

امکان سنجی تطبیق انسان‌شناسی صدرایی و انسان در فلسفه‌های

اگزیستانس (با تأکید بر اندیشه‌های یاسپرس و سارتر)

محمد مهدی گرجیان عربی^{۱*}، معصومه سادات سالک^۲

۱. دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)

(تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۸/۲۸)

چکیده

«وجود» و «تقدم وجود بر ماهیت» عباراتی کلیدی در فلسفه صدرایی و فلسفه‌های اگزیستانس هستند که در نظر اول امکان بررسی تطبیقی و برقراری برخی تشابهات در زمینه انسان‌شناسی را به ذهن متبادر می‌کنند. صحت این فرضیه در بررسی دقیق‌تر واژه‌های «انسان»، «وجود انسانی» و نیز ملاحظه روش در فلسفه اگزیستانسیالیسم ملحدانه (به نمایندگی سارتر) و خدا‌باور (به نمایندگی یاسپرس) پیگیری می‌شود و طرح هرگونه تطبیق در تحلیل مفهوم، روش، غایت، مبانی و خاستگاه‌های این دو مشرب فلسفی سنجش خواهد شد. این در حالی است که خصیصه اصلی اگزیستانسیالیسم که انسان به‌عنوان محور و حتی غایت در آن مطرح شده، ارجاع به امور عینی با کاربست شیوه پدیدارشناسانه است که در واقع نوعی واکنش به فلسفه‌های انتزاعی به‌شمار می‌آید. در حالی که در انسان‌شناسی صدرایی، محوریت انسان به سمت غایت قرب الهی جهت‌گیری شده و در تبیین سازوکار فلسفی این انسان‌شناسی، شیوه انتزاعی مبتنی بر مبنای‌گرایی و وزن دادن به داده‌های انتزاعی ذهن به‌عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده است. در انسان‌شناسی عرفانی که ملاصدرا متأثر از آن بوده، انسان محور عالم است و عالم در خدمت اوست. اما با این تفاوت عمده با مکاتب اگزیستانس که محور بودن انسان و شأن و منزلت او، به‌واسطه ارتباط او با حق تعالی است.

واژگان کلیدی

اگزیستانسیالیسم، انسان‌شناسی، سارتر، ملاصدرا، یاسپرس.

مقدمه

پرسش از هستی انسان به نحو خاص و هستی به معنای عام آن از جمله مباحث دیرینه تاریخ تفکر بشری است که قدمت آن به تاریخ بشر گره می‌خورد، زیرا آدمی با ویژگی تفکر، همواره در وجود شخصیت خویش و چگونگی معنابخشی به زندگی خود تأملی داشته است، از این رو اگر تاریخ اگزیستانسیالیسم به معنای اصالت وجود خاص انسانی را به دوران کهن پیوند بزنیم، گزاف نخواهد بود.

در زمینه پیدایش اگزیستانسیالیسم ذکر خاستگاه‌ها و حتی علل تاریخی پیدایش این تفکر حائز اهمیت است و از آنجا که زمینه پیدایش این تفکر فلسفی، به نحو چشمگیری ماهیت این اندیشه را نمودار می‌کند، نمی‌توان به این بخش صرفاً به‌عنوان تاریخچه پرداخت. از همین رو باید نمایی کلی از اندیشه اگزیستانسیالیسم در ذهن مخاطب شکل گیرد تا بتواند با تاریخ شکل‌گیری آن ارتباط برقرار و درکی واقعی را در ذهن محقق کند.

از نظر متفکران فلسفه وجودی شکل‌گیری اگزیستانسیالیسم مصادف با افول عقلانیتی شد که عواطف و احساسات آدمی را یکسره نادیده نمی‌انگاشت، دوره‌ای که به نظر آنها ایمان مسیحی نیز نمی‌توانست برای انسان درمانده و مضطرب قرن بیستمی چاره‌ای داشته باشد. با وجود این، اگر انسان ظاهراً از خدا بیگانه شده، در جست‌وجوی اطمینان، باز به مجتمع انسانی روی می‌آورد، دریافت او چیزی جز مجتمعی پرشکاف نیست، مجتمعی که تقسیم شده و در جوش و خروش و بی‌ثباتی است.

در نگاه فلاسفه اگزیستانس، انسان، در اجتماع و سنت‌های اجتماعی به‌سختی می‌تواند پاسخ مطمئنی به مسائل خود (درباره مباحثی از قبیل ایمان، ارزش‌ها و رفتارها) که او را سرگردان می‌کند) بیابد. افزون بر این، فرد، برای خودش نیز معما شده است. وقتی این فرد

بیگانه، به خود باز می‌آید و در باطن، خود را از یافتن پاسخ‌های راستین برای مشکلات خویش (که او را احاطه کرده‌اند) ناتوان می‌یابد، اینجاست که به‌ویژه پیام اصالت وجودیان مطرح می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۱۷۷ و ۱۷۸).

شاید بتوان گفت فراخوان بازگشت به درون، به‌صورت اعتراض فرد آزاد بر ضد اموری جلوه کرد که یگانگی وضع او را به‌عنوان یک موضوع به خطر می‌انداخت. وقتی انسان در این دوره تاریخی به آن شرایط واکنش نشان می‌دهد، این تأکید مخالف، پا را از اعتراض صرف فراتر می‌نهد. زیرا به جنبه‌هایی از انسان توجه می‌کند که از آنها طفره رفته‌اند یا مورد غفلت واقع شده است. جای تعجب نیست اگر انسان غربی در این شرایط نه تنها به مذهب مسیحیت روی نمی‌آورد، بلکه حتی نسبت به آن نیز به‌عنوان استبداد کلی واکنش نشان می‌دهد و آن را کوششی برای تعالی دادن به امور متعارض با عقلانیت می‌یابد که نه تنها قابلیت ذهن و اصالت آن را نادیده می‌انگارد، بلکه به واقعیت او به‌عنوان موجود، کمتر توجه می‌کند (ر.ک همان: ۱۷۷).

به همین دلیل می‌توان گفت گرایش اصالت وجود، مدعی نوعی اظهار وجود مجدد انسانی آزاد است که به جمع‌گرایی یا وظیفه‌تراشی معترض است و در برخی از نحله‌های آن راه نجات از این وضعیت پیشنهاد می‌شود. مکاتب و فلسفه‌های اگزیستانس که به مکاتب اصالت وجودی معروفند، سعی دارند جایگاه ویژه‌ای برای انسان قائل شوند و برای نجات انسان از بحران‌های پیش‌گفته چاره‌ای بیندیشند. گرچه تشابه ظاهری اصالت وجود و جایگاه خاص انسان، شاید اصالت وجود حکمت متعالیه و انسان با منزلت صدرایی را در ذهن مخاطب تداعی کند، مرور خاستگاه‌ها و فضای طرح دیدگاه‌ها از واقعیت دیگری حکایت دارد. جدای از امکان تطبیق انسان‌شناسی در این دو اندیشه، باید دید انسان در کدام فلسفه یا اندیشه با حقیقت وجود مواجه خواهد شد و فلسفه‌های اگزیستانس تا چه حد در زمینه ادعاهای خود درباره نجات انسان توفیق یافته‌اند؟

اصالت موجود در فلسفه اگزیستانسیالیسم

اگر ویژگی اصلی اگزیستانسیالیسم را ارجاع به امور عینی و انضمامی بدانیم، اندیشه فلسفی بسیاری از فیلسوفان دست‌کم در پاره‌ای از تفکرات آنها در همان گستره قرار می‌گیرند که تأملات اگزیستانسیالیستی به آن تعلق دارند. به این ترتیب فیلسوفانی که با نام اگزیستانسیالیست شناخته می‌شوند، به همان گستردگی و تکثر خواهد بود، به‌ویژه اگر فلسفه اگزیستانس را در واقع واکنشی در برابر مبهم‌اندیشی ذهن و انتزاع‌هایی تلقی کنیم که مابه‌ازای خارجی آنها مورد غفلت واقع شده‌اند^۱ (نوالی، ۱۳۷۴: ۱۵).

این در حالی است که در یک تحلیل واژگانی فعل *existo* و *existere* در زبان لاتینی به معنای «خروج از» «ظاهر شدن» و «برآمدن» است. این اصطلاح معمولاً مترادف با بودن و هستی انسان استعمال می‌شود. ولی به اصطلاح فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی و پدیدارشناسی، فقط به موجودات آگاه از واقعیت خاص گفته می‌شود که می‌توانند آگاهی خود را از این واقعیت، به موجودات آگاه دیگر انتقال دهند، ولی می‌دانند که این آگاهی نسبت به فاعل شناسایی معتبر است. به عبارت دیگر اگزیستانس به نحوه خاص هستی انسان اطلاق می‌شود (همان: ۱۷).

خاستگاه فلسفی اگزیستانسیالیسم

فلسفه‌های جدید از جمله فلسفه اگزیستانسیالیسم را می‌توان نوعی واکنش به فلسفه مرسوم و رایج قبل تلقی کرد، جایی که سنت فلسفه، ارائه معرفت استدلالی و ناظر به امور کلی است که قصد دارد هرگونه شناختی را به چند اصل از پیش تعریف‌شده منتسب کند، به‌ویژه اگر اصطلاحات مورد استفاده در فلسفه، کم‌کم راه جدایی از مصادیق خود را پیش گیرند و به صورت مبهمی در ذهن درآیند. اینجاست که تفکر جدید فلسفی با خارج کردن

۱. به نقل از لاروس بزرگ جلد چهارم مدخل اگزیستانسیالیسم.

خود از حدود و موضوعات، به بسط و توسعه مفاهیم می‌پردازد و می‌کوشد در تطابق با
عالمی دینامیک، افق بی‌نهایتی را در ارتباط با عالم خارج بگشاید.

اینکه آیا امکان دارد شیوه‌ای پدیدارشناسانه، انسان حاضر در جهان را از پریشانی نجات
دهد، خود محل بحث و عین مدعاست، اما اغلب فیلسوفان اگزیستانسیالیست با پیش‌فرض
گرفتن این روش، انسان حاضر در جهان و مسئله زندگی او را مرکز ثقل تفکرات فلسفی
خود قرار داده‌اند. گرچه سیلان و حرکت دائمی امور و به اصطلاح دینامیسم عالم، مجوز
استفاده از این شیوه محسوب می‌شود، شاید نسبت منتج از این فلسفه چندان مطلوب
انسان مضطرب نباشد. چاره‌اندیشی برای این عدم رضایت و کوشش برای برون‌رفت از
دلهره‌ها، همان انگیزه‌ای بوده است که فلاسفه اگزیستانس را به این تفکر فلسفی واداشته
است در حالی که نتیجه، شاید کوچاندن انسان از یک وادی سردرگمی به وادی دیگر و
مرحله دیگری از دلهره باشد. البته فلسفه‌های اگزیستانس ثبات دائمی و نیز تحول دائمی
بی‌تشخص را نمی‌پذیرند، بلکه در تلاش برای دستیابی تلفیقی بین این دو هستند و سعی
دارند با لحاظ اصل هویت نسبی، آن را بر واقعیت متحول منطبق کنند.

