

امکان شناخت انسان در آراء یاسپرس و جوادی آملی

حمیدرضا خادمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰

چکیده

یاسپرس، به عنوان فیلسوفی اگزیستانس، ذات و حقیقت انسان را اگزیستنس می‌نامد و بر این باور است که شناخت من به عنوان اگزیستنس در فرآیند خودنگری - تأمل در خویش - انسان را به بیرون از خود که همان امر متعالی است می‌رساند. یاسپرس بر آن است که اگزیستنس در لحظاتی از زندگی انسان به صورت تفسیر شده ظهور پیدا می‌کند و با فراروی از درون مرزهای سوژه به نحوی از بیرون از خود آگاهی می‌یابد. از سوی دیگر در فلسفه اسلامی شناخت انسان امری ممکن و مقدور است و این شناخت به نوعی در پیوند با امر متعالی تصویر شده است. جوادی آملی، به عنوان فیلسوفی مسلمان، به مسئله انسان‌شناسی به طور ویژه پرداخته است. دیدگاه اصلی وی در شناخت انسان بر موضوع فطرت مبتنی است. جوادی آملی، با بررسی راه‌های شناخت انسان، موضوع فطرت را پیش کشیده و، با برجسته کردن آن، ایده انسان محکم و متشابه را طرح می‌کند. بر خلاف یاسپرس، که معتقد است اگزیستنس هرگز به یک شکل واحد و کلی ظهور پیدا نمی‌کند و لذا هیچ نسخه یکسانی برای شناخت انسان راهگشا نیست، جوادی آملی، با ترسیم ایده انسان محکم، مسیر شناخت حقیقی انسان را هموارتر می‌کند. در رویکرد یاسپرس انسان با فراروی از حد خویش و در ارتباط با امر متعالی به درک اگزیستنس به نحو حضوری و وجودی دست می‌یابد. همچنین در دیدگاه جوادی آملی بر رابطه حضوری خودشناسی و خداشناسی تأکید شده است.

کلیدواژه‌ها

شناخت انسان، اگزیستنس، فطرت، یاسپرس، جوادی آملی

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»، تهران، ایران.
(khademi4020@yahoo.com)

Jaspers and Jawadi Amoli on the Possibility of the Knowledge of the Human Being

Hamidreza Khademi¹

Reception Date: 2020/03/16

Acceptance Date: 2020/06/30

Abstract

As an Existentialist, Karl Jaspers calls the nature of the human being “the existence” and believes that knowledge of the self through introspection leads a person out of himself, towards the transcendent. Jaspers maintains that in some moments in human life, the existence would be revealed as interpreted and becomes conscious of itself by going beyond the boundaries of the subject. On the other hand, Muslim philosophers say that the knowledge of the human being is possible and tied to the transcendent. As a Muslim philosopher, Jawadi Amoli addresses philosophical anthropology in a specific way. He has based his main idea about the knowledge of the human being on the notion of *Fitrah*. By taking different ways of the knowledge of the human being into account, he recurses to the notion of *Fitrah*, and by using some Quranic terms, proposes two concepts, the *muhkam*, and the *mutashabih* man. Contrary to Jaspers, who holds that existence never emerges in a single and universal form, and therefore there is no single version to know the human being, Jawadi Amoli paves the way for the genuine knowledge of the human being by drawing the idea of the *muhkam* man. According to Jaspers, the human being perceives “the existence” existentially by going beyond himself and in relation to the transcendent. Furthermore, Jawadi Amoli has also emphasized the relationship between self-knowledge and the knowledge of God.

Keywords

The Knowledge of the Human Being, The Existence, *Fitrah*, Karl Jaspers, Abdullah Jawadi Amoli

1. Assistant Professor at Humanities Research and Development Institute (SAMT), Tehran, Iran. (khademi4020@yahoo.com)

۱. مقدمه

بحث بر سر امکان شناخت انسان یکی از موضوعات چالش برانگیز میان فیلسوفان است. امروزه برخی از مکاتب فلسفی تنها رسالت فلسفه را توجه به انسان و تبیین ویژگی‌ها و شناخت آن قرار داده‌اند. در سوی دیگر، رویکردهای دینی در خصوص انسان نیز وجود دارد که با ارائه تلقی متفاوتی از انسان، سبب‌ساز جدال‌های فکری نیز شده است. مسئله اصلی مقاله پیش رو این است که آیا با توجه به اهمیتی که مکاتب فکری مختلف به وجود انسان می‌دهند، شناخت انسان را ممکن می‌دانند؟ آیا آن گونه که یاسپرس اذعان دارد، نفس و خدا یا وجود اصیل انسانی و امر متعالی واجد مقوله دیگری از هستی‌اند؟ و بر این اساس آیا این دو اندیشه‌پذیر و قابل شناخت هستند؟ همچنین در برابر ایده یاسپرس در خصوص شناخت انسان، ایده جوادی آملی در این باره تحلیل و تبیین می‌شود. به نظر می‌رسد که یاسپرس، از متفکران اگزیستانس و جوادی آملی، از اندیشمندان اسلامی، به رغم شباهت‌های فکری زیادی که در این موضوع دارند، دو نحوه مواجهه متفاوت نسبت به انسان و شناخت وی در پیش گرفته‌اند. حاصل این مقایسه مجموعه باورهایی است که می‌تواند مبنایی برای انسان‌شناسی قرار گیرد و رویکردهای متفاوتی را در بحث از شناخت انسان به وجود آورد. در مقایسه دو رویکرد انسان‌گرایانه یاسپرسی و دین‌محورانه جوادی آملی، برخی آموزه‌ها در انگاره‌های اگزیستانسیالیستی برجسته می‌شود و انسان را محیط بر جهان در نظر می‌آورد، در حالی که در نگرش دین‌مدارانه این التفات به دنیا‌گسترش می‌یابد و گستره آن فراتر از زندگی این‌جهانی است و زندگی آن‌جهانی را نیز در بر می‌گیرد و جایگاه انسان و تعالی وی را در هر دو زیست‌جهان مد نظر دارد. در ادامه، رویکرد این دو متفکر در خصوص مسئله اصلی مقاله یعنی امکان شناخت انسان مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. جوادی آملی از جمله متفکران مسلمان است که به مسئله انسان‌شناسی به طور ویژه پرداخته است. وی علاوه بر بررسی موضوع در سایر تألیفات خود، کتاب مستقل *تفسیر انسان به انسان* را به رشته تحریر در آورده است. از سوی دیگر، یاسپرس نیز سه جلد کتاب *فلسفه خود* را به همان سه ایده کانتی معروف یعنی جهان، نفس و خدا اختصاص می‌دهد: جلد اول راجع به جهت‌یابی در جهان از طریق شناخت ابژکتیو است، جلد دوم راجع به اگزیستنس یا همان نفس از طریق خودنگری است، و جلد سوم راجع به امر متعالی یا همان ایده خدا از طریق تفسیر نمادین است (Jaspers 1969-1971).

۲. یاسپرس و شناخت انسان

یاسپرس از جمله فیلسوفان آگزیستانس است که به بحث از چگونگی شناخت انسان پرداخته است. در فلسفه آگزیستانسیالیسم، انسان و شناخت ویژگی‌های آن مورد توجه بسیار قرار گرفته است. بر این اساس گفته می‌شود که وجود انسان معنابخش به تمام امور عالم است (بلاکهام ۱۳۹۶، ۱۱۱). یاسپرس فلسفه را با مسئله انسان گره زده است، انسانی که در جهان است. مفهوم در عالم بودن در فلسفه یاسپرس حائز اهمیت است. رابطه میان عالم و هستی اصیل انسانی به گونه‌ای است که نه می‌توانند یکی باشند و نه می‌توانند منفک از یکدیگر باشند (Jaspers 1967, 14). یاسپرس این رابطه را این گونه به تصویر می‌کشد:

من ممکن است مشتاق جهان به مثابه چشمه زندگی باشم، و بدون این اشتیاق نتوانم زندگی کنم، اما به مثابه یک تکانه مطلق نیز این اشتیاق خودتباهر خواهد بود؛ علیه همین تکانه است که هستی اصیل انسانی من، مرا به انفصال از جهان پند می‌دهد، مبادا که طعمه آن شوم. یا در جهانی که این قدر به من نزدیک است، و تا این حد خویشاوند من است، من چه بسا عزم فراروی [استعلا] از جهان را داشته باشم، خواه من به تماشای آن بنشینم، درباره آن بیندیشم یا در آن عشق و کنش بورزم، در همه این موارد، من در آن واحد با چیز دیگری سروکار دارم، با پدیده استعلایی که با من سخن می‌گوید. این جهانی نیست که من آن را می‌شناسم، بلکه جهانی است که گویا پیوستگی خود را از دست داده است. جهان بر حسب زمان‌ها و اشخاص دگرگون می‌شود و دایرمدار نگره‌های درونی من است؛ جهان درباره همه آدمیان سخن یکسان ندارد. (Jaspers 1970, 2: 5)

