

بررسی تطبیقی فلسفی، معماری از دیدگاه اگزستانسیالیسم و حکمت اسلامی

چکیده

حکمت هنر مقوله ایست عقلی عرفانی و فوق حسی و متعلق به افقی والا که سابقه ی تاریخی آن باز میگردد به حوزه تمدن و اندیشه یونان باستان ، از سقراط و افلاطون و ارسطو تا متفکران جهان اسلام چون بوعلی و سهروردی و ابن عربی و سبزواری تا متفکران ژرف اندیش غربی رولف اتو ، نورمن کیسلر ، میر چالیاده و متفکران غربی اسلام آورده ای چون بوکهارت و گسنون تا متفکران معاصر پست مدرن واتیمورو ، لیوتار ، از دیدگاه آنان حکمت را مقوله ایست استعلایی یا مقوله ای عقلی الهی که فلسفه صور خیالی هنر اسلامی را در افقی بالاتر در حوزه عرفان و آسمان از طریق صورت های تجدیدی زیبا شناسانه به ساخت هنر وارد میکند.

اما نکته مهم این مقاله از آنجا آغاز میشود که نویسنده سعی بر آن دارد تا با بررسی تطبیقی از دیدگاه اگزستانسیالیسم و هنر اسلامی گویای مفهومی و معنایی مشترک بین این دو جهان بینی باشد.

و اینکه فرایند معماری را حاصل یک دیدگاه نسبی از یک جهان بینی و مکتب میداند.

واژگان کلیدی : حکمت ، تاویل ، اگزستانسیالیسم ، حکمت هنر اسلامی ، جهان بینی

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد شهاب دانش، قم، ایران

۱- مقدمه

با دگرگونی هایی که در زندگی انسان ها ایجاد می شود و ذهن و اندیشه ی آن ها از حالت طفولیت به در می آید، به تدریج نحوه ی برخورد با اسرار عالم به این جا کشیده می شود که جهان مادی از چه علت و یا عللی برگرفته شده است؟ و این نخستین طلوع افکار فلسفی است که گریبان آدمیان را میگیرد و به نوعی سوال به مساله ی هستی و نیستی باز می گردد. اگر انسان ها هستند، کوه و دشت و دریا هست، آسمان و زمین و حیوان هست، علت این هستی چیست؟

در این پژوهش می خواهیم با بررسی تطبیقی بین مکتب اگزیستیالیسم و حکمت اسلامی در یابیم که آیا این دو مکتب زمینه ای برای حرف مشترکی دارند و آیا می توان نتیجه گرفت هر کدام با تفسیر و سبک خود اما در نهایت و غایت هردو برای یک هدف والا تلاش میکنند؟ آیا آن کمال غایی را که هر کدام نامی بر آن نهادند در معنا متفاوت اند و یا اینکه تنها در نام و لغت متفاوت اند؟

در ادامه ی این مبحث به تفاوت ها و اشتراکات این دو مکتب در حوزه معماری می پردازیم و آنها را مورد بررسی قرار می دهیم.

۲- ادبیات موضوع :

در کتاب انسان و هستی می خوانیم:

دوره ی اول فلسفه با بحث گوهر نخستین عالم آغاز می گردد: طالس آب را مایه ی اصلی دنیا می پندارد، برخی هوار را و برخی مانند آناکمندرس ماده ی اولیه را امری نامحدود، فنا ناپذیر و درک ناشدنی می شمارند. بحث عناصر در این دوره به حکمت امیدوکلس ختم می شود که چهار آخشیح یا عناصر اربعه یعنی خاک، آب، هوا، آتش را اجزای ترکیب دهنده می داند، ... هراملتیوس مدعی است که دنیای حقیقی (هستی) همچون رودخانه ای همیشه در حرکت و تحول مداوم است، لذا حرکت اساس و قانون جنگ و ستیز بر عالم حاکم است. آتش، نشانه لوگوس یا سخن است و جهان در پایان و نهایت، چیزی به جز یک آتش ابدی نیست و آن آینه ی نظم، عدالت و عقل یعنی صفات متعالی لوگوس است.

در مقابل این نظام فکری، بارمنیدوس ادعا می کند که دنیای حقیقی عین ثبات است و حرکت یا هرگونه تغییر در دنیای محسوس، امری ظاهری و واهی است، زیرا اصالت با هستی در برابر نیستی، یا حق در برابر غیر حق است. (جمال پور بهرام ، ۱۳۷۱)

به طور مستقل ولی در کنار این آرا و عقاید، فیثاغورس در جنوب ایتالیا مکتبی را پایه ریزی نمود، که ماورای صور خرافاتی و عامیانه ی آن، ریاضی را از زبان آفرینش و خالق را هندسه دان ماهر معرفی می کند. از دیدگاه این مکتب، اعداد نه تنها ارتباط میان اصوات موسیقی، بلکه نسبت های حاکم بر کلیه ی واقعیت های این جهان و آن جهان را برقرار می سازد.

بدین ترتیب، دوران شکوفایی ذهن آدمی با تامل درباره ی هستی و نیستی و سبب و علل آن، شکل و قوت می یابد و به تدریج از مرتبه ی بالقوه خارج می شود، اما این روند در جهت شناختن عالم و حل معمای هستی، موجب ایجاد گذرگاه های پیچ در پیچ می گردد و آن زمانی است که بشری محتاج و جستجوگر مبدل به انسانی شکاک و منکر به قول یونانیان، سوفیت می شود و روند نسبتا طبیعی کاوش راز هستی، به انکار هستی و عینیت جهان خارجی مبدل می گردد. ماجرا از این قرار است که گروهی خود را وکلای مردم در هنگام نزاع و کشمکش می پنداشتند و مردم در این شرایط جهت تصاحب حقوق خود به اینان مراجعه می کردند. این وکلا از مهارت ویژه ای برخوردار بودند و می توانستند با فنون زبانی از موکلان خود دفاع نمایند و بدین صورت، از شهرت و جایگاه ویژه ای برخوردار شدند و امتیازات خاصی نیز نصیب آن ها گردید. این روند موجب شد جهت کسب امکانات و امتیازات بیش تر، افراد از حرفه ی خود حتی به صورت های نامشروع نیز سود جویند. بدین ترتیب که گاهی جهت جلب منفعت بیش تر به مهارت خاصی که در امر وکالت یافته بودند، موفق می شدند با حيله های مختل فرد گناهکاری را بی کناه جلوه دهند و یا برعکس، بی گناهی را مجرم نمایند و از این طریق درآمد بالایی کسب کنند.

از همین رو بود که آرام آرام این تفکر شکل گرفت که تو گویی حق و باطل به دست انسان هاست؛ اگر بخواهند، می توانند امری را حق جلوه دهند و اگر اراده ی آن ها بر این استوار شود که همان امر را باطل جلوه دهند، چنین خواهند کرد و حق و باطل عینیت در خارج از رهن بشر نداشته و همه ساخته ی ذهن انسان است.

اما ماجرا به این مرتبه پایان نیافت، بلکه این رویه را به کل حقیقت نسبت دادند و نتیجه گرفتند که معیار همه چیز انسان است و شاید خارج از تصور انسان هست و نسبت و حقیقت معنایی ندارد. (همان ص ۸۱، ۸۲) در کتاب سیر حکمت در اروپا آمده است:

معتبر ترین حکمای سوفسطایی پروتاگورس است، که به سبب بتحر و حسن بیانی که داشت، جوانان طالب صحبتش بودند و بلند مرتبه اش می دانستند ولیکن چون نسبت به عقاید مذهبی عامه ایمان راسخ اظهار نمی کرد، عاقبت تبعیدش کردند و نوشته هایش را سوزانیدند. عبارتی در حکمت از او به یادگار مانده است که میزان همه چیز، انسان است. آری، میزان همه چیز انسان است و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که در واقع حقیقتی نیست؛ چه انسان برای ادراک امور جز حواس خود وسیله ای ندارد، زیرا تعقل نیز مبتنی بر حرکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص مختلف می باشد، پس چاره ای نیست جز این که هر کس هر چه را حس میکند، معتبر بدانند. در عین این که می داند که دیگران همان رابسم دیگر درک می کنند و اموری هم که به حس در می آیند، ثابت و بی تغییر نیستند، بلکه ناپایدار و متحول می باشند. این است که یک جا ناچار باید ذهن انسان را میزان همه ی امور بدانیم و یک جا معتقد باشیم که آن چه درک می کنیم، حقیقت نیست؛ یعنی به حقیقتی قابل نباشیم.

این شیوه از نگرش نسبت به هستی، با آمدن سقراط و سپس افلاطون و ارسطو، سخت مورد حمله قرار می گیرد و اگر چه سقراط اساس بحث های خود را بر شناخت خویش و معرفت نفس بنا می سازد ولی به شدت با پیروان سوفیسم به نزاع بر میخیزد. پس از سقراط، افلاطون به تبیین هستی و نیستی می پردازد.

از نگاه افلاطون عالم محسوس فقط سایه ای از حقیقت هستی را به خود اختصاص داده است و هستی در ظواهر خلاصه نمی شود. او با طرح نظریه مثل، جهان محسوس را حظی و سایه ای از حقیقت کلی می داند که ظهور کرده است و به تعبیری جهان مخصوص خیالاتی بیش نیستند و تجلی حقیقتی هستند که در ورای این عالم خانه کرده است.