هرچند این تفکر فلسفی معطوف به انسان‌شناسی برای آشنایان به انسان‌شناسی صدرایی
بر مبنای حرکت جوهری چندان غریب نیست، سوای از امکان تطبیق با وجود فضاهای
متفاوت متافیزیکی و غیرمتافیزیکی فلسفه صدرایی و فلسفه‌های اگزیستانس، صدرا با احاله
دادن جنبه دینامیک عالم به ثبات هدفمند و غایت‌مندی برای تمامی تحولات، مقصدی
ترسیم می‌کند که در آن برای انسان غایی، اثری از دلهره‌ای نخواهند ماند و آرامش عمیق را
برای او به ارمغان خواهد آورد، ارمغانی که جایش در انتهای فلسفه‌های اگزیستانس (به‌ویژه
نوع ملحدانه آن) خالی است.

به هر حال مبنای تفکر اگزیستانسیالیسم خارج شدن از حدود و ثغور پیش‌فرض گرفته‌شده
در فلسفه‌های پیشین است، با این شیوه که در مقام تدوین یک انسان‌شناسی فلسفی قرار دارد،
زیرا در اصطلاح اگزیستانسیالیسم تأکید بر «وجود» صرفاً حضور در جهان نیست، زیرا در این

تلقی همه اشیا نیز این خصیصه را دارند. وجود داشتن، حالت ساده نیست، بلکه یک عمل و امکان است که به سوی حقیقت گشوده می‌شود. بنابراین ماهیت وجود در جهان انسانی، از کیفیت هستی خاص وی یا از آگزیستانس او ناشی می‌شود^۱ (همان: ۱۹).

بر مبنای همین ملاحظات است که در فلسفه‌های جدید، بیشتر به تفاوت‌های انسان‌ها توجه می‌شود، زیرا از نگاه آنها، صفات مشترک از پیش ساخته شده بر معلومات ما چیزی نمی‌افزایند. به همین دلیل توجه به فردیت افراد و به اصطلاح، اصالت فرد و اصالت شخصیت در فلسفه‌های جدید مورد توجه قرار می‌گیرند و مطالعه نحوه هستی هر کس که به صورت‌های بی‌کران و لایتناهی پدیدار می‌شوند، ما را به فهم معنای هستی عالم نیز راهنمایی می‌کند و زمینه آگاهی وسیع‌تر را بیش از پیش میسر می‌کند (همان: ۱۱ و ۱۲).

از آنجایی که لفظ وجود در این مکتب، بنا بر تعبیر مصادیق اساسی، مختلف می‌شود و به‌ویژه بر نبود مرز مشترک میان انسان‌ها تأکید شده، اساساً اطلاق واژه وجود بر انسان‌ها به نحو مشترک لفظی است و به همین دلیل اساساً این مذهب اصالت وجود نخواهد داشت، بلکه گرایشی است که موجود یعنی وجود انسان در آن اصیل است.

واژه «مذهب اصالت وجود» که برگردان غیردقیق فلسفه آگزیستانسیالیسم است، چندان به نظام فلسفی خاصی دلالت ندارد و شاید بتوان آرا و نظریات قائلان آن را تحت مذاهب فلسفی به معنای اصطلاحی آن طبقه‌بندی کرد. نکته شایان توجه در تفکر اصالت وجودی، تفاوت‌ها و اختلاف‌های برجسته‌ای است که در برخی مواقع در حد رأیی مبنایی پدیدار شده است و فاصله‌اش را با دیگر تفکراتی که آنها هم بنا به ویژگی‌هایی با عنوان آگزیستانسیالیسم گرد آمده‌اند، به رخ می‌کشد. بنابراین جای شگفتی نیست اگر سارتر، کامو و نیچه ملحد به نوعی در همان اندیشه‌ای طبقه‌بندی می‌شوند که کگور، مارسل و یاسپرس خدا‌باور یا معنویت‌گرا.

۱. به نقل از دایره‌المعارف آندره ژاکوب، جلد ۱: ۹۲۱ و فرهنگ اصطلاح و انتقادی فلسفه لالاند چاپ ۱۹۷۶: ۳۳.

مذهب اگزیستانسیالیسم با همه تنوع متفکران و آرای آن نوعی تأکید بر وجود انسانی و امکانات اوست. این تأکید شاید هم از جانب خداپاوران طرح شود و هم از جانب منکران خدا و همین نقطه مشترک آنهاست، گرچه پاسخ به پرسش‌های مبنایی اگزیستانسیالیست‌ها و نحوه ارائه پاسخ‌ها، همان بزنگاهی است که راه خداپاوران و ملحدان را از هم جدا می‌کند.

این اصل که «وجود مقدم بر ماهیت است» نکته کلیدی در گرایش فلسفی بیشتر این افراد است، اما بدون شک دچار بدفهمی شده‌ایم اگر برداشتمان از این قضیه صرفاً تأکید بر این مطلب باشد که تا شیء وجود نیابد، نمی‌توان او را به پاره‌ای اوصاف و ویژگی‌ها (که به اصطلاح ماهیت نامیده می‌شوند) متصف کرد. این عقیده را بسیاری فیلسوفان اگزیستانسیالیست نیز پذیرفته‌اند و به آن اذعان دارند. به ویژه کاملاً خطاست اگر اصالت در ترجمه غیردقیق «مذهب اصالت وجود» از واژه «اگزیستانسیالیسم» در همان چارچوب و فضای متافیزیکی درک شود که فلاسفه مسلمان نظیر ملاصدرا بر آن تأکید داشته‌اند. بلکه اصالت وجود اگزیستانسیالیست‌ها، در یک معنا چیزی جز محور قرار دادن وجود انسانی نیست و به همین علت است که اگر اگزیستانسیالیسم را بر اصالت «موجود» یا «وجود انسان» برگردانیم، به واقعیت آن نزدیک‌تر شده‌ایم و از بسیاری سوءبرداشت‌هایی که در برگردان «اصالت وجود» در معرض آن خواهیم بود، مصون می‌مانیم. بنابراین اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در این گرایش فلسفی به این معناست که ماهیات عینی هرگز وجود ندارند، بلکه اساساً ماهیت بر حسب علاقه و انتخاب انسان معین می‌شود.

برای روشن شدن ویژگی و شاخصه اصلی مذهب اصالت موجود، تمثیل یکی از متفکران غربی تعریف گویایی است. کاپلستون آن را نقل می‌کند، به نظر دکتر دی ال «مذهب اصالت وجود خاص انسانی» به صورت مرسوم آن، کوششی به فیلسوف‌نمایی از دیدگاه یک بازیگر است تا یک تماشاگر (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۱۶۶). بنابراین وقتی ارسطو و افلاطون با لحاظ یک وضع غیرشخصی به عنوان ناظر به تماشای جهان می‌نشینند و با جدا شدن از عالم، به انتزاع مفاهیم و درک خود از جهان می‌پردازند، آن را در قالب مفاهیم

انتزاعی تحلیل می‌کنند و در اندیشه‌های تعلیمی خود ارائه می‌دهند. وی در جایگاه همان تماشاگری نشسته است که تفکر «اصالت موجودی» بر خلاف او، بازیگر آن صحنه است. بازیگری که با گرفتار آمدن در سطوح وجودی، با امکانات و انتخاب خود به توسعه وجودی خویش می‌پردازد تا ماندن در سطح مجرد و نظری تماشاگری که در حال تحلیل غیرشخصی هستی است. به همین دلیل است که فرد در تفکر «اصالت موجود» با همه وجود خود گلاویز می‌شود، زیرا آنها برای شخص صرفاً موضوعات فکر نیستند، بلکه روابط حیاتی محسوب می‌شوند که نمی‌تواند آنها را به عنوان علایق مجزا در نظر بگیرد (همان: ۱۶۷).

با این توصیف جای تعجب نیست اگر فلسفه امثال کگور و مارسل به تجربه شخصی آنها ختم می‌شود که البته برای آنها معنای عمیق و اهمیت سرشاری دارد و باز احتمالاً همین ویژگی بازیگری این گرایش فلسفی است که به عدم نظام‌پردازی در برخی قائلان و متفکران خود منجر می‌شوند. تا جایی که از دید برخی از آنها ارائه مذهب اصالت موجود در قالب یک نظریه فلسفی، به معنای مرگ فلسفی تلقی شده و تأکید می‌کنند فیلسوف اگزیستانسیالیست هیچ وظیفه‌ای در قبال ارائه نظام فلسفی ندارد، بلکه صرفاً باید به شناخت امکانات انسانی و روشن کردن حدود و اختیارات و انتخاب راستین او بپردازد. البته این بدان معنا نیست که نمی‌توان به فلسفه نظام‌مند میان اصالت وجودی‌ها دست یافت. برعکس هم یاسپرس خداپاور و هم سارتر ملحد، تمام توان خود را به کار بردند تا عقاید اصالت وجودی‌ها را در نظامی سیستماتیک طبقه‌بندی کنند. آراییی که سعی داشت به این سؤالات انسانی پاسخ دهد که انسان چیست یا کیست؟ یا امکانات واقعی اختیار انسان کدامند؟ علاوه بر این هر دو سعی کردند با روشن کردن امکانات، به اختیار معتبر انسانی اعتلا بخشند. البته همین جا باید متذکر شد که متعالی و تعالی در متفکر اصالت وجودی، لزوماً به این معنا نیست که هر انسان خود را به آن معنا به ساخت هستی می‌کشاند، که در آن ما از خدا و آفرینش او یعنی اشیای محدود سخن می‌گوییم یا اینکه او می‌تواند از

پوست خود به در آید و چیزی غیرانسان شود. انسان خود را تعالی می‌دهد یعنی (اگر چه نه منحصرأ) تا وقتی که زنده است، اکنونش نمی‌تواند با گذشته‌اش یکسان باشد (همان: ۱۷۴) و به عبارت دیگر مفاهیم تعالی^۱ و متعالی نزد اگزیستانسیالیست‌ها اساساً مفهومی غیرمتافیزیکی است که در فضای نسبت‌ها و امکانات وجودی انسان معنا می‌یابد.