این عبارت یاسپرس بیانگر نوع رابطه انسان با جهان است، رابطه‌ای که به گونه‌ای خاص تفسیر می‌شود. بر اساس این تفسیر، دو شیء فیزیکی هر قدر به هم نزدیک باشند، اما ارتباط معناداری با یکدیگر ندارند، و این اشیاء عالمی نساخته‌اند؛ اما «بودن در جهان» مقوم هستی انسان است و یقیناً از سخن بودن کتاب در قفسه نیست. رابطه انسان با جهان از سخن سکونت داشتن و مأنوس بودن است، اما از سوی دیگر این جهان درباره همه انسان‌ها به تعبیر یاسپرس سخن یکسان ندارد، چرا که به تعداد هستنده‌ها جهان متفاوت درک می‌شود. در این نگرش، هستنده خودش جهانمند است و با درک جهان و درک بودن در جهان، خودش را آشکار می‌کند. یاسپرس می‌گوید:

اگر مقصود من از جهان مجموعه آن چیزی باشد که سوگیری شناختی می‌تواند برای من به مثابه امری که برای همگان نیز قابل شناختن است آشکار کند، این پرسش ایجاد خواهد

شد که آیا هستی جهان همه آن چیزی است که هست؟ ... آنچه ما با اصطلاحاتی همچون نفس و خدا از آن یاد می‌کنیم و در زبان فلسفی ذیل تعبیر وجود اصیل انسانی و امر متعالی به کار می‌روند، راجع به این جهان نیستند. هیچ یک قابل شناختن بدان معنا که اشیاء را در جهان می‌شناسیم، نیستند. بلکه هر دو واجد مقوله دیگری از هستی‌اند. آنها هرچند در دام آگاهی شناختی و ابژکتیو قرار نمی‌گیرند، اما اندیشه‌پذیرند. (Jaspers 1970, 2: 3)

یاسپرس بر آن است تا این نگرش را تبیین و از آن دفاع کند. وی سپس، برای ترسیم هستی انسان، می‌کوشد تا ذات و هسته اصلی وجودی انسان را مورد شناسایی و بررسی قرار دهد. از اینجاست که وی از اگزیزتنس پرده برمی‌دارد.

۲-۱. اگزیزتنس یا نفس

یاسپرس حقیقت انسان را Existenz می‌داند (Jaspers 1973, 66). این کلمه را معمولاً وجود ترجمه می‌کنند که غلط نیست اما این واژه در آلمانی به جز وجود به معنای زندگی نیز به کار می‌رود (Pons 2005). متفکران اگزیزتانسیالیست در کنار معنای وجود، معنای زندگی را نیز مد نظر دارند. تأکید اگزیزتانسیالیست‌ها بر وجوه انضمامی، تاریخمند و جزئی است، همان طور که زندگی یک امر جزئی و غیرقابل تکرار است (پازوکی ۱۳۹۱، ۵۱-۶۸)، نه بر وجوه انتزاعی، مطلق و کلی، چنان که مفهوم وجود منتقل می‌کند. ترجمه اگزیزتنس به وجود این تصور اشتباه را ایجاد می‌کند که اگزیزتانسیالیست‌ها هم دارند از همان وجود انتزاعی سخن می‌گویند، در حالی که وجود مد نظر آنها یک امر جزئی و اصولاً درون‌ماندگار است. مقصود از درون‌ماندگار بودن در جهان است. این درون‌ماندگاری به معنای ذهنی بودن نیست، بلکه خود نوعی عینیت است. نوعی رابطه ذاتی است که در مورد انسان به بودن در جهان و در مورد خداوند به بودن در مخلوق تفسیر می‌شود.

جزئی بودن و تاریخمند بودن این وجود باعث می‌شود تا امکان سخن گفتن از آن به صورت علمی و ابژکتیو امکان‌پذیر نباشد. به همین دلیل، اگزیزتانسیالیست‌ها زبان فلسفی غریبی دارند و در بسیاری موارد به تمثیل پناه می‌برند. پیوند معنای وجود با معنای زندگی نزد یاسپرس بسیار برجسته است. وی جستن معنا و کنش معنادار را جزء سرشت و هستی انسان می‌داند:

من حتی یک لحظه هم نمی‌توانم بی‌معنا زندگی کنم. حتی راه زیستن بر طبق تمایلات تصادفی نیز خودش یک تصمیم معنادار است؛ در این سخن من نیز یک کنش ارادی به جهت معنادار بودن نهفته است، کنشی که به نحوی گریزناپذیر، ولو به نحو منفی، معنادار

است و مرا، به مثابه هستی اصیل انسانی، با این پرسش مواجه می‌سازد که آیا من خواهان همین معنا بوده‌ام یا به واقع خود را فریب داده‌ام؟ (Jaspers 1970, 35)

یاسپرس در ادامه به اگزیزتس می‌پردازد. وی اذعان می‌کند که اگزیزتس مرتبه‌ای غیرقابل تعقل است. او تا اندازه زیادی از میراث کانت بهره می‌برد. کانت معتقد بود شیء فی‌نفسه برای ما قابل شناخت نیست، هرچند می‌دانیم که شیء فی‌نفسه‌ای باید موجود باشد. در مقابل هر چه ما می‌شناسیم صرفاً پدیدارها هستند. همچنین کانت بر این نظر بود که اگرچه شیء فی‌نفسه قابل شناخت نیست، اما قابل اندیشیدن است (Kant 1998, B xxix). یاسپرس نیز همین سخن را در مورد اگزیزتس تکرار می‌کند: اگزیزتس شناختنی نیست اما اندیشیدنی است (Jaspers 1970, 3). بنابراین اگزیزتس یاسپرس همان شیء فی‌نفسه کانتی است: خود به مثابه شیء فی‌نفسه. تفاوت یاسپرس با کانت در این است که کانت امکان هر گونه شناختی از شیء فی‌نفسه را رد می‌کند، اما یاسپرس معتقد است اگزیزتس در لحظاتی از زندگی انسان به صورت تفسیرشده^۲ ظهور پیدا می‌کند، از جمله در وحی و الهام دینی. در واقع کانت می‌گفت ما درون مرزهای سوژه اسیریم و راهی به بیرون نداریم، اما یاسپرس می‌گوید همین راه نداشتن به بیرون، یعنی مفهوم مرز، در برخی لحظات چنان فشار و اضطرابی بر ما تحمیل می‌کند که موجب می‌شود به نحوی به بیرون از خود آگاهی پیدا کنیم، اما نه آگاهی شناختی و ابژکتیو، بلکه آگاهی نمادین و تفسیرشده که دائماً در هر لحظه و برای هر فرد طور دیگری ظاهر می‌شود. بدین معنا شناختی حاصل نمی‌شود، اما انسان‌ها هر کدام و در لحظات زمانی مختلف درکی از بیرون - امر متعالی - پیدا می‌کنند که لزوماً درک یکسانی نیست (نک. Thornhill and Miron, 2018).

یاسپرس بر آن است که در ذات هستی انسانی حرکت به سوی امر متعالی نهفته است و با جهش به سوی اوست که انسان از حد خویش فراتر می‌رود و با این فراتر رفتن هم اصالت خویش را بازمی‌یابد و هم به آرامش وجودی می‌رسد (یاسپرس ۱۳۹۳، ۱۱۹). از نظر وی، اگزیزتس امر ثابت و ساکنی نیست که بتوان به تعریف و شناسایی حقیقت آن اقدام کرد، چرا که اگزیزتس با برخورداری از اختیار و اراده دائماً در حال ساخته شدن است و از این رو درک آن با دشواری همراه است.

۲-۲. شناخت انسان

یاسپرس پس از این که حقیقت وجود انسان را در اگزیزتس جستجو کرد و ارتباط با امر متعالی را مطرح نمود، اینک می‌کوشد تا با تکیه بر نقش اراده و اختیار مسیر شناخت

حقیقت انسان را به گونه‌ای نشان دهد. همان طور که گذشت، یاسپرس شناخت انسان را با دانش‌های متعارف ناممکن می‌داند. او معتقد است که در انسان چیزی وجود دارد که او را از تمامی امور شناختنی فراتر می‌برد و هیچ متر و معیاری را نمی‌توان برگزید و انسان را در حصار آن شناخت و تعریف کرد. این گوهر وجودی، که در درون انسان نهفته است، از ویژگی اختیار و انتخاب برخوردار است (یاسپرس ۱۳۹۰، ۲۳۳). وی معتقد است که به وسیله همین اختیار و انتخاب آزادانه است که اگزیستنس می‌تواند از حالت بالقوه رها شود و مراتب کمال را به دست آورد.

