

رویکردی تطبیقی به تکامل نفس صدراپی و تعالی وجودی یاسپرس در پرتو حرکت جوهری

سیمین اسفندیاری*

چکیده

حقیقت انسان نزد ملاصدرا و یاسپرس حقیقتی سیال و همواره در حرکت و صیوروت است. مسئله این است که ملاصدرا و یاسپرس بر چه اساسی از پذیرفتن فصل ثابت و نامتغیر برای انسان ابا دارند؟ البته این نظر مشترک مبانی خاص و علل متفاوت دارد؛ بدین معنا که صدرا بر اساس حرکت جوهری و یاسپرس بر اساس امکان استقبالی و وجود آزادی در انسان به آن اصل رسیده‌اند. به علاوه، ملاصدرا و یاسپرس هر دو حقیقت انسان را نفس او می‌دانند. لکن نفسی که ملاصدرا آن را عین اضافه اشراقی به خداوند و از جنس وجود و عین تشخیص می‌داند با اگزیستانس یاسپرس، که فاقد عناوین فوق است، تفاوت اساسی دارد. اگزیستانس یاسپرس در ارتباط تحقق می‌یابد و به غیر شناخته می‌شود. حال با توجه به اصالت وجود، که از مقدمات قطعی حرکت جوهری است، و اینکه در فلسفه صدرا حرکت و صیوروت در مقابل بودن و هستی نیست، بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است، می‌توان گفت وجود حرکت جوهری نفس به معنای رسیدن به مرحله‌ای از وجود، یعنی واقعیت و متعلقات عینی نفسانی، است. اینجاست که با تطبیق و هم‌نگری دو سنت فلسفه اسلامی در شاخه حکمت متعالیه و فلسفه غرب در گرایش اگزیستانسیالیسم می‌توان هر چه بیشتر به اهمیت حرکت جوهری و نقش ضروری آن در تکامل انسان و تعالی او پی برد.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، تعالی، تکامل نفس، اگزیستانس.

مقدمه

ملاصدرا، بانی حکمت متعالیه، از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان اسلام است. اصول و نظریه‌های بدیع و کاربردی او، چون حرکت جوهری چارچوب نظری و علمی‌ای را فراهم آورده که مسیر آفرینش، زندگی و سرانجام نهایت انسان را ترسیم می‌کند. به عبارتی، مبدأ و معاد زندگی انسان بر اساس حرکت در جوهر اوست. صدرا در پرتو حرکت جوهری تفسیر فلسفی نوینی از حرکت ارائه می‌دهد. این اصل را باید به عنوان یک نظریه جامع و وحدت‌بخش که از مبدأ و معاد حکایت می‌کند به منزله یکی از ویژگی‌های اساسی و ممتاز نظریه‌پردازی ملاصدرا و بنیاد جهان‌بینی صدرا به شمار آورد.

برای صدرا انسان در طبیعت سیال و در گوهر خود متحول است، به طوری که هر دم تحول جوهری او صورتی کامل‌تر می‌یابد و به کمالی می‌رسد که همان نفس ناطقه است، که خود دارای اطوار و شئون گوناگون و مراتب وجودی مختلفی است. برای همین در تبیین نظریه خود معتقد است نفس محصول حرکت جوهری بدن است. بدن برای نفس حالت قوه و زمینه دارد که شرایط ظهور نفس را فراهم می‌کند.

نزد یاسپرس نیز انسان موجودی است که هیچ‌گاه کامل نیست، بلکه همواره در حال شدن و سیورورت است. برای همین یاسپرس همواره از انسان به عنوان وجود ممکن سخن می‌گوید؛ یعنی انسان چیزی است که می‌تواند باشد، نه آن چیزی که فعلاً هست. به علاوه، در تفکر یاسپرس، ارتباط تعالی با مسئله وجود مطرح است، لذا به مراتب وجود قائل بوده، مرتبه‌نهایی آن را مرتبه اگزیزتانس می‌داند که انسان باید از سطوح سه‌گانه قبلی فراتر رود تا به سطح اگزیزتانس برسد؛ سطحی که در رابطه اساسی با متعالی قرار دارد.

در نظام فکری صدرا، نفس و بدن با هم ارتباطی عمیق دارند که بدن مرتبه نازله نفس و نفس حقیقت تکامل‌یافته بدن است. نزد یاسپرس نیز، وجوه انسان که عبارت‌اند از دازاین، آگاهی کلی، ذهن و اگزیزتانس با هم در ارتباط و تعامل‌اند و در حقیقت گذر از سطح دازاین مقدمه وصول به «وجود اگزیزتانس» است.

به طور کلی، بنا بر اصل حرکت جوهری، تنها بستر رشد انسان و تنها طریق رسیدن او به عالم معنویت همین عالم مادی است. پس حرکت جوهری اساس تکامل انسان از شروع خلقت در این جهان تا ورود به جهان دیگر و ساحت‌های برتر وجودی است.

جایگاه حرکت جوهری در فلسفه صدرایی

بحث حرکت از زمان ارسطو در بخش طبیعیات مطرح شده است. ملاصدرا مبحث حرکت را از مباحث فلسفه اولی و الاهیات بالمعنی الاعم می‌داند؛ یعنی از عوارض موجود بما هو موجود است و خود نحوه‌ای از وجود است. آنچه از لحاظ بحث حرکت جوهری در اینجا باید گفت این است که این نوع حرکت با کل منظومه فکری و فلسفی ملاصدرا سازگاری دارد. فلاسفه قبل از ملاصدرا حرکت جوهری را تنها در چند مقوله اعراض می‌دانستند. ابن‌سینا در کتاب *شفاء* با استناد به شبهه عدم بقاء موضوع در صورت وقوع حرکت در جوهر، با صراحت به نفی حرکت جوهری استدلال می‌کند و آن را غیرممکن می‌داند. در نظر او، برای وقوع حرکت در جوهر باید امر ثابتی باشد تا حرکت در اوصاف آن صورت گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۲۴).