انسان، موضوع اصلی در فلسفه‌های اگزیستانس

تردیدی نیست که اصالت موجودی‌ها بیش از هر چیز با انسان سر و کار دارند و شخص انسانی را تحلیل و بررسی می‌کنند. حتی اگر گفته می‌شود فلسفه یاسپرس حول محور متعال چرخ می‌زند و بر آن تأکید می‌کند، این تأکید بیشتر بر روی اختیار انسان و شناخت امکانات و قوای انسان است. به همین ترتیب شخص انسانی در اندیشه مارسل نیز شخصی است که با اشخاص دیگر و به‌ویژه با خدا پیوند دارد.

این در حالی است که امثال سارتر، نیچه و کامو با اعلام این مطلب که خدا مرده است، انسان را به جایگاه خدایی رساندند و او را معیار همه چیز قرار دادند.

به هر حال انسان موضوع بحث اگزیستانسیالیسم است، ولی اینکه منظور از سر و کار داشتن آنها با انسان دقیقاً چیست، نکته‌ای کلیدی محسوب می‌شود که غفلت از آن ما را در دام انواع بدفهمی‌ها گرفتار می‌کند. به نظر می‌رسد ارائه تبیینی سلبی از موضوع بودن انسان نزد اصالت موجودی، روشن‌گرانه‌تر از طرف ایجابی آن باشد. اینکه انسان چگونه موضوعی نیست:

انسان موضوعی مانند موضوعات دیگری نیست که معمولاً با روش‌های علمی بررسی می‌شوند!

انسان به‌عنوان شیئی در میان سایر اشیا و ردیف آنها نیست که معمولاً به چشم نمونه‌ای آزمایشگاهی تحت تجربه زیست‌شناس، بیوشیمیست، پزشک و ... قرار می‌گیرد!

گرچه انسان می‌تواند خود را عینیت بخشد و از این لحاظ مورد توجه اصالت موجودی‌ها قرار گیرد، اگر این عینیت‌بخشی با ابزار ذهن و فکر امکان‌پذیر است. باید بدانیم این انسان، انسان دکارتی نیست که از ذهن می‌آغازد!

از آنجا که همه اصالت موجودی به این عقیده پایبندند که معلوم و موضوع آنها انسان در جهان است و به همین دلیل است که قائلان به این مکتب، بر اعمالی از انسان مانند امید، عشق، وفا ... (که ارتباط شخص به شخص را در بر می‌گیرد) تأکید دارند و درست به همین دلیل، موضوع اصالت موجودی‌ها خود «باز» است و خود «بسته» موضوع بحث آنها نیست!

با این همه امثال، سارتر که به نحوی میراث‌دار روح همان تفکر انسان خودبنیاد دکارت است، اذعان دارد که نقطه شروع او ذهنیت است و بر بنیادی تلقی کردن حقیقت فکر تأکید می‌کند: «همین معیار حقیقت است. ولی شخص نه تنها خود خویش را در اندیشیدن کشف می‌کند، بلکه خود دیگران را نیز کشف می‌کند و برخلاف فلسفه دکارت و برعکس فلسفه کانت وقتی می‌گوییم می‌اندیشیم به حضور خودمان در حضور دیگران نائل می‌شویم».

بنابراین انسانی که مورد توجه اصالت موجودی‌هاست «شخص و انسان واقعی است» و با اینکه موضوع معرفت‌شناسانه مجرد نیست! این شخص انسانی نزد اگزیستانالیست‌ها موضوعی آزاد، خودآفرین و خودتعالی‌دهنده است.

انسان با آزادی قادر به وزن دادن و اهمیت بخشیدن به گذشته خویش است. شاید به همین لحاظ امثال کگور و مارسل، تجربیات شخصی دوران سخت گذشته زندگانی خود را، مراحل از صیوررت تلقی می‌کنند و با این نگاه حتی به بی‌ثباتی‌های آن دوران وزن می‌بخشند. وضعی که قرار است به وضع مطلوبی منجر شود. برای یاسپرس و مارسل، انسان موضوع خودتعالی‌دهنده است، این تعالی که برای اصالت موجودی‌های ملحد، در غیاب خدا تفسیر شده، به خود انسان منتسب می‌شود. پس این واژه در این اندیشه، قداستی را ندارد که در ابتدا به اذهان متبادر می‌شود. البته تعالی با طرح وجود متعال در اندیشه

یاسپرس و مارسل رنک و بویی خدایی دارد. از دید آنها انسان موضوع خودتعالی‌دهنده‌ای است که نه تنها به فضای ارتباط انسان‌های دیگر وارد می‌شود، بلکه می‌تواند ارتباط خویش را با موجود متعال یعنی خدا نیز اثبات کند (رک به همان: ۱۷۳ - ۱۷۷).

نحله‌های مختلف فلسفه‌های اگزیستانس

در شرایط زمانی و مکانی شکل‌گیری مذهب اگزیستانسیالیسم، مهم نیست که چرا جهان وجود دارد؟ و چرا به این‌گونه موجود است؟ زیرا چه بسا نتوان هیچ پاسخی برای این پرسش‌ها یافت، بلکه مهم این است که آیا برای برون‌رفت از این وضعیت، می‌توان به راهی‌هایی بخش دست یافت یا انسان در این غربت وانفسا و در ازدحامی سرشار از بیگانگی، دستش از هر آشنایی کوتاه است.

پاسخ به این پرسش‌ها از نظر فلاسفه اگزیستانسیالیسم متفاوت است. یاسپرس می‌کوشد نشان دهد حتی در صورت بر باد رفتن همه آرزوها و آرمان‌ها، انسان هنوز می‌تواند بر ارتباط خود با «موجود متعال» تأکید کند. در حالی که امثال سارتر که خدا برایشان مرده است، با خطاب قرار دادن ملحدان و افرادی که از هر قانون مطلق گریزان هستند، آنها را به معیار قرار دادن خود برای امور دعوت می‌کند. این در حالی است که هایدگر با دغدغه دیگری سعی در تحلیل وجود دارد و در غیاب خدا، به بحث انتخاب میان وجود معتبر می‌پردازد. البته وجود معتبر و نامعتبر به اضافه لفظ وجود بالقوه، میان همه اصالت موجودی‌ها الفاظی کلیدی هستند که هر یک می‌کوشند اندیشه فلسفی خود را به نحوی مرتبط با آن، شرح و بسط دهند.

وقتی وجود انسان بر ماهیت او تقدم دارد، در واقع وجود، امر بالقوه‌ای است که به وضعی از هستی برای انسان منجر می‌شود که البته ارتباط ویژه‌ای با آنچه دارد که آدمی از پیش بوده است. وجود بالقوه که از نظر یاسپرس جایگاهی است که فرد از آنجا آغاز می‌کند، در واقع همان امکانی است که هایدگر مکرر از آن دم می‌زند. البته هر امکان یا

هر بالقوه‌ای تنها با انتخاب میان وجود معتبر و نامعتبر خود را بسط می‌دهد (همان: ۱۸۹-۱۹۰). اینجاست که اصالت موجودی‌های خسته از همه انحای ارزش‌گذاری‌های مذهبی و اجتماعی و ... ناچار مجدداً دست به دامن نوعی ارزش‌گذاری می‌شوند، یعنی وجود معتبر و نامعتبر. از این نکته ظریف هم که بگذریم، حال پرسش اساسی این است که وضع ویژه وجود که «وجود معتبر» نامیده می‌شود، کدام است؟ و اینجا دقیقاً همان بزنگاهی است که راه خداپاوران را از ملحدان جدا می‌کند؛ به این معنا که اگر اعتبار وجود در ارتباط با خدا یا متعال سنجیده شد، اگزیستانسیالیسمی از نوع خداپاور است و اگر در غیاب خدا یا هر قانون اخلاقی کلی تفسیر شد، در ورطه الحاد گرفتار آمده است.

تعدد فلاسفه اصالت وجودی، اجازه عرضه اندیشه آنها را در این مقال نمی‌دهد، اما ترسیم دیدی کلی از برخی آرای سارتر به‌عنوان نماینده فیلسوف اگزیستانسیالیست ملحد و یاسپرس به‌عنوان فیلسوف اگزیستانسیالیست خداپاور در عین اختصار، شاید برای مخاطب مفید باشد.

روش و برخی اندیشه‌های یاسپرس در باب انسان و وجود انسانی

وقتی انسان دغدغه اصلی فیلسوفان اصالت وجودی است، دیدگاه‌های آنها در باب انسان، در واقع به ترسیم چارچوب نظری و به‌عبارتی فلسفه آنها در اذهان می‌انجامد. بحث انسان و انسان‌شناسی در نظر یاسپرس به‌عنوان اگزیستانسیالیستی خداپاور، از این قاعده مستثنا نیست. یاسپرس در مسئله انسان، مانند بقیه اصالت موجودی‌ها دو راه برای درک و شناخت از انسان تصویر می‌کند: ۱. انسان در مقام موضوع شناسا و ۲. در مقام وجودی برخوردار از آزادی که دست یافتنی نیست که البته انسان در تصور دوم، به نحوی ناموضوع است تا موضوع. یاسپرس که درک ناموضوعی و دست‌نیافتنی انسان را مسبوق به ریشه داشتن در آگاهی اصیل او می‌داند، تأکید می‌کند ما نمی‌توانیم با معرفت نسبت به انسان، وجود او را فراگیریم، ما تنها می‌توانیم این وجود را در سرچشمه نخستین تفکر و کردار خود تجربه

کنیم. انسان در اساس بیش از آن است که می‌تواند دربارهٔ خود بداند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۶۴). وی در ادامه بیان می‌کند: «آنگاه که به آگاهی از آزادی خود رسیدیم، می‌توانیم دومین گام را در جهت شناخت خود برداریم. انسان موجودی است که در ارتباط با خدا وجود دارد» (همان: ۶۴). اینجاست که خداوند به‌عنوان هدایتگر و تعالی‌بخش در عرصهٔ تفکر فلسفی یاسپرس نقش برجسته‌ای بر عهده می‌گیرد. آیا ارتباط خدا و تداوم آن از طریق آزادی انسان برای او پدیدار می‌شود؟ «آزادی» که البته «اصیل» است. «آدمی هرچه به گونه‌ای اصیل، آزادتر باشد، یقیناً او به خداوند بیشتر است». این اصالت حاصل شرایط اضطراری بیرونی یا فرآیند بی‌رحم قوانین طبیعی نیست، بلکه حاصل رضایتی درونی است. یاسپرس اصرار دارد که رابطهٔ انسان با خدا صفتی نیست که طبیعت به او داده باشد، برعکس این رابطه در پیوند با آزادی و درست زمانی بیدار می‌شود که فرد از «صرف جنبه‌های جسمانی زندگی به خود خویش نقل مکان می‌کند، یعنی به لایه‌ای از آن، که در آن به‌صورتی اصیل از جهان آزاد است. به‌نظر یاسپرس انسان در این مرتبه و مرحله می‌تواند مستقل از جهان باشد، زیرا در پیوند با خدا زندگی می‌کند» (ر.ک همان: ۶۴ و ۶۵).