یاسپرس بر این باور است که ویژگی اختیار سبب می‌شود که شناخت انسان امری دشواریاب باشد. وی در تعبیر دیگری این گونه عنوان می‌کند: «من نمی‌توانم هستی اصیل انسانی را بشناسم، فقط می‌توانم آن را در آزادی عمل تجربه کنم» (Jaspers 1973, 66). از نظر یاسپرس، انسان با انتخاب‌هایی که انجام می‌دهد می‌تواند به آزادی اصیل خود نیز واقف گردد. در مسیر انتخابگری است که انسان برای خود و سایر موجودات آشکار می‌شود (نصری ۱۳۷۵، ۲۰۳). وی عظمت انسان را نیز در «انتخابگری» دانسته و حتی شکست از راه انتخاب را نشانی از برتری انسان می‌داند. به تعبیر او: «انسان خدا نیست ولی همین انسان با آگاهی و اختیار شکست می‌خورد و این عظمت انسان است در انتخاب شکست خویش. آدمی زمانی رشد می‌کند که غایت‌های زندگی را تجربه و درک کند و بن‌بست‌ها و شکست‌ها را لمس کند» (Jaspers 1952, 55). بنابراین یاسپرس اختیار را عاملی می‌داند که فهم و درک اگزیستنس را با دشواری مواجه می‌کند. از نظر وی، اگزیستنس را نمی‌توان به نحو عقلانی اثبات کرد. از این رو اگزیستنس از طریق علم حصولی قابل درک نیست و تنها می‌باید از راه روشنگری درونی (خودنگری) به آن نائل آمد (پازوکی ۱۳۹۱، ۵۶).

از آنجا که یاسپرس شناخت اگزیستنس از راه علم حصولی را ممکن نمی‌داند، راه پیشنهادی وی برای شناخت اگزیستنس تفکر و تعمق در احوالات درونی است. از نظر یاسپرس، با فروری در خویشتن است که می‌توان به هستی اصیل خویش واقف شد (یاسپرس ۱۳۸۳، ۱۴۴-۱۴۵). در این صورت، این پرسش ایجاد خواهد شد:

آیا من خودم را صرفاً با کنش درونی می‌توانم بشناسم؟ آیا هستی من به گونه‌ای است که صرفاً بر خودم نمود نمی‌یابد، بلکه در پیشگاه خودم ساخته نیز می‌شود؟ پاسخ هم خیر است و هم آری. من نمی‌توانم خودم باشم، مگر این که بخوام؛ و خود بودن بیش از خواستن است؛ من همگام با ساخته‌شدنم در حال شدن هستم؛ مواجهه با خویشتن همان

هستی خویشتن نیست. هستی خویشتن یک کنش درونی انتظار خویشتن را کشیدن است. سرشت همین ساختن خود به مثابه خاستگاه هستی خویشتن است که مانع امکان این‌همانی من با خودم در هر اقدام فعلیت‌بخشی می‌شود چون من دائماً به ساختن خویش ادامه می‌دهم. (Jaspers 1970, 34)

یاسپرس در ادامه تصریح می‌کند که هستی اصیل انسانی به مثابه یک امکان با هر انتخاب و گزینشی در مسیر شدن گام برمی‌دارد:

انتخاب بر عهده انسان است اما محال است که او اصلاً دست به هیچ انتخابی نزند. همواره گزینه دیگری، فعالانه یا منفعلانه، برای انتخاب وجود دارد ... انسان موجودی است که با قدر دانستن امکان‌هایش می‌تواند به خودش کمک کند تا به خودش برسد؛ به انسان در حال شدن. (Jaspers 1970, 35-36)

ویژگی اختیار و انتخاب که یاسپرس بر آن تأکید می‌کند گوهر وجودی انسان را شکل می‌دهد. در توضیح این عبارت باید گفت که از منظر یاسپرس به سبب همین قدرت بر اختیار و انتخاب است که اگزیزتس به مثابه هستی اصیل انسانی می‌تواند از حالت بالقوه رها شود و مراتب کمال را به دست آورد. از نظر یاسپرس، هستی اصیل انسانی در آزادی عمل و فعل اختیاری آشکار می‌شود.

بر همین اساس، یاسپرس الگوهایی را برای کمال اگزیزتس در نظر می‌آورد و سقراط، بودا، کنفوسیوس و عیسی (ع) را نمونه و الگوی «انسان بزرگ» می‌نامد. از همین رو، یاسپرس رابطه انسان با امر متعالی را نیز تنها در قالب یک رابطه شخصی و یا ایمانی ترسیم می‌کند. بسیاری از فیلسوفان اگزیزتانسیالیست، در راه شناخت حقیقی انسان چنین رویکردی را برگزیده‌اند (کاپلستون ۱۳۸۸، ۹: ۳۹۷-۳۹۸). با توجه به آنچه گذشت، یاسپرس «راه خودنگری یا تأمل در خویش» را برای رسیدن به کمال و نیل به حقیقت انسان پیشنهاد می‌دهد که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد.

۳-۲. تأمل در خویش

یاسپرس معتقد است که انسان برای نیل به حقیقت خود و فهم و درک اگزیزتس باید به خودنگری و تعمق در احوالات درونی بپردازد. از نظر یاسپرس، تأمل در خویش یا خودنگری^۳ در سه وضعیت اتفاق می‌افتد: (۱) شناخت ابژکتیو خویشتن، که در واقع سوژه به خودش به عنوان یک ابژه نگاه می‌کند؛ (۲) شناخت زیسته از خویشتن، که سوژه به خودش به عنوان ابژه نمی‌نگرد، بلکه درکی از خودش در مقام سوژه دارد، یعنی می‌داند که مثلاً در مقام سوژه در حال شناختن فلان چیز است، یعنی آگاهی در-لحظه نسبت به

عملکرد خودش دارد؛ (۳) شناخت سوژه از خودش به واسطه کنشی که «دیگری» روی او انجام می‌دهد و برایش محدودیت ایجاد می‌کند و سوژه پی می‌برد که بدون این دیگری خودش هیچ معنایی ندارد. این قسم سوم همان است که امر متعالی در آن مکشوف می‌شود (Jaspers 1970, 14-15).

از نظر یاسپرس، در وضعیت سوم باید به تعمق در ارتباط با امر متعالی و مبدأ وجود پرداخت و از این طریق با حقیقت هستی مرتبط شد. در این مرحله انسان باید دوباره به خود رجوع کند و در این مسئله تفکر کند و بیندیشد که اکنون چه باید کرد؟ به تعبیر یاسپرس، «در همین مرحله است که باید به امکان‌های وجودی خود فعلیت بخشید و از خودپسندی که جز لاف و گزاف چیزی نیست رها شد. در این مرحله و پس از گسیختن از خویشتن، گویی هستی از نو به انسان عرضه شده است» (یاسپرس ۱۳۸۳، ۱۴۶). به باور یاسپرس، در این مرحله است که وظیفه و مسئولیت حقیقی انسان بر وی آشکار می‌شود و انسان می‌تواند به انکشاف هستی راه یابد. بر این اساس، در فلسفه یاسپرس مسئله «ارتباط» جایگاه ویژه‌ای دارد. در این میان ارتباط با امر متعالی حائز اهمیت است، چرا که هستی انسانی به اعتبار امر متعالی حقیقتاً هستی خواهد بود. به تعبیر دیگر، انسان هستی خود را در هستی امر متعالی - باشنده آن سوی جهان - می‌بیند و درک می‌کند و حاصل این درک و ارتباط در سطح اگزیستانس تحقق خود اصیل هستی انسانی است (یاسپرس ۱۳۸۳، ۱۴۷). ارتباط با امر متعالی از دایره شناخت مفهومی خارج است، بلکه این ارتباط در ذات هستی نهفته است. در ذات هستی حرکت به سوی امر متعالی نهفته است و با جهش به سوی اوست که انسان هستی اصیل خویش را بازمی‌یابد. پس در نتیجه ندای امر متعالی از سرچشمه هستی انسان برمی‌آید. انسان در سطح اگزیستانس می‌تواند این ندا را بشنود. شنیدن این ندا ناشی از تأمل در احوالات درونی است و در قالب نوعی رابطه شخصی و ایمانی ظهور می‌یابد و نه در قالب شناخت حصولی و مفهومی.

شناخت من، به عنوان اگزیستانس، طی فرآیند خودنگری و به عنوان یک زندگی که هر لحظه شکل جدیدی پیدا می‌کند، انسان را به بیرون از خود - به امر متعالی - می‌رساند. به تعبیر دیگر «من» اگر تنها باشد تغییری در آن رخ نخواهد داد. پس فراسوی مرزهای من چیزی هست، چیزی به جز جهان ابژکتیو که به تعبیر کانت بر ساخته من است، و آن چیز اصیل یک امر متعالی است.