شاگرد افلاطون، ارسطو است که پایه گذاری حکمت مشاء و عقل گرایی افراطی را تا حدودی می توان به او نسبت داد. ارسطو شاید به وجود آورنده ی رسمی فلسفه ی اولی باشد که آن را چنین تعریف میکند. علم به وجود حیث این که وجود است. تنیاد فکر ارسطو با افلاطون یکی است؛ یعنی در باب علم، هر دو متفقند که بر محسوسات که جزئیات هستند تعلق نمی گیرد، بلکه فقط کلیات معلومند که به عقل ادراک می شوند، ولی اختلاف استاد و شاگرد در این است که افلاطون همان کلیات معقول را موجود واقعی می داند (یعنی هستی و واقعی را در کلیات و یا به تعبیری در مثل خلاصه می داند) و بس، و وجود آن ها را مستقل شمرده، جزئیات یعنی محسوسات را از آنها جدا و موهوم و بی حقیقت می پندارد، اما ارسطو جدایی کلیات را از جزئیات تنها در ذهن قایل است نه در خارج، و حس را مقدمه ی علم و افراد را موجود حقیقی می داند. اگرچه ارسطو در حکمت خود تمام وجود را به هر حال متکی به وجود هستی مطلق می داند اما پس از دوره ی ارسطو نوبت نو افلاطونیان رسیده، شخص فلوطین درباره ی هستی و نیستی اظهار نظر می کند؛ اظهار نظری که در عرفان و حکمت اسلامی تأثیرات شگرفی داشته و مورد ترجمه و توجه نخستین فیلسوفان اسلامی واقع شده است.

فلوطین وحدت وجودی است. یعنی حقیقت را واحد می داند یعنی هستی را خلاصه در واحد می داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می شمارد. موجودات را جمیعا تراوش و فیضانی به قول عرفا تجلی از مبدأ نخستین و مصدر کل می انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می پندارد.

البته فلوطین هستی را صاحب مراتب دانسته، معتقد است از هستی مطلق (احد) صادر اول تجلی و فیضان می یابد، که همان عقل است و سپس صادر دوم که نفس است و بعد عقول جزئی و آن گاه عالم جسمانی و ماده تبلور می یابد و این سیر نزول است، اما آدمی در مرتبه ی پایین مجذوب زیبایی می شود و دل بدان می سپارد ولی انسان باید درک خود را تصحیح کند که حقیقت زیبایی در مرتبه ی پایین نیست، زیرا اصل زیبایی نیز ظهور احد است و مخزن و معدن زیبایی وجود هستی احد است. اصلا اصل وجود و اصل هستی، زیبایی مطبق و خیر مطلق است، ولی راه رسیدن به حقیقت زیبایی عشق است، که طالب زیبایی باید با این رسن سیر کند. بدین ترتیب شخص از زیبایی ظاهری عبور کرده، زیبایی معقول و مطلق را با نور خیریت و عشق در خواهد یافت.

با فلوطین و آثار و افکار وی، دوره ی باستان و چالش یونانی هستی و نیستی به پایان می رسد و قرون وسطا آغاز می گردد؛ دوره ای که نزدیک به هزار سال به طول می انجامد و مسیحیت چهره ی غالب اندیشه ی این دوره است و هستی و نیستی در این دوره حول تفسیری است که به نوعی با کتاب مقدس همسویی داشته باشد یعنی تلاش و کاوش عقلی عمدتاً در این است که مبانی مسیحیت از طریق فلسفه تعیین و تفسیر شود.

یکی از معتبرترین و بزرگ ترین فیلسوفان مسیحی دور ی قرون وسطا، آگوستین قدیس است که از ادبای روم بود و بعد عشق شدید به حکمت افلاطونی و فلوطینی پیدا کرده، آن گاه از طریق شنیدن مواعظ بعضی از آباء مسیحی به مذهب مسیحیت روی آورده حتی به حلقه ی کشیشان در آمد وی هستی واقعی را خداوند خالق عالم دانسته، راه وصول بدان حقیقت را تهذیب و سپس عشق می دانست. آگوستین نیز ماسوای پروردگار را وجود و هستی مجازی دانسته، تمام آنها را سایه ای از حقیقت کلی می دانست.

از فیلسوفان بزرگی که در قرون وسطا تاثیرات و ویژگی خاصی از خود باقی گذاشت و به نوعی حکمت ارسطویی را زنده کرد و بدین طریق تلاش نمود تا از طریق حکمت ارسطویی مبانی دین مسیحیت را توضیح داده، تفسیر کند و به دفاع از آن پردازد و همچنین هستی مطلق را در کف واجب الوجود ببیند، توماس آکویناس بود، که از سرآمدان حکمت اسکولاستیک بوده است. در مرتبه ی بعد از این دوره ماجرای حل راز هستی و نیستی از شکل جهان شناسی به معرفت شناسی تبدیل می گردد. توگویی معمای هستی و نیستی چنان پیچیده است که آدمی قبل از یافتن چاره ای آن، به حد و اندازه ی عقل خویش می پردازد و پیش از پنجه افکندن به گریبان وجود، از خود سوال می کند که آیا توان چنین نبردی را در کف دارد یا خیر؟ (فروغی محمد علی ۱۳۱۸)

اما قبل از بیان این مطلب باید اشاره کنیم که تکاپو جهت حل معمای هستی و بحث نیستی و در میان مسلمین نیز از رونق و گرمای ویژه ای برخوردار بوده است.

مسلمانان اولین درک خود را از قرآن کریم اخذ می کردند و منبع الهام و اشتیاق آنها قرآن کریم بود. قرآن خداوند بزرگ و رحمان و رحیم را خالق کل هستی معرفی نموده ، در آیات ۲۸ و ۲۹ سوره مبارک بقره می فرماید:

کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً...

حقیقت هستی عین ذات خداوند است، همان خداوندی که شما را آفرید، در حالی که خلق نشده بودید و بعد از آن که بمیرید خداوند به شما وجود داده مجدداً زنده خواهید شد و بازگشت شما به سوی اوست. خداوند همان حقیقتی است که هر آن چه در روی زمین و در هستی مشاهده می کنید برای شما آفریده است.

در آیه ی ۱۲۶ سوره ی مبارک نساء نیز می فرماید:

ولله ما فی السموات و الارض و کان الله بکل شی محیطاً

هر آنچه در آسمان و زمین است برای خداوند است و خداوند احاطه بر کل هستی دارد.

متکلمان می گویند که این احاطه، احاطه ی قیومی است؛ یعنی تمام مراتب هستی قوام خود را از خداوند کریم دارند و خالق همه آنها خداوند است.

همچنین در آیه ی ۴۴ سوره ی مبارک عنکبوت می فرماید:

خلق الله السموات و الارض باحق

خداوند آسمان و زمین را به حق خلق و آفریده است.

چنین آیاتی در قرآن کریم به کرات تکرار شده است و ایمان مومنان را به این حقیقت بزرگ برانگیخته که حقیقت هستی، عین وجود نازنین خداوند است و همه تجلی ذات مقدس اوست.

از چنین تعلیمی که ارسال نبی بدان معطوف بوده به تدریج هم فلسفه و هم عرفان اسلامی شکل گرفته و پیرامون تبیین چنین پیام بزرگی، چالش مسلمانان آغاز گردیده است.

در عرصه فلسفه اگر چه نخستین فیلسوف مسلمان عرب را کندی اعلام کرده اند و پس از او ابونصر فارابی از پایه گذاران حکمت اسلامی قلمداد می گردد، ولی برجسته ترین فیلسوف مسلمان قرن چهارم هجری را باید همان ابن سینا دانست، که در جهان غرب او را به نام اوسینا به لقب امیر پزشکان می شناسند.

دکتر سید حسین نصر می نویسد:

این سینا با در نظر گرفت اختلاف اساسی وجودی میان جهان و خدا به بحث در مسایل مربوط به جهان شناسی و آفرینش جهان پرداخته و درصدد آن برآمده است که نشان دهد که چگونه کثرت از وحدت بیرون آمده است. یعنی این سینا معتقد است هستی مطلق، خداوند است و جهان متکثر از خداوند ظهور کرده است. در مابعدالطبیعه غرض اساسی این سینا نشان دادن خاصیت امکانی جهان است و در جهان شناسی و علم تکوین جهان می خواهد پیوستگی را که میان مبدا و تجلیات آن وجود دارد، بیان کند... عمل آفرینش یا بخشیدن وجود و عمل تعقل همانند یکدیگرند، از آن جهت که تنها از طریق مشاهده و تعقل در درجات والای حقیقت است که درجات پایین تر به وجود می آید. از یک واجب الوجود که سر چشمه ی همه ی چیزهاست.

این بیان اجمالی دیدگاه ابن سینا را درباره ی هستی بیان می کند؛ دیدگاهی که متأثر از تفکرات ارسطویی است و آن سرازیر دیدن تمام مراتب هستی از ذات مطلق واجب الوجود است.

از فیلسوفان دیگری که در هستی و وجود نظر ویژه ای داشته و به بک تعبیر مکتبی در جهان اسلام است معروف به حکمت اشراق شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیر سهروردی است که شیخ شهید یا مقتول نیز خوانده می شود.

سهروردی در سال ۵۴۹ در دهکده ی سهرورد زنجان به دنیا آمد و مهم ترین منبعی که می توان آرای او را به دست آورد، حکمه الاشراق است.

دکتر نصر می نویسد:

((بنا بر نظر سهروردی، واقعیت های مختلف جز ((نور)) نیستند که از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. واقعیت نیازمند به تعریف نیست. (غرض شیخ این است که مفهوم وجود و هستی بدیهی است و نیاز به توضیح ندارد) چه قاعده آن است که پیوسته امر تاریک را با امر روشنی تعریف کنند. پیداست که هیچ چیز از نور آشکارتر و روشن تر نیست. بنا بر این آن را با هیچ چیز دیگری نمی توان تعریف کرد. حقیقت این است که همه ی چیزها به وسیله ی نور آشکار می شود و بایستی به وسیله ی آن تعریف شود.

