

# فلسفه وجود، تجربه معنوی و انسان متعالی<sup>۱</sup>

نوشته نیکلای بردیایف

ترجمه دکتر حکمت‌اله ملاصالحی



هر نوع تقسیم‌بندی معرفت، در هر سطحی به اعتقاد من امری قراردادی و اعتباری است. لیکن در بحثی که پیش روست ناگزیرم مسئله را در حوزه فلسفه طرح کنم تا الهیات. جای بسی تأسف است که فلسفه وجود، "اگزستانسیالیسم"، به‌ویژه با سارتر مُد روز شده است. حتی هیدگر نویسنده‌ای که فهمش چندان آسان نبوده و شمار اندکی آثارش را خوانده‌اند موضوع مُد قرار گرفته است. نمی‌بایست اجازه داد فلسفه‌ای جدی موضوع مُد شود، چرا که این امر برازنده آن نیست.

راهی که فلسفه وجود پیموده بحران سرگذشت فلسفه سنتی را آشکار کرده است و شرایط، مراحل و چگونگی ورود آن به مراحل جدید مبین چنین واقعیتی است. شکافی که بین اصالت وجود معاصر و اندیشه هلنی که تفکر مدرسی میراث‌دار آن بود، و عقلانیت دکارت و ایده‌آلیسم آلمان افکنده شده کاملاً محسوس است.

فلسفه وجود را به شیوه‌های متفاوت می‌شود تعریف کرد. به اعتقاد من مناسب‌ترین تعریف این است که آنرا به‌مثابه فلسفه‌ای توصیف کرد که شناخت ایزکتیو (بیرونی و مفهومی) را بر می‌تابد و تسلیم آن نمی‌شود. وجود نمی‌تواند موضوع شناخت واقع شود. ایزکتیویسم به معنای موضوعیت بخشی و فروکاستن وجود به موضوع مطلق شناخت، یعنی

بیگانگی و از کف دادن امر شخصی و آزادی، و تسلیم تام و عام معرفت مفهومی شدن. به رغم چنین واقعیتی اندیشه‌ی فلسفی در فرایند تاریخی‌اش همواره مهر ابژکتیویسم را بر جبین داشته است؛ اگر چه مکتبهای فلسفی که طرح و پیشنهاد می‌شده‌اند معمولاً صیغه و صورت‌های گوناگون و متفاوتی داشته‌اند. برای مثال تجربه‌گرایی همواره آشکارا به همان اندازه نسخه‌ی دیگری از ابژکتیویسم را با خود به همراه داشته است که صورت افراطی راسیونالیسم. همچنین در صورت‌های جدیدتر پراگماتیسم و فلسفه حیات - که اغلب با نوعی چاشنی زیست‌شناسی همراه بوده - این مسئله را می‌توان ملاحظه کرد. انگیزه و انتظار هیدگر و سارتر دز بنیاد نهادن پایه‌های وجودشناسی‌شان هر چه که می‌خواهد باشد، اما از آن جهت که ایشان از ابزار مفاهیم عقلانی بهره می‌جویند، در دام معرفت ابژکتیو افتاده‌اند و رهایی آنها از سنتی که با پارمیندس آغاز می‌شود، ممکن نیست. چرا که "وجود" در اینجا همچون محصول فکر یا فرآورده‌ی اندیشه ابژکتیو پذیر شده؛ مورد توجه و امعان نظر قرار می‌گیرد و لذا خود ابژه است. که یرکه‌گور فقط معرفتی را وجودی تلقی می‌کرد که متعلق به ساحت سوژکتیویته [روان و درون] باشد، و نه عالم متعین مشهود. ابژکتیو در این تلقی یعنی هر آن امری که فردی و شخصی باشد و نه جمعی. که یرکه‌گور از این نظر پیشگام بود و یاسپرس بیش از همه به او وفادار ماند. او با رجوع به عالم روان و درون می‌کوشید و بر آن بود تا تجربه یگانه و تکرارناپذیر فردی خود را بیان نماید. عظمت و اعتبار او نیز درست در همین جاست. ولی که یرکه‌گور هیچگاه موضعی را اتخاذ نکرد که به طور کامل بر عدم تفکیک میان سوژه و ابژه استوار باشد. او به‌باور چنین تمایزی همچنان وفادار بود، اما به موازات حرکت فلسفی‌اش از سوژه جانبداری کرده است.