۳. جوادی آملی و شناخت انسان

جوادی آملی در بستر فلسفه اسلامی و با شیوه دیگری به بحث از راه‌های شناخت انسان می‌پردازد. وی شناخت انسان را محوری‌ترین مباحث معرفتی می‌داند و از امکان آن سخن به میان می‌آورد. او تمامی شناخت‌ها و معارف بشری را منوط به شناخت انسان دانسته و این دانش را پایه‌ای برای سایر علوم در نظر می‌آورد. به باور وی، هر گونه تحول و تکامل در علوم، به نوعی مرتبط با شناخت ابعاد وجودی انسان است (جوادی آملی ۱۳۹۳-ب، ۳۷).

جوادی آملی به امکان شناخت انسان قائل است. دلیل وی مبتنی بر دو مقدمه است. (الف) نوعی کشش درونی در انسان وجود دارد که او را به سمت شناخت خدا پیش می‌برد، همان چیزی که از نظر یاسپرس انسان را به فراروی و ارتباط با امر متعالی سوق می‌دهد. اگر این حس و عطش درونی وجود دارد، پس راهی برای تحقق آن نیز باید وجود داشته باشد. (ب) از طرف دیگر میل و کشش به شناخت جهان پیرامونی نیز در انسان وجود دارد: «هر انسانی در هر اقلیم، نژاد، آیین و برای هر هدفی، انگیزه شناختن جهان را دارد و این برای وی عطشی راستین است» (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۶۰). جوادی آملی پس از بیان دو مقدمه فوق چنین نتیجه می‌گیرد:

از آنجا که جهان و جهان‌آفرین‌شناسی امری ممکن است و از سوی دیگر هر عالمی از منظر هویت خویشتن به جستجوی شناخت خارج از خود گام برمی‌دارد، لذا هر گونه شناخت بیرونی، بدون شناخت خویشتن و درک توانایی شناخت سایر امور به ثمر نمی‌رسد و این همان امکان بلکه فعلیت خودشناسی است. (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۶۱).

جوادی آملی، علاوه بر دلیل عقلی مذکور، با رویکرد دینی نیز امکان شناخت انسان را چنین توضیح می‌دهد: شناخت خدا و جهان و رابطه خلق و خالق و مانند آن، عقلاً و نقلاً تکلیف انسان است، پس شناخت این امور اولاً ممکن است، و گرنه به آن تکلیف نمی‌شد و ثانیاً بدون شناخت خویش و معرفت خود، قابل شناخت نیست؛ زیرا هر کس خود را نشناسد، نمی‌تواند دیگری را بشناسد و کسی که به خود معرفت نداشته باشد، نمی‌تواند به اشیای دیگر پی ببرد. به لحاظ نقلی نیز دلایل متعددی بر ابتناء معرفت غیر به معرفت نفس بیان شده است، چنان که در حدیث آمده است: «عن علی علیه السلام لاتجهل نفسک فان الجاهل بمعرفه نفسه جاهل بکل شیء (به نفس خویش جاهل مباش زیرا کسی که به خود جاهل باشد به همه چیز جاهل است) (آمدی ۱۴۲۹، ۷۵۵). یا در حدیث

دیگری آمده است: «عن علی علیه السلام: من لم یعرف نفسه بعد عن سبیل النجاه و خبط فی الضلال و الجهالات» (کسی که خود را نشناسد از راه نجات دور شده است و در گمراهی و نادانی‌های فراوان گرفتار آمده است) (آمدی ۱۴۲۹، ۶۵۶). در این روایت گمراهی و ضلالت پیامد جهل انسان به خویش تلقی شده است.

جوادی آملی شناخت انسان را به شناخت خداوند و امر متعالی پیوند می‌زند. وی بر این نکته تأکید دارد که هر کس هر اندازه که خود را بشناسد، خداوند را نیز می‌شناسد. او بر آن است که این نحوه از شناخت همانند شناخت سایر اشیاء نیست. هم‌ردیف قرار دادن شناخت انسان و شناخت خداوند بدین معناست که این نحوه از شناخت فقط مختص انسان است (جوادی آملی ۱۳۹۳-ب، ۶۴).

نکته دیگر این که جوادی آملی تلائم میان انسان‌شناسی و خداشناسی را سبب‌ساز تعالی و ارتقای انسان می‌داند. وی بر این نظر است که اگر چه این نحوه ارتباط میان انسان‌شناسی و شناخت خداوند ممکن است در برخی امکان ناهمگونی را فراهم کند، اما این ارتباط می‌تواند به ارتقا و رشد آدمی بینجامد. از نظر جوادی آملی، خودشناسی تلفیقی از معرفت «ما هو» و شناخت «من هو» است. این تلفیق شاید برای برخی مایه اختلاط شود، لیکن نسبت به بعضی پایه ارتقا است (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۶۵). به تعبیر دیگر، این دو سطح از شناخت ممکن است در هم آمیخته شود. شناخت «ما هو»، از آنجا که منجر به شناخت حقیقت انسان، مقوم‌های ذاتی و لوازم وجودی اوست، در سطح بالاتری قرار دارد و انسان را به فراروی از شناخت‌های متعارف فرامی‌خواند. هر کس، از آن جهت که واجد «ما هو» است، مصداق انسان و مشمول خطاب مثبت یا عتاب منفی‌ای است که از حیث انسانیت متوجه او می‌شود، و لذا عنصر محوری و واقعیت انسان را نفس و روح او تأمین می‌کند، اما خصوصیت شناسنامه‌ای و ظاهری وی (من هو) هرگز همتای آن (شناخت ما هو) شمرده نمی‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۶۴-۶۵).

جوادی آملی میان شخصیت روبنایی انسان و حقیقت وجودی او تمایز قائل است. وی بر این باور است که حقیقت انسان متعلق خطاب‌های خداوند است. آیات متعدد الهی خطاب به انسان در واقع حقیقت وجودی او را مورد توجه قرار داده است، نه شخصیت ظاهری او را. به تعبیر ایشان:

هر کسی از آن جهت که واجد «ما هو» است، مصداق انسان و مشمول خطاب مثبت یا عتاب منفی‌ای است که از حیث انسانیت متوجه اوست؛ عنصر محوری واقعیت انسان،

نفس اوست، اما ویژگی‌های روبنایی و ظاهری وی (من هو) در عین مؤثر بودن، هرگز همتای آن شمرده نمی‌شود. (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۶۴-۶۵)

جوادی آملی، با بیان این نکات، بر آن است که ارتباط میان انسان‌شناسی و خداشناسی را تبیین کند. به باور وی، همگونی و هماهنگی‌ای میان شناخت انسان و خداشناسی وجود دارد. اگرچه ممکن است که در آغاز این ارتباط مفهوم نباشد، اما شناخت ویژگی‌های انسان و ارتباط آن با امر متعالی می‌تواند به درک صحیح این ارتباط بینجامد. از این منظر انسان در مسیر شدن هرچند ابتدا از جهان و شناخت آن آغاز می‌کند اما با درک امکان‌های وجودی‌اش به نحوی از جهان می‌گسلد و به یک بنیاد نو برای درک خود دست می‌یابد. بنیادی که دائرمدار نگره‌های درونی اوست و بر اساس این مبنا است که جوادی آملی از فعلیت خودشناسی سخن می‌گوید.

۳-۱. راه‌های شناخت انسان

جوادی آملی، پس از ترسیم قرابت میان انسان‌شناسی و خداشناسی، راه‌هایی را نشان می‌دهد که به واسطه آن می‌توان به شناخت انسان نائل آمد. به باور ایشان، این شناخت از دو مسیر امکان پذیر است: (۱) از مسیر شناخت خدا؛ (۲) از مسیر شناخت انسان و آثار و امکان‌های وجودی وی.

۳-۱-۱. از راه شناخت خدا (امر متعالی)

پیوند میان انسان و خدا سبب می‌شود که هر گاه انسان توانست با فراروی از خود و در لحظاتی خاص به شناخت خداوند نائل آید، توان این را داشته باشد که به شناخت حقیقت خود نیز نزدیک‌تر گردد. از همین روست که ایشان شناخت و ارتباط با خداوند را یکی از راه‌های شناخت انسان می‌داند. به تعبیر دیگر، از رهگذر این شناخت، هستی اصیل انسانی آشکار می‌شود. چنان که می‌گوید:

انسان با شناخت خدا که فاعل و علت هستی‌بخش اوست خود را نیز می‌شناسد. شناخت انسان‌آفرین بهترین راه معرفت انسان است و عالی‌ترین آگاهی را نیز نصیب انسان می‌کند؛ معرفتی که معادل ندارد، چون علت بر معلول محیط است و یقیناً معرفت معلول از راه علت، بهترین و کامل‌ترین شناخت را برای انسان به ارمغان می‌آورد. (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۸۲).