ملاصدرا در نظام فلسفی خود، که بر وجود مبتنی است، تحلیلی از حرکت در جوهر بیان می‌دارد که فهم آن در گرو وجودی دانستن حرکت است؛ لذا انفکاک خارجی بین حرکت و وجود قائل نیست. بنابراین، در فلسفه صدرا اصالت وجود را باید به عنوان مبنای مهم نظریه حرکت جوهری دانست. ملاصدرا، برخلاف پیشینیان خود، حرکت شیء را امری عرضی برای آن نمی‌داند؛ بلکه حرکت در موجودات مادی را ذاتی و جزء اساسی و بنیان آنها می‌شمارد. یعنی هیچ موجود مادی وجود ندارد که ذاتاً ثابت و بی‌حرکت باشد، بلکه اساساً مادیت همان متحرک بودن به شمار می‌رود؛ لذا خداوند با آفرینش اشیای مادی حرکت را در آنها ایجاد می‌کند. او حرکت را چیزی جز تجدید و تجدد مداوم عالم در هر لحظه نمی‌داند و به این نتیجه می‌رسد که نه تنها اعراض، بلکه خود جوهر عالم هم همواره در حرکت و نوآفرینی است. از این‌رو در نظر ملاصدرا، حرکت و صیوروت در مقابل بودن و هستی نیست؛ بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است. در حکمت متعالیه، حرکت شیء عین موجودیت آن است. حرکت در جوهر شیء به موضوع خارجی نیازی ندارد و در این حرکت محرک همان متحرک است و هویتی دیگر برای آن وجود ندارد. صدرالمآلهین با صراحت اظهار می‌دارد که تحریک در حرکت جوهری این نیست که محرک به چیزی حرکت دهد، بلکه تحریک همان ایجاد و آفرینش است که محرک در آن موجد چیزی است که ذاتش سیلان است.

در واقع طبق حرکت جوهری، حرکت و متحرک در خارج یک چیزند که همان وجود گذرا و سیال است و سیال بودن و گذرا بودن حرکت، لازم وجود متحرک است. پس حرکت، ذاتی

متحرک است و متحرک قطع نظر از حرکت هویتی ندارد و به این صورت نیست که حرکت در مرحله بعد از تحقق به آن ملحق شود، بلکه حرکت از حاق وجودش انتزاع می‌شود؛ به طوری که نحوه وجود نحوه سیلانی است؛ لذا نیازمند علتی جداگانه نیست، بلکه جعل وجود متحرک جعل حرکت هم هست.

صدرالمتألهین اتصال را از ضروریات نحوه وجود سیال می‌داند. از نظر او، وجود سیال وجودی گسترده است که هر لحظه و پا به پای حرکت اجزا و قطعات آن تحقق می‌پذیرد. اما این اجزا و قطعات وحدتی اتصالی دارند. اتصال وجودی یعنی حضور داشتن همه هستی‌های پیشین در هستی کنونی شیء؛ آشکار است که این حضور به نحو ترکیب یافتن هستی فعلی از هستی‌های پیشین نیست، بلکه هستی فعلی، حقیقت واحدی است که همه کمالات وجودی هستی‌های پیشین را به اضافه کمالات وجودی بالاتری در خود به نحو بساطت و وحدت دارد. بر این اساس، حرکت همچون امتداد واحد و پیوسته‌ای در طول زمان تصور می‌شود و متحرک در تمام مراحل حرکت، وحدت حقیقی خود را حفظ می‌کند.

رابطه حرکت و متحرک در حرکت جوهری

اثبات حرکت جوهری بر این نکته استوار است که حرکت یافتن یک شیء صفتی نیست که از چیزی به چیز دیگر منتقل شود؛ بلکه رابطه حرکت و متحرک رابطه شیء است با چیزی که از آن شیء نشئت می‌گیرد. از این رو وقتی تحول در جسمی حادث می‌شود، خود آن شیء به دلیل شرایطی که برایش پیش می‌آید، تحول خیز می‌شود. عوامل بیرونی فقط جوهر شیء را آماده حرکت می‌کند و از آن پس آن جوهر است که حرکت‌زا است. جوهر شیء که موجد حرکت است، ناگزیر باید خودش متحرک و ناآرام، بلکه عین تحول و حرکت باشد. پس جوهر ذاتاً متحرک است. زمانی که صدرا حرکت را خروج تجددی و تدریجی از قوه به فعل دانسته و آن را تجدد الامر نه امری متجدد محسوب کرد، دقیقاً بر پایه این محور می‌اندیشید که حرکت نحوه هستی موجود متحرک است. به عبارت دیگر، خودش متحرک است و بین متحرک و حرکت تفاوتی وجود ندارد. بنابراین، آنگاه که صدرا به تقسیم موجود به سیال و ثابت می‌پردازد، از ابتدا این آمادگی را در مخاطب به وجود آورده که موجود سیال چیزی نیست که در آن حرکت رخ دهد، بلکه هستی آن عین سیلان است.

رویکردی تبیینی بر تامل نفس صدرایی و تعلی وجودی با پرسش در پرو حرکت جوهری

طبق حرکت جوهری، کلیه موجودات جهان طبیعت در حرکت و تحول دائم هستند. یعنی حرکت جوهری صرفاً شامل عالم مادی است و مجردات و مفارقات از ماده را در بر نمی‌گیرد، اما تجدد امثال همه مخلوقات، چه مادی و چه مجرد، را در بر می‌گیرد (همایی، ۱۳۷۵: ۱۵). بنابراین هر موجودی در این جهان به سوی غایت خویش در جریان است و هر لحظه صورت جدیدی را به خود می‌گیرد و مقام تازه‌ای را دارا می‌شود. به عبارت دیگر، در حرکت جوهری ملاصدرا حرکتی که از درون خود شیء سرچشمه می‌گیرد، جنبه تکاملی دارد.

پیدایش نفس ناطقه در اثر حرکت جوهری

صدرالمتألهین، بنا بر اصل حرکت جوهری گره‌گشای فلسفی، بیان می‌دارد که وقتی عناصر چهارگانه کاملاً تصفیه شدند و اختلاط و امتزاج آنها به اعتدال رسید و راه کمال و استکمال عوالم نباتات و حیوانات را پشت سر گذاشت و قدمی فراتر نهاد، در این هنگام از جانب «واهب الصور» شایسته قبول نفس ناطقه می‌شود:

پس هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاج‌های حاصل در خویش به مرتبه نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند و به آخرین درجات و مراتب انکسار توسط ما بین اضداد نایل شدند و شدت و صورت آنها به اعتدال گرایید، در این هنگام شایسته قبول صورتی افضل و فیض اکمل و جوهری اعلا و اشرف از جوهر سایر موالیذ می‌گردد و لذا از ناحیه عالم امر و تأثیر و تدبیر الاهی، صورتی را می‌پذیرد که جرم سماوی و عرش رحمانی پذیرفته و آن صورت، عبارت است از قوه‌ای روحانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی و صورت است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۹۹).