تعریف دیگری که از فلسفه‌ی وجود می‌توان ارائه کرد، این است که آن را گونه‌ای فلسفه بیان تلقی کنیم؛ یعنی فلسفه وجود همان فلسفه بیان یا اکسپرسیونیسم است. به عبارت دیگر می‌توان گفت فلسفه وجود بر آن است تا ذهن اندیشه‌ور را تبیین کند، اما این تبیین جدا و مجرد از وجودیت، آنگونه که فلسفه ابژکتیو مشتاق آن است، صورت نمی‌پذیرد. با توجه به چنین واقعیتی آن سوی فرآیند ابژکتیویته [موضوعی شدن و مفهوم‌پذیری] همواره عناصری ویژه از فلسفه‌ی وجود را در اندیشه‌ی تمامی فیلسوفان بزرگ می‌توان سراغ جست و یافت.

وجود جوهر و ماهیت نیست، بل کنش عمل است؛ کنش و عملی آزاد. وجود مقدم بر ماهیت است. از چنین منظری فلسفه وجود با هر گونه فلسفه‌ی عمل و یا تمامی فلسفه‌های

آزادی خویشاوند است. در اندیشه کانت قلمرو آزادی در واقع همان قلمرو وجود است. اما او این نکته را روشن ننموده است. وجود در نهایت خود آزادی است. این امر در اندیشه یاسپرس نیز که خود را همسوی با کانت می‌یابد مشاهده می‌شود. در اندیشه سارتر نیز به‌رغم آنکه وجوه اشتراک کمتری با کانت دارد، این نکته به‌چشم می‌آید. حوادثی که در قلمرو وجود به‌وقوع می‌پیوندد فارغ از سنخ تعاقب رابطه‌ی علی و معلولی است. رابطه‌ی علی تنها در قلمرو امور ابژکتیو وجود دارد. به‌همین خاطر برای مثال نمی‌توان گفت خداوند علت جهان است. بین خداوند و انسان رابطه‌ی علت و معلولی وجود ندارد. خداوند چیزی را تحدید و تعریف نمی‌کند. قدرتی بیرون و بالا نیست. لذا شیوه سنتی معرفت و بیان رابطه‌ی جبر و اختیار به‌لحاظ آنکه همچنان در حیطة ابژکتیویسم محصور و محبوس مانده، کهنه است. حقیقت این است که همه چیز در قلمرو وجود که در آن هیچ شکل و صورتی از ابژکتیویته نیست قرار دارد. برای برگردشتن از شکاف میان سوژه و ابژه می‌بایست خود را در اعماق سوبرژکتیویته "عالم درون و روان" رها کنیم. هیدگر و سارتر در قلمرو عالم ابژکتیو "متعین، مشهود، جهان موضوعات و اشیاء و موضوعیت‌های مفهومی" زندگی می‌کنند. و همین مسئله سرچشمه و سرآغاز یأس و ناامیدی آنهاست.

در هیدگر، دازاین تنها به‌مثابه موجودیتی رانده شده در جهانی که اضطراب، هراس، یأس در نظر گرفته شده است، عدم و مرگ را چونان فرجامی اجتناب‌ناپذیر می‌آزماید. سارتر می‌پذیرد که آزادی در جهان امری عینی است، اما این طرز تلقی نیز کمکی به‌حل مسئله نمی‌کند. این ترزاها همه ناشی از انکار واقعیت آغازین و بنیادین تجربیات روحانی و معنوی بشری است. اما در این جا نیز متافیزیک‌ی که فلسفه وجود می‌تواند آن را بپذیرد مجموعه‌ای از نمادها و تمثیل‌های تجربیات روحانی و معنوی است. یاسپرس نیز بر همین باور بود، لیکن او مسئله را به‌گونه‌ای دیگر طرح کرده است. برای او اساساً تجربه‌ی روحانی و معنوی وجود ندارد.