نور محض که سهروردی نورالانوار نامیده، حقیقت الهی است که روشنی آن به علت شدت نورانیت، کور کننده است. نور اعلی منبع هر وجود است؛ چه جهان در همه ی درجات واقعیت خود چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست.

کلمات خود سهروردی در این باره چنین است:

ذات نخستین نورافشانی (اشراق) می کند و از همین راه متجلی می شود و همه ی چیزها را به وجود می آورد و با اشعه ی خود به آن ها حیات می بخشد. هر چیز در این جهان منشعب از نور ذات اوست و هر زیبایی و هر کمال، موهبتی از رحمت اوست؛ و رستگاری عبارت از وصول کامل به این روشنی است.

به استثنای شیخ اشراق که گرایش نسبتاً فلوپینی و افلاطونی دارد و از مفاهیمی چون نور برای بیان مقصد فلسفی خود در تبیین هستی و نیستی بهره جسته است، سایر فیلسوفان تا عصر معاصر، تقریباً همان روش ابن سینا را در تبیین هستی و نیستی طی کرده اند و اساس همان بوده که بیان شده یعنی اصل و حقیقت هستی در واجب الوجود تجلی یافته و بنابر امر او عالم متکثر آفریده شده؛ غیر واجب تعالی، حقیقتی اصالت ندارد و غرق در کم عدم است و هرچه حقیقت و واقعیت عینی یافته، یعنی آنچه خارج از ذهن تحقق یافته و در عالم ذهن حظی یافته است، با تحلیل عقلی به واجب الوجود باز می گردد، که هستی مطلق است.

بیان شد که بررسی هستی و نیستی در دو مسیر عرفان و میان عارفان مسلمان و نیز فیلسوفان، جاری و ساری گردید. پیش از ورود در این مبحث یعنی بررسی رای عارفان مسلمان، لازم است به تحولاتی که در دوره ی جدید فلسفه پس از قرون وسطا در غرب رخ داد، اشاره ای هر چند مختصر و اجمالی بنماییم.

همان طور که بیان گردید، عدم دسترسی به یک راه حل قطعی از طرف فیلسوفان درباره ی حدود و میدان عقل به بحث بپردازند و به تدریج این سوال در ذهن فیلسوفان پدیدار گشت که حل تمام مسایل هستی و نحوه ی ظهور و حضور موجودات، شاید از توان عقل و علم حصولی انسان بیرون است و می بایست از طریق دیگری به شکار این موضوع رفت. بدین ترتیب، در دوره ای (اختصاصاً از دوره ی دکارت تا کانت) بحث معرفت شناسی به جای هستی شناسی وارد مباحث جدید فلسفه شد و به استثنای چند فیلسوف عمده، تلاش بزرگان اندیشه ی غرب معطوف بررسی ذهن و حدود و قابلیت آن گردید.

شاید اولین حرکت جدی را بتوان به حساب دکارت گذاشت که بر پایه های متزلزل متافیزیک قبلی یورش برد و بر باورنشینان به طور جدی شک کرد و سنگ نهایی و محکم ذهن خود را معیار واقعیت قرار داد. او فقط در این که می اندیشم، تردید نکرد، بلکه از اندیشه، به عنوان پلی جهت اثبات عینیت جهان سود برد، و پس از او، تا حدودی با استفاده از قابلیت عقل فیلسوفانی چون لایبتیس و اسپینوزا به تبیین چها و هستی پرداختند و سپس نوبت به تجربه گرایان رسید، که در توانایی عقلانی تردید جدی کردند و با اندکی اختلاف، مجموعاً افرادی چون بارکلی، جان لاک و دیوید هیوم به نوعی تجربه گرایی افراطی روی آورده، دست آوردهای عقل را بیهوده و باطل اعلام کردند.

حرف و سخن این گروه چنین بود که هر امر واقعی باید قابلیت آزمون تجربی را داشته باشد، در غیر این صورت بی معناست. البته با نقدهایی که در دوره ی بعد به این طرز تفکر وارد آمد، چندان دوامی پیدا نکردند و تقریباً از صحنه ی اندیشه خارج شدند، زیرا خود این مدعا (یعنی تجربه گرایی) از طریق تجربه قابل آزمون نبود. پس از این دوره نوبت به فیلسوف بزرگ آلمانی ((امانوئل کانت)) رسید، وی بیش ترین تلاش خود را صرف یافتن توانایی ادراک بشری کرد و برای ذهن آدمی قالب هایی در نظر گرفت مثل زمان، مکان، ضرورت و عینیت که واقعیت خارجی جهت یافتن معنی در ذهن باید از این مجرا عبور می کرد تا قابلیت شناخت پیدا کند. کانت معتقد بود زمانی کردن موجودات و مکانی دیدن موجودات از خصوصیات ذهن انسان است؛ همین که فرد بخواه شیء یا چیزی را مورد شناخت خود قرار دهد، او زمانمند و مکانمند می شود و بدین طریق، وقتی به تور ذهن آدمی درآمد، قابل شناخت می گردد؛ یعنی شناخت، تعامل و داد و ستدی است بین ذهن و عین.

بنابراین چون متافیزیک، خدا، روح و مانند آن ها نمی توانند زمانمند و مکانمند شوند، شناخت این ها از طریق ذهن و عقل ممکن نیست و پای عقل در برار متافیزیک بسیار سست و لرزان است.

بدین ترتیب ناتوانی در برابر آدمی در تبیین هستی و نیستی اعلام شد و این پروژه مسیر خود را عوض کرد و بحث جان و دل در شناخت حقیقت عالم و نیز بحث ایمان برای شناخت خداوند مطرح گردید.

شاید پس از این چالش تند و حیرت انگیز بود که آرام آرام نوبت به فلسفه ی اگزیستانسیالیسم رسید؛ فیلسوفانی که از مجادله های خشک و خشن به ستوه آمده بودند و دنبال مفری برای گریز می گشتند. جالت است که بدانید معما و مساله ی این گروه از فیلسوفان نیز بحث هستی و وجود بود، ولی اینان مایل بودند هستی و وجود را معطوف اسنان سازند، نه این که معتقد باشند که هستی خلاصه در انسان می شود، بلکه اعتقاد داشتند که مهم ترین دغدغه ی فرد باید حیات آدمی باشد؛ آن هم نه حیات معیشتی ویا نیازهای فردی او، بلکه کاوش عمیق ترین لایه های روح انسان و یافتن دردهای ساحت زیرین انسان و کوشش جهت پیدا کردن جواب سوال های جدی انسان؛ سوالهایی مثل معنی زندگی، جاودانگی، علت رنج انسان، اضطراب، تنهایی، امید، ایمان، کمال و ...

از دیدگاه اگزیستانسیالیسم، فلسفه ی جدید با دکارت آغاز می گردد، که اساس را اندیشه قرار می دهد و سپس در یک کوشش عبث می خواهد از عالم افکار فطری و ذهنی به وجود پی ببرد. اصول فلسفه ی اگزیستانسیالیسم که مساله ی اساسی را وجود می داند، آن هم وجود انسان در نیمه ی قرن نوزدهم اروپا به صورت یک عکس العمل شدید بر ضد همه ی عقل پنداری هگل در افکار سورن ((کیر که گار)) ظهور می کند. به قول پاسپرس، کیر که گار و نیچه، مرگ اندیشه ی محض را اعلام می دارند و بر اساس وجود یعنی حد فاصل میان هستی و اندیشه، پی به اهمیت درونی و عاطفه ی وجودی می برند. (نصر سید حسین ۱۳۴۵)

به هر تقدیر، بحث هستی و نیستی در نهایت به مساله ی وجود، آن هم وجود انسان و در وجود اگزیستانسیالیسم دیندار بوده، حل سوالات آدمی را در گرو رویارویی با خدا می دانستند. (مثل کیر که گار و یاپیرس) و برخی نیز رستگاری انسان را در گسستن از هر چیز غیر از خود انسان می دانستند (مثل سارتر و نیچه). تلاش برای حل معمای هستی و نیستی از پیچ و خم های مختلف، در انتهای راه که قرن معاصر باشد، به فلسفه ی تحلیل زبان بازگشت، که قبل از شناخت هستی، و پیش از تحلیل عقل و نیز قبل از بررسی خود و دردها و نیازهای خویش، بهتر است تکلیف زبان را روشن کنیم و به بازی های آن پی ببریم.

اگر این معما حل شود، بقیه ی راه آسان می گردد، زیرا بسیاری از سوالات پیچیده که در ذهن انسان موج می زند، ناشی از ترفند زبان و حيله های آن است که مشکل آفرین می نماید. بدین ترتیب، مساله ای جدید در حل راز عالم و اسرار هستی پیدا شده به نام زبان، که البته این فلسفه همچنان ساری و جاری است و مشتاقان فراوانی نیز دارد.

اگر به صورت اجمالی به حاصل فیلسوفان بنگریم، درست است که اینان موفق شدند چراغ آدمی را روشن نگه دارند و نیز موجب ترقی و تعالی ذهن آدمی شدند و این خود نعمت و برکت والایی است، اما به نظر می رسد که از حل معمای هستی و نیستی باز ماندند و هر روز معضلی جدید آفریده، بر مسایل پیشین افزودند و از طریق فلسفه، ظاهرا به دهی که در پی اش بودند، راهی نبردند.