در عرف فیلسوفان مسلمان این نوع شناخت یعنی علم معلول به علت هستی‌بخش، همانند علم علت به معلول‌های خود، معرفت حضوری است. در هر دو قسم مذکور نوعی ارتباط

وجودی میان علت و معلول برقرار است و همین ارتباط وجودی مصحح و ملاک معرفت حضوری است، چرا که واقعیت معلول عین ربط و تعلق به علت است و از آنجا که معلول جلوه‌ای از جلوه‌های علت است، علم به علت در واقع علم به همه کمالات وجودی معلول است.

۳-۱-۲. از راه خود انسان

جوادی آملی، پس از بیان اولین راه شناخت حقیقت انسان، تذکر می‌دهد که شناخت خداوند و علت هستی‌بخش به سهولت به دست نمی‌آید و رسیدن به آن امری دشواریاب است. از این رو، وی راه دیگری را نیز پیشنهاد می‌دهد. آن گونه که او توضیح می‌دهد، شناخت انسان از راه خود انسان را می‌باید به عنوان راهی سهل‌الوصول‌تر در پیش چشم قرار داد. به تعبیر وی: «چون معرفت انسان از طریق خداوند دور از دسترس همه انسان‌ها است، بهترین روش جایگزین شناخت انسان با خود انسان است» (جوادی آملی ۱۳۸۶ - الف، ۸۳).

در معرفت انسان به انسان، هرچند انسان با علم حضوری خود را به عنوان فاعل امور و مقدم بر آثارش می‌یابد، اما آگاهی تفصیلی از طریق آثار و لوازم وجودی انسان حاصل می‌شود. از نظر جوادی آملی، شناخت آثار و لوازم پس از اثبات اصل وجود است، و اصل وجود را هرگز نمی‌توان از راه آثار و لوازم ثابت کرد (جوادی آملی ۱۳۸۶ - الف، ۸۴). وی سپس با اشاره به برخی دیدگاه‌ها در این خصوص پیرامون نظر دکارت می‌گوید:

آن که می‌گوید می‌اندیشم، پس هستم، خود را از راه آثار خود می‌شناسد. در چنین شناختی اصل وجود فی‌الجمله احراز می‌شود هرچند برای تبدیل این شناخت فی‌الجمله به بالجمله و بدل کردن متن به شرح یا اجمال به تفصیل، می‌توان با بررسی آثار، افکار، لوازم، افعال و اخلاق تا اندازه‌ای به معرفت خود دست یافت. (جوادی آملی ۱۳۸۶ - الف، ۸۵)

جوادی آملی به منظور توضیح شناخت انسان از راه خود در تفسیر آیه ۱۰۵ سوره مائده، عبارت «علیکم انفسکم» در این آیه را بیانگر صراط مستقیم معرفت به خویش می‌داند: یعنی از صراط مستقیم جانتان جدا نشوید و برای رسیدن به مقصد به راهی جز جانتان نیندیشید (جوادی آملی ۱۳۹۰، ۱۳۳). وی شناخت انسان را به شناخت خداوند پیوند می‌زند و بر اساس حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بر این نکته تأکید دارد که هر کس هر اندازه خود را بشناسد، خداوند را نیز می‌شناسد. وی بر آن است که این نحوه از شناخت همانند شناختن سایر اشیاء نیست، بلکه انسان از آنجا که خلیفه الهی است، شناختش از خودش به شناخت خداوند راه می‌یابد، چون همان طور که گذشت این

شناخت ناشی از ارتباط وجودی و از سنخ علم حضوری است، آن گونه که می‌گوید: انسان خلیفه خدا است، و صبغه خلافت الهی همان واقعیت اوست، و معرفت خلیفه از آن حیث که خلیفه است، به شناخت «مستخلف‌عنه» می‌انجامد، و چنین ویژگی‌ای جز در انسان نیست (جوادی آملی ۱۳۸۳، ۶۴). بر همین اساس، جوادی آملی شناخت انسان را در ارتباط با شناخت مبدأ و علت هستی‌بخش ممکن می‌داند. از نظر وی، انسان روحی الهی دارد که در وی با نفخ ملکوتی دمیده شده است و این روح منفوخ صبغه تجلی دارد و نه لون تجافی، خصوصیت ظهور دارد و نه نحوست حلول، سمت آیت بودن دارد و نه غیر آن. معرفت چنین موجودی در گرو شناخت نافخ، متجلی، ظاهر و صاحب آیت یعنی خداوند است.

بنابراین از منظر جوادی آملی، معرفت انسان به انسان همان برهان صدیقین درباره انسان و آیت برهان صدیقین درباره خداوند است، چون انسان خلیفه خداست (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۸۳). چنین معرفتی حضوری و به تعبیر دیگر معرفت وجودی است، که البته قابل ترجمه و تبدیل به معرفت حصولی است. بنابراین شناخت حقیقت انسان هرگز با علم حصولی دانسته نخواهد شد، بلکه از راه علم حضوری و در ارتباط با امر متعالی یعنی درک وابستگی و عین‌الربط بودن به علت هستی‌بخش شناخته می‌شود (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۶۰).

۲-۳. زبان جهانی فطرت

یکی از اصلی‌ترین مواضع جوادی آملی در شناخت انسان تأکید بر مسئله فطرت است. وی معتقد است که انسان‌ها گرچه در زبان و ادبیات از یکدیگر بیگانه‌اند و در فرهنگ‌های قومی و اقلیمی نیز با هم اشتراکی ندارند، اما در فرهنگ انسانی که همان فرهنگ فطرت پایدار و تغییرناپذیر است با هم مشترک‌اند. بر اساس همین فطرت مشترک است که ادیان با انسان‌ها سخن می‌گویند. مخاطب ادیان فطرت انسان‌ها و رسالت آنها شکوفا کردن آن است. به تعبیر دیگر، «یگانه‌زبانی که عامل هماهنگی جهان گسترده بشری است زبان فطرت است، و هیچ فردی نمی‌تواند بهانه بیگانگی با آن را در سر پیروراند که خدای فطرت‌آفرین آن را از هر تغییر و تبدیلی مصون داشته است» (جوادی آملی ۱۳۷۸-الف، ۳۳-۳۴).

جوادی آملی فطرت را از غریزه و طبیعت متمایز دانسته و آن را برتر از این دو معرفی می‌کند. به باور وی، فطرت غیر از طبیعت است که در همه موجودات بی‌روح یافت

می‌شود، و همچنین غیر از غریزه است که در حیوانات و در بُعد حیوانی انسان موجود است. ویژگی فطرت این است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است. به تعبیر ایشان، فطرت انسانی مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی است. وی در تعبیر دیگری فطرت انسانی را این گونه معرفی می‌کند:

فطرت همان بینش شهودی انسان نسبت به هستی محض و نیز گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه وی نسبت به امر متعالی است، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شد و جان انسانی به آن شیوه خلق گردید، که فصل اخیر انسان را همان هستی ویژه مطلق‌خواهی تشکیل می‌دهد. (جوادی آملی ۱۳۸۶-ب، ۱۳۸-۱۳۹).

از این منظر فطرت عامل مشترکی در میان همه انسان‌هاست. از نظر جوادی آملی، فطرت انسان می‌تواند به واسطه دستورات عمل‌هایی مشخص و معین و جهانشمول شکوفا شود. بر این اساس است که وی نقش دین و دستورات الهی را در شکوفایی فطرت انسانی پیش کشیده و آن را معیار و مبنایی برای تمامی انسان‌ها قلمداد می‌کند. مبنای اصلی جوادی آملی در این خصوص این است:

اصول کلی انسانیت، نظیر فطرت و طبیعت، از آنجا که همیشه ثابت‌اند نیازمند اصول و قوانین ثابت‌اند. از این رو احکام کلی الهی برای همگان همواره و همه جا ثابت است و خداوند این قوانین را برای هدایت بشر همسو با اصول کلی انسانیت وضع نموده است. (جوادی آملی ۱۳۹۴، ۱۰: ۷۵).

بر این اساس، از نظر جوادی آملی، علم حضوری انسان به خودش و به علت هستی‌بخش، به یک معنا، فطری است. علم حضوری نظیر علم حصولی نیست که وصفی متمایز و جداگانه برای نفس انسان باشد و با فقدان آن انسانیت انسان باقی بماند، بلکه علم حضوری در سازمان آفرینش انسان نقش دارد و اگر کسی سرمایه علم حضوری خویش را از دست داد، یعنی فطرت خود را در هواهای نفسانی مدفون ساخت، دیگر از نعمت نفس انسانی برخوردار نیست و معنای صحیح انسانیت بر او صدق نمی‌کند (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۲: ۳۰۹). وی سپس بر اساس مبنای فطرت، از قانون واحد جهانی سخن می‌گوید و دایره انتخاب و اختیار انسان را نیز اگر در محدوده آن قوانین الهی شکل و صورت گیرد، اسباب تعالی و شناخت حقیقت انسان معرفی می‌کند (جوادی آملی ۱۳۷۸-ب، ۲۷-۲۸).