راه نویی که فلسفه جستجو می‌کند مبتنی بر پذیرش گونه‌ای بازاندیشی در فلسفه‌ی سنتی است؛ فلسفه‌ای که الهیات مسیحی و تفسیرهای مسیحیت بر آن استوار بوده است؛ و همیشه با نوعی فلسفیون مرتبط بوده که من اصطلاح فلسفه ابژکتیو را بر آن اطلاق می‌کنم. ایده‌های خداوند، فیض و قدرت الهی، فهم عوامانه آفرینش جهان، داستان هیبوط و این گمان که گونه‌ای هستی‌شناسی عقلانی را بر مبنای آن می‌توان پی‌نهاد همه نشأت یافته از این فرآیند ابژکتیویته بوده است. به‌همین دلیل از برخی جهات من با فلسفه هندی بیشتر احساس

همدلی می‌کنم تا اندیشه‌ی هلنی؛ به‌ویژه فلسفه ارسطو که با آن هیچ‌گونه همدلی احساس نمی‌کنم. در فلسفه هندی تضاد بین سوژه و ابژه مسئله‌ای تلقی نمی‌شود. گونه‌هایی از فلسفه اصالت وجود را می‌توان تشخیص داد که اساسی‌ترین وجه تمایزشان همانا در الهی یا الحادی بودن آنهاست.

سنت اگوستین را از جهتی می‌توان چهره‌ی برجسته اصالت وجود دینی محسوب داشت. البته مراد سنت اگوستین فیلسوف است که بسیار مورد احترام من است، نه فقیه که چندان علاقه‌ای به او ندارم. و در رأس همه پاسکال، که برکه‌گور و داستایوفسکی که البته داستایوفسکی را می‌بایست به‌عنوان فیلسوف اصالت وجودی متافیزیک مشرب به حساب آورد. فلسفه اصالت وجود الحادی نیز نمایندگانی دارد که برجسته‌ترین آنها هیدگر، سارتر و پیروان نیچه هستند؛ البته نیچه خود پدیده پیچیده‌ای است. تفاوت اساسی میان این دو نوع اصالت وجود در این مسئله است که آیا آنها اساساً به‌وجود تجربه‌ای روحانی "معنوی، شهودی و باطنی" به‌مثابه یک امر اصیل و بنیادین و کیفی مشخص که مقدم و مسبوق بر تمامی امور ابژکتیو "متعین، موضوعی و مفهومی شده" می‌باشد، قایل هستند یا خیر؟ تجربه معنوی یا روحانی اهل باطن هیچگاه موضوعی و مفهومی نمی‌گردد، چرا که این نوع تجربه اساساً در ذات خود مقدم بر جهان محسوس، جهان صور و واقعیت‌ها یا اشیاء است. این تجربه‌ی معنوی و شهود روحانی مقامی است که در آن آزادی ظهور می‌نماید و افق می‌گشاید. در همین مقام است که رازگونه‌ترین اسرار خداوند، جهان و انسان انکشاف می‌یابد. آزادی یا عمل آزادانه در حقیقت همان وجود است. آزادی در تعارض با ابژکتیوشدگی و موضوع‌پذیری که همیشه جبری و الزامی است، می‌باشد. اما بشر نیز از آن حیث که موجودی متعین و تعلق‌پذیر است، و با نسبتی یکسان به طبیعت و جامعه مربوط است، روشن است که حیات دینی او نیز در دو سطح جریان داشته باشد. یکی قلمرو دین متعین و نهادینه شده که در آن همه چیز چنان معرفی می‌شود که گویی از بیرون و از جریانی بیرونی نشأت یافته است، و انسان می‌بایست بالضروره تسلیم آن گردد. در این تلقی رویدادهایی که در قلمرو دین به‌وقوع می‌پیوندد به‌مثابه حوادث طبیعی و تاریخی معرفی می‌شود، و در رأس همه کلیسا به‌عنوان تشکیلاتی با هیئت و هیبتی دینی همانند دیگر تشکیلات، سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی ظهور می‌کند. شعایر مسیحی نیز صور عقلانی و ابعاد حقوقی به‌خود می‌گیرد و خداوند همچون حکمرانی معرفی می‌گردد. بنابراین طبیعت حیوانی و حتی سرشت اجتماعی انسان نیز مبین گونه‌ای رنگ تعلق‌پذیری، حجاب،

بیگانگی و تحدید اوست تا وجود که تنها همچون امری درونی، ذهنی و شخصی منکشف می‌شود.