صدرالمتألهین در اثر دیگرش مطلب مذکور را با عباراتی تقریباً شبیه عبارت‌های مذکور، چنین بیان می‌کند:

وقتی عناصر صافی شد و تقریباً به طور معتدل امتزاج یافت و نسبت به نبات و حیوان، طریق کمال را بیشتر پیمود و قوس عروجی را نسبت به سایر نفوس بیشتر طی نمود، از جانب واهب‌الصور مختص به نفس ناطقه می‌گردد، نفسی که سایر قوای نباتی و حیوانی را به کار می‌گیرد؛ زیرا فزونی کمال بر اساس زیادی

صفا و اعتدال است. پس وقتی مواد به واسطه مزاج‌هایش به نهایت آمادگی رسید و به نهایت اعتدال و وساطت که عاری از تضاد باشد، رسید و اعتدال یافت و شبیه آسمان‌های هفت‌گانه گشت؛ در این صورت مستحق قبول فیض اکمل و جوهر اعلی و اشرف، از ناحیه بخشنده جواد می‌شود و از تأثیر الاهی چیزی را می‌پذیرد که جرم آسمانی و عرش رحمانی پذیرفته است؛ یعنی قوه رحمانی که ذاتاً مدرک کلیات عقلی و به واسطه قوی و آلات خود، مدرک جزئیات حسی می‌باشد؛ در معانی تصرف می‌کند و راه خداوند بزرگ و حق را می‌پیماید (همو)، ۱۳۶۲: ۲/۲۷۹.

بنابراین، وقتی موجودی به صورت استکمالی نشئت عنصری و جمادی و نباتی و حیوانی را طی کرد و به تحول جوهری خود هر دم و هر لحظه صورتی کامل‌تر یافت به مرحله‌ای می‌رسد که کمالی که دریافت می‌کند دیگر جسمانی نیست؛ بلکه روحانی و معنوی است و آن، همان نفس ناطقه است. البته روح نیست که به سوی بدن فرود می‌آید، بلکه بدن است که به سوی روح بالا می‌رود. این بالا رفتن به سوی روح باز بدان معنا نیست که روحی از پیش ساخته و فراهم شده و بر مسندی نشسته در انتظار فرا رسیدن بدنی باشد، بلکه بدن در ضمن حرکت و تحول عمقی خود و در زوال و حدوث مستمرش هر لحظه و هر دم صورتی کامل‌تر می‌یابد و در مرحله‌ای چنان می‌شود که کمال بعدی آن دیگر کمال و صورتی جسمانی نیست؛ بلکه کمالی روحانی و معنوی است. به عقیده صدرا، این نفس است که حامل بدن است، نه برعکس؛ و آدمی در این دنیا بر اساس حرکت جوهری نفس و با تکمیل عقل نظری و تبدیل عقل هیولایی به عقل مستفاد و نهایتاً عقل فعال و از طرف دیگر با تکمیل عقل عملی می‌تواند به کمال لایق خود برسد. به تعبیر دیگر، در تفکر صدرایی انسان جانشین خداوند در عالم است و انسان کامل غایت ایجاد آفرینش عالم؛ و غایت انسان کامل آن است که مظهر بالفعل و جامع اسمای الاهی شود، گویی از جهتی دیگر انسان بدون سلوک عقلی و عملی، بالقوه مظهر جامع اسمای الاهی است. بنابراین، صدرا انسان را حقیقت واحدی مرکب از بدن و نفس می‌داند که در معرض تبدیل و تغییر است. او در طبیعت خود سیال و در گوهر نفس خود متحول است. همچنین با حرکت جوهری دائم در ترقی و تکامل است و به واسطه این حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت به تجرد برزخی و سپس به تجرد عقلی و در نهایت به مقام تجرد، یعنی مقام الاهی، نائل شود. لذا انسان به حسب نوع خلقتش حرکتی معنوی و توجهی درونی به سوی متعالی دارد.

رویکردی تطبیقی برکمال نفس صدرایی و تعلی وجودی باپرس در پرتو حرکت جوهری

ملاصدرا اعراض و صفات هر شیء را از نظر هستی از مراتب و شئون وجود جوهری می‌داند. از نظر او، هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خود به خود متشخص و متعین است و اعراض هر موجودی نمودها و پرتوهایی از وجود آن هستند. بر اساس حرکت متعالیه، صفات گوناگون مایه تشخص نیستند، بلکه علامات تشخص‌اند (همو، ۱۴۱۰: ج ۸، فصل ۳۹، ص ۱۰۳). یعنی موجودات مختلف ذاتاً و از پیش خود و با تکیه بر وجود خاص خود از هم متمایزند و به دلیل این تشخص هویت است که صفاتشان متفاوت می‌گردد نه برعکس. از این رو هر موجود یک هویت بیش نیست که آن هویت واحد چهره‌ها و نمودهایی گوناگون دارد؛ پس تشخص از خارج بر وجودات تحمیل نمی‌شود، بلکه از درون خود وجودات نشئت می‌گیرد. بنابراین، هر گونه صفتی در شیء عیناً صفت وجود خاص آن شیء است که از تحلیل‌های عقلی آن به شمار می‌آید و بدین قرار حرکت شیء در واقع عین هویت شیء است نه چیزی جدای از آن. به سخن دیگر، اعراض و صفات هر شیء از نظر هستی از مراتب و شئون وجود جوهرند و بدین طریق نو شدن اعراض جز از طریق نو شدن جوهر میسر نیست، نو شدن پیوسته و متصل و سازگار با حفظ شخصیت شیء و این همان حرکت در جوهر است.

غایت حرکت جوهری در نفس ناطقه

از دیگر مسائل حرکت جوهری مسئله معاد است. آنچه مورد نظر است این است که جهان مادی یک حرکت است و ناگزیر دارای مقصد و غایتی است که با نیل به آن از قوه به فعلیت رسیده، از تحول و دگرگونی‌های می‌یابد و آرام می‌گیرد؛ و نتیجه می‌گیریم که سرای جاودان مسئله‌ای منحصر به کره زمین و انسان‌ها نیست؛ بلکه امری است کیهانی و در سطح تمام کائنات مادی که با ظهور آن یک تحول عظیم نه فقط در زمین، بلکه در همه جهان رخ می‌دهد و عالمی و صحنه‌ای کاملاً نوین پدید می‌آورد که این تحول منحصر در طریق حرکت جوهری مراحل مختلفی را طی می‌کند تا آنکه از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و به عالم عقول مجرد و به جاودانگی می‌رسد. از نظر او، در آخرت به تمام نفوس قدرت خلق صور خارجی داده می‌شود و اعضای بدن در آخرت از درون نفس خلق می‌شوند، به طوری که حشر نفس با حشر بدن همراه خواهد بود. این همان معاد جسمانی است که از افتخارات ایشان بوده است.