معمای هستی در میان عارفان مسلمان نیز مطرح بوده و کوشش فراوانی جهت تبیین آن صورت گرفته است. شاید مهم ترین نظر از دید عارفان مسلمان، بحث بسیار مهم و جدی تجلی باشد. اینان معتقدند که خداوند اسماء و صفات بدون تعیین در ذات پروردگار مکنون بوده و خداوند هیچ گونه تعیینی حتی به لحاظ اسماء و صفات نداشته، اما وقتی خداوند دوست می دارد که تجلی کرده و اسماء و صفات خود را ظاهر کند، عالم خلق می شود، در نتیجه خلق عالم چیزی جز ظهور اسماء و صفات پروردگار نیست.

تو گویی موجودات هستی و سراسر عالم پنجره ای است که خداوند از آن طریق خود را می نمایند. در یک تحلیل نهایی، اصلا پنجره ای از قبل در کار نبوده، بلکه مظهر به یک معنی عین ظاهر است. به همین سبب، یک عارف هزگر در هیچ مکانی خود تنها نمی دیده، زیرا تنها عالم آینه ی است که خدا را نشان می دهد و همه جلوه ی جمال نازنین اوست.

گفت معشوقی به عاشق که فتی تو به غربت گشته ای بس شهرها

پس کدامین شهر ز آن ها خوش تر است گفت آن شهری که در وی دلبر است

تمام هستی بوی دلبر را می دهد و همه ظهور دلبر است، از این رو همه ی آن ها و قدم به قدم عالم، نمایش اسماء و صفات خداوند است. حافظ می گوید:

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

فیلسوفان در تلاش بودند تا هستی را بدین صورت فهم کنند که در یک طرف وجود واجب و مطلق خداوند، و در طرف دیگر وجود فقیر ممکن و معلول. ولی در نگاه عارفان، ماجرا از این قرار نیست، بلکه عالم مظهر خداوند و بلکه عین ظهور و حضور خداوند و ریش رحمت خداوند عالم صد رنگ است.

یک چراغ است که از پرتو او هر کجا می نگرم انجمنی ساخته اند

آقای خرمشاهی در معنی این بیت از حافظ:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

می نویسد:

((در آغاز بی زمان، خداوند که حسن بی پایان دارد، به اقتضای حسب ذاتی و جمال و جلوه ی خویش، که آینه می جست و می خواست که از کنز مخفی ((مرتبه ی عماد و غیب الغیوبی)) به مرحله شناختگی برسد، تجلی ذاتی یافت و فیضان فیض اقدس صورت علمی یا اعیان ثابتة ی ماهیات جمله ی ممکنات، از جمله عشق را پدید آورد و سپس با تجلی دوم، عشق پیدا شد؛ یعنی از وجود غیبی علمی بیرون آمد و وجود عینی خارجی پیدا کرد و در همه ی هستی شریان یافت و هستی را یکباره در آتش خود یعنی عشق انسان ها به یکدیگر (عشق مجازی) و عشق به خداوند (عشق حقیقی) شعله ور ساخت. آری؛ حسن زاینده ی عشق که سلسله جنبان حرکت آفرینش است، زاینده ی اعیان موجودات است.

حافظ در جای دیگر می گوید:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه ی اوهام افتاد

یعنی ماسوای متکثر پدید آمد، که مستقل انگاشتن وجود آن ها وهمی است و واقعیت این است که یک نقش و یک نقاش بیش نیست؛ چه:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

این که حافظ در جای دیگر میگوید طفیل هستی عشقند و آدمی و پری، یعنی اگر حسن الهی و میل ذاتی و حرکت حبی و انگیزش عشقی او نبود، آدمی و پری و کل آفرینش که تراوش های تجلیات ذات و صفات اند، پدید نمی آمدند.

این دست آورد بسیار مهمی است که عارفان مسلمان به سبب کشف و شهود، آن را به دست آورده و در تبیین هستی از آن سود برده اند و از تکلف های فراوان فلسفی به دور بوده، فاصله ی بین انسان و خداوند را نیز بسیار نزدیک می بینند.

با این نگاه است که عارفان مسلمان ما عمدتاً به وحدت وجود قایل گشته اند، که بیان شد. کان الله و لم یکن معه شیئاً؛ معنی این سخن این نیست که خداوند بود و هیچ موجودی غیر از او نبود، بلکه هم اکنون هم خداوند است و هیچ چیز غیر از او نیست. اکثر عرفا و عده ای فلاسفه (که مشرف عرفان نیز داشته اند)، حقیقت وجود را عین حق دانسته اند و به تعبیر آنان، وی را در مقام ذات هیچ تعینی نیست، نه موصوف به صفتی است و نه او را با کسی یا چیزی نسبتی، و نه با خارج از خود رابطه ای دارد و بی نیاز مطلق است. آن حقیقت یگانه را ظهور و پرتوی واحد است، که سراسر جهان را فرا گرفته و مایه ی واقعیت و بود اشیاء و منشاء وحدت جهان است، و آن را در عین یگانگی، مراتب و تطورات و حد و مرزهایی است و پیوسته در قالب افراد و صور در می آید، و

این کثرت از آن جا برخاسته و این پرتو همچون نور خورشید است که بر روزنه و شیشه های رنگارنگ بتابد و اشکال مختلف به خود گیرد. (بهاءالدین خرمشاهی ۱۳۹۱)

این پرتو هستی به نام هایی از قبیل فیض مقدس، نفس رحمانی، وجود منبسط، تجلی ساری، وجود عام و نام های دیگر موسوم گردیده است.

داود قیصری عارف قرن هشتم در شرح فصوص الحکم می گوید:

ماهیات به وسیله ی فیض مقدس موجود گشته اند و همو گوید نفس رحمانی عبارت از انبساط و گسترش وجود بر اعیان ممکنات است.

نعمت الله ولی میگوید: صدور عالم از نفس رحمان است.

امام محمد غزالی در احیاء علوم الدین می نویسد:

الرابعه ان لایری فی الوجود الا واحدا و هی مشاهده الصدیقین و یسمیها الوفیه الفناء فی التوحید.

یعنی چهارم مرتبه از مراتب یکتاشناسی آن باشد که صاحب آن مرتبه در جهان هستی جز یک وجود نبیند، که این مقام در خور اولیای مرداد راستین است و ارباب عرفان آن را فنای در توحید نامند. (محمد غزالی ۱۳۹۱)

سعدی درباره ی هستی و جهان خلقت چنین می گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این با حقیقت شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند	بنی آدم و دام و دد کیستند
پسندیده پرسیدی ای هوشمند	بگویم جوابت گر آید پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک	پری، آدمیزاده و دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کم ترند	که با هستی اش نام هستی برند
که گر آفتاب است یک ذره نیست	وگر هفت دریاست یک قطره نیست
چو سلطان عزت علم برکشد	جهان سر به جیب عدم در کشد

صدرالدین قونوی می گوید:

موجودات جز حقایق مختلف که به یک وجود ظاهر گشته، چیز دیگری نیستند و این یک وجود بر حسب مراتب و موجودات و انواع مختلف، تعدد و تکثر یافته است، نه آن که فی حد ذاته متعدد باشد.

فخرالدین عراقی در کتاب اشعه اللمعات می نویسد:

دریا چون به سبب تاثیر حرارت نفس زند، آن را بخار گویند و چون تراکم گردد، ابرش خوانند و اگر فرو چکد، بارانش نام نهند؛ هر گاه جمع شود، سیلش گویند و باز چون به دریا پیوندد، همان دریا بود. پس دریا، دریاست و به ازلیت خویش باقی، و حوادث همان موج ها و نهرفهیند.

ابوالحسن خرقانی می گوید:

الهی... مرا در مقامی مدار که گویم خلق و حق و یا گویم من و تو. مرا در مقامی دار که در میان نباشم؛ همه تو باشی. به هستی او نگریستم، نیستی من به من بنمود. در این اندوه بودم تا با دلی که بود، از حق ندا آمد که به هستی خویش اقرار کن. گفتم جز تو کیست که به هستی تو اقرار کنم؟ مگر نگفته ای شهیدالله. الهی... تو یکی و من از یکی تو یکی ام.

وقتی نوبت به مولوی می رسد، مفهوم هستی و نیستی صورت خاصی میگیرد؛ یعنی هم مانند سایر عرفا مولوی نیز هستی واقعی را در خداوند میبیند و غیر خداوند را غرق در عدم می یابد و هم نیستی و هستی را در قالب فردی مطرح می کند؛ یعنی فردی که کاملاً هستی خود را در برابر خداوند می شکند و فقر و نداری خود را در برابر خداوند اعلام می نماید و خلعت زیبای عبودیت بر تن می کند و بدین طریق، سلوک واقعی فرد آغاز می گردد.

ابیاتی که مولوی در این زمینه به کار برده است فراوان است، ولی ابیاتی که مفهوم هستی و نیستی به صورت نمادین و سمبلیک در آن به کار رفته، بدین ترتیب هستند:

(۱) باز گرد از هست سوی نیستی طالب ربی و ربا نیستی

یعنی وقتی از از ادعا و لاف خودبینی عبور کنی و در برابر خداوند نیست شوی، به ربانیت می رسی.

(۲) هست آن موی سیه هستی او تا زهستیش نماند تار موی

هست در بیت فوق صورت نمادین دارد و کنایه از غرور و تکبری است که در فرد موجود است.

(۳) چون که هستی اش نماند پیر اوست گر سیه مو باشد او یا خود دو موست

هرچند مطالب زیادی تا کنون از منظر حکما و بزرگان عرفان گفته شده، اما معمای هستی همچنان سر به مهر باقی مانده است.