انسان به مثابه حیوان یا شیء در نظر گرفته می‌شود، یعنی چیزی که متفاوت از ژرفای وجودی او بوده و در مقابل آن قرار می‌گیرد. در هستی انسانی ژرفساختی را می‌توان تشخیص داد که مقدم بر ابژه‌پذیر شدن اوست، و پیش از آن که آشکار شده و تعیین پذیرد و میان سوژه و ابژه دو شقه شود همچنان یگانه وجود دارد. به لحاظ همین بُعد ژرفی که در اصطلاح هندو، "آتمن" و "برهمن" گفته می‌شود انسان را با طبیعت و جامعه نمی‌توان تحدید و تعریف کرد.

آزادی در ذات هستی انسان است. این ژرفای وجودی ممکن است در حجاب رود، و به غفلت و نسیان سپرده شود و یا آن که مورد ستم و فشار قرار گیرد و انسان خود از آن آگاه نباشد، اما سرچشمه‌ی هر اثر بزرگی که آدمی در تاریخ آفریده همین ژرفای وجودی 'آزادی' بوده است. انسان به عنوان موجودی صرفاً طبیعی یا اجتماعی محض نمی‌تواند آفریننده هیچ چیز باشد. آنچه را که مارکسیست‌ها آن را روبنا فرض کرده‌اند در حقیقت همان ژرفای ازلی و بنیادین انکار شده است.

انسان موجودی است متعلق به دو عالم و نمی‌توان او را به طبیعت و جامعه‌ای که در آن خو گرفته محدود کرد. آدمی همیشه بیرون از مرزهای جهانی که در آن قرار داشته. حرکت کرده و همواره به گوهر دیگر خود که عمل و کنش آفرینندگی اوست، نظر داشته است. خلاقیت کنش آزادی است. بدون چنین شرطی آنچه را که قوه خلاقیت و نیروی آفرینندگی می‌نامیم و می‌دانیم نمی‌تواند وجود داشته باشد. به غیر از بشر طبیعی و اجتماعی یعنی موجود دو گوهره‌ای که تنها جزء کوچکی از جهان عظیم متعین و محسوس و مفهومی شده است، انسان دیگری نیز وجود دارد که انسان متعالی است؛ انسانی از بیرون تعریف‌پذیر نیست. آنگونه که کارلایل از واژه انسان افاده‌ی معنا می‌کرد، هیچ روح اخلاق و قهرمانی را از بیرون نمی‌توان توصیف و تبیین کرد، چرا که همیشه گونه‌ای اعجاز در ظهور او تجلی دارد. انسان به تنهایی هیچگاه از پایین - چنانکه مارکس، فروید، هیدگر، سارتر و همه ماتریالیست‌ها خواسته و کوشیده‌اند - تبیین‌پذیر نیست. چیزی در آدمی هست که از عالمی برتر و بالاتر نشأت گرفته است؛ و اگر بخواهیم او را از پایین مورد نظر قرار دهیم کاملاً غیر قابل تبیین باقی خواهد ماند. هیچکدام از توصیف‌ها و تعریف‌های ارائه شده درباره آدمی هر اندازه که برایش کوشش شده باشد، نه تنها نمی‌تواند پاسخی قانع‌کننده به گوهر رفیع و

متعالی انسان به معنای عمیق و معنوی آن باشد، که اساساً سرشت نهان او با اندیشه و اندیشیدن معمولی قابل درک نیست و انسان به دلیلی ساده و روشن موجودی است تراژیک؛ چرا که در مرز بین دو عالم یعنی دون و والا قرار گرفته و هر دو را شامل است.