صدرالمتألهین معتقد است نفس در عین وحدت و بساطت ذات، دارای درجات و مراتب وجودی مختلفی است که بعضی پیش از طبیعت و بعضی مقارن با طبیعت و بعضی پس از

طبیعت است. نفوس ناطقه انسانی قبل از تعلق به ابدان انسانی به وجود عقلانی موجودند، به طوری که وجودشان وابسته به وجود علل و مبادی عالیه عقلیه است که همواره مستلزم وجود معلولات و مصاحبت با آن هستند. پس، از نظر او، نفس در عالم مفارقات عقلیه با علت و سبب خویش موجود است به وجود عقلی؛ زیرا علت و سبب وجود نفس، موجودی است تام و کامل‌الذات و هیچ معلولی از علت تامه خود که هم تام در وجود و هم تام در افاضه و ایجاد است منفک نخواهد بود. لکن تدبیر و تصرف نفس، مشروط بر حصول استعداد و وجود شرایطی است که ظرف حصول و وجود آنها، عالم جسم و جسمانی است.

بنابراین، نفس قبل از حدوث بدن در علت و سبب خود موجود بوده است. به عبارت دیگر، علت و سبب آن، حقیقت نفس را داشته و دارد؛ چون علت حقیقت معلول را به نحو اشرف و اکمل با خود دارد. صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد:

نزد کسانی که هم اهل نظر و برهان هستند و هم اهل کشف و وجدان، نفس ضمن بساطت آن دارای شئون و مراتب کثیری است که بعضی از آن قبل از طبیعت نفس و بعضی با طبیعت آن و بعضی نیز بعد از طبیعت نفس موجودند؛ که نفس انسانی بنا بر کمال علتش وجود قبلی دارد و لازمه علت کامل آن است که معلول با آن باشد، زیرا علت تامه از معلول منفک نیست (همان، باب نهم، فصل ۳، ص ۳۴۵).

همچنین می‌نویسد: «إِنَّ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَةِ مَقَامَاتٍ وَ نَشَآتٍ ذَاتِيَّةٍ بَعْضُهَا مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ وَ التَّدْبِيرِ، قَلَّ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (همان: ۳۹۲)؛ یعنی نفس انسانی را مقامات و نشآت ذاتی است که بعضی از آنها، از عالم امر و تدبیر است.

مراتب وجود نزد یاسپرس

یاسپرس موضوع فلسفه خود را وجود انسانی یا وجود از آن حیث که در انسان تمثیل می‌یابد، نام نهاده است. علت این اهتمام آن است که انسان و وجود انسانی تنها دستاویز تلاش فلسفی است و این تنها انسان است که در میان همه هست‌ها «وجود» دارد (بلاکهام، ۱۳۵۷: ۶۷). بنابراین یاسپرس بر ضرورت شناخت انسان تأکید دارد. اساساً، از نظر او، تنها روزنه شناخت‌پذیر در مباحث فلسفی، وجود انسان است که می‌تواند به خود آگاه شود و از خود بیرون بایستد و با غیر خود

رویکردی تطبیقی بر تئال نفس صدرایی و تعالی وجودی یاسپرس در پرتو حرکت جوهری

ارتباط برقرار کند. او به وجود (existenz) نفس اشاره دارد که به علت فعالیت و مدرک بودن و نیز حرکت تعریف‌ناپذیر است. به عبارتی، برای یاسپرس نفس به عنوان ژرف‌ترین نقطه خویشتن، چون شناسنده است، هرگز ممکن نیست مورد شناسایی قرار بگیرد؛ و به عنوان هسته مرکزی در وجود آدمی دست هیچ دانشی به آن نمی‌رسد (Jaspers, 1969: 32). بنابراین، اگزیستانس یا نفس که اصل و منشأ حیات ماست، نشانه‌ای است از یک هستی غیرقابل تعقل.

در سیر افکار یاسپرس، مبحث تعالی با مسئله وجود مرتبط است. وجود نزد یاسپرس، چون دیگر فلاسفه اگزیستانس، صرفاً امری انتزاعی نیست و نباید آن را معادل «بودن» گرفت. وجود داشتن (exist) در اصل به معنای برون جستن و برون ایستادن است و این واژه بیشتر در مورد هستی انسان صادق است تا موجودات دیگر. لذا وجود جای عمده‌ای در فلسفه وی دارد.

از نظر فلاسفه اگزیستانسیالیست، مسئله وجود مسئله‌ای نیست که آن را به گونه‌های نظری بتوان حل کرد، بلکه آن را فقط در مرحله عمل می‌توان گشود. اینجاست که یاسپرس به مراتبی برای وجود انسانی قائل است:

۱. مرتبه اول دازاین^۱ یا وجود تجربی است که این مرتبه نازل‌ترین مرتبه وجود انسانی است. تمایلات و گرایش‌ها در این مرتبه قرار دارد. برای وجود تجربی حقیقت هر آن چیزی است که نتایج آن مطابق میل ما باشد و در زندگی‌مان کاربرد عملی داشته باشد. در واقع هر آنچه زندگی ما را تنگ کند، حقیقت محسوب نمی‌شود (Oswal, 1971: 41-9).

نزد یاسپرس، انسان در سطح دازاین به عنوان فردی معین و جزئی عرضه می‌شود، به عنوان چیزی که در زمان و مکان واقع شده و تعیین پیدا کرده است. موجودی که آغاز و انجام دارد.

۲. مرتبه آگاهی کلی^۲ که انسان با فراتر رفتن به این مرتبه به شناخت جهان پیرامون خود می‌پردازد (بلاکهام، ۱۳۵۷: ۷۲). آگاهی کلی خاستگاه و منشأ علوم تجربی است. متعلق آگاهی کلی جهان علمی است یا جهانی که برای ما قابل شناسایی است و ما با آن در ارتباط هستیم. از نظر یاسپرس، واقعیت را به صورت اصیل آن نمی‌توان در مقولات آگاهی کلی درک کرد. این سطح متعلق به همه، مشترک میان انسان‌ها و منحصر به کس خاصی نیست و از این روی یاسپرس می‌گوید که انسان‌ها در این سطح واحدهای تغییرپذیر هستند.