به‌نظر می‌رسد جهش از شرایط بیرونی به لایه‌های درون که طبق اظهارات یاسپرس توأم با استقلال از جهان و البته در سایهٔ ارتباط با خداست، شبیه نوعی تأمل درونی و تجربه‌های عرفانی اسلامی باشد. این قیاس نسنجیده وقتی تباین درونگرایی یاسپرس و تأملات عرفانی عرفان اسلامی را بیشتر به رخ می‌کشد که یاسپرس و هم‌مسلمانان او تأکید می‌کنند این فرآیند با ممارست حاصل می‌شود. البته این تباین به معنای فقدان هرگونه سنخیتی با تأملات عرفان اسلامی نیست. اما باید دانست وقتی انسان در اصالت موجودی‌ها با تأمل درونی، مستقل از جهان می‌شوند از عرفانی که شخص ذاتاً با هستی وحدت می‌یابد (و تأمل درونی‌اش نه بیگانگی، بلکه آشنایی با حقیقت هستی است) فاصله خواهد گرفت. این واگرایی وقتی اوج می‌گیرد که یاسپرس می‌کوشد امکان هدایت انسان را تبیین کند.

از نظر یاسپرس، پرسش از امکان هدایت، پرسش بزرگ انسانیت است، اینکه آدمی از کجا از هدایت برخوردار می‌شود؟ وی تأکید می‌کند «آزادی انسان، همراه با بی‌یقینی وجود او، امکان آن را برای او فراهم می‌آورد که آنچه می‌تواند به‌گونه‌ای اصیل باشد، بشود» (همان: ۶۶). اما این آزادی هدایت می‌طلبد. هدایتی که حاصل قدرت انسان بر انسان نباشد. بلکه منظور و مقصود هدایت غایی اوست. اینجاست که یاسپرس ایمان فلسفی را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «انسان می‌تواند با هدایت خداوند زندگی کند» (همان: ۶۷). اما این هدایت و دریافت آن از جانب انسان، وقتی از جانب یاسپرس شرح می‌شود، از هر قالبی که بخواهد برای دیگران نیز به‌گونه یکسانی تعمیم‌پذیر باشد، خالی می‌شود. وقتی هدایت خداوند در بحران‌های فردی، شک‌های دیرینه و تجربه‌های درونی افراد مشخص شود، این هدایت گویی شخصی و به تعداد انسان‌های آزاد است. از دید او «آدمی هر چه خود را آزادانه‌تر در یقین (پس از شک‌های دیرینه) بداند، از استعلایی که در خلال آن قرار گرفته، آگاه‌تر می‌شود» (همان: ۶۷). برای همین است که کگور هر روز به هدایت خدا می‌اندیشید و خود را همواره در دست خدا می‌دانست: از خلال آنچه کرد و آنچه در جهان بر او رفت، صدای خدا را می‌شنید. هدایت کگور از نظر یاسپرس، از خلال نفس آزادی بود که آزادی را چون ریشه‌ای استعلایی دارد، می‌شناسد.

گرچه یاسپرس تأکید می‌کند هدایت خداوند تنها از یک گونه است: هدایت از راه استعلا که آن هم از راه آزادی تحقق می‌یابد. اما با پیوند زدن هدایت به آزادی، هدایت را به تعداد آزادی تکثیر می‌کند. به‌ویژه وقتی قرار باشد «قضاوت» انسان در آن هدایت نقش واسطه را بازی کند. جدای از اینکه این واژه «آزادی» نزد اگزیستانسیالیست‌ها و به‌ویژه خداپاوران آنها، واژه بی‌نهایت مبهمی است که مخاطب را تا مرز قائل شدن به اشتراک لفظی در خصوص آن پیش می‌برد. اضافه شدن «قضاوت» نیز به این معجون، اساساً فرد را به گرداب ابهام گرفتار می‌کند، به‌ویژه اگر قرار باشد انسان در قضاوت خود، قضاوت خدا را به نحوی غیرقطعی و همواره مبهم دریابد!

به نظر می‌رسد امثال یاسپرس که در درک عجز شرایط بیرونی در حل معضلات انسان، تا انتقال به درون و تأکید بر ارتباط با خدا برای رهایی، راه را خوب آمده‌اند، به ناگاه با احاله دادن رهایی و هدایت به آزادی اصیل و قضاوت، خود را در دوری گرفتار کرده‌اند که تنها راه برون‌رفت از آن، پذیرش مرجعی بیرونی و عینی است.

اگر امثال یاسپرس از کشیشان (که اطاعت از مرجع‌هایی این جهانی چون کلیسا، کتاب و قوانین خود را الهام بی‌واسطه می‌پندارند) براثت می‌جویند و رسیدن به کلام نهایی خداوند را به‌عنوان حقیقتی مطلق، سخت خطا می‌دانند، فلسفه آنها نتوانسته با این همه توسعه در پهنای حقیقت، بشر را از سرگردانی نجات بخشد و با فراهم کردن امکان هدایت برای هرکس که ادعای هدایت‌یافتگی می‌کند، حقیقت را میان این همه حقیقت‌نما گم می‌کند (همان: ۶۷-۷۳). انسان بودن یعنی انسان شدن، اما انسان شدن بی‌مبنا نمی‌شود!

اگزیستانسیالیسم و وجود انسان از نظر سارتر

از نظر سارتر منظور از اگزیستانسیالیسم، فلسفه‌ای است که زندگی بشر را ممکن می‌کند و از طرفی اعلام می‌دارد که هر حقیقتی و عملی، متضمن یک محیط و یک درونگرایی بشری است (سارتر، ۱۳۸۰: ۲۱). سارتر در کتاب «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر» پس از تقسیم مذهب اصالت موجود به طیف مسیحی و غیرمسیحی، وجه مشترک این گروه را تقدم وجود بر ماهیت ذکر می‌کند که به نظر او، یعنی فلسفه را باید از درونگرایی آغاز کرد (همان: ۳۵).

سارتر در همین اثر در مطلبی با عنوان «آفرینش انسان از نظر فلسفه قرن هفدهم» می‌گوید هنگامی که تصویری از خدای آفریننده در ذهن ما نقش می‌بندد، این آفریننده غالباً چون صانعی برین تلقی می‌شود. وی با یادآوری مثال کارد به‌عنوان شیئی که ماهیت آن بر وجودش مقدم بوده و به‌عنوان مجموعه‌ی اسلوب‌ها و دستورالعمل‌ها و کیفیاتی که ایجاد شیء و تعریف آن را میسر می‌کند، یادآوری کرده است: مفهوم بشر در اندیشه‌ی خالق، شبیه

مفهوم کارد در ذهن صنعتگر است و خداوند، بشر را بر طبق اسلوب و مفهومی که از او در اندیشه دارد، خلق می‌کند. بنابراین از دید فلاسفه معتقد به خدا، فرد بشری مفهومی را که در اندیشه خداوند وجود دارد، تحقق می‌بخشد (همان: ۲۶). آنچه از این عبارات سارتر متبادر می‌شود، نفی آزادی انسان مخلوق خداست. انسانی که هویت مشخص و پیش‌ساخته دارد. البته وقتی مقام خدایی از نظر سارتر در حد صنعتگر تنزل یابد، نتیجه‌اش چیزی جز فروکاستن منزلت انسانی در حد شیء صناعی (که صرفاً اعمال از پیش تعیین‌شده را پیگیری می‌کند) نخواهد بود. باید دانست ملازمه‌ای میان بودن ماهیات به‌عنوان فکر خدا و عملکرد بسته شخص انسان در عالم، بدون هیچ برهانی از جانب سارتر پیش‌فرض گرفته شده است.

سارتر به همین ترتیب فلاسفه سده هجدهم از قبیل دیدرو، ولتر و کانت را به‌دلیل پیش‌فرض گرفتن «طبیعت بشری» به باد انتقاد گرفته است و تعریف اصالت موجودی‌ها (یعنی طرفداران اگزیستانسیالیسم) از انسان را چنین شرح می‌کند: «موجودی که پیش از آنکه تعریف آن به‌وسیله مفهومی ممکن باشد، وجود دارد؛ و این موجود، بشر است» (همان: ۳۷). وی در ادامه به تلقی اگزیستانسیالیست‌ها از تقدم وجود بر ماهیت پرداخته است و بیان می‌کند؛ این عبارت یعنی بشر ابتدا وجود می‌یابد، متوجه خود می‌شود، در جهان سر بر می‌کشد و سپس خود را می‌شناساند، یعنی تعریفی از خود به‌دست می‌دهد. وی تأکید می‌کند طبیعت بشری، به معنای واحد برای همه آدمیان وجود ندارد، زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود پیرورد (همان: ۲۸).

سارتر از تقدم وجود بر ماهیت، همچنین مسئول بودن بشر در مقابل وجود خویش را نتیجه می‌گیرد، اما تأکید می‌کند منظور این نیست که آدمی مسئول فردیت خاص خود است، بلکه هر فردی مسئول تمام افراد بشر است! (همان: ۳۰ و ۳۱).

به‌نظر می‌رسد سارتر با ترسیم مسئولیت سنگینی برای انسانی که از همه تعینات، وظایف اجتماعی، استعداد مذهبی و سیاسی، به‌وادی اگزیستانسیالیسم کوچیده، او را مجدداً درگیر وظایفی به مراتب سنگین‌تر کرده است، به‌ویژه اگر قرار باشد بر شانه تک‌تک

انسان‌ها مسئولیت کلی نهاده شود. جدای از این آشفته‌بازار، با اضطراب و دلهره ناشی از این مسئولیت چه باید کرد؟ اگر سارتر با تکلیف کردن انتخاب برای انسان مسئول، او را به ورطه اضطراب و دلهره می‌اندازد، در راهکار گریز از دلهره نیز به همین درد مبتلاست. هنگامی که آدمی خود را ملزم کرد و دریافت که وی نه تنها همان است که موجودیت خود را و روش زندگی خود را تعیین و انتخاب می‌کند، بلکه اضافه بر آن قانونگذاری است که با انتخاب شخص خود، جامعه بشری را نیز انتخاب می‌کند، چنین فردی نخواهد توانست از احساس مسئولیت تمام و عمیق بگریزد. این در حالی است که اگر شخصی در این فضا، ادعای آرامش و عدم اضطراب کند، در معرض اتهام «سوءنیت» از جانب سارتر قرار می‌گیرد. وقتی وی تصریح می‌کند: «از این اندیشه نگران‌کننده جز با نوعی سوءنیت نمی‌توان گریخت» (همان: ۳۴).