انسان نمی‌تواند به طور یک جانبه و مطلق به دنیا خو گرفته و خود را با آن وفق دهد. چنین واقعیتی را سرشت انسانی در تاریخ آشکار کرده و گواهی می‌دهد. بی‌سبب نیست که به موازات اوج شکوفایی تمدن، سببیتی که در بشر کمین کرده، خروج می‌کند، و غرایز بدوی که تمدن ناتوان از مهار آنهاست، فعالیت آغازیده‌اند، اساساً رخنه در کنه وجود آدمی ممکن نیست؛ مع الوصف علیرغم این همه، نوعی ظهور و انکشاف انسانی معنوی همواره در تاریخ وجود داشته است. در اردوگاه‌های ارتش آلمان هیتلری تنها متمدنان وحشی نبودند که با استفاده از ابزارهایی که تمدن تکنولوژیک در اختیار آنها می‌نهاد قربانیان خود را شکنجه و به کمک آزمایشگاه‌های شیمیایی مورد سوءاستفاده قرار می‌دادند. قهرمانان مقاومت، انسان‌هایی که با شهادت و ایثار برای تحقق آرمان‌ها و باورهای خود مبارزه می‌کردند نیز وجود داشتند. انسان موجودی است تراژیک چرا که سرشتی دارد ذومراتب و متعلق به دو عالم. هیچگاه یکی از این دو عالم به تنهایی او را اقتاع نمی‌کند و او را بسنده نیست.

آن سوی بشر طبیعی که مراد من انسان اجتماعی نیز هست، انسانی پنهان است که من اصطلاح انسان متعالی را بر او اطلاق می‌کنم. هستی انسان متعالی یا انسان اهل باطن، بیرون از مرزها و قلمرو ابژکتیوشدگی قرار می‌گیرد. هر آنچه که دچار بیگانگی از خود نشده، و پیراسته از رنگ تعلق بوده و دستخوش غفلت و نسیان نگشته، و اسیر ضرورت عینی نشود به چنین انسانی تعلق دارد. چیزی که خصیصه ممتاز و متمایز او را آشکار می‌کند همان قلمرو آزادی است. مبهم، گنگ و اعتباری است اگر بخواهیم چنین خصیصه‌ای را به منزله طبیعت او تلقی کنیم یا حتی به عنوان سرشت و گوهر والاتر او. چرا که آزادی، طبیعت نیست. روح طبیعت یا سرشت نیست، واقعیتی است از سنخ دیگر، هیچ نظریه تکاملی نیز نمی‌تواند وجود انسان متعالی را رد، بی‌اعتبار یا تکذیب کند. چنین نظریه‌هایی همیشه به طبیعت به معنای ثانوی آن توجه داشته و همواره معطوف به عالم اشیاء محسوسات و مشهودات بوده است. به همین خاطر نظریه تجربی معرفت نیز نمی‌تواند نظریه متعالی شناخت کانت را تکذیب کند.

انسان متعالی ورای تفکیک و تمایز سوژه و ابژه، امر معقول و محسوس، قرار می‌گیرد. لذا همه تئوری‌های منبعث از شناخت اشیاء [ابژه‌ها]، در مورد انسان متعالی حرفی برای

گفتن ندارند، چرا که همه بحث‌ها در اینجا مربوط می‌شود به قلمرو ثانوی وجود آدمی، و نمی‌توان آنها را به قلمرو اولیه تعمیم داد. تجربه روحانی که انسان آن را می‌زید به موازات آن که الهی است، انسانی نیز هست. و همه حیات معنوی و مذهبی او تراویده و منبعث از چنین تجربه‌ای است، همین امر خود مصداق وجود انسان متعالی در ورای بشر طبیعی است.