۳. مرتبه سوم که روح^۳ نام دارد، سیر به سوی جامعیت و وحدت و اصرار بر کلیتیی منسجم از تمامی تجربه‌هاست. (olson, 1979:91) انسان در مراتب قبلی موجودات را به طور پراکنده و مجزا از یکدیگر در نظر می‌گرفت، اما در این مرتبه سعی دارد میان امور پراکنده وحدت برقرار کند. روح آن وجهی است که شامل کل تجربه زندگی و فرهنگ بشری می‌شود. زندگی روح همواره میان ذهن و عین، جزئی و کلی در نوسان است. روح نه ذهن است و نه عین، نه متناهی است و نه نامتناهی، نه جزئی است، نه کلی. روح به سوی نامتناهی و متعالی حرکت می‌کند.

۴. مرتبه نهایی مرتبه هستی است. این مرتبه بالاترین مرتبه وجود انسان است و تنها در این مرتبه است که هستی خود را شکل می‌دهد. این هستی شناختنی نیست و تنها می‌توان در آزادی عمل آن را تجربه کرد. انسان نه با دازاین (وجود تجربی) تمام است و نه با آگاهی کلی و نه با روح. حقیقت انسان چیز دیگری است و هرگز نباید خود را در هیچ یک از این سطوح سه‌گانه محدود کند؛ انسان باید از این سطوح فراتر رود تا به سطح هستی برسد. یاسپرس معتقد است هستی خاستگاه است و برای این منظور کلمه‌ای آلمانی را به کار می‌برد که معنای آن جهش بنیادی (ursprung) است (Jaspers, 1969: 66). هستی آن چیزی که من هستم نیست، بلکه آن چیزی است که خواهیم بود. هستی رو به سوی آینده دارد و من با تصمیم خود به سوی آن جهش می‌کنم.

حرکت به سوی متعالی

یاسپرس، علاوه بر وجود انسانی، به وجود فراگیرنده یا هستی مطلق نیز معتقد است. او در کتاب *درآمدی بر فلسفه خود در مورد فراگیرنده* می‌گوید نخستین پرسشی که در فلسفه مطرح شد این بود که هستی چیست؟ وجود من چیست وجود چیست که همه چیز بر پایه آن قائم است و اساس و پایه همه چیز است و همه چیز از آن ناشی شده است؟ آنچه در پاسخ می‌گوید وجود فراگیرنده است که به نظر می‌آید منظور وی از فراگیرنده یا هستی مطلق همان «وجود من حیث هو» باشد.

به نظر یاسپرس، اگزیستانس یا وجود دارای رابطه‌ای اساسی با تعالی است (جمال‌پور، ۱۳۷۱: ۱۴۹). اساساً او به خاطر ارتباط با متعالی هست. به عبارت دیگر، یا در ارتباط با اوست یا آنکه اصلاً نیست. در ذات هستی حرکت به سوی متعالی نهفته و با جهش به سوی اوست که انسان از حد خویش فراتر می‌رود و با این فراتر رفتن هم اصالت خویش را باز می‌یابد و هم به آرامش می‌رسد.

رویکردی تطبیقی برکمال نفس صدرایی و تعالی وجودی یاسپرس در پرو حرکت جوهری

تعالی نزد اگزیستانسیالیست‌ها به دو معنا به کار می‌رود: معنای اول گذر و فرا رفتن از مراتب نازل وجود و دست یافتن به وجود خاص انسانی است که اگزیستانس نام دارد. این معنا ناظر به عمل «از خود بیرون شدن» است. بر این مینا، دازاین به سوی آگاهی کلی و آگاهی کلی به سوی ذهن و ذهن به سوی اگزیستانس تعالی می‌یابد. این در واقع به معنای حرکتی است که انسان در عبور از خود و تحقق بخشیدن امکانات خود بدان نیاز دارد.

معنای دوم معنایی است که ناظر به خداست، یعنی میدئی که برتر از جهان است. به این معنا متعالی زمینه و نهایی است که همه چیز بر روی آن نمایان می‌شود (مهدوی، ۱۳۷۲: ۳۱۶).

یاسپرس تعالی را به هر دو معنا به کار می‌برد و البته هیچ اختلاف جهتی میان این دو معنا نیست، زیرا تا شخص از حدود هستی خود فراتر نرود و به مرتبه اگزیستانس نرسد نمی‌تواند با خدا ارتباط پیدا کند. در مرتبه اگزیستانس، انسان از خودش به عنوان موجودی که به وسیله متعالی داده شده است، آگاه می‌شود. یاسپرس، علاوه بر گشودگی و رو به جلو بودن و از خود برآمدن و فراتر شدن که در من انسانی نهفته، در اصل او کشمکش‌ها یا تضادها و تعارضاتی نیز می‌بیند که مسیر شده و تحقق آدمی را شگفت‌آورتر و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌کند (Macquarrie, 1971: 61-64).

بنابراین، از نظر یاسپرس، انسان موجودی است که همواره در حال شدن و صیوروت است. انسان هیچ‌گاه کامل نیست، بلکه همواره در حال نیل به کمال است. انسان همیشه در راه است و اگر گمان برد که به مقصد رسیده اصالت خود را از دست خواهد داد. البته در منظومه فکری صدرا همه چیز در حال شدن و گردیدن است. برای اینکه کمالی بیابد و از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر صعود کند، همه عالم در این وحدت تشکیکی رو به سوی بالا دارد و می‌کوشد مرتبه کامل‌تری از وجود شود. لذا در نظر ملاصدرا نه فقط نفوس ناطقه که حتی نبات و جماد نیز حشر و معاد دارند. آدمی نیز در این عالم متحول چیزی جز موجودی پویا نیست و نباید باشد. همه افکار و اعمال آدمی عین وجود او می‌شود و در این سیر و سلوک به همراه اوست تا سرانجام روزی به وصال برسد و به اصل خود باز گردد.

بدین‌سان انسان به سبب اصل و منشأ از حیث امکان همه چیز است، ولی به عنوان یک فرد هیچ‌گاه انسان کامل و آرمانی نیست و اصلاً وجود انسان کامل ناممکن است، زیرا «انسان موجودی است که پیوسته از خود فراتر می‌رود» (Jaspers, 1953: 233). یاسپرس از انسان همواره به عنوان وجود ممکن سخن می‌گوید. انسان همواره امکان وجود اصیل را دارد و در میان

وجود معتبر و نامعتبر در نوسان است. بنابراین، من امکان هستی خودم هستم. به این معنا که من موجودی نیستم که از قبل ساخته شده باشم. من چیزی پایان یافته نیستم. در ویژگی امکان آینده را در نظر داریم؛ یعنی من چیزی هستم که می تواند باشد، نه آن چیزی که فعلاً هستم. یاسپرس می گوید: «انسان بودن انسان شدن است» (Ibid.: 11).