۳-۳. انسان محکم و متشابه

جوادی آملی درباره شناخت انسان نظریه‌ای را طرح کرده است که بر مبنای آن می‌توان معیار و میزانی برای شناخت انسان در نظر آورد. ایشان بر اساس تفسیر انسان به انسان، و با برجسته‌سازی مفهوم فطرت، ایده انسان محکم و متشابه را طرح می‌کند. بر اساس این ایده، انسان‌ها دو دسته‌اند: انسان محکم و انسان متشابه. انسان از حیث مادی و جسمانی با دیگر حیوانات در اموری مشابهت دارد و همچنین قوای مشترکی میان آنها وجود دارد. این قوای مشترک میان تمام موجودات را می‌توان متشابهات دانست. اما آنچه از محکّمات انسان و مختص به اوست، فطرت انسانی است که به روح و نفس او ارتباط دارد. از این منظر کمال انسانی زمانی به دست می‌آید که سایر قوا در خدمت شکوفایی فطرت قرار گیرند.

جوادی آملی بر آن است که انسان متشابه می‌باید به انسان محکم تمسک جوید و راه رستگاری را بیابد. به تعبیر وی،

تفسیر انسان، تفسیر انسان متشابه به انسان محکم از دیدگاه قرآن (حقیقت الهی) است تا انسان ظاهری از انسان حقیقی بازشناخته و مراتب انسان‌های حقیقی نیز آشکار گردد. بهترین راه تفسیر انسان متشابه به انسان محکم از دیدگاه قرآن، بررسی ذاتیات انسان است. پس از پیمودن این راه، انسان خود نیز متشابهات و محکّمات خویش را می‌شناسد و انسان‌های محکم و متشابه نیز از هم جدا می‌شوند. (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۲۵۷)

از نظر جوادی آملی توجه به فطرت می‌تواند راه شناخت صحیح انسان را به ارمغان آورد. وی به منظور ترسیم شفاف‌تری از ایده انسان محکم و متشابه، در یک تقسیم‌بندی، ابتدا انسان‌ها را به لحاظ فطرت انسانی به دو دسته مردگان و زندگان تقسیم می‌کند. کفرپیشگان فطرت انسانی خویش را زیر لایه‌های متراکم جهل و خرافات مدفون کرده‌اند و مردگانی بیش نیستند. در مقابل، آنان که از ظلمت مرگبار کفر رهیده‌اند، زنده‌اند. برخی از همین زندگان به خواب فرورفته و از دین، ایمان و انسانیت خود در غفلت‌اند، و بعضی بیدار و متوجه‌اند، و این انسان‌های بیدار و هشیار نیز یا بیمارند و یا سالم، و این بیماری روحی، یا سطحی است یا مزمن. انسان‌های زنده و بیدار و سالم نیز یا ناقص‌اند یا کامل و در میان انسان‌های کامل نیز برخی کامل‌ترند. به جز دو قسم اخیر، سایر اقسام بیانگر انسان‌های متشابه‌اند. دو قسم اخیر، یعنی انسان‌های کامل و اکمل، محکّمات جامعه انسانی به شمار می‌آیند. انبیا و اولیا «محکم بالاصاله» و عالمان عامل «محکم بالمحکم» هستند. گروه نخست اکمل و دسته دوم کامل‌اند. انسان‌های کامل باید همیشه خود را به اکمل عرضه

کنند و خویش را به میزان محکمت اصیل بسنجند تا بتوانند مرجع و مقتدای متشابهات باشند. انسان‌های متشابه نیز باید به محکمت رجوع و با پیروی از آنها راه انسانیت را پا به پای آنان بپیمایند (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۲۵۹).

در منظومه فکری جوادی آملی، انسان‌های متشابه و انسان‌های اسیر نفس می‌باید خود را به انسان‌هایی بسپارند که از وسوسه‌های نفسانی رهیده و نجات یافته‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۲۶۳). بر اساس این مبنا، انسان‌های متشابه، که اسیر تعلقات و دل‌بستگی‌های روزمره‌اند، می‌باید برای شناخت انسانیت و مراتب وجودی خود به انسان محکم رجوع کنند. انسان محکم فردی است که به فطرت خود واقف است و می‌کوشد تا از این طریق راه تعالی را طی کند. تعبیر انسان محکم و انسان متشابه از بر ساخته‌ها و مفاهیمی است که جوادی آملی در تأملات اخیر خود به آن دست یافته است. وی پیش از این از مفهوم انسان کامل استفاده می‌کرد. انسان کامل در قوس صعود مراتب کمال را یکی پس از دیگری پیموده و از هر مرحله صورت مختص به آن مرتبه را اخذ نموده و لذا توان دستگیری از دیگر انسان‌ها را دارد (جوادی آملی ۱۳۹۳-الف، ۸۴). تعبیر انسان محکم بر پایه انسان کامل بر ساخته و تکمیل شده است. بر این اساس، جوادی آملی بر آن است که بهترین راه تفسیر انسان متشابه به انسان محکم بررسی ذاتیات انسان است. انسان، با بررسی ویژگی‌های ذاتی، متشابهات و محکمت خویش را می‌شناسد، و انسان‌های محکم و متشابه نیز از هم جدا می‌شوند. پس می‌توان گفت انسان محکم و متشابه دو فرد از نوع انسان‌اند. اما از سوی دیگر، در نگاه جوادی آملی، فصل حقیقی انسان «تأله» است و تعریف کامل و حدّ تام انسان «حیّ متأله» است. بر این اساس و در نگاه وی، حدّ تام بر انسان محکم تطبیق می‌یابد (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۲۴۷) و حدّ ناقص بر انسان متشابه، لذا انسان متشابه واجد فصل حقیقی نیست. بر اساس این مبنا، بسیاری از افراد که در عرف، انسان قلمداد می‌شوند، با تطبیق حدّ تام قرآنی بر ایشان، از جرگه انسانیت بیرون‌اند، زیرا این افراد متشابهات وجودی خویش را پیرو محکمت هستی خود نکرده و آن اصل اصیل انسانیت (فطرت الهی) را زیر لایه‌های متراکم جهل و غفلت خویش مدفون کرده‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۶-الف، ۲۴۸).

۴. بررسی و مقایسه

۱. نخستین مطلبی که در اینجا باید به آن پرداخت خواستگاه تفکر یاسپرس است. یاسپرس از یک طرف فلسفه‌اش را بر امتزاج کانت و هگل بنا کرده است و از طرف دیگر

به الهیات پروتستان لیبرال، که بنیان‌گذارش شلایرماخر است، گرایش دارد. به طور کلی، می‌توان گفت یاسپرس تفسیری اگزیستانسیالیستی از الهیات لیبرالی ارائه می‌کند. بر مبنای الهیات لیبرال، تفسیر کتاب مقدس وابسته به فرد است. هر فرد می‌تواند و در واقع باید امر متعالی را مطابق وضعیت خودش و مطابق مقتضیات زمانی، مکانی و فرهنگی خودش بفهمد و بر طبق تفسیر خودش بدان عمل کند. رودلف بولتمان و کارل بارت مخالف لیبرالیسم در الهیات‌اند، چون قائل‌اند اتحاد و اجتماع کلیسایی را از میان می‌برد و با یاسپرس درباره این موضوع منازعه دارند (نک. Thornhill and Miron 2018).