واقعیت این است که هر انسانی خود دریچه ای به شبکه ی جهان هستی است و باید از منظر خود وارد آن جهان شود، و راز حدیث رسول خدا صلی علیه و آله و سلم همین است که فرمودند: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

انسان اگر در خود تامل کند و درون شناسی را به جای مطالعه ی تجربیات دیگران در حوزه ی معرفت شناسی برگزیند، دیر یا زود به شبکه ی جهانی توحید وارد می شود.

مصادق این نظریه، تجربه ی ارزشمند استاد طاهری است، که با خود جوششی و درون کوششی بسیار، توانسته راهی به شبکه ی کیهانی وجود پیدا کند و براساس یافته ها و نموده ها، نظریه ی خاصی ارائه نماید، که به لحاظ مفهومی با اصطلاحات و تعبیر عرفان اسلامی مطابقت دارد. از این رو ما آن را عرفان کیهانی نام نهاده و بیان و نظر ایشان را در پاورقی این کتاب به طور مبسوط شرح نموده ایم، تا خوانندگان عزیز بدانند که طرق الله به تعداد انفاس خلایق، به ویژه خلایق انسانی و تلاشگر است.

وقتی این ارتباط، که منشاء آن فطرتی است، در قالب احکام شریعت قرار گیرد و سلامت آن براساس آیات و روایات تایید شود، عمل آن نه تنها مضر نیست، بلکه به عنوان یک تجربه ی ارزشمند، پویندگان طریق هدایت را راهنمایی و تقویت خواهد کرد.

بر ما بسی کمان ملامت کشیده اند تا کار خود به ابروی جانان گشاده ایم

ای گل تو دوش داغ صبحی کشیده ای

ما آن شقایقیم که با داغ زاده ایم

۳- تعریف هنر

هنر در معنی « عشق » و « حقیقت » آمده چنان که حافظ در شعر ذیل هنر را به ترتیب- در دو معنی- به کار برده است .

بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش

که بنده را نخرد کس به عیب بی هنری

روندگان حقیقت به نیم جو نخرند

قبای اطلس ان کس که از هنر عاری است

در معنای اصطلاحی هنر ، اختلافات زیادی به چشم می خورد که نشان می دهد هنر به خاطر عمق و گستردگی و ظرافت خود ، در عین پیدایی ناپیداست؛ چنان که تولستوی ، نویسنده کتاب معروف «هنر چیست ؟» می نویسد :

«براستی هنر که از دیرباز از زمان افلاطون و ارسطو این همه گفت وگو در پیرامون خود برانگیخته ، چیست ؟ آیا هنر از درون انسان بر می خیزد ؟ آیا مائده ای است آسمانی که از ماورای ابرها به روح وجان حلول می کند؟ یا نه، امیزه ای است از تمامی اینها و یا به باور « فروید » تبلور امیال سرکوفته آدمی است ؟»

۳-۱ هنر اسلامی:

کریستین پرایس ، شکوفایی هنر اسلامی را در اثر برخورد با تمدن سایر ملل می داند و می گوید : « داستان هنر اسلامی با چکاچک شمشیر و اوای سم ستوران در بیابانها و بانگ بلند پیروزی « الله اکبر » آغاز می شود . »

گوستا ولوبون ، مورخ شهیر فرانسوی ، پاره ای از این دیدگاهها را مخدوش می داند.

او معتقد است اساساً شرق دارای فرهنگ و تمدن ریشه ای بوده و اعراب مردمانی آشنا به تمدن بوده اند .

وی می گوید : « همیشه مشرق زمین مرکز مردان دانشمند و بزرگان صنعت و علمای ادب بوده است . »

به نظر می رسد عامل اساسی ای که در شکوفایی تمدن اعراب و ظهور هنرهای مختلف در میان مسلمانان نقش داشته و کمتر بدان توجه شده ، بخشی از تعالیم قران و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و اله) بوده است . تشویق نسبت به علم و فن ، تمجید از دانشمندان و هنرمندان می توانسته است در رویکرد عمیق اعراب تازه مسلمان به دانش و هنر نقش بسزایی داشته باشد .

کارل جی دوری می نویسد : « در اسلام ، هنر و ایمان پیوند ناگسستنی دارند و در چهارچوب قوانین سخت ، آزادی بسنده برای هنرمندان به منظور خلق آثار هنری نهاده شده است ، محور هنر اسلامی بر پایه تعالیم پیامبر اسلام حضرت محمد (صلی الله علیه و اله) گذاشته است ؛ تعلیماتی که معنی را مرکز نقل هنر قرار داده است . »

۳-۲ هنر معماری و حفظ آثار اسلامی:

خانه عبادت خداوند ، چنان مهم است که صاحبان تمام ادیان برای خود ، جایگاهی ویژه عبادت دارند (چون کلیسا برای مسیحیان ، کنیسه برای یهودیان ، معابد برای هندوان و ...) بدین جهت پیامبر (صلی الله علیه و اله) پس از هجرت از مکه و پیش از ورود به مدینه ، اقدام به ساختن مسجد قبا می نماید .

و پس از ورود به مدینه نیز ، اولین اقدام اساسی را ساختن مسجد قرار می دهند . از این رو می بینیم که اولین گام فرهنگی مسلمانان پس از فتح شهرهای مختلف ، ساختن مسجد بوده است . عنایت به بارگاههایی که به عنوان تکریم و حفظ خاطره بر مزار بزرگان دین ساخته شده ، همگی از ارتباط تنگاتنگ بین فرهنگ دین و این آثار حکایت دارد ؛ چنان که قرآن کریم از ساختن مسجد بر غار اصحاب کهف یاد کرده است .

بناهایی که در شهرهای اسلامی ساخته شده و به عنوان میراث فرهنگی اسلامی نقش مهمی را ایفا کرده، همگی مرهون هنرمعماری (کاشیکاری ، گچکاری و ...) بوده است . یکی از نویسندگان در این مورد می نویسد : « معماران دوره اسلامی مسجد را به شیوه های گوناگون می اراستند . برای مثال در عهد سلجوقیان اجر کاری ، در عهد ایلخانان گچبری و در عهد تیموریان و صفویان کاشیکاری رواج بیشتری داشته است . »

۶- تفاوت فلسفه و عرفان از دیدگاه علامه حسن زاده آملی :

"فلسفه" حرف می آورد و "عرفان" سکوت. آن عقل را بال و پر می دهد و این عقل را بال و پر می کند. آن نور است و این نار. آن درسی بود و این در سینه. از آن دلشاد شوی و از این دلدار. از آن خدا جو شوی و از این خدا خو. آن به خدا کشاند و این به خدا رساند. آن راه است و این مقصد. آن شجر است و این ثمر. آن فخر است و این فقر. آن کجا و این کجا!

۷- آیا اصالت وجود را می توان در معنا با حکمت اسلامی تطبیق داد؟

اگر بیستانیالیسم :

انتخاب و آزادی بشر . هر یک از ما با آزادی وجود خود را انتخاب میکنیم. همه چیز را می توان انتخاب کرد مگر انتخاب نکردن که خود آن هم نوعی انتخاب کردن است. (پل سارتر ژان ۱۳۹۴)

حکمت اسلامی :

اسلام عقیده‌ای را بر کسی تحمیل نمی‌کند، بلکه مردم را به تفکر و عقلانیت دعوت می‌کند و یا حتی تقلید کورکورانه و بدون تفکر و تعقل را در اصول اعتقادی دین نمی‌پذیرد (ر.ک؛ میرموسوی، ۱۳۸۱: ۲۵۷). خداوند انسان را مسئول آفریده است و لازمه مسئولیت شعور و آزادی اراده است. اگر خداوند، عقیده اجباری را مطلوب می‌دانست، آن را تحمیل می‌کرد و تمام اهل زمین ایمان می‌آوردند، ولی خداوند چنین ایمانی را نمی‌خواهد: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (یونس/۹۹)

اگزیتانسیالیسم :

بشر مسئولیت کلی دارد و هر فردی مالک و صاحب اختیار آنچه هست قرار دارد و مسئولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر میکند. هر فردی مسئول تمام افراد بشر است. (پل سارتر ژان ۱۳۹۴)

حکمت اسلامی :

آیه (ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بانفسهم) خداوند سرنوشت هیچ قومی و «ملت» را تغییر نمی دهد مگر آنکه آنها خود تغییر دهند، که در دو مورد از قرآن با تفاوت مختصری آمده است، یک قانون کلی و عمومی را بیان می کند، قانونی سرنوشت ساز و حرکت آفرین و هشدار دهنده.

این قانون که یکی از پایه های اساسی جهان بینی و جامعه شناسی در اسلام است، به ما می گوید: مقدرات شما قبل از هر چیز و هر کسی در دست خود شما است و هرگونه تغییر و دگرگونی در خوشبختی و بدبختی اقوام در درجه اول به خود آنها بازگشت می کند. و این یک سنت تغییر ناپذیر الهی است.

اگزیتانسیالیسم :

- اگزیتانسیالیسم مکتب خوش بینی است: آدمی را با مقیاس عمل می سنجد و سرنوشت بشر در دست خوداوست. امیدی جز به عمل نباید داشت .

- مخالف گوشه گیری و راحت طلبی : بشر وجود ندارد مگر در حدی که طرح های خود را تحقق ببخشد، بنابراین جز مجموعه اعمال خود، جز زندگانی خود هیچ نیست.