البته اصطلاحات مسئولیت، انتخاب و دلهره، واژه‌های کلیدی سارتر هستند که هرگونه کاربرد نابه‌جای آن به بدفهمی فلسفه او و دگرگونی معنای اگزیستانسیالیسم منجر خواهد شد. ولی باید اذعان کرد برای لوازم مستقیم عبارات سارتر، نمی‌توان چاره‌ای اندیشید. وقتی سارتر با قرار دادن انسان در مقابل تمام آدمیانی که به او چشم دوخته‌اند، به او مسئولیت می‌دهد، آیا می‌تواند صرف ادعای «هیچ‌کس به من رسالتی نداده است» از آن طرفه برود یا از ادعای خود کوتاه بیاید؟

از همه مهم‌تر، مشکل اساسی سارتر اگر اینها هم نباشد، قطعاً معضل او (که اتفاقاً نقطه آغاز او هم هست) عبارت معروف داستایوفسکی است. داستایوفسکی می‌گوید «اگر خدا نباشد، هر کاری مجاز است» و سارتر تصریح می‌کند: «این سنگ اول مبنای اگزیستانسیالیسم است» (همان: ۴۰). البته بنایی که اگر به چینی برسد، از همین نقطه فرو خواهد ریخت! وقتی سارتر از این بی‌اصل و نسبی، به «انسان و نهاده» که نه در خود و نه بیرون از خود امکان اتکا ندارد، به آزادی بشر می‌رسد، به‌نظر می‌آید در حل غربت و تنهایی انسان از اینجا مانده و از آنجا رانده، بیشتر دست به دامن افسارگسیختگی است تا

آزادی. اگر همه مسئول باشند و همه آزاد و البته خدایی هم در میان نباشد، باید منتظر تعدد معنای آزادی و مسئولیت به تعداد انسان‌ها باشیم. البته سارتر نیز با محکوم کردن انسان به آزادی، معنای نه چندان رضایت بخشی از آزادی ارائه می‌دهد. آزادی انسان تنها و غریبی که البته مسئول هم هست. به نظر می‌رسد شاهکار سارتر همین باشد. هیچ‌کس نمی‌توانست غربت و بیگانگی انسان منهای خدا را، طوری که او ترسیم کرد، به تصویر بکشد. چندانکه شخص با تصور وانهادگی سارتر، از تنهایی و بی‌کسی از عمق وجود دلش برای خدا تنگ می‌شود! این نداشتن اتکا چه بدبختی بزرگی است و خدا چه سعادت‌ی برای بشر!

سارتر گرچه در واکنش به کسانی که او را به دلیل گره زدن ارزش‌ها به انتخاب، به جدی نبودن ارزش‌ها متهم می‌کنند، از این وضعیت ابراز ناخشنودی می‌کند، خود را ناگزیر از نشان دادن انسان به جای خدا می‌داند. وقتی خدای ارزش‌ها به عنوان سرپرست بشر حذف شود، ناچار کسی باید به عنوان آفریننده ارزش‌ها جای او بنشیند و از همین رو اظهار می‌کند: «پیش از اینکه شما زندگی کنید، زندگی به خودی خود هیچ نیست؛ اما به عهده شماست که به زندگی معنایی بخشید. «ارزش» چیزی نیست جز معنایی که شما برای آن بر می‌گزینید. با توجه به این مقدمات، نتیجه می‌گیریم که ایجاد جامعه‌ای بشری مبنی بر همکاری و همبستگی امکان دارد» (کهن، ۱۳۸۱: ۲۸۰). سارتر در این عبارات در حالی که در ظاهر نتیجه‌عام‌پسند گرفته است، در پاسخ به این سؤال که مبنای این همکاری و همبستگی چه خواهد بود، پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد.

وی اصرار دارد که اگزیستانسیالیسم فلسفه‌ای الحادی به آن مفهوم نیست که همت خود را سراسر وقف اثبات بطلان واجب‌الوجود کند. بلکه به مفهوم صحیح‌تر اعلام می‌کند که به فرض بودن واجب‌الوجود نیز کار دگرگون نمی‌شود (همان: ۲۷۲). البته باید پرسید چنین خدای در حاشیه‌ای که بود و نبودش در زندگی امثال سارتر هیچ وضعی را تغییر نمی‌دهد، اساساً به چه کار می‌آید؟! البته اصرار بر عدم اعطای هیچ نقشی به خدا در زندگی انسان، بی‌تردید به معنای حذف خداست و انکار خدا، معنایی جز این افاده نمی‌کند!

گفته می‌شود سارتر از این مسئله که تصور شود او در پی حمایت از هرج و مرج یا تشویق به انتخاب صرفاً خودسرانه ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی بوده، واهمه داشته است. او تأکید می‌کند «ممکن نیست چیزی برای ما هدف و خیر باشد، مگر اینکه برای همگان چنین باشد». به این معنا که شخص با انتخاب یک ارزش، آن را برای همه انتخاب می‌کند و به عبارت دیگر قضاوت ارزشی ذاتاً کلی است، نه به این معنا که افراد دیگر هم بالضرورة با قضاوت من موافق باشند، بلکه به این معنا که تأکید بر یک ارزش، به معنای تأکید بر آن به‌عنوان ارزش برای همه است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۳۴-۴۳۵). با این توصیف، گرچه سارتر ادعا می‌کند که انتخاب غیرمسئولانه را توصیه نمی‌کند، ولی وقتی در عمل هر کس می‌تواند ادعا کند که دیگران نیز در موقعیت او همان انتخاب را می‌کردند، نگرانی سارتر کاملاً به‌جا خواهد بود. به‌ویژه که ابراز نگرانی سارتر، مانع برداشت لوازم منطقی و واقعیات عملی انتخاب خودسرانه افراد نمی‌شود. «به هر حال اگر چه اگزیستانسیالیسم امکانات انتخاب را آشکار می‌کند، ولی انتخاب بالفعل را یکسره به خود فرد وامی‌گذارد» (همان: ۴۳۴).

انسان‌شناسی در حکمت متعالیه صدر المتألهین

انسان‌شناسی فلسفی برای تعیین حقیقت در حد انسانی، از راه آشتی دادن روابط انسان با جهان طبیعی و بعد معنوی آن تلاش می‌کند. در فضای اسلامی نیز اغلب انسان‌شناسان فلسفی الهی، هنگام قرار دادن انسان در تمامیت اشیا، روابط انسان با خدا را نیز به حساب می‌آورند. بر اساس این رویکرد، با تأمل در ارزش تکوینی انسان، می‌توان به میزان و قدر و قیمت وی پی‌برد.

انسان‌شناسی صدرایی نیز از نظر جایگاه انسان در نسبت با امور یادشده و به‌ویژه در ارتباط با خدا حائز اهمیت است. بنابراین لازم است هستی‌شناسی ملاصدرا بررسی و برای شناخت انسان در فلسفه صدرایی، جایگاه او در نظام هستی ملاحظه شود. اینجاست که

مبانی فلسفی صدرالمتألهین (نظیر مباحث اصالت وجود) تشکیک وجود و اتحاد عاقل و معقول نقش برجسته خود را در این انسان‌شناسی مطرح می‌کند. وقتی نظام هستی در فلسفه ملاصدرا با اندک تفاوتی، همان نظام طولی عرفاست، انسان به‌عنوان خلیفه الهی شأن عظیمی می‌یابد. به‌ویژه که بحث انسان کامل عرفا، غایت این غایت خلقت را به‌خوبی ترسیم کرده و البته کار صدرالمتألهین، تبیین و تحکیم مبانی فلسفی این انسان‌شناسی است. در حالی که انسان کامل خود یکی از مراتب طولی نظام هستی محسوب می‌شود و تقدم وجودش بر ماهیت بسیار معنادار است.

البته در حکمت متعالیه، وجود انسان به‌عنوان مرتبه‌ای از هستی، مستثنای از فرآیند پویای حرکت جوهری نیست، پس آدمی در این فلسفه عرفانی همواره در حال شدن و تحول است. تحولی که نظریه اتحاد عاقل و معقول به‌خوبی از پس تبیین هویت متغیر انسانی برمی‌آید و مسیر او را تا خلیفه الهی روشن و موجه می‌کند. از این‌رو برای اینکه انسان را در حکمت متعالیه صدرالمتألهین بازشناسیم، باید هستی‌شناسی تشکیکی او را مرور کنیم که متأثر از نظام طولی عرفاست و شأن و منزلت و نیز ظرفیت‌های عظیم آدمی را در پرتو مباحث عرفانی انسان کامل مطالعه کنیم. انسان به‌عنوان مهره اصلی نظام آفرینش، در چارچوب مبانی خاص فلسفه صدرایی نظیر اصالت وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، معناداری تقدم وجودش بر ماهیت را به‌خوبی نمایان می‌کند. تقدمی که با تقدم اگزیستانسیالیسمی فاصله‌ای به اندازه هستی‌شناسی این دو دارد.

عرفان و تأثیر آن بر اندیشه‌های صدرالمتألهین

عرفان نظری که توسط محی‌الدین به‌صورت یک نظام دقیق با تمامی لوازم و فروع‌اتش مطرح شد و به همت شاگردان و پیروان محی‌الدین، پایه‌های فکری مستحکم یافت، جهش بزرگی در تقریب به فلسفه محسوب می‌شود. این در حالی است که ملاصدرا چه از لحاظ محتوا و چه از نظر روش، از این جریان تأثیر پذیرفت. ملاصدرا به‌شدت تحت تأثیر

ابن عربی است و گفته می‌شود آثار عرفا از قدما و متأخران و به‌ویژه افکار شیخ اکبر محی‌الدین عربی و اتباع و شارحان آثار و مروجان افکار او، از جمله مهم‌ترین منابع مورد علاقه ملاصدرا بوده است. وی بر روش عرفا صحنه می‌گذارد و تصریح می‌کند: «کلمات و بیانات عرفا که وی از آنها به مجردین از علایق تعبیر می‌نماید، بسیار قوی‌تر و محکم‌تر از براهین عقلیه است و افاده علم کلمات عرفا قطعی‌تر از برهان می‌باشد، زیرا ایشان شگفتی‌های احوال نفس و آثار آن را، به عیان مشاهده می‌کنند نه با برهان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۳۵۵). از لحاظ محتوا نیز عوالم وجود، جایگاه و سیر انسان در آنها، بحث انسان کامل و در نتیجه انسان‌شناسی صدرایی کاملاً متأثر از انسان‌شناسی عرفانی است که البته ملاصدرا به کمک مبانی فلسفی خاص خود، آن را در فضایی فلسفی طرح و مدلل می‌کند.