بررسی تطبیقی

در فلسفه ملاصدرا موضوع حرکت جوهری تمام موجودات مادی جهان هستی است که شامل عالم مادی، اجسام بی جان، حیوانات، گیاهان و انسان است؛ زیرا ماده و بعد مادی در ذات این موجودات نهاده شده است. اما در خصوص انسان این پرسش مطرح است که آیا اصل حرکت جوهری بعد روحی یا نفسانی انسان را در بر می گیرد؟ برای پاسخ به این پرسش ملاصدرا تبیین جدیدی از حدوث نفس انسانی و ارتباط آن را با حرکت جوهری روشن می کند که همان حدوث جسمانی نفس انسان است.

ملاصدرا مطابق اصل حرکت جوهری است که نفس را محصول حرکت جوهری بدن می داند. در نظر او، نفس موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. نفس نخست به صورت جسم ظاهر می شود و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می شود. تمام این مراحل در جوهر به نحو قوه تحقق دارند. سپس از طریق تحول ذاتی درونی در نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می گردد. قاعده مشهور ملاصدرا «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» که در آثار خود بارها بدان تصریح کرده، مؤید این حقیقت است.

بنابراین، در آفرینش انسان ابتدا ماده جسمانی به وجود می آید و نفس به تدریج از خلال ماده و حرکت جوهری به وجود می آید؛ یعنی نفس جسمانیة الحدوث است. بدین صورت که ماده جسمانی درون رحم صورت نباتی می یابد و تحت تأثیر عوامل پیرامون خود انفعالی احساسی می یابد و اولین صورت ادراکی حاصل می شود و به این ترتیب اولین ظهور نفس رخ می دهد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، فصل ۹، ص ۱۲۲). بنابراین، تنها در پرتو حرکت جوهری و در همین بدن مادی و زمانمند است که نفس ایجاد می شود و اگر نفس هیچ گونه سیر کمالی را در جوهر خود طی نکند، نفس ایجاد نمی شود. البته نفس نیز بر اثر حرکت جوهری به یک باره ایجاد نمی شود، بلکه مراحل کمالی چون نفس نباتی، نفس حساسه و نفس ناطقه را طی می کند.

رویکردی تطبیقی بر تکامل نفس صدرایی و تعلی وجودی باسپرس در پرتو حرکت جوهری

بنابراین، وقتی که بدن بعد از حدوث و بر اثر حرکت جوهری خود دارای احساس‌های ادراکی و در نهایت حقیقت نفس می‌شود، این نفس چیزی علاوه بر حقیقت بدن و جدای از آن نیست؛ بلکه هر دو را به یک وجود می‌داند (همان، فصل ۱، ص ۲۸۸ و ۱۸۹).

پس نفس همان صورت انسان است که «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است و در هنگام حدوث، آخرین مراتب جسمانی و اولین مراتب روحانی است (همو، ۱۳۷۵: ۲۲۳) و در حقیقت در نهاد ماده تکوین می‌شود و در سیر تکاملی و تحولات ارتقایی با ماده همراه بوده، به موازات ماده راه تکامل را می‌پیماید. مثلاً نفس جنین در ابتدای امر، صورت طبیعی‌ای است که به عنوان نفس نباتی، ماده جنین را به جانب نشو و نما سوق می‌دهد و پس از مدتی که صورت جنین، از نظر خلقت و شکل کامل شد و به صورت یک حیوان درآمد، همان نفس نباتی از درجه نباتی به مقام نفس حیوانی قدم می‌گذارد و علاوه بر عمل نفس نباتی، اعمال نفس حیوانی را نیز انجام می‌دهد و پس از چندی ماده، لایق افاضه نفس کامل‌تری می‌گردد. لذا نفس حیوانی به صورت نفس ناطقه انسانی درمی‌آید و این نفس علاوه بر انجام اعمال و افعال انسانی، اعمال و افعال نفس نباتی و حیوانی را هم انجام می‌دهد (همو، ۱۴۱۰: ۳۶/۴).

با اثبات حرکت جوهری، ملاصدرا، هم تبیین فلسفی نوینی از غایت‌مندی جهان طبیعت ارائه می‌دهد و هم نیازمندی جهان را دراصل وجود و هویتش به خالق اثبات می‌کند. او می‌نویسد:

برای هر حرکتی بالطبع غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است تا آن که بالأخره به وجود غایتی عقلانی منتهی گردد، زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی است به نام عشق و شوق، که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را طلب کند. پس کلیه حرکات طبیعی و نباتیه و حیوانیه منتهی می‌گردند به خیر اقصی، یعنی خیر نهایی که ذات مقدس باری و غایت و هدف اصلی از خلقت زمین و آسمان و فرمانروایی است که ملکوت و باطن کلیه اشیا درک باکفایت اوست (همو، ۱۳۷۵: ۱۶۶).

ملاصدرا از طریق حرکت جوهری به اثبات وجود صور مفارقه می‌پردازد و اینکه هر طبیعتی نظر به اینکه ذاتاً متحرک است، نیازمند محرکی است که وجودش را به جعل بسیط اعطا کند. آن محرک وجودبخش باید امری ثابت و مفارق از ماده و لواحق ماده باشد؛ زیرا سلسله علل و معلولات محال است به جایی منتهی نشوند. به عبارت دیگر، ملاصدرا جهان طبیعت را پر از

انواعی می‌بینند که وجودشان عین ناآرامی و بی‌قراری است و در سایه آن حکم می‌کند که طبیعت سیال نیازمند موجود مجرد و مفارق از ماده است.

بر حسب نظریه حرکت جوهری، هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون‌شونده است و وجود آن در هر لحظه، غیر از وجود آن در لحظه‌ای دیگر است و فعل خلق دائم (خلق جدید) از سوی ذات مطلق الهی بی‌وقفه افاضه می‌شود. زیرا طبق نظر ملاصدرا، هر موجودی در این عالم دارای امکان فقری وجودی است و هستی‌های این جهان، هستی‌های تعلق است. این باور به شکل عام در آثار عرفانی ایرانی، از جمله *مثنوی معنوی* مولانا، آمده است.^۴ بنابراین، اتکای مخلوق به خالق و نیاز مستمر عالم به آفریدگار را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که جهان نه فقط در ظواهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش در گذر و سیلان است و تعلق و نیاز تا عمق جان آن ریشه دوانده و سراپای هستی آن را فرا گرفته است. صدرالمتألهین آیه مبارکه «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹) را نشانی بر صحت سخن خود می‌گیرد.