- شخص زبون مسئول زبونی خویش است: شخص خود با اعمالش مسئول زبونی خود شده است

- هیچ کس قهرمان زاده نمیشود: آنچه آدمی را سست عنصر می سازد عمل گریز یا تسلیم است. (پل سارتر ژان ۱۳۹۴)

حکمت اسلامی :

[وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى؛] بر آدمی جز نتیجه تلاش وی چیزی نیست . "نیز می فرماید" : [كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ؛] هرکسی در گرو چیزی است که کسب کرده است . " در آیه دیگر به بیان رساتر فرمود" : [مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ؛] هر کس کار نیکی انجام دهد، به سود خود انجام داده و هر کس کار بد انجام داده است، بر زیان خود او می باشد و خدای تو بر بندگان ستم نمی کند."

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بیبری

بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش که بنده را نخرد کس به عیب بی هنری

اگزستانسیالیسم :

- انسان دلهره است ... دلهره ابراهیم ، در واقع تمام کسانی که مسئولیتی دارند ، این دلهره را هم دارند. نوعی مسئولیت که فرد دارای چنان رسالتی است که گویی همه آدمیان چشم به رفتار او دوخته اند. (پل سارتر ژان ۱۳۹۴)

حکمت اسلامی :

واقعیت : تو هستی ، تو می اندیشی

حقیقت : تو چرا هستی ، فلسفه ی بودنت چیست

انسان هیچ وقت نتوانسته آرام بگیرد و این دلهره ای که در اگزستانسیالیسم بیان میشود (همین عدم آرامش برای پیدا کردن خود ، حقیقت هستی و وجودی خود) به نظر نگارنده این جاست که زبان عقل نمیتواند جواب بدهد و باید با زبان عشق پاسخ این دلهره و آرامش را کسب کرد.

بهر اظهارست این خلق جهان تا نماند گنج حکمتها نهان

کنت کنزاً کنت مخفیا شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو (حضرت مولانا)

کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقتُ الخلق لکي أعرف) من گنجی پنهان بودم خواستم شناخته شوم پس بندگانم را آفریدم تا شناخته شوم . (بحارالانوار جلد ۸۴ ص ۱۹۸- اسرارالحکم ص ۲۰)

گنجی بودیم پنهان ، پس آمدیم تا یک چیزی را پیدا کنیم . (بهر اظهار) است این خلق جهان ، آمدیم که اظهار بشویم ، آمدیم که ظاهر بشویم ، شکوفا بشویم ، اگر پی بردیم دیگر نمیتوانیم راحت بنشینیم در نتیجه احساس مسئولیت به وجود می آید.

احساس مسئولیت در قبال همه ی انسان ها : تا نجات جمعی رخ بدهد. فنا فی الخلق

سعدی ، در سرودن سه بیت زیر که شهرت جهانی دارند به آیه ۱۳ سوره حجرات و دو حدیث نبوی نظر داشته است:

بنی آدم اعضای یکدیگرند که درآفرینش زیک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی

یا ایها الناس انا جعلناکم من ذکر، انشی و جعلنا کم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقیکم...، هان ای مردم هر آینه شما را از یک مرد و زن آفریدیم، شما را به صورت ملتها، طایفه ها در آوردیم تا یکدیگر را بشناسید. همانا گرامی ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست. :

مؤمنان در دوستیشان ، رحمشان ، مهرورزشان به . یکدیگر همانند یک پیکر عمل می کنند، هنگامی که اندامی از آن به درد آید، دیگر اندامها در بی خوابی، تب با او هم ناله اند. حدیث : "من اصبح ، لایهتتم بأمر المسلمین فلیس منهم " هر که را بامداد فراز آید و در اندیشه کارهای مسلمانان نباشد، از آنان نیست.

اگر اندکی بیندیشیم درمی یابیم که خدای بزرگ، چگونه مردان و زنان با ایمان را یاور و پشتیبان یکدیگر قرار داده و گفته است:

«و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولياء بعضی یا مرون بالمعروف و ینهون عن النمکر...» (بخشی از آیه ۷۱ سوره توبه)

نخستین توصیف مؤمن در این آیه تعاون و همکاری نسبت به یکدیگر است. پیامبر اکرم نیز مؤمنان را برادر یکدیگر و مانند پیکری واحد می داند، که اگر عضوی به درد آید اعضای دیگر نیز احساس درد می کنند. (اصول کافی ص ۲۴۲) و چه زیبا سعدی علیه الرحمه فرموده است:

بنی آدم اعضای یکدیگرند (یک پیکرند) که در آفرینش زیک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوهارا نیابد قرار

توکز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی

(گلستان سعدی، باب اول، ص ۴۷)

و به قول سید قطب، در طبیعت فرد مؤمن یگانگی و همکاری وجود دارد، همه با هم، پشتیبان یکدیگر و مددکارند و همکاری آن ها در کار نیک و جلوگیری از کار ناپسند است. (فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۵۳)

مقایسه تطبیقی دیدگاه اگزیستانسیالیسم و حکمت اسلامی		
دیدگاه	اگزیستانسیالیسم	حکمت اسلامی
انتخاب و آزادی بشر	۱- آزاد در انتخاب کردن ۲- همه چیز قابل انتخاب ۳- انتخاب نکردن هم نوعی انتخاب	۱- عدم تحمیل عقیده ۲- لازمه مسئولیت شعور آزادی اراده ۳- اگر اجبار بود همه ایمان می آوردند
مسئولیت	۱- مسئولیت کلی بشر ۲- هر فرد صاحب مسئول آنچه هست ۳- هر فرد مسئول تمام افراد بشر	۱- سرنوشت هر قوم به دست خودش است ۲- مقدرات هر کس قبل از هر چیز دست خود اوست ۳- سنت تغییر ناپذیر الهی
اراده و عمل	۱- معیار سنجش انسان عمل است ۲- مخالفت با گوشه گیری و راحت طلبی ۳- انسان تسلیم، مست عنصر است	۱- بر آدمی جز نتیجه تلاش وی چیزی نیست ۲- هر کس در گرو چیز نیست که کسب کرده ۳- عمل نیک و بد هر کس به خود او برمیگردد
مسئولیت اجتماعی	۱- کسی که دلهره دارد مسئولیت هم دارند ۲- چنان که آدمیان چشم به رفتار او دارند	۱- عمل کردن انسان ها مانند یک پیکر ۲- مردان و زنان با ایمان یاور یکدیگر

۸- معماری و هنر از دیدگاه اگزیستانسیالیسم

شخصی که این مباحث فلسفی را وارد عرصه معماری نمود، پیتر آیزمن، معمار معاصر آمریکایی است. به عقیده دیکانستراکتیویستها اگر معماری علم است باید این معماری بر اساس علم و فلسفه امروز و دریافت کنونی ما از خود و محیط اطراف باشد. معماری دیکانستراکشن به عنوان یک سبک فراگیر و جهانی، عمر نسبتاً کوتاه داشت و از حدود یک دهه فراتر نرفت ولی تأثیر شگرفت و بنیادین در شیوه طراحی و نوع بازنمایی معنی و تفسیر در حوزه معماری داشت. شیوه‌های معماری معاصر همچون مدرنیسم، پست مدرنیسم و دیکانستراکشن هر یک به نوبه خود تأثیرات متعددی را از فرهنگ و جو جدیدی که بر جهان حاکم بود، گرفتند که خود این جو جدید هم متأثر از نگرش‌های علمی جدید بود، اما این شیوه تأثیر و دامنه وسیع آنها

تنها منوط به این چند گرایش نشد و بر دیگر گرایش‌های معماری که از این سبکها ایجاد گردید هم تأثیرگذار بود و حتی می‌توان گفت خود این نگرش‌های علمی بود که این گرایش‌ها را ایجاد کرد.

به طور کلی می‌توان معمای بعد از پست مدرن را به دو گرایش عمده تقسیم کرد:

الف) گرایش نیمه شفاف

در این گرایش، فرمول شی روی زمین حفظ می‌شود اما در مسأله شفافیت تردید می‌کند و آن را نیمه شفاف می‌گرداند و به دنبال درک تازه‌ای از فضا از طریق صفحه به جای حجم به همراه کاوش در بافت و سطح فرم است. حرف اصلی در این شیوه، ابهام، عدم وضوح و تردید در مقابل شفافیت و صراحت معماری مدرن است، این استراتژی گرایش به پنهان کردن فعالیت‌ها و فضاها به نفع فرم پروژه را ندارد. هدف آن معماری مدرن به دنبال آن بود. هدف آن ایجاد عمق و فضا بدون استفاده از پرسپکتیو و یا ترکیبات حجمی پیچیده است و از این طریق به دو راه حل فضایی دست پیدا کرد که یکی جعبه‌ای درون جعبه دیگر بود و دیگری معماری دو سیستمی یا دو حجمی، از معماران این شیوه جدید می‌توان به کولهاس، ایتو، دمرن و هرزوغ اشاره کرد.

ب) گرایش ساختار شکن

در این گرایش دفورمه کردن شی، هندسه اقلیدسی، شبکه دکارتی، پرسپکتیو و «مونومانتالیسم» [۴] مد نظر می‌باشد. فکر اصلی در این استراتژی، نقد مونومانتالیسم در معماری کلاسیک، مدرن و پست مدرن است، درست است که با دفورمه کردن شی، جنبه مونومانتال آن ضعیف می‌گردد اما از بین نمی‌رود زیرا در فرمول اصلی شی بر روی زمین تغییری حاصل نشده و خود به مونومان جدیدی بدل شده است. در واقع نوعی معنادایی از ارزش‌ها و سنت‌ها است و به قول دریدا، همواره این معنا به تأخیر می‌افتد و تردیدی در انسان از ارزش‌ها، ایجاد می‌شود.

گرایش ساختار شکن به دو دسته تقسیم می‌گردد :

۱- بر روی فرآیند تولید اثر تأکید می‌ورزد، با این اندیشه که روند تولید طرح به اندازه خود نتیجه، اهمیت دارد مانند کارهای پیترایزنمن.