هستی‌شناسی عرفانی و نقش آن در انسان‌شناسی صدرایی

مراتب طولی هستی و نظام تشکیکی پیش از صدرالمتألهین، در میان حکمای اشراقی و برخی صوفیه مطرح بوده است که البته این الگو و نیز بسیاری اصطلاحات مرتبط با آن، از عقاید نوافلاطونیان شمرده می‌شود. دیدگاه نوافلاطونی در هستی‌شناسی عرفانی هم دیده می‌شود. البته عرفا، هستی را با توجه به حقیقت وجود و مراتب غیب و ظهور و اسما و صفات می‌بینند و پدیده‌ها را در پرتو اسمای الهی مشاهده می‌کنند. از ارکان مهم بینش عرفانی و جهان‌بینی شهودی، تبیین نظام مظهریت عالم است که از نخستین تجلیات ذاتی حق تعالی شروع می‌شود و به انتها درجات ظهور در عالم می‌رسد. عرفا این تقسیم‌بندی را در دو قسم تجلی در قوس نزول و تجلی در قوس صعود مطرح کرده‌اند. قوس نزول شامل تجلیاتی است که موجب تحقق مظاهر با درجات و مراتبی که دارند یا پیدایش احکام و آثار آنها می‌شود و هر یک از اسما که اقتضای مظاهری را دارند، متناسب با سعه و ضیق و ترتیب و توالی خود، به عرصه ظهور می‌رسند. این نوع تجلی غالباً در مباحث جهان‌شناسی و وجودشناسی عرفانی بحث می‌شود و تجلیات در قوس صعود (که بیشتر در عرفان عملی

مطرح می‌شود) عبارت است از تجلیات خاصه حق که موجب عروج و صعود بنده سالک و منشأ قرب او به حق تعالی می‌شود (قیصری رومی، ۱۳۸۰: ۲۹۳).

حقیقت وجود که فارغ از جمیع قیود و حدود است، خود مراتبی دارد که تعینات و مشخصات وجود مطلق محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر حق تعالی دارای شئونات و مظاهری است که به صورت سلسله مراتب متجلی شده‌اند و عرفاً گرچه مراتب و شئونات حق تعالی را نامتناهی می‌دانند، کلیت این سلسله را در پنج (یا شش) مرتبه، به عنوان حضرات خمس مطرح کرده‌اند که عالم انسانی، به عنوان آخرین آن و جامع جمیع عوالم قبل محسوب می‌شود (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۵۷).

در زمینه عوالم و مراتب هستی، همچنین جایگاه انسان در آن، سعیدالدین سعید فرغانی عارف قرن نهم در اثر نفیسیش «مشارق الدراری»، فصلی با عنوان «در شرح نشأت انسان و اطوار و احوال او تا رسیدن به مقام کمال» می‌گشاید. وی در این فصل، پس از مرور مراتب هستی، به شرح و چگونگی تجلیات حق تعالی و قرار دادن انسان در مسند خلیفه‌اللهی می‌پردازد. وی پس از ذکر این نکته که حق تعالی صورت عنصری انسان را اصل و ماده صور انسانی کرده است، مراتب و مقامات او را در عالم برمی‌شمارد که این مراتب، همان مراتب ذکر شده و البته با تفصیل و ارائه جزئیات مد نظر فرغانی است. نکته جالب توجه در آرای فرغانی، همان سیر نزول صورت انسانی از تجلیات اولیه حق تعالی است که در نهایت به نزول به صورت نباتی و غذایی منجر می‌شود و به شکل نطفه در رحم مادر قرار می‌گیرد و پس از طی مراحل، به صورت انسان مادی پا به عرصه دنیا می‌گذارد و البته این سیر از این پس به صورت صعودی و تقدم اجمال بر تفصیل و طی مراحل اكمال ادامه می‌یابد تا به اصل بازگردد (فرغانی، ۱۳۷۵: ۱۶۱-۱۸۰).^۱

۱. فرغانی این مراحل را در خصوص حقیقت محمدیه و وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت ﷺ بیان می‌کند و در خصوص سایر انسان‌ها نیز توضیحاتی ارائه می‌دهد.

شاکله اصلی مراحل‌ی که فرغانی در زمینه نشأت انسان و احوال او بیان کرده، با اندک تفاوتی در برخی جزئیات بسیار شبیه آنچه است که ملاصدرا در خصوص نشأت و اطوار انسانی بازگو می‌کند؛ گویی چارچوب اصلی تکامل انسان در تفکرات ملاصدرا، از عرفا اخذ و فلسفه وی بر آن بنا شده است. البته ابتکارات و برخی آرای فلسفی ملاصدرا را نباید نادیده گرفت و اساساً همین ابتکارات به شاکله عرفانی تکامل انسان، رنگ و بوی فلسفی می‌دهد.

مراتب هستی و جایگاه انسان در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا درباره موضوع هستی در کل و جایگاه انسان، آرای مشابه نظر عرفا دارد. وی در مقصد دوم از مفتاح دوم *مفاتیح‌الغیب* در سفر انسانی به سوی خدا و سلوکش به سوی جهان آخرت برای خدا، متذکر می‌شود که انسان در میان تمامی موجودات ویژگی خاصی دارد و آن قدرت سیرش در حالات مختلف وجودی و گرویدنش به کیفیات متعدد و صورت‌پذیری‌اش به صورت‌ها و خواهاست و سپس به تشریح مراحل مختلف مذکور می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۰۷).

ملاصدرا در *المظاهر‌الالهیه* نیز با رویکردی عرفانی یادآور می‌شود که هدف و مقصد اصلی از نزول کتاب الهی و دعوت بندگان به ملک‌اعلی و پروردگار دو عالم و نیز غایت مطلوب آن، تعلیم، پیش‌بردن و ارتقای بندگان از حقیض نقصان و خسران به سوی اوج کمال و عرفان است، وی در ادامه، در مقام کیفیت سفر به سوی حق تعالی، اصولی را برمی‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۱۳ و ۱۴). وی در لحنی صریح‌تر کیفیت هبوط و صعود را چنین بیان می‌کند:

در خصوص کیفیت بدو و آغاز و بازگشت و اشاره به دو قوس هبوط و صعود، بدان؛ خداوند تعالی، خلق را با اخراج ایشان از مکنن امکان به عالم ارواح آغاز کرد و سپس ایشان را از عالم ارواح به عالم‌اشباح هبوط داد و آنان را از ملکوت‌اعلی و مراحل پست‌تر یعنی نفوس سماوی و ارضی گذراند و بر افلاک و ستارگان و ائیر و هوا و آب و زمین

عبور کردند تا به «اسفل السافلین و الهاویه المظلمه، اعنی الهیولی و البحر المظلم و القریه الظالم اهلها» رسیدند و آن نهایت تدبیر امر است. همان‌گونه که فرمود: «یدبر الامر من السماء الی الارض»، پس بازگشت در انسان و از طریق جذبات عنایات الهی رخ داد، همان‌گونه که نزول صورت گرفته بود، یعنی گذشتن انسان از منازل و مقامات، تا اینکه به مرحله انسان کامل برسد که اوست «روح العالم» و «مظهر اسم الله» (همان: ۷۱).

به بیان دیگر در فلسفه هستی‌شناسانه ملاصدرا، حق تعالی ابتدا مبادی اولیه و مراتب عالیة وجود را ابداع کرد و موجوداتی را که به سوی مبادی بازگشت می‌کنند و در قوس صعود، تا حد ظرفیت خود باز می‌گردند، ایجاد کرد و به همین ترتیب نهایت مراتب وجود در قوس صعود، درست برعکس سلسله نزول یافته قوس نزول (یعنی نخست عقل و سپس نفس و سپس طبیعت و ماده) است و همان‌گونه که از عقل آغاز شده بود و به ماده انجامید، در این مرحله، از ماده آغاز می‌شود و به عقل می‌انجامد و سلسله وجود در قوس صعود به‌طور معکوس به مبدأ و نقطه مقصود بازگشت می‌کند. ملاصدرا این سیر را به دور زدن دایره وجود در قوس نزول و صعود بر خود تشبیه می‌کند و با این حساب در انتهای قوس نزول، پس از جسمی که دارای صورت جسمانی است، مراحل صورت نباتی و صورت حیوانی دارای نفس و بالأخره انسان دارای عقل جلوه می‌کند و در یک کلام، سلسله وجود از عقل آغاز و به عاقل منتهی می‌شود و میان عقل و عاقل مراتب و منازل متعدد بسیار است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۲۰).

انسان کامل

با توجه به اینکه در سلسله مراتب هستی و تجلیات حق تعالی، مرتبه انسان به‌عنوان کون جامع و حتی یکی از حضرات خمس محسوب می‌شود، شناخت ویژگی‌های آن - که البته منظور انسان کامل است - حقیقت و شأن و منزلت انسان را به نمایش می‌گذارد. این شناخت از انسان، پایه و اساس انسان‌شناسی صدرایی و حتی توجیه‌گر برخی مبانی فلسفی ملاصدراست که متأثر از دیدگاه عرفانی و به‌ویژه ابن عربی محسوب می‌شود. از نظر

ابن عربی، انسان کامل آیینۀ جامع حق است، در حالی که ظهور حق در این آیینۀ، به حسب اختلاف قابلیت‌ها و استعدادها متفاوت و مختلف می‌شود. یعنی تجلی حق در نفوس کامل انسانی در دنیا و آخرت، بر حسب استعداد آن نفوس است. پس هر نفس کامل، حق را بر حسب اعتقاد و معرفت و علم خود می‌یابد. انسان عارف کامل‌ترین موجودات عالم است، زیرا او به حق تعالی با همه صفات و کمالات معرفت دارد (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۷۲). همچنین از دیدگاه محی‌الدین، انسان عبارت از مجموع عالم است. انسان صغیر مختصری از عالم کبیر است، برای همین، هرچند محدود کردن عالم به سبب بزرگی و کلانیش در انسان ممکن نیست، این انسان صغیر مدرک عالم کبیر بوده و خداوند تمام جزئیات عالم کبیر را با انسان مرتبط کرده، انسان به صورت اسم الله خلق شده است، این اسم جمیع اسما را دربردارد و اگر چه انسان از نظر جسمی صغیر است، متضمن جمیع معانی و در برگیرنده عالم کبیر و جامع تمام حقایق عالم است. از آنجایی که انسان به صورت حق تعالی است و کل عالم برای او خلق شده‌اند، اشیا انسان را طلب می‌کنند، چون برای او خلق شده‌اند و آنها انسان را به واسطه تسخیری که خداوند او را بر آن آفریده است، می‌طلبند. بنابراین اشیا در حقیقت بر انسان حرام نشده‌اند، بلکه انسان است که بر اشیا حرام شده است، زیرا انسان فقط برای پروردگارش آفریده شده است، در حالی که اشیا برای او خلق شده‌اند. اشیا انسان را می‌طلبند و انسان خدا را تمنا می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۷، باب ۷۳: ۱۲۵).