ملاصدرا از اصول متعدد خود، از جمله جسمانیه الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری، در تصویر حقیقت انسان استفاده کرده است. اما حرکت و سیورورت نزد یاسپرس را، که البته فقط خاص انسان است نه همه عالم، در ارتباط و تعامل وجوه مختلف انسان می‌توان دید. نزد یاسپرس، وجوه انسان که عبارت‌اند از دازاین، آگاهی کلی، ذهن و نفس با هم در ارتباط و تعامل‌اند. دازاین یا وجود تجربی ما شأنی از ماست که در جهان و در قالب زمان و مکان تحقق دارد (بلاکهام، ۱۳۵۷: ۷۲). دازاین جسم ماست، بلکه نقطه آغازین تحقق واقعی و خارجی ماست، لذا پیش‌شرط سطوح دیگر وجود ما نیز هست. دازاین با مفهوم بدن در صدرا تفاوت دارد. دازاین یاسپرس جسم تنها نیست، بلکه مجموعه جسم و روان است که در طبیعت به صورت تجربی و جزئی از جهان تحقق دارد و البته سطح فروتر وجود انسان است و آغاز و انجام و حرکتی دارد. دازاین همان من ماست که در روان‌شناسی، زیست‌شناسی و دیگر علوم مطالعه می‌شود (41: Scharj, 1971). از نظر یاسپرس، گذر از این سطح مقدمه وصول به وجود است.

آدمی در مرحله آگاهی کلی، به عنوان یکی دیگر از وجوه انسان، ضمن با خود داشتن همه لوازم وجود تجربی‌اش به فهم روابط ذاتی حقایق مجردی نظیر آنچه در ریاضیات مطرح است، دست می‌یازد. و مرحله ذهن سنتزی است که از بر هم نهادن وجود تجربی و آگاهی کلی به دست می‌آید. یاسپرس می‌کوشد در ذهن تفرق و پراکندگی سطح آگاهی کلی را به وحدت باز گرداند. این سطح زیربنای افکار ما و منشأ زندگی اجتماعی ماست (Koeftenbaun, 1967: 251).

رویکردی طبیعتی برکمال نفس صدرایی و تعالی وجودی یاسپرس در پرو حرکت جوهری

اما آدمی با این سه سطح احساس تمامیت و کمال نمی‌کند. هنوز حقیقت محیطی را انتظار می‌کشد که تمامی سطوح یادشده را در خود جمع کند و از آنها نیز عبور کند. بنیاد و اساس همه این سطوح اگزیستانس است، چیزی که عین نیست و با ملاحظه خود از دست نمی‌رود و تنها بر نظیر خود جلوه می‌کند (Ibid.: 254).

بدین‌سان از نظر یاسپرس، وجوه وجودی انسان نه تنها با هم مرتبط‌اند بلکه در سپهری برتر، فانی و بدان قائم‌اند. اگزیستانس هم به دازاین بسته است و هم برای برآمدن از آن با آن می‌جنگد و هم با آن یکی می‌شود. یاسپرس مرتبه اگزیستانس را مرتبه‌ای می‌داند که در آمد و شد و بود و نبود است، هم می‌تواند به دست آید و هم می‌تواند از دست برود. چنین ویژگی‌ای در ذات او نهاده شده است. او شناختنی نیست. او حقیقتی است که تنها می‌توان به رمز و اشاره از آن سخن گفت. این واقعیت با ارزش و معتبر در انسان از همه تعینات می‌گذرد و حتی از خود فراتر می‌رود و تعالی می‌جوید.

اگزیستانس امر ثابت و ساکنی نیست که بتوان به تعریف و شناسایی آن اقدام کرد. یاسپرس به ماهیت و طبیعت ثابتی برای انسان قائل نیست و با ارتباط اگزیستانس با غیر او، خود را تعیین می‌بخشد و این ارتباط عین مقام تحقق اوست. او چیزی نیست که ارتباط برقرار کند، بلکه چیزی است که با ارتباط خود را به دست می‌آورد. اینجاست که یاسپرس برای ادراک وجود کلمه «اشراق» را به کار می‌برد و سعی در تعیین بخشیدن به ماهیت وجود ندارد (جمال‌پور، ۱۳۷۱: ۱۴۷).

در نظام فکری صدرای نیز نفس و بدن با هم ارتباطی عمیق دارند و بدن مرتبه نازله نفس و نفس حقیقت تکامل یافته بدن است و چون نفس آدمی از جسم او برآمده و دائماً در حرکتی جوهری به سوی مراتب بالاتر است، لذا حد معین ندارد و در مرتبه‌ای توقف نمی‌کند و دائماً در سیروورت است. بنابراین، قابل تعریف و شناخت نیست و توصیف نفس به صورت حصولی ناممکن است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۹۵).

بنابراین، صدرای و یاسپرس هر دو حقیقت انسان را نفس او می‌دانند و معتقدند در میان همه موجودات عالم، تنها انسان واجد نفس است، اما نفسی که صدرای آن را عین اضافه اشراقی به خداوند و از جنس وجود و عین تشخیص می‌داند با اگزیستانس یاسپرس، که فاقد عناوین فوق است، تفاوت اساسی دارد. اگزیستانس یاسپرس در ارتباط، تحقق می‌یابد و به غیر شناخته می‌شود. یاسپرس راه بردن به حقایق نظیر نفس و خدا را این‌جهانی نمی‌داند و شیوه فهم این حقایق علم حصولی نیست، بلکه روشی است که یاسپرس از آن به اشراق وجود یاد می‌کند. لذا این‌گونه

شناخت از مرتبه اگزیستانس است که او را «بژه» نمی‌کند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۶۳). پس اگزیستانس از تیررس معرفت حصولی خارج است و هیچ‌گونه شناخت عقلی از او امکان‌پذیر نیست. با اشراق وجود بایستی از حد شناخت فراتر رفت و وارد حوزه شناخت حضوری و دریافت شهودی شد.