۲- تغییر فرمول شی روی زمین که «میدان» نام دارد که می‌توان رد آن را در مسجد کوردوبا اسپانیا جست و جو کرد. در هنر نیز می‌توان به کارهای موندریان، پولاک، روتکو و نیومن اشاره کرد.

فکر اصلی به جای تمرکز به روی فرم معین و ثابت به ایجاد میدانهای فضایی و یا حوزه‌های فضایی معطوف می‌گردد.

در استراتژی میدان، نقد مونومانتالیسم مطرح است و به صریح‌ترین شکل، این کار را به انجام می‌رساند یعنی اصلاً فرم را حذف می‌کند و یا می‌پراکند. در اینجا مسأله خود فضاست و عمق فضا - زمان مطرح است. مثل حیاط مسجد شاه اصفهان، میدان نقش جهان .

بورکهارت و هنر اسلامی

بورکهارت از جمله سنت گرایان برجسته و پژوهش گر عرصه هنر اسلامی بوده است که با توجه به آثارش می توان گفت در مقابل افرادی همچون گرابار قرار دارد. افرادی مثل الک گرابار می کوشند تا از منظر تاریخی به هنر اسلامی بنگرند اما اشخاصی مثل بورکهارت معتقد است که هنر اسلامی از منظر تاریخی، از عناصر بیزانسی، ایرانی، هندو و مغولی تاثیر پذیرفته است، اما به مولفه ها و محورهای دینی ای که موجب شده تا این عناصر متفاوت و متباین در ترکیبی واحد جمع گردند، کمتر توجه شده است:

درباره پیدایش هنر اسلامی از عناصر قبلی از قبیل منابع بیزانسی و ایرانی و هندو و مغولی مطالب فراوانی نگاشته شده است، لکن درباره نیرویی که تمام این عناصر متباین را در ترکیبی واحد جمع کرد، بسیار کم سخن رفته است. بورکهارت بر این باور است که در ادیان، مولفه های مشترک و محوری وجود دارند که با بررسی تاریخی و توجه به جزئیات شکل دهنده آنها نمی توان استنباط صحیحی از آنها داشت. در واقع وی معتقد است ریشه و منشأ هنر اسلامی را باید در درون مفاهیم اسلامی بیابیم و رویکرد دینی دارای عناصری فراتر از زمان است که در محدوده تاریخی نگری و دریافت های آن نمی گنجند. رویکرد بورکهارت به هنر مورد توجه ادیان، فراتر از دیدگاه تاریخی است. وی در این روش خود به بیان ریشه های فکری ادیان می پردازد و تلاش می کند مولفه های اساسی و فرازمانی ادیان را بعنوان منشأ اثر هنر سنتی و قدسی، معرفی کند. وی معتقد است زبان رمزی و تمثیلی آثار هنری، بیانی ویژه از همان مولفه های فرازمانی ادیان هستند: (هنر قدسی مانند هنر اسلامی، همواره شامل عاملی جاویدان و ابدی می باشد).

بورکهارت معتقد است که هنر اسلامی همانند یک نظام واژه واحد، دارای خصلتی درونی است. از این رو بر آن است که آنچه بعنوان محورهای اساسی این خصلت های درونی میان همه آثار هنری مشترک است بیان کند و در واقع مغز و اساس سلسله نظامات هنری را در بیان ویژگی های مشترک سامان می دهد. بدین ترتیب ضمن بررسی مفاهیم و گفتارهای وی برخی محورهای اساسی را که بیان کرده است مورد اشاره قرار خواهیم داد.

در حقیقت از دیدگاه بوکهارت هنر اسلامی، تجربه ای زیبا شناختی و غیر شخصی است از وحدت ها و کثرت های جهان در این تجربه کلیه کثرت ها در حوزه نظم بدیع به وحدت تبدیل میشود.

بوکهارت در مورد معماری و اسلیمی ها و نقوش تجریدی اسلامی به عنوان نمونه شاهد به کار می گیرد: مثلا، معماری باید تعادل ایستمندی و حالت کمال اجسام ساکن را که در شکل منظم بلور مجال تجلی میابد ظاهر سازد، سپس بوکهارت بدلیل اهمیت موضوع، مثال خود را در مورد معماری و نقوش اسلیمی به صورت زیر تشریح میکند:

میدانیم بعضی بر معماری اسلامی خرده گرفته اند که کارکرد های ایستایی و سکون را به طرز برجسته نمایان نمی سازد.

بر خلاف معماری رنسانس که نقاط فرود بار ساختمان را و خطوط کشاکش در آن را با اعطای نوعی وجدان اندامی به عناصر ساختمانی قوت می بخشد. و اما این امر در چشم انداز اسلام، به تحقیق خلط دو نظام واقعیت با هم و نیز دال بر عدم صداقت اخلاص عقلی تلقی می شود.

در واقع اگر ستونهای کشیده و قلمی میتوانند بار طاقی قوسی را تحمل کنند، دیگر چه فایده دارد که تصنعاً حالت کشاکش آمیزی به آنها نسبت دهیم که طبیعت جمادات هم نیست. از سوی دیگر معماری اسلامی طالب غلبه برسنگ، از طریق اسناد حرکتی صعودی به آن، آن چنان که هنر گوتیک میکند نیست. تعادل ایستمند مقتضی سکون است، اما ماده خام از طریق قلم زنیهای اسلیمی و کنده کاری به شکل مقرنس و حجره های کندو که با هزار بر یا سطح تراش خورده، نور میگیرند و سنگ و اندود گچ یا گچ بری تزئینی را به در و گوهر مبدل

می سازند، به نوعی سبک شده و شفافیت یافته است. مثلاً طاقگان حیاطی در قصر الحمراء یا طاقگان بعضی مساجد در مغرب در سکوتی کامل آرامیده اند، و در عین حال چنین مینماید که از ارتشاعات نور تنیده شده اند، بسان نور بلورین اند و حتی میتوان گفت که جوهر باطنیشان سنگ نیست، بلکه نور الهی، عقل خلافه است که به طرز اسرار آمیزی در هر چیز مکتون است.

سید حسین نصر و هنر اسلامی

با توجه به سرگذشت وی می توان تحولات فکری سیدحسین نصر را به کودکی که تحت تاثیر شعر و فلسفه و عرفان سپری گردیده است و نوجوانی که در کشمکش سنت و تجدد سیر شده است و به مطالعه علوم انسانی پرداخته شده و دوران جوانی و میان سالی تقسیم نمود که متأثر از آثار گنون و در نهایت شووان و بورکهارت قرار گرفت و در حضور در کشور ایران با مباحثات میان وی و علامه طباطبای و سید جلال الدین آشتیانی و دیگران ضمن قوت گرفتن مباحث فلسفی در ذهن وی در نهایت نصر را به یکی از صاحب نظران سنت گرایی تبدیل نموده است.

سنت و سنت گرایی

مناسب است که واژه هایی مانند سنت و سنت گرا که در سنت گرایان کاربرد جدی دارند را مورد تحلیل قرار داده و بدانیم در منظر مکتب سنت گرایی و دیدگاه سید حسین نصر چه مفهومی دارند. کلمه سنت در زبان فارسی معنای خاصی دارد. سنت در نگاه نصر با آنچه که در زبان فارسی امروز تداعی می شود کاملاً تفاوت دارد و معنایی معادل و یا فراتر از دین دارد مشابه آنچه که در قرآن با تعبیر «سنة الاولین» و دین حنیف یا در آیین هندو با وصف ساناناتا دهارما (سنت ابدی) اطلاق می شود. چنانکه نصر در آثار مختلف تأکید می ورزد، سنت به معنای حقایق یا اصولی با منشأ الهی است که از طریق پیامبران، لوگوس و دیگر وسایط وحیانی به بشریت و در واقع برای کل عالمیان وحی یا مکشوف شده است و در زمینه های مختلف قوانین - شرایع، ساختار اجتماعی، نمادها، علوم و غیره - تجلی و کاربرد دارد و از نگاهی دیگر شامل اصولی است که آدمی را با عالم غیب مرتبط می کند. با این تعریف از جهتی سنت با دین و مذهب مترادف است و از جهتی دیگر به معنای کاربرد اصول دینی است که مفهومی اخص از دین دارد.

بر اساس آموزه مذکور هر سنتی چهار رکن دارد:

- ۱- منبع الهام و وحی
- ۲- جریان فیض یا لطف الهی که بدون وقفه وجود داشته و خواهد داشت.
- ۳- راه تجربه حقایق به وسیله فرد متدین و تحقق آن ها از طریق اخلاص کامل که فرد را به مقامات معنوی می رساند جلوه ها و تجسم ظاهری سنت در تعالیم، احکام، شعائر، هنرها و علوم که ویژگی های تمدن های مختلف به شمار می رود.
- ۴- تعابیری مانند حکمت خالده - حکمتی که در ارتباط با خداوند است - و یا دین جاویدان یعنی عناصری که از آن به دین حنیف و گاه سنت الهی تعبیر می شود همگی بیان مفهوم سنت از دیدگاه سنت گرایان است. حکمت های الهی همه بیان های مختلف سنت الهی هستند و دستیابی به معنای حکمت جاویدان از امتیازات بزرگ بعضی انسان هاست. با این توضیحات تأکید می شود که ذهن خواننده از معنای عرفی سنت منحرف و به سمت معنای اصلی آن که مد نظر دکتر نصر و دیگر سنت گرایان است متمایل شود. اما نکته مهم آن است که سنت گرایان خود را آورنده سنت نمی دانند بلکه خود را بیان کننده آن در عصر جدید و مدرنیته می دانند.