لذا در انسان‌شناسی عرفانی و نیز به تبع آن صدرایی، انسان، محور عالم است و عالم در خدمت اوست. اما با این تفاوت عمده با مکاتب اومانیستی و نیز اگزیستانس که محور بودن انسان و شأن و منزلت او به واسطه ارتباط او با حق تعالی است. پس از نظر صدرالمتألهین نیز انسان، مقصود و هدف از خلقت محسوب می‌شود و فلسفه صدرایی به نوعی حول محور انسان چرخ می‌زند و از نظرگاه ملاصدرا نیز خلیفه‌اللهی انسان، نقش تعیین‌کننده در تبیین آرای فلسفی وی دارد. از نظر صدرالمتألهین نفس انسانی شایستگی و استعداد رسیدن به درجه‌ای را دارد که همه موجودات عالم (اعم از علوی و سفلی و عقول و نفوس کلیه و

جزئی (همگی اجزای ذات او شوند و قوت و قدرت او در همه موجودات سریان یابد و وجودش غایت و نتیجه آفرینش عالم باشد) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳۵۷). در اندیشه صدرایی نیز مانند مشرب و تفکر عرفانی، انسان کامل کلمه و جامع جمیع اسمای الهی و خلاصه کتاب الهی است که پس از طی منازل و مراتب متعدد و در عوالم و مقامات هستی و پذیرش اکوان و تطور حالات مختلف و طی سیر نزولی از مقام تشأن عقلی در علم الهی به مرحله وجود جسمانی و مادی رسیده و پس از هبوط به عالم ماده، دوباره آهنگ بازگشت به منزل اصلی خویش را در پیش می‌گیرد و به لحاظ رسیدن و بازگشت به مقامات اولیه است که غایت خلقت محسوب و مزین به مقام خلیفه‌اللهی می‌شود (همان: ۸۰). خداوند انسان کامل را ذاتاً و صفاتاً و فعلاً مثال خود آفریده است. صدرا معرفت به این فطرت بدیع و نظم لطیف و علم به این حکمت محکم و اسرار مکنون را سرّی عظیم از معرفت به خداوند توصیف کرده و از این پیشتر رفته است و معرفت به حق تعالی را، متوقف بر معرفت انسان کامل می‌داند و تأکید می‌کند بدون این شناخت، شناخت به پروردگار امکان‌پذیر نیست (همان، ج ۴: ۴۰۰).

سیر تکاملی انسان

عرفا پس از تبیین جایگاه انسان و سیر او از ابتدا تا انتها، به حرکت حبی متمسک می‌شوند. قیصری در شرحش بر فصوص الحکم ابن عربی، اصل حرکت عالم را حبی دانسته است و این عقیده را به ابن عربی نسبت می‌دهد (القیصری ۱۳۶۳: ۴۵۶). اما ملاصدرا حرکت تکاملی انسان را برای تحقق ظرفیت‌های انسانی در چارچوب حرکت جوهری توجیه کرده است و از نظریه اتحاد عاقل و معقول برای تبیین چگونگی آن بهره می‌برد. از نظر وی انسان پس از هبوط و نزول به عالم ارض و هجرت از عالم اصلی خود، به دار کثرت و تفرق وارد می‌شود و با انجام دادن مأموریت‌های تکوینی و تشریحی خود، زمینه را برای بازگشت به مرجع اصلی‌اش فراهم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج دوم: ۲۴۷). در اندیشه ملاصدرا همه مردم در خود حرکت معنوی به سوی جهان دیگر را احساس می‌کنند، جز

آنکه در کیفیت و چگونگی این حرکت با هم تفاوت دارند، چنانکه در درجات نزدیکی و دوری از خدا، با هم اختلاف دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۰۹).

چگونگی تکامل نفس با ادراک و هویت متغیر انسان

در نفس‌شناسی صدرالمتألهین، نفس ناطقه انسانی که صورت ذات و حقیقت انسان است جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است که در آخرین درجات جسمانیت و اولین مراتب مجرد قرار دارد. انسان به‌عنوان معبری که بین دو عالم جسمانی و روحانی قرار دارد، به تدریج مراتب مختلف مجرد را با ادراک طی و آهنگ بازگشت به مبدأ بسیط عقلی خود می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۲۶). نکته جالب توجه در نفس‌شناسی صدرایی این است که نفوس انسانی در اوایل حدوث، صورت نوع واحدی به نام انسان است. اما همین نفوس حسب به فعلیت رسیدن و طی مراتب عقل بالملکه و بالفعل و ... به انواع گوناگون تبدیل می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۳۶۲).

تکامل انسان در سایه ادراکات وی بر اساس حرکت جوهری رخ می‌دهد که نتیجه آن هویت متغیر انسانی است و حتی بالاتر اینکه نفس انسان به قید ماهیت هم محدود نیست. به‌ویژه اینکه ملاصدرا خود تصریح می‌کند که باطن انسان هر لحظه در معرض تغییر و تبدیل قرار می‌گیرد و البته با حفظ ذات خود، مراتب گوناگون کمال را طی می‌کند و از نوعی به نوع دیگر منتقل می‌شود. وی آیه شریفه «بل هم فی لبس من خلق جدید»^۱ را شاهد بر مدعای خود می‌گیرد و درک حقیقت آن را از اکثر افراد دور می‌داند. از دید ملاصدرا برای نفس به اعتبار تعلق وی به دو طرف متخالف، یعنی عقل و هیولی، دو جهت مخالف استمرار و ثبات و جهت تجدد است و اگر افراد به وجدان خود مراجعه کنند، درمی‌یابند که هویتشان تغییر می‌یابد، طوری که شخصیت امروز فرد، غیر از هویت گذشته‌اش است. وی تأکید می‌کند این مغایرت به عوارض محدود نمی‌شود، بلکه به اختلاف درجات و

مراتب ذات واحد است. وی همچنین مقصود آیاتی نظیر «انا الی ربنا منقلبون»^۱ و «ینقلب الی اهله مسروراً»^۲ را همان هویت متغیر انسانی تلقی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۷۳).

در اندیشه صدر، نفس انسانی شایستگی رسیدن به مقامی را دارد که جمیع موجودات عالم، همگی اجزای ذات او باشند و قوت و قدرت او در تمامی موجودات سریان یابد و نافذ در همه آنها باشد (همان: ۲۹۰).

جدای از *شواهد نقلی* که ملاصدرا در تأیید رأی هویت متغیر انسان ارائه می‌دهد، می‌توان این تفکر را نتیجه قهری نظریه اتحاد عاقل به معقول دانست. تفاوت ادراک مشائین با ملاصدرا و روح تفکر اتحاد عاقل با معقول در این است که منشأ ذات و هویت انسانی را ثابت فرض کرده است و با ادراکات اضافه شده به آن، به منزله عوارض برخورد می‌کنند. با این طرز تفکر، اصل ذات فرد جاهل و حکیم و نبی و عامی یکی است و تفاوت در عوارض الحاقی به این ذات است، در حالی که در اندیشه صدر، نفس در هر ادراک با مدرک متحد شده است و سعه وجودی می‌یابد و اساساً معنای اتحاد عاقل به معقول چیزی جز این نیست. یعنی فرد عالم در لحظه ادراک و پس از آن باحالت قبلش یکی نیست، بلکه با ادراک، نفس وی سعه وجودی می‌یابد و هویتش تغییر می‌کند.

به همین دلیل ملاصدرا در *اسفار* تصریح می‌کند: «ان النفس الانسانیة لیس لها مقام فی الهویه و لا لها درجه معینه فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعیة و النفسیة و العقلیة الّتی کل له مقام معلوم بل النفس الانسانیة ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقه و لاحقہ و لها فی کل مقام و عالم صورة اخری» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۲).

لازمه سخن مزبور این است که نفس مجرد از ماهیت باشد و نتوان برای او ماهیت ثابتی تعریف کرد. یعنی اگر مشایبون تنها قائل به مجرد نفس ناطقه از مبادی ثابتند، در

۱. اعراف: ۱۲۵.

۲. انشقاق: ۹.

حکمت متعالیه صدرالمتألهین، تجردی فوق این تجرد، یعنی تجرد از ماهیت متصور است و برای نفس حدی نیست و برای موجود بسیط عاری از ماهیت، مقام و مرتبه معلومی وجود ندارد که قرار باشد در آن مقام متوقف شود و با این حساب نفس، فوق مقوله است زیرا موجود مجرد از ماهیت، وجود است و وجود، نه جوهر است و نه عرض (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۳۳۶).

روش‌شناسی صدرالمتألهین

ملاصدرا مانند دیگر فلاسفه اسلامی فیلسوفی مبنی‌گراست و می‌کوشد قانون‌های حاکم بر موجودیت اشیا را از طریق استدلال‌های منتهی به بدیهیات بررسی کند (عبودیت، ۱۳۸۹: ۶۱). همچنین از لحاظ امکان دریافت واقع، مانند دیگر فلاسفه اسلامی، فیلسوفی رئالیست به‌شمار می‌آید. گرچه از نظر وی رسیدن به کنه و حقیقت وجود و اشیا خارجی تنها از طریق کشف و شهود و توسط برخی میسر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۵). وی بر همین اساس در براهین و شیوه استدلالی خویش سهم ویژه‌ای برای کشف و شهود قائل است. گرچه براهین شهودی به موازات استدلال‌های منطقی ارائه می‌شود (همان: ۱۵ و ۱۶ مقدمه). البته از نظر صدرا استفاده از کشف و شهود در مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره‌ها جایز نیست (عبودیت، ۱۳۸۹: ۶۴).