اکنون انسان و معرفت انسانی را مورد بررسی و بحث قرار می‌دهیم. البته نه معرفتی که بیرون از انسان قرار می‌گیرد. چنانکه هوسرل آن را می‌طلبد یا آنگونه که ایده آلیسم یکتانگر به آن نظر داشت. مقوله قدسی و الهی که امری است درون‌زا در انسان، انسانی که خود تجلی وجود متعالی است، برای دین یک مبنا و اصل پیشینی و ما تقدم است. انسان متعالی هیچ سنخیتی با چیزی که آن را طبیعت تغییرناپذیر گفته‌اند، ندارد. چرا که انسان اساساً طبیعت نیست. انسان کنش آفرینندگی و آزادی است. روح و آزادی هیچ کدام طبیعت نیستند. انسان کنش آفرینندگی و آزادی است. طبیعت انسان تکامل می‌پذیرد، در ورای این بشر طبیعی تکامل‌پذیر، انسان متعالی و روحانی نه تنها بشر خاکی که انسان آسمانی آدم ذاکر احادیث<sup>۲</sup> وجود دارد و نهان است. تحولات و تطوراتی که بشر در جریان تاریخ دستخوش آنها می‌گردد هر چند برخی کسان بیهوده کوشیده‌اند آنرا نادیده گیرند و انکار کنند و بر طبیعت تغییرناپذیر آدمی تأکید ورزند اما کاملاً ناتوان از نفی وجود انسان متعالی بوده‌اند. در این جا واژه‌های "تغییر" و "تغییرناپذیری" انسان به معنای کاملاً متفاوت مورد نظر است. انسان متعالی فراسوی انسان متعین<sup>۴</sup>، انسان شقه شده در فرد و جمع یا تقابل و تضاد امر فردی و جمعی قرار می‌گیرد. او به موازات هم انسان شخصی و فردی و هم انسان جهانی است. لیکن او نه عقل جهانی یا جهانشمول و کلی است، و نه شعور و اندیشه متعالی کاتبی، و نه روح جهانی هگلی. او انسان است. همچنین درست نیست که گفته شود ثنویت و شکافی که بین شیء و لافسه و شیء لغیره کانت وجود دارد، بین انسان متعالی و بشر خاکی و تجربی نیز هست. این نوع عقلانیت که پیشتر نیز با آن مواجه بوده‌ایم با تعقلی یا مفهومی کردن جهان اشیاء و عالم محسوس، متناسب است و از آن نمی‌بایست تعجب کرد. اساساً درک آنچه که در ورای تقابل سوژه و ابژه و بیرون از قلمرو ابژکتیویته قرار می‌گیرد، با مفهوم‌سازی و جمله‌بافی بسیار دشوار است. به‌رغم شیء فی‌نفسه کانت، انسان متعالی در همین جهان تلاش، عمل کرده و ظهور می‌نماید؛ و هنگامی که از بستر بشری به مثابه موجود طبیعی محض برمی‌خیزد در سیمای هر انسان خلاق بزرگ می‌تواند نمایان گردد. انسان متعالی هر چند در این عالم، کنش دارد، اما از عالم دیگر تجلی کرده است. او از عالم آزادی برمی‌آید و

افق می‌گشاید. انسان متعالی تکامل نمی‌پذیرد، می‌آفریند. وجود او مرتبه و مقامی است که تجربه دینی و معنوی به آن بسته است. بنیان و مبنا و پیش‌فرض و مقدمه چنین تجربه‌ای است؛ لیکن همانند شیء فی‌نفسه کانت پنهان و مستور نیست. او برای جهان و حوادثی که در آن به‌وقوع می‌پیوندد، ظهور می‌کند. اینجاست که وجود رابطه رمزی بین دو جهان کاملاً توجیه‌پذیر می‌شود. ما نمی‌بایست تسلیم اندیشه‌ای بشویم که رابطه علی‌ای که در جهان ایژکتیو پذیرفته وجود داشته است، آن را با نسبتی تعمیم می‌دهد که بین انسان متعالی و بشر خاکی وجود دارد. رابطه انسان متعالی و بشر خاکی و دنیوی می‌بایست به‌مثابه یک رابطه خلاق و آزاد فهمیده شود. نه رابطه جبری و علی. نیروی آفرینندگی و آزادی در تقابل با روابط علی، جبری و الزام‌آور قرار می‌گیرد. اندیشیدن درباره آزادی همیشه سلبی است یا اندیشیدن سلبی می‌باشد.