سنت در نگاه نصر، «حقایق یا اصولی است دارای منشأ الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال، برای ابناء بشر و در واقع، برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها برگرفته شده است.» وی برای فهم بهتر سنت، به ارتباط دین و سنت می‌پردازد و دین را عاملی می‌داند که انسان را با خدا و در عین حال، انسان‌ها را با یکدیگر به عنوان اعضای جامعه یا ملت قدسی یا چیزی که اسلام آن را «امت» نامیده، پیوند می‌دهد. او دین را همچون سرآغازی آسمانی می‌داند که از طریق وحی، حقایق و اصول معینی را متجلی می‌سازد و اطلاق و به کارگیری آنها سنت را تشکیل می‌دهد که در این معنا، سنت مفهومی عام‌تر از دین خواهد داشت.

در اسلام سنتی نصر، تصوف حضور پررنگی دارد و در این گرایش، وابستگی پدر و نیاکان وی به سنت تصوف تأثیر داشته است. از نظر او، طریقت یا طریق معنوی که از آن با عنوان «تصوف» یا «عرفان اسلامی» یاد می‌کنند، بعد درونی اسلام است و مانند شریعت، ریشه در قرآن و سنت دارد، و طریقت درحقیقت قلب پیام اسلام است. توجه بسیار دکتر نصر به تصوف، در تصور برخی، ایده سنت‌گرایی او را شریعت‌گریز جلوه می‌دهد، اما نصر تأکید دارد که بدون عمل به شریعت، سیر در طریقت غیرممکن خواهد بود.

البته تعادل بین شریعت و طریقت باید حفظ شود؛ کسانی بودند که اعتبار طریقت را در پرتو شریعت نفی می‌کردند و صرفاً به تفسیری ظاهری از دین خرسند بودند که نصر آنها را علمای قشری می‌نامد و کسانی نیز بودند که سعی کردند این تعادل را به نفع طریقت بر هم زنند، گویی برای طریقت این امکان وجود دارد که بتواند در دنیایی بدون شریعت که در حکم پوسته بیرونی آن است و آن را از تأثیرات تباه‌کننده دنیا محافظت می‌کند، به حیات خود ادامه دهد. بسیاری از فرقه‌های شبه مذهبی و گمراه، از یک زمینه و بستر باطن‌گرایانه به وجود آمدند و با شکستن قالب حمایتی شریعت، از ماهیت اصلی خویش منحرف شدند.

از نظر نصر، شور و نشاط دینی و روحانی اسلام از حضور هر دو حیث حاصل شده است؛ ساحت‌هایی که قادر است جامعه‌ای دینی بیافریند و اصول و ضوابطی را برای زندگی معنوی فراهم کند. وی برای ضرورت حضور شریعت و طریقت در سنت دینی، تمثیل مشهور تصوف را مطرح می‌کند. در این تمثیل، اسلام شبیه به گردویی است که پوست آن شریعت و مغز آن طریقت است. گردو بدون پوست نمی‌تواند در عالم طبیعی رشد کند و بدون مغز نیز غایت و هدفی در کار نیست. شریعت بدون طریقت شبیه بدن بدون روح است و طریقت بدون شریعت بی‌بهره از نگرهبان بیرونی است و نمی‌تواند به حیات خویش ادامه دهد. به هر حال، در اندیشه وی کفه طریقت سنگین‌تر از شریعت است و همین توجه موجب شده که او برای تصوف و بزرگان آن احترامی ویژه قایل شود.

نصر معتقد است: خداوند یک دین نازل کرده است و آن دین «لا اله الا الله» است که از آدم شروع و به حضرت خاتم ختم می‌شود. تفاوت ادیان در بعد شریعت آنهاست؛ اما باطن ادیان از یک حقیقت نشأت می‌گیرند؛ از این رو، تقریب ادیان و مذاهب با توجه به باطن آنها امکان‌پذیر است.

نصر تعارض بین آموزه‌های ادیان را مربوط به اوضاع و شرایط خارجی می‌داند، وگرنه همه ادیان به یک حقیقت واحد تعلق دارند. از این رو، نقش مسیحیت با اسلام متفاوت است. مسیحیت ناگزیر بود جهانی را نجات بخشد که در اثر خردگرایی و طبیعت‌گرایی رو به نابودی می‌رفت. از این رو، خود را به عنوان طریق عشق و ایثار معرفی می‌کند. اما اسلام به جهانی متفاوت قدم گذاشت و نیازی به مقابله با سوفسطاییان و عقل‌گرایان نبود. در حقیقت، اسلام برای تحکیم مجدد وحی ابراهیمی آمده بود.

هر چند این شبهه پدید می آید که نصر مدارا با سایر ادیان را به معنای تحمل آنان، در عین اعتقاد به نادرستی آنها نمی پذیرد. وی با اعتقاد به صادق بودن گزاره‌های همه ادیان، علاوه بر پلورالیسم در سعادت، پلورالیسم در حقانیت را نیز می پذیرد. نصر ضمن رد اندیشه سکولار، دین و شریعت را قانون الهی می داند که انسان باید در زندگی خصوصی و اجتماعی طبق آن عمل کند. شریعت راهنمای عمل آدمی است که همه ابعاد آن را در حوزه فردی و حوزه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دربر می گیرد. مابعدالطبیعه و سمبولیسم یکی از واژگان مهم در دیدگاه سنت گرایان واژه متافیزیک یا مابعدالطبیعه است که نصر نیز به تواتر در آثارش از آن استفاده می نماید. مابعدالطبیعه نزد سنت گرایان علم به حق است. اما انسان نمی تواند دانش را با ابزارهای انسانی کسب کند و این کسب معرفت نیز به کمک عقل شهودی امکان پذیر است. متافیزیک نزد سنت گرایان مترادف سنت جاویدان و حکمت قرآن است. همان کلماتی که معادل سنت بیان شد با متافیزیک هم مترادف هستند. یکی دیگر از این کلیدواژه‌های اساسی نزد سنت گرایان " سمبولیسم " است. در واقع همانطور که بورکهارت نماد و سمبل را چارچوبه تجلی مفاهیم عظیم و معارف جاویدان می دانست ، نصر نیز رمز گرایی را یکی از ویژگی های حکمت برتر می داند. از نظر سنت گرایان اساس حکمت الهی سمبولیسم است. حکمت از نظر سهروردی اقسامی دارد: حکمتی بحثی که افرادی مثل فارابی و بوعلی و ارسطو در این قسم قرار دارند و حکمت ذوقی که افرادی مانند افلاطون سخنگوی آنند. در حکمت ذوقی نوعی برتری وجود دارد که آن را تالّه می نامند. در تقسیم بندی ها ممکن است چیزی حکمت باشد ولی مبتنی بر رمز نباشد ولی حکمت برتر حکمتی مبتنی بر رمز است زیرا هستی اساساً مبتنی بر رمز است. همه سنت گرایان نیز قائل به رمز هستند.

نتیجه گیری :

در این مقاله تمام هدف در این بود که مخاطب را از توصیف واژه ها منافع خود دور کنیم و معنای حقیقی دیدگاه ها را مورد بررسی و تطبیق قرار دهیم.

با توجه به تطابق ارائه شده در مکتب اگزیستیالیسم هم مانند حکمت اسلامی در نهایت پی ریزی برای حرف مشترکی میکنند. اما هرکدام با تفسیر و سبک خود اما در نهایت و غایت هر دو برای یک هدف والا تلاش میکنند اما آن کمال غایی را هرکدام نامی بر آن نهادند که در نام و لغت تنها متفاوت اند.

اما در معماری تفاوت ها آغاز می شوند چرا که مفسران هر دو دیدگاه برداشت های مختلفی از بینش مذکور خود دارند و در خلق اثر با توجه به تفسیر خود آن را ارایه می دهند و همه ی تفاوت ها و اختلافات دقیقاً زمانی شروع میشود که مفسر دیدگاه خالق اثر میشود.

- ۱- اصول کافی، ترجمه و شرح دکتر جوادمصطفوی
- ۲- افلاطون مجموعه آثار
- ۳- بوکهارت در همه آثار خود به ویژه، هنر مقدس و مقاله نقش هنر های زیبا در نظام آموزش اسلامی و سایر آثار فردیت و انگیزه های شخصی را در هنر اسلامی، به نقد کشیده است.
- ۴- بوستان سعدی: تصحیح غلام حسین یوسفی، باب عشق و مستی
- ۵- بهرام جمال پور: انسان و هستی (تهران: هما ۱۳۷۱)
- ۶- خرمشاهی بهاء الدین: حافظ نامه (تهران: علمی و فرهنگی ۱۳۹۱)
- ۷- ژان پل سارتر: اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر ترجمه مصطفی رحیمی (تهران: نیلوفر ۱۳۹۴)
- ۸- سید حسین نصر: سه حکیم مسلمان ترجمه احمد آرام (تهران: علمی و فرهنگی ۱۳۴۵)
- ۹- فلوطین: مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، (تهران: خوارزمی. ۱۳۶۶)
- ۱۰- مارتین هایدگر: هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی (تهران: ققنوس، ۱۳۸۹)
- ۱۱- محمد علی فروغی: سیر حکمت در اروپا (تهران: ۱۳۲۰)
- ۱۲- محمد غزالی: احیا علوم الدین ترجمه موید الدین محمد خوارزمی (تهران علمی و فرهنگی ۱۳۹۱)
- ۱۳- مجلسی علامه: بحارالانوار
- ۱۴- عرفان کیهانی، دکتر محمد علی طاهری، انتشارات اندیشه ماندگار قم، ۱۳۸۴-۸۵