این لیبرالیسم الهیاتی ریشه در همان «آگاهی تفسیرشده» دارد. امر متعالی (بیرون از سوژه) و حتی خود اگزیستنس هرگز به یک شکل واحد و کلی ظهور پیدا نمی‌کند، بلکه هر لحظه به نحوی تجلی می‌یابد، و بنابراین در الهیات نباید از جزم‌ها دفاع کرد. در سوی دیگر، هرچند جوادی آملی بر آن است که متکلم در کلام خویش متجلی است، اما با توجه به محدودیت‌های دستگاه فاهمه و تنگنای واژگان انسانی پی بردن به مقصود متکلم فراطبیعی را امری به غایت دشوار و درک عمیق و کامل از آن را تقریباً غیرممکن می‌داند (جوادی آملی ۱۳۷۸-الف، ۱۴۸). هرچند این سخن نیز به نحوی «آگاهی تفسیرشده از امر متعالی» را مد نظر دارد، اما با توجه به سایر عبارات و خواستگاه فکری جوادی آملی نمی‌توان ریشه کلام وی را همان لیبرالیسم الهیاتی دانست، چرا که وی در الهیات از قوانین ثابت و یکسان سخن می‌گوید و به نوعی اقتدارگرایی مقدس قائل است. این در حالی است که در الهیات لیبرال، آزادی عمل برای انسان امری محرز است و انسان می‌تواند با فهم حقایق جدید به تغییر آنچه مسلم انگاشته شده است روی آورد. در این نگرش الهیات نوعی تجربه سیال و ناپایدار است که محصول مشترک ارتباط با امر متعالی و دریافت هر شخص از امر متعالی است، و از این رو امری کاملاً شخصی خواهد بود. بر این اساس، در فلسفه یاسپرس پرسش از وجود انسان محوریت می‌یابد و این در حالی است که در سنت فلسفه اسلامی پرسش از وجود خداوند محوریت دارد. جوادی آملی با در نظر گرفتن بخش ثابت وجود آدمی، که همان فطرت است، اصول دین و خطوط کلی اخلاق، حقوق و فقه را امری ثابت و پایدار می‌داند، اما اگزیستنس در نظر یاسپرس بخش ثابت وجود آدمی نیست، بلکه گونه‌ای از وجود است که به انسان داده شده است و با برخورداری از اراده و اختیار می‌تواند به فعلیت برسد. از این رو این دو خاستگاه متفاوت موجب می‌شود که اندیشه یاسپرس در مقابل تنوع دیدگاه‌ها نسبت به امر متعالی گشوده باشد، اما اندیشه جوادی آملی با محرز و لذا تغییرناپذیر دانستن اصول اصلی الهیات چنین تنوعی را برنتابد.

۲. از نظر جوادی آملی، هر گونه شناخت بیرونی به نحوی مرتبط با شناخت خویشتن است، و یاسپرس نیز از این منظر وی را همراهی می‌کند:

با این حال، راه دیگری برای شناخت جهان وجود دارد، این راه برای من آشناست، من در آن سکنی دارم. قوانین آن قوانین خرد من است. جهان اینک با من سخن می‌گوید و زیستی را تجربه می‌کند که من نیز در آن شریکم. وقتی در آنم با خویشتمن همراهم. (Jaspers, 1970, 4-5).

همچنین، جوادی آملی به سطوح مختلف شناختی برای انسان قائل است، همان طور که نزد یاسپرس شناخت اگزیستنس فراتر از شناخت روبنایی از انسان است. شناختی که از نظر جوادی آملی پایه ارتقا است، شناختی است که در ارتباط با امر متعالی به انسان داده شده است، و این مطلب نیز چنان که گذشت از نظر یاسپرس دور نمانده است. یاسپرس هرچند در این که در ذات هستی انسان حرکت و کشش به سوی امر متعالی نهفته است با جوادی آملی هم‌نواست، اما در این که بتوان برای همه انسان‌ها دستورالعمل واحدی برای فراروی و استعلا ارائه کرد با دیدگاه جوادی آملی همراه نیست. از نظر یاسپرس، از آنجا که وجود انسان آمیخته با اختیار، دلهره، امید و اموری از این سنخ است، لذا هر انسانی در کنش‌ها و شرایط متفاوتی است که می‌تواند مراتب کمال را به دست آورد. در عین حال، هر دو، آگاهی از خود را با علم حضوری ممکن می‌دانند. تفاوت اصلی در اینجا این است که جوادی آملی، چون فطرت انسان‌ها را واحد در نظر می‌گیرد، در نهایت نمی‌تواند بگوید که علم حضوری این فرد با فردی دیگر متفاوت است، اما یاسپرس با دخالت دادن امور متغیر و ممکن که اگزیستنس هر فرد را به نحوی خاص متعین می‌سازند، چنین امری را ممکن می‌داند و لذا وصول به امر متعالی، هرچند نزد همه با نوعی علم حضوری رخ می‌دهد، اما طبق نظر یاسپرس در هر فرد صورتی متفاوت می‌یابد.

۳. یاسپرس در تفسیر اگزیستنس به اختیار و آزادی انسان توجه بسیار داده است. از نظر وی، اختیار ذاتی انسان است و سلب آن از انسان به معنای نفی انسانیت است. بر همین مبنا، وی معتقد است آدمی موجودی نیست که به تدریج بتوان شناختی جامع و مانع از او به دست آورد، بلکه موجودی به طور کامل استثنایی است، زیرا از «اختیار» بهره‌مند است، و از قدرت انتخاب آزادانه برخوردار است، لذا هر نوع تصویر قطعی و یکسانی از وی نقض‌پذیر و باطل است. بنابراین، تعمیم ملاک‌های مشخص در مورد رفتار انسان امری ناممکن است. از دیدگاه یاسپرس، انتخاب‌های آزادانه متعدد و مسئولانه زمینه‌ساز تعالی بیشتر برای انسان است. جوادی آملی نیز موضوع اختیار و آزادی انسان را پیش

می‌کشد و انسان را به نحو فطری مختار می‌داند. اما بر خلاف یاسپرس، که در خصوص هدایت انسان توسط خداوند بر این باور است که این هدایت به دلیل ویژگی اختیار در انسان نمی‌تواند فراگیر و تعمیم‌پذیر باشد بلکه کاملاً شخصی است، بر آن است که فطرت بر اساس الگویی مشخص ارتقا می‌یابد و اختیار و اراده انسان در رابطه‌ای طولی با اراده خداوند قرار دارد. در واقع، از آنجا که جوادی آملی در نهایت وصول به شناختی واحد و محرز از امر متعالی را امکان‌پذیر می‌داند، می‌تواند بگوید که آدمی مطابق فطرت خویش، که فطرتی الهی است، اعمالش را بر اساس الگویی که از خداوند گرفته است نظم و انجام می‌دهد، اما یاسپرس که وصول به چنین شناخت واحد و محرز را امکان‌پذیر نمی‌داند، نمی‌تواند چنین الگوی واحدی برای عمل انسانی ارائه دهد. در انگاره جوادی آملی ترسیم الگوی واحد برای تحقق کمالات انسانی می‌تواند گوهر فطرت انسان را فربه‌تر کند، این در حالی است که یاسپرس هیچ محدودیتی را بر نمی‌تابد و گویی انسان را رها شده می‌خواهد.

۴. یاسپرس در برابر ایده جوادی آملی، که از انسان کامل یا انسان محکم سخن می‌گوید، از انسان‌های بزرگ به عنوان الگویی برای کمال آگزیستنسی یاد می‌کند. وی افرادی همانند سقراط، بودا، کنفوسیوس و عیسی (ع) را انسان بزرگ می‌نامد. این افراد همواره به مقام و ارزش انسان توجه داده‌اند. وی در عبارتی چنین می‌گوید:

کشش درونی ما برای رهایی از تنگنای وجود خویش موجب می‌شود در طلب مردمی باشیم که از ما والاترند، یعنی در جستجوی بهترین مردم باشیم ... از مردان بزرگ نیرویی منبعث می‌شود که ما را با اختیار و اراده خاصی که داریم رشد می‌دهد. آنان از طریق عالمی که در نظر ما نامشهود است و آن را کشف کرده‌اند ما را سرشار و بارور می‌سازند. (یاسپرس ۱۳۹۵، ۲۴-۲۵).

از نظر جوادی آملی، سایر انسان‌ها برای شکوفایی فطرت خویش و شناخت مراتب وجودی خود باید به انسان محکم رجوع کنند و با پیروی از آنها راه انسانیت را پایه‌پای آنها ببینند. این در حالی است که از نظر یاسپرس انسان محکم در تعبیر جوادی آملی خود بی‌نهایت قابل تعبیر است: انسان بزرگ مانند بازتابی از پرتوی کل وجود، بی‌نهایت قابل تعبیر است؛ او آئینه هستی‌نما و معرف وجود است، ظهور و تجلی او در جهان زبان عظمت و مایه تأثیر و نفوذ است. این عظمت امری است کلی که وقتی در شخص تعیین یافت محدود می‌شود و چون مورد تفکر قرار گرفت، انتزاعی می‌گردد. لذا از نظر یاسپرس کارکرد ویژه انسان بزرگ این است که عظمت او در افراد چیزی را فعلیت می‌دهد که در همه افراد وجود دارد. به تعبیر دیگر، کسی که عظمت را درک می‌کند در او این حالت

ایجاد می‌شود که واقعیت وجود خویش را محقق سازد (یاسپرس ۱۳۹۵، ۳۱-۳۲). بنابراین می‌توان گفت خوانش جوادی آملی از انسان کامل با خوانش یاسپرس از انسان بزرگ، به رغم شباهت بسیار، از این جهت تفاوت دارد که انسان کامل جوادی آملی غایت مطلوب کمال انسانی است، اما انسان بزرگ یاسپرس به منزله نشانه و وسیله است. به عبارت دیگر، یاسپرس در جستجوی انسان کامل نیست و انسان کامل برای او موضوعیت ندارد. در اینجا نیز گشودگی دیدگاه یاسپرس نسبت به پذیرش تکثری از انسان‌های کامل را می‌بینیم که هر یک به طریق شخصی خویش به کمال می‌رسند، و در مقابل در دیدگاه جوادی آملی این گونه از گشودگی دیده نمی‌شود و انسان کامل از نظر وی انسانی واحد است.