در حالی که علت اهتمام صدرا به انسان سعه و وسعت وجودی است که در او می‌بیند، به گونه‌ای که با شناخت انسان گویا به همه عوالم هستی آگاهی حاصل می‌شود و هر کس او را بشناسد به هستی نامتناهی و متعالی معرفت می‌یابد (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳۴۴-۳۴۸).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا و یاسپرس هر دو انسان را جزئی از عالم می‌دانند که دارای ماهیتی از پیش تعیین شده و مرتبه‌ای قطعی و معین نیست و هر فردی برای خود منحصر به فرد است. البته مبنای هر یک غیر از دیگری است. بدین صورت که مبنایی که بر اساس آن ملاصدرا آدمی را ذومراتب می‌داند، سعه وجودی ذات انسان است که به علت انبساطش گونه‌های مختلف آدمی را در خود محقق می‌سازد؛ اما یاسپرس علت ذومراتب بودن را در بی‌ذاتی و بی‌ماهیتی آدمی می‌داند نه گسترش وجودی او.

آنها معتقدند حقیقت انسان حقیقتی فعال است. ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، و یاسپرس نیز بر اساس امکان استقبالی و وجود آزادی در انسان، حقیقت انسان را نه ثابت و نامتغیر، بلکه همواره در حرکت و سیورورت می‌دانند. البته این نظر مشترک مبنای خاص و علل متفاوت و بلکه متباین دارد. از جمله مواردی که به عنوان مبنای خاص و متباین این دو فیلسوف می‌توان به آن اشاره کرد یکی بحث اصالت وجود یا تقدم وجود است که از نظریات اساسی فلسفی هم در فلسفه صدرایی است و هم در فلسفه یاسپرس. در اصالت وجودی که صدرا بیان می‌کند وجود من حیث هو است. منظور این است که آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است و ماهیت امری تبعی و ظلی است. اما وجود و ماهیت مورد نظر یاسپرس متفاوت‌اند؛ زیرا مقصود یاسپرس از وجود، وجود انسان است و منظور از ماهیت همان شخصیت انسانی است و معنای تأخر ماهیت آن است که انسان به سبب اختیار و آزادی همواره و در طول زندگی به ماهیت خود شکل می‌دهد. بنابراین، ماهیت مؤخر از وجود است؛ یعنی اول باید وجود داشته باشیم تا بتوانیم انتخاب کنیم.

رویکردی تبیینی بر تکامل نفس صدرایی و تعالی وجودی با سپرس در پرتو حرکت جوهری

در حقیقت سیر تکاملی انسان در فلسفه صدرایی از زندگی در این جهان مادی تا سفر به جهان آخرت در پرتو حرکت جوهری و محوریت آن است. به عبارت دیگر، نفس انسان پس از خلقت در اثر حرکت جوهری بدن مراحل تکاملی خود را طی می‌کند تا اینکه دارای تمام ادراکات حسی، خیالی، وهمی و در نهایت عقلی شود؛ و حصول ادراک عقلی برای نفس به معنای این است که انسان دارای بالاترین مرتبه نفس یعنی قوه عاقله گردد که نشان‌دهنده رسیدن نفس به مراتب کمالی خاص خود است. بنابراین، اطلاق حرکت جوهری بر جهان و زندگی انسان نشان‌دهنده غایت‌مندی زندگی انسان است. به علاوه، حرکت جوهری صدرا به عنوان نظریه‌ای جامع، روح و بدن، آغاز و انجام، حرکت و تکامل را بر اساس بینشی نو تفسیر می‌کند و کسی که قائل به حرکت جوهری است، به تحول درونی خود پی می‌برد.

برای یاسپرس نیز در ذات هستی، حرکت به سوی متعالی نهفته و با جهش به سوی اوست که انسان از حد خویش فراتر می‌رود و با این فراتر رفتن هم اصالت خویش را باز می‌یابد و هم به آرامش می‌رسد. لذا تا شخص از حدود هستی خود فراتر نرود و به مرتبه اگزستانس نرسد نمی‌تواند تعالی یابد.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۵). *شفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعیدزاید، چاپ افست، قم.
- بلاکهام، ه.ج. (۱۳۵۷). *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: کتابخانه ی طهوری، چاپ دوم.
- جمال‌پور، بهرام (۱۳۷۱). *انسان و هستی*، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ اول.
- رومی، جلال‌الدین (مولوی)، (1376). *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران: نشر طلوع، چاپ پنجم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح: سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۷۵). *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و شرح: جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۱). *العرشیه*، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۶۲). *المبدأ و المعاد*، ترجمه: احمد حسینی اردکانی، تهران: انتشارات مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۰). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، مجلدات ۱ تا ۹، بیروت: احیاء التراث، الطبعة الرابعه.

- _____ (۱۳۶۳). *اسرار الایات*، ترجمه: محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- مهدوی، یحیی (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۳). *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۵). *دو رساله در فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات پژوهشگاه، چاپ دوم.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۸). *کوره راه خرد: درآمدی به فلسفه*، ترجمه: مهبد ایرانی، تهران: انتشارات قطره، چاپ اول.
- _____ (۱۳۵۳). *فیلسوفان بزرگ*، ترجمه: اسدالله مبشری، تهران: انتشارات پیام.
- Koeftenaun, Peter; Karl Jaspers (1967). (eds.) *Encyclopedia of Philosophy*, macmillan. p. co. USA.
- Jaspers, Karl (1969). *Philosophy*, 3 volume, Tr. By E. B. Ashton, Ennsyl:158Ennsyl University Press.
- Jaspers, Karl (1953). *The Origin and Goad of History*, yale university press.
- Macquarrie, John (1971). *Principles of Ennsylva Theology*, Second Edition, Clarled, Scribners Sons, New Enn.
- Olson, Alan M. (1979). *Transcendence and Hermeneutic*, Hardcover: Kluwer Academic Pub.
- Oswal (1961)
- Scharj, Oswal (1971). *Existence, Existeenz and Transcendence*, Rirst Printing, 158Ennsylvania: Duquesne University.

پی‌نوشت‌ها

۱. مترجمان انگلیسی آثار یاسپرس دازاین (Dasein) را به وجود تجربی (Emprical Existence) ترجمه کرده‌اند. نک: *Philosophy of Existence*, p. 2, VIII (به نقل از: نصری، ۱۳۸۳).
۲. عبارت *Bewusstsein Ublerhaupt* را مترجمان انگلیسی به *abstract consciousness* ترجمه کرده‌اند.
۳. به آلمانی *Geist* و به انگلیسی *Spirit* است که به فارسی «روح» و «جان» ترجمه شده است.
۴. مترجمان انگلیسی این اصطلاح را به *Existenz* ترجمه کرده‌اند تا با کلمه *Existence* اشتباه نشود.
- ۵.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است	چون شررکش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۸-۴۰)