اصالت وجود طرح‌شده از ناحیه ملاصدرا را شاید بتوان نقطه افتراق و فصل ممیز تفکر وی از فیلسوفان مسلمان پیشین تلقی کرد. از نظر صدرا خلط بین امور ذهنی و واقعیات خارجی، عامل اصلی عدم درک اصالت وجود است. در واقع واقعیاتی که جهان خارج را پر کرده‌اند، اموری غیرماهوی هستند که مصادیق حقیقت وجود محسوب می‌شوند. وی موجودیت، خارجیت و تشخیص را ذاتی ماهیات خارجی می‌داند که نتیجه آن یعنی حقیقت وجود همان موجود خارجی است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰: ۵۹-۶۱). از طرفی وجودی که ظرف واقع را پر کرده و نزد ملاصدرا اصیل محسوب می‌شود، واجد کنه و حقیقتی است

که به یافته‌های حسی محدود نمی‌شود. این مطلب به معنای ایده‌آلیسم یا شیوه‌ای پدیدارشناسانه نیست، بلکه به این معناست که حقیقت وجود، امری مجرد و متافیزیکی است. وی یافته‌های ذهن از واقعیات خارجی را حاصل انتزاعات عقلی می‌داند که گرچه از نظر وی معتبر است، همه حقیقت وجود نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۶-۷).

نتیجه و بررسی امکان تطبیق

گرایش اگزیستانسیالیسم شاید به دلیل داشتن دو ویژگی در بحث‌های تطبیقی با وجودشناسی حکمت متعالیه ملاصدرا یا انسان‌شناسی عرفانی آن مطرح شود: ۱. تأکید بر اصالت وجود و مباحثی که به‌ویژه بر امکانات وجود تأکید می‌کند؛ ۲. اصالت وجود انسانی که نزد عرفای مسلمان و نیز انسان‌شناسی صدرایی نوعی غایت آفرینش تلقی شده است و از این منظر، ویژگی‌های ممتازی را نسبت به سایر آفریده‌های خدا دارد. احتمال اول با التفات اندکی به مبانی و آرای فلاسفه اگزیستانس و تفاوت معانی اصالت در هر دو مشرب فلسفی رد می‌شود. البته پیش‌نیاز رد این احتمال، ترسیم تصویری درست از مقصود اگزیستانسیالیست‌ها در باب وجود است. مضاف بر اینکه همان‌گونه که ملاحظه شد، اساساً مفهوم وجود نزد فلاسفه اگزیستانس برخلاف فلسفه صدرایی مفهومی غیرمجرد و غیرمتافیزیکی است. بنابراین بحث تطبیق وجود میان این دو مکتب فلسفی، از مبنا منتفی می‌شود. در حالی که فضا و خاستگاه طرح مسئله وجود انسان نیز در این دو مشرب فلسفی کاملاً متفاوت و غایت وجودی نیز با همه تشابهات احتمالی در نوع خداپاوار آن، در نهایت با فلسفه صدرایی متفاوت است. به‌نظر می‌رسد مبنای اولیه تطبیق که از تشابه لفظی میان این دو فلسفه نشأت گرفته است با روشن شدن اختلاف مفاهیم و معانی وجود میان این دو، یکبارہ فرو ریزد. همان‌گونه که پیشتر نیز بیان شد، لفظ وجود در فلسفه‌های اگزیستانس با لحاظ مفهومی که در فضای غیرمتافیزیکی معنا می‌یابد، بنا بر تغییر مصادیق انسانی مختلف می‌شود و به‌ویژه در این گرایش فکری بر نبود مرز مشترک میان انسان‌ها تأکید می‌شود. از این‌رو اطلاق واژه وجود بر انسان‌ها به نحو مشترک لفظی است و به

همین دلیل این مذهب، اصالت وجودی به معنای صدرایی نیست، بلکه تفکری محسوب می‌شود که موجود یعنی انسان در آن اصیل است.

همچنین در نظام صدرایی، ماهیات حدود وجودند، بنابراین وقتی در اگزیستانسیالیسم، وجود بر ماهیت مقدم شد، این سؤال پیش می‌آید که ماهیت این وجود پیش‌فرض چیست؟ اگر به کلی منکر هرگونه ماهیتی در ابتدا شویم، ناچار به وجودی خواهیم رسید که قوه صرف است، گرچه اساساً طرح اشکالی که ریشه‌ای متافیزیکی دارد به فلسفه‌ای که در فضای غیرمتافیزیکی شکل گرفته است، چندان وارد به‌نظر نمی‌آید، به هر حال وجودی که در ابتدا چیزی نیست، پارادوکسی است که با پیش‌فرض نوع واحد انسانی در ابتدای حرکت وجودی انسان، نزد ملاصدرا مرتفع شده است. نقطه اشتراک این دو نظام فلسفی، همان تکثر انواع انسانی در مراحل بعدی حرکت تکاملی انسان است. اما نقطه افتراق و ابهام، همان نقطه آغازین وجود انسانی نزد اگزیستانسیالیست‌هاست. مگر اینکه دست از دقت فلسفی در تعابیر اصالت وجودی برداریم و عبارات آنها را در فضایی از درونگرایی صرف، تأملات درونی و توصیه‌های اخلاقی به گفت‌وگو بنشینیم. تجارب شخصی که تنها برای صاحبان آنها اعتبار داشته است، اما آنها سعی در تعمیم این درون‌یافته‌ها به دیگران داشته‌اند. البته باید توجه داشت این انتفا به معنای تعلیم و تفهیم یک نظام نیست، بلکه به‌منظور توجه دادن افراد به امکانات راستین وجود انسانی خویش است که از راه انتخاب صورت می‌گیرد.

نقطه افتراق دیگر میان فلسفه‌های اگزیستانس و فلسفه صدرایی، بحث روش و شیوه است. در حالی که اگزیستانسیالیسم با شیوه‌ای پدیدارشناسانه فلسفه‌اش را پی می‌ریزد، فلسفه صدرایی با پیش‌فرض گرفتن رئالیسم مرسوم میان فلاسفه مسلمان، امکان هرگونه تطبیقی را در این زمینه با مشکل جدی مواجه می‌کند. به‌ویژه که ویژگی اصلی اگزیستانسیالیسم، ارجاع به امور عینی انضمامی با کاربست شیوه‌ای پدیدارشناسانه است که در واقع نوعی واکنش به فلسفه‌های انتزاعی تلقی می‌شود، در حالی که وزن دادن به امور انتزاعی از خصایص فلسفه صدرایی است.

در زمینه احتمال دوم باید امکان طرح بحث تطبیقی را در دو نوع خدا‌باور و ملحدانه‌ی اگزیستانسیالیستی پی گرفت. در اگزیستانسیالیسم خدا‌باورانه گرچه در جهش از شرایط بیرونی به لایه‌های درون که طبق اظهارات یاسپرس توأم با استقلال از جهان و البته در سایه ارتباط با خداست، با نوعی تأمل درونی و تجربه‌های عرفانی مشابه نوع اسلامی مواجهیم، این قیاس نسنجیده وقتی تباین درون‌گرایی یاسپرس و تأملات عرفانی عرفان اسلامی را بیشتر به رخ می‌کشد که یاسپرس و هم‌مسلمان او تأکید می‌کنند که این فرآیند با ممارست حاصل می‌شود. به‌ویژه وقتی انسان در اصالت موجودی‌ها با تأمل درونی از جهان مستقل می‌شود، از عرفانی که شخص ذاتاً با هستی وحدت می‌یابد و تأمل درونی‌اش نه بیگانگی، بلکه آشنایی با حقیقت هستی است، فاصله خواهد گرفت. این واگرایی سوای از تبیین متفاوت فیلسوفان وجودی از مفهوم هدایت و چگونگی دستیابی به آن است. در مورد فیلسوفان وجودی ملحد نیز کار آسان شده است و سارتر به‌عنوان پیشرو اگزیستانسیالیسم الحادی خود تصریح می‌کند. «در واقع اصطلاح «اصالت بشر» دو معنای کاملاً مختلف دارد: در مسلک اصالت بشر می‌توان به این نظریه رسید که آدمی به‌مثابه غایت نهایی و ارزش متعالی تلقی شود. این یعنی ما می‌توانیم بر مبنای بهترین رفتار برخی از آدمیان، برای بشر به‌طور کلی ارزش قائل شویم. این نوع اصالت بشر باطل است ... اگزیستانسیالیسم هرگز بشر را چون هدف و غایت مطرح نمی‌کند؛ برای اینکه بشر هر لحظه باید از نو ساخته شود» (سارتر، ۱۳۸۰: ۲۷۰ و ۲۷۱). سارتر در این عبارات صریحاً غایت و هدف بودن بشر را رد می‌کند و این نکته تنها افتراق و تباین این دیدگاه با مباحث انسان‌شناسی عرفانی نیست، بلکه «ساخته شدن بشر از نو» در دنیای بی‌خدا نیز، عرصه را برای هرگونه تطبیقی ولو ظاهری تنگ می‌کند. پس دقیقاً منظور از اصالت بشر اگزیستانسیالیستی چیست؟ سارتر پاسخ می‌دهد: «بشر با پی‌ریزی «طرح» خود در جهان بیرون از خویش و با محو شدن در چنین جهانی بشر و بشریت را به وجود می‌آورد» (همان: ۲۷۱).

منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷)، *رسائل حقیقه الحقایق*، مقدمه، تصحیح و تعلیق مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۲. _____ (۱۴۰۷)، *الفتوحات المکیه*، ج ۱۳، تحقیق عثمان یحیی، قاهره: انتشارات الهیئه المصریه العامه الکتاب.
۳. جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، *محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۴۰۴)، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران: حکمت.
۵. سارتر (۱۳۸۰)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر.
۶. شیرازی، صدرالمتلهین (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمدالحسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. _____ (۱۳۸۰)، *المظاهر الالهیه فی اسرارالعلوم الکمالیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. _____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۶۶)، *تفسیرالقرآن الکریم*، جلد ۳، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. _____ (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۳، بیروت: انتشارات دارالحیاء التراث العربی.
۱۲. _____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، التعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۳. _____ (۱۴۲۰)، *کتاب المشاعر*، تعلیق و تصحیح فاتن محمد خلیل اللبون، بیروت: موسسه التاریخ العربی.

۱۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی.
۱۵. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۵)، *مشارق الدراری*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. القیصری، داود بن محمد (۱۳۶۳)، *شرح علی فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
۱۷. قیصریرومی، داود ابن محمد (۱۳۸۰)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. کاپلستون، فردیک (۱۳۶۱)، *فلسفه معاصر بررسی‌هایی در پوزیتویسم منطقی و آگزیستانسیالیسم*، ترجمه علی حلبی، بی‌جا: کتابفروشی زوار.
۱۹. کاپلستون، فردیک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه غرب*، جلد ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کهن، لارنس (۱۳۸۱)، *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۱. نوالی، محمود (۱۳۷۴)، *فلسفه‌های آگزیستانس و آگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز: دانشگاه تبریز.
۲۲. یاسپرس، کارل (۱۳۷۸)، *کوره راه خرد درآمدی به فلسفه*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: نشر خط.