۵. هر دو فیلسوف شناخت واقعی انسان را در ارتباط با امر متعالی به عنوان «دیگری» امکان‌پذیر می‌دانند، و هر دو بر موضوع خودنگری و تأمل در خویش تأکید دارند. از این منظر، ارتباط با امر متعالی و درک آن بنیادی نو برای شناخت خود به دست می‌دهد، بنیادی که هر چند دائرمدار نگره‌های درونی است، اما به تعبیر یاسپرس انسان را به فراسوی مرزهای من سوق می‌دهد. یاسپرس، بر خلاف نظر جوادی آملی، بر آن است که معیارهای شناخت انسان و ارتباط با امر متعالی از فردی به فرد دیگر تغییر می‌کند. بر این اساس، یاسپرس سایر دیدگاه‌هایی که در ارتباط میان انسان و خدا چارچوب و محدودیت‌هایی را وضع می‌کنند مورد نقد قرار می‌دهد. این در حالی است که به باور جوادی آملی، خداوندی که به فطرت انسان آگاه است دستوراتی را برای تعالی این فطرت به انسان عرضه کرده است. اما از نظر یاسپرس حتی اگر این دستورات دینی مورد نظر قرار گیرد، با توجه به فهم‌های مختلف از متون دینی همچنان فهم حقیقت برای همه ثابت و یکسان نیست و تا رسیدن به فهم صحیح از آموزه‌های دینی راه بلندی در پیش است، هرچند به تعبیر دقیق‌تر ارتباط انسان با خداوند در قالب هیچ مفهومی قرار نمی‌گیرد و دریافت ما از آن حقیقت نه مفهومی بلکه وجودی و فردی و به نحو علم حضوری است.

۵. نتیجه‌گیری

یاسپرس حقیقت انسان را اگزیزستنس می‌نامد. شناخت من به عنوان اگزیزستنس، از طریق تأمل در خویش و طی فرآیند خودنگری، انسان را به بیرون از خود - به امر متعالی - می‌رساند. در این فرآیند انسان با فراروی از حد خویش به درک اگزیزستنس به نحو حضوری و وجودی دست می‌یابد. از نظر یاسپرس، زمانی با خود به مثابه شیء فی‌نفسه

درگیر می‌شویم که پای اراده و اختیار به میان می‌آید. بر این اساس، انسان موجودی است در مسیر شدن که با درک امکان‌های وجودی خود می‌تواند حقیقت و ماهیت خویش را رقم بزند. به تعبیر دیگر، انسان موجودی است که دارای ماهیت پیشینی نیست و لذا هیچ برنامه از پیش نوشته‌ای را عملی نمی‌سازد. از سوی دیگر، جوادی آملی نیز از امکان شناخت انسان سخن می‌گوید و می‌کوشد تا مسیر شناخت حقیقی انسان را نشان دهد. وی خودشناسی را در پیوند با خداشناسی می‌داند، به گونه‌ای که هر گاه انسان بتواند با فراروی از خود و در لحظاتی خاص به درک امر متعالی نائل آید، می‌توان از فعلیت خودشناسی سخن گفت، و از رهگذر این شناخت است که هستی اصیل انسانی آشکار می‌شود. بر خلاف جوادی آملی، که منشأ ایمان به خدا (امر متعالی) را در فطرت انسان می‌جوید، یاسپرس منشأ آن را در آزادی انسان جستجو می‌کند. بر اساس این تفکر، انسان موجود آزادی است که آگاهی به این ویژگی او را به امر متعالی به عنوان سرچشمه وجود می‌رساند. بنابراین، در نظر یاسپرس، وجود فطرت، به مثابه حقیقت از پیش معین، مانعی در راه تحقق آزادی مطلق و هستی اصیل انسانی قلمداد می‌شود. دیدگاه اصلی جوادی آملی در شناخت انسان مبتنی بر مسئله فطرت است. ایشان با برجسته‌سازی مفهوم فطرت، ایده انسان محکم و انسان متشابه را نیز طرح می‌کند. انسان متشابه در نظر جوادی آملی انسانی است که می‌باید به انسان محکم تشبیه جوید و راه صحیح را از او مشق گیرد. وی معنای انسان محکم رامشکک دانسته و مصادیق آن را ذومراتب می‌داند. یاسپرس، در برابر ایده انسان محکم، از انسان بزرگ به عنوان الگو سخن می‌گوید، و همان طور که گذشت، دیدگاه وی در این باره متفاوت از جوادی آملی است. با مقایسه رویکرد این دو فیلسوف پیرامون شناخت انسان، آشکار می‌شود که با وجود قرابت فکری و فلسفی در برخی از موضوعات و محورهای مطرح‌شده در متن مقاله، ایشان از مبانی متفاوتی برخوردارند. دیدگاه جوادی آملی منطبق بر رویکرد واقع‌گرایی در فلسفه اسلامی است. بر اساس این رویکرد، امر متعالی یا وجود مطلق وابسته به سوژه نیست. این در حالی است که نزد یاسپرس امر متعالی تنها در ارتباط با سوژه هست. لذا بر اساس تفکر یاسپرس در ساحت هستی اصیل انسانی، جدایی سوژه و ابژه از بین می‌رود. از سوی دیگر، این خاستگاه‌های متفاوت این نتیجه را در پی می‌آورد که یاسپرس با تکرر موجود در نگرش‌ها نسبت به امر متعالی با گشودگی مواجه می‌شود، چون شناخت امر متعالی که برخاسته از رابطه فرد با دیگری است از نظر او به شیوه‌های متفاوتی در هر فرد اتفاق می‌افتد، اما جوادی آملی

چون قائل به فطرتی یکسان در میان انسان‌ها است، معتقد است این فطرت بر اساس الگویی مشخص (فرامین الهی) ارتقا می‌یابد و به شناخت امر متعالی نائل می‌شود.

کتاب‌نامه

- آمدی، عبدالواحد. ۱۴۲۹ ق. *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دارالکتب الاسلامی.
- بلاکهام، هرولد جان. ۱۳۹۶. *شش متفکر آگزیستانسیالیسم*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: مرکز. بازوکی، بهمن. ۱۳۹۱. «مفهوم آگزیستانس نزد یاسپرس»، فلسفه ۴۰ (۲).
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸-الف. *تفسیر تسنیم*. ج. ۱. قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸-ب. *ولایت فقیه*. قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۳. *سرچشمه اندیشه*. ج. ۵. قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶-الف. *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶-ب. *سرچشمه اندیشه*. ج. ۴. قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. *تفسیر تسنیم*. ج. ۲. قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۰. *تفسیر تسنیم*. ج. ۱۳. قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۳-الف. *تحریر تمهید القواعد*. ج. ۲. قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۳-ب. *رحیق مختوم*. ج. ۱. ویراستار حمید پارسانیا. قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۴. *تفسیر تسنیم*. ج. ۱۰. قم: اسرا.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۸. *تاریخ فلسفه*. ج. ۹. ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- نصری، عبدالله. ۱۳۷۵. *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- یاسپرس، کارل. ۱۳۸۳. *نیچه و درآمدی به فهم فلسفه ورزی او*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- یاسپرس، کارل. ۱۳۹۰. *زندگی‌نامه فلسفی من*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: هرمس.
- یاسپرس، کارل. ۱۳۹۳. *نیچه و مسیحیت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: ماهی.
- یاسپرس، کارل. ۱۳۹۵. *فلسوفان بزرگ*. ترجمه اسدالله مبشری. تهران: نیلوفر.
- Jaspers, Karl. 1952. *Tragedy is not Enough*. Boston: Beacon Press.
- Jaspers, Karl. 1967. *Philosophy is for Everyman (A Short Course in Philosophical Thinking)*. Translated by R. F. C. Hull and Grete West. London: Hutchinson.
- Jaspers, Karl. 1969-1971. *Philosophy*. Translated by E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press.

- Jaspers, Karl. 1970. *Philosophy*, vol. 2. Translated by E. B. Ashton. University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl. 1973. *Philosophie. Existenz erhellung*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer. Cambridge University Press.
- PONS. 2005. *Universelles Wörterbuch Englisch-Deutsch, Deutsch-Englisch*. Klett.
- Thornhill, Chris, and Ronny Miron. 2018. 'Karl Jaspers,' *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/Jaspers/>>.

یادداشت‌ها

1. immanent
2. interpreted
3. self-reflection