با توجه به این واقعیت که وحی، شهود و انکشاف و حیانی خداوند در جهان یک نوع امکان، قابلیت و گشودگی بوده است؛ لیکن اگر انسان متعالی، آدم‌ذاکر، "انسان ازلی" وجود نمی‌داشت خداوند بر بشر خاکی و دنیوی محض منکشف نمی‌شد. آن انسان متعالی وقتی در بشر خاکی ظهور کند و بشر دنیوی "تجربی" وقتی وحی را دریافت کند و بپذیرد همیشه آن را محدود و اغلب تحریف کند و مهر بشری، بشروارگی و اندیشه‌های اجتماعی خود را بر آن نهد. کاملاً با بیداری انسان متعالی است که انسانیت حقیقی وحی و انسانیت الهی جامعه تحقق بر تن می‌آرید، نه با بشری که محصور و محبوس در قفس طبیعت و جامعه و در قعر دنیا فرو افتاده است. نقد و فهم وحی نیز بستگی دارد به‌ظهور و مرتبه‌ای که دریافت و مکاشفه آن برای انسان متعالی که هم او خود نیز انسانی بشری شده است امکان‌پذیر می‌باشد. در تفسیر وحی اساساً امر الهی و انسانی به‌موازات هم مطرح می‌شوند. به‌عبارت دیگر تفسیر و تأویل و فهم و دریافت آن بستگی به‌درجه‌هایی انسان دارد از محدودیت‌ها، قیودات و حجاب‌های منحرف‌کننده و تفرقه حواس افکن بشر خاکی. بشری که در شرایط و اوضاع طبیعی و اجتماعی قرار می‌گیرد و زیر سیطره ایژکتیو شدگی، حس زدگی و رنگ تعلق‌پذیری نفس می‌کشد و تلاش می‌کند، مادام که اذعان و اعتراف به‌وجود انسان متعالی نورزیده امکان دستیابی او به حقیقت "وحی" بیهوده است. چرا که در فهم "حقیقت" و حتی برای وجود حقیقت این یک امر بنیانی و مبنایی است. مبنایی نه به معنای یک اصل و ماتقدم منطقی و نه یک اصل و ماتقدم عقلی یا عقلانی مجرد بلکه یک امر بنیانی و مبنایی انسان کامل و روح. انسان کامل است که وحی را تأویل می‌کند نه بشر مجرد یا جزئی و یا یک روان<sup>۹</sup>



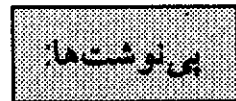
پژوه ساده. بشر به سبب نقصِ خصلت طبیعی، اجتماعی و انتزاعی‌اش همواره وحی را محدود و تحریف می‌کند. وحی در باطن انسان معنوی "روحانی" و متعالی افق می‌گشاید و منکشف می‌شود. همین بیداری خاص انسان اهل باطن است که وجودش مسبوق و مقدم بر ظهور و تجلی عالم محسوس، مشهود و جهان متعین و ابژکتیو قرار می‌گیرد. حقیقت به واسطه بشر مجرد و ناقص که اغلب به مثابه عقل، ذهن، شعور و به طور عام تر روح جهانی مورد توجه بوده یا به چنین خصلت‌هایی منسوب می‌باشد دریافت نمی‌شود بلکه حقیقت "وحی" از طریق انسان کامل و متعالی انسانی که تصویر و تمثال خداوند است دریافت، پذیرفته و منکشف می‌شود. خداوند خود را بر هر انسان تجربی "خاکی و دنیوی" که سیمای حیوان را در نظر و اندیشه ما مجسم نموده و به یاد می‌آورد تا تمثال و تصویر خداوند را، متجلی نسازد. مراد بحث من در این جا از حقیقت، حقایق نیست. بلکه "حقیقت" است. حتی شناخت حقایق در علوم خاص مستلزم وجود انسان متعالی است. هر چند خود او ممکن است به طور جامع در این دانش‌ها بیان نشود و عقل و منطق در انسان امری بشری است حتی اگر تصور شود متعلق و منسوب به انسان متعالی است. آن‌ها اساساً نه غیر انسانی‌اند و نه ضد انسانی؛ چنانکه ایده آلیست‌های انتزاعی مشرب و بسیار دیگر استنباط می‌کردند. مذهب اصالت عقل چیزی متفاوت از منتزع کردن عقل از انسان کامل<sup>۵</sup> و انسانیت است اما همین مشرب هنگامی که با چنین طرز تلقی به بهانه‌رهایی انسان تلاش می‌کند ضد انسانی است. مسئله‌ای که فلسفه وجود با آن مواجه است در حقیقت بازگرداندن عنان عقل است به سوی انسانیت و اکنون پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است: با کدام ابزار می‌توان انسان متعالی را شناخت؟ او خود را با عمل و حرکتی که مقدم بر شکاف و تمایز بین سوژه و ابژه است می‌شناسد. تجربه کلی روحانی و معنوی انسان مؤید این واقعیت است که چنین امری امکان‌پذیر است.

