردید با پیگیری محققانه این مسئله و تدقیق در پژوهش‌های ژرف فیلسوفان مسلمان در این ساحت، دستاوردهای معرفت‌شناختی شگرفی حاصل می‌آید که انتساب نوعی ایدئالیسم به این فلسفه را به طرز شبیه‌تر می‌نماید.

اینها البته بخش کوچکی از شواهد عدم تسلط بر آراء فیلسوفان اسلامی است. دیدگاه‌هایی که در جای جای کتاب به سوی الهیات غیرمتافیزیکی درباره مباهات مختلف فلسفه اسلامی مطرح شده نیز نشان از این واقعیت دارد که متأسفانه نویسنده در این ساحت از دقت و تسلط کافی برای داوری برخوردار نیست. به عنوان نمونه آن گاه که درباره «منطق‌ناپذیری مفهوم خدا» یا «معنای تشکیک وجود و دیدگاه ملاصدرا در این حوزه» یا «معنای اصالت وجود» و یا با اتکا به همان سخن معروف کانت که «وجود محمولی حقیقی نیست» یا «برهان هوای طلق ابن سینا» به نقد دیدگاه فیلسوفان مسلمان می‌پردازد، همگی نشان از خلط مفهوم و مصداق (سرایت احکام هر یک به دیگری) و یا عدم دقت کافی در فهم ظرائف هستی‌شناسی اسلامی دارد که بسط این مسئله، مجال گسترده می‌طلبد.

۵. کدام وجود؟

اما در این میان، آنچه نویسنده به خوبی نتوانسته بدان التفات داشته باشد، «واقعیت هستی» است. ایشان در پیگیری اندیشه یاسپرس و هایدگر

■ آنچه که
متأثر از هایدگر
و یاسپرس
به صورتی
مبهم، مکشوف
نویسنده شده و
در تلاش است تا
به کمک آن، نوید
ظهور الهیاتی
بدیع را بدهد،
قبلاً به نحوی
مبسوط و روشن
مورد التفات
صدر المتألهین
نیز بوده است.
ولی صدرا از این
مرتبه هم برتر
رفته و حقیقتی
دیگر را نیز معرفی
می‌کند