در پرتو فلسفه وجود که نظر به انسان کامل، معنوی و متعالی دارد می‌توان روشن کرد که چه اندازه مجموعه پرسش‌های پیچیده و غامضی که الهیات مسیحی متافیزیک تاکنون به آن پرداخته‌اند کهنه و فرسوده و مفاهیم آن‌ها کاملاً صوری و آکادمیک می‌باشد. مناقشه و جدال بر سر امر طبیعی و ماوراءطبیعی "تمایزی که مشرب مدرسی یا حوزوی آن را ابداع کرده و در متون آباء کلیسا ناشناخته بود"، منازعه بر سر جبر و اختیار یا وحی طبیعی و ماوراءطبیعی، عقل طبیعی و اخلاق در مقابل حقیقت ماوراءطبیعی همه و همه را می‌بایست به مثابه بحث‌های بیهوده و فرسوده که به خطا و انحراف مطرح شده است کنار نهاد و به دور

انداخت. تقابل بین امر طبیعی و ماوراءطبیعی که طرحش را توماس اکویناس افکند بین وحی ماوراءطبیعی و راه طبیعی که به واسطه آن می‌توان به حقیقت رسید همه مبین این واقعیت‌اند که چه اندازه اهل اندیشه و نظر در یک قلمرو ثانوی، جنبی و حوزه ابژکتیو شدگی [قلمرو تملقات و تعینات و محسوسات و مشهودات و مفاهیم] حرکت کرده‌اند و چگونه و تا چه اندازه روح خود را از آنها مستور داشته‌اند و همچنین تا چه حد چنین شیوه و طرز تلقی و اندیشه‌ای خصلت صوری و ظاهرینانه داشته است.

حقیقت همیشه ماوراءطبیعی است. معنای واقعی آن این است که روح، بر بالا و فراز امر طبیعی افق می‌گشاید و پرتو می‌افکند؛ لیکن مکاشفه، دریافت و پذیرش حقیقت ماوراءالطبیعی عناصر بسیاری را از جهان طبیعی و محدود دریافت می‌کند و می‌پذیرد. مسئله‌ای که مربوط می‌شود به این واقعیت که انسان وقتی وحی را ادراک می‌کند و می‌پذیرد موجودی است اجتماعی و زیر سیطره نظم طبیعی و نظام اجتماعی نفس زندگی می‌کشد. در نتیجه وحی از صافی روح می‌گذرد و فیضی که بر او تأیید به امر ابژکتیو تحویل می‌کند و آن را می‌فهمد. حقیقت در واقع همان عنصر یا امر الهی است در انسان و رشته اتصال جاودانه انسان متعالی است با خداوند. تقابل اساسی و بنیانی بین روح و طبیعت می‌باشد، بین شاکله و هیئت وجودی چیزها، و در واقع، هر آن چه ابژکتیو پذیر شده و موضوعیت و مفهومی شده است. وحی انکشاف روح است لیکن در تاریخ و زندگی اجتماعی رنگ تعین و تعلق می‌پذیرد و از آن تنها نظامی از تمثیل‌ها و نمادهای مقدس است که حفظ می‌شود و اساسی‌ترین مسئله‌ای که پیش روی ماست مسئله حقیقت است.

پرتال جامع علوم انسانی



1. Nicolas Berdyaev. *Truth and Revelation*. New York: Collier Books, 1962.

2. *Adam kadman of the kabbalah*.

۳. ابن سینا، التعلیقات. تصحیح عبدالرحمان بدوی، چاپ اول، مکتبه الاعلام الاسلامی قم، ۱۴۰۴ قمری،

ص ۱۶۶.

4. Objectified.

5. Whole man.