



مطالعه تطبیقی آثار انسان‌شناختی سوپرتکیویسم و

وجود تعلقی صدرایی

سیمین اسفندیاری^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۴/۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۷/۱۲)

چکیده

با تأمل در فلسفه ملاصدرا می‌توان دریافت که انسان موجودی است دارای استعدادهای نامحدود که با به فعلیت رسیدن در این عالم معنا پیدا می‌کند و چون به عنوان موجودی محدود تعلق وجودی به وجود لا یتناهی دارد، تلاش می‌کند وجود خود را تحقق و معنا بخشد. لذا با توجه به وجود تعلقی انسان و نقش عالم در معنا بخشی به وجود او، می‌توان به نسبت انسان با عالم و حرکت به سوی حق تعالی که غایت همه حرکت‌های اوست، پی برد. اما وقتی دکارت «من» را در جایگاه «سوژه» و عالم را به عنوان «بژه» در برابر آن بنا نهاد، «سوپرتکیویسم» و تقابل بین انسان با عالم به عنوان یکی از مهم‌ترین آثار آن در فلسفه غرب پدید آمد. در این مقاله هدف تبیین نسبت انسان و عالم است با التفات به حیثیت وجود تعلقی او در فلسفه صدرایی در مقابل ثنویت انسان و عالم که از آثار اجتناب ناپذیر «سوپرتکیویسم» است و بالاخره رسیدن به اینکه تعلق و وابستگی انسان به خداوند در حرکت جوهری و به تبع آن فقر جوهری است که انسان صدرایی را از سوپرتکیویسم و هر نوع تفکر خودبنیادی امتیاز می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: انسان، خدا، عالم، سوپرتکیویسم، صدرالمتألهین

مقدمه

یقین به هستی بر مبنای «من»، نقطه عطفی در تاریخ تفکر فلسفی است که ابتکار دکارت است. دکارت با مبنا قرار دادن «وجود انسان» برای اثبات نظام هستی، سیر تفکر فلسفی را به «سوبژکتیو» تغییر داد. در این اندیشه انسان معیار هستی خود و جهان قرار می‌گیرد؛ یعنی تنها سوژه‌ای است که تمام اشیاء و جهان خارج و حتی خدا، ابژه آن هستند. بنابر این نگرش، عالم هستی همان می‌شود که انسان می‌خواهد و حقیقت برای موجودات همان است که انسان برای آن‌ها تعیین می‌کند.

از از طرفی مبنای حکمت متعالیه از لحاظ هستی‌شناختی به گونه‌ای است که خداوند را به عنوان عالی‌ترین و برترین موجود در منتهی درجه اشتداد وجودی و دارای صفات و کمالات نامتناهی و خالق تمام عالم وجود و آنچه در آن است، اثبات می‌کند. به علاوه همه عالم وجود عین ربط و وابستگی به آن وجود برتر هستند. از لحاظ معرفت‌شناسی نیز با توجه به تطابق وجود و معرفت در فلسفه ملاصدرا، می‌توان گفت که هر چه شناخت و معرفت انسان نسبت به حقیقت هستی و غایت و کمال هستی بیشتر و کامل‌تر شود، بیشتر به فقر وجودی خود به عنوان ممکن‌الوجود و قائم‌به‌غیر، پی می‌برد.

انسان بر مبنای تفکر ملاصدرا، معلولیت خود و جهان و فقر ذاتی و ربط محض خود را به خوبی در می‌یابد؛ برای همین نمی‌توان انسان را به عنوان موجودی خودبنیاد یا «سوژه» تعریف کرد و از آنجایی که عالم چیزی نیست جز حیثیت تعلق به وجود مطلق، می‌تواند به وجود انسان معنا ببخشد؛ زیرا حقیقت عالم نیز همان حقیقت وجود است که چیزی جز ذات مقدس حق نیست. پس وجود انسان وقتی به درستی معنای واقعی خود را می‌یابد که به حقیقت و گوهر عالم یعنی ذات مقدس حق نایل شود و باید پذیرفت شناخت و درک واقعی انسان و نوع نگاه به نسبت بین انسان با خدا و عالم بسیار حائز اهمیت است. لذا در این پژوهش پرسش‌ها این است:

- چرا تقابل انسان و عالم از نتایج اجتناب‌ناپذیر سوبژکتیویسم است؟
- نسبت بین انسان و خدا در تفکر سوبژکتیویستی چگونه است؟

- منظور از اینکه انسان صدرایی موجودی خودبنیاد نیست بلکه وجودی
تعلقی ناتمام است، چیست؟
- و چگونه در فلسفه صدرایی حرکت به سوی نامتناهی و کمال‌طلبی انسان،
رابطه او را با عالم تعین می‌بخشد؟

سوبرکتیویسم^۱ یا فلسفه مبتنی بر موضوعیت

معمولاً در تاریخ فلسفه غرب، نگرش‌های فلسفی عصر جدید را «سوبرکتیو» می‌نامند و سر آغاز آن به دکارت باز می‌گردد. (Taylor, 1989: 129) زیرا «سوبرکتیویسم» به عنوان یک مفهوم بدیع در دل نظام فلسفی دکارت و به عنوان نتیجه «کوگیتوی» او، خود طرز نگرشی است که در عرصه‌های مختلف بر انسان به عنوان «سوژه» بنا شده است. همچنان که در عرصه معرفتی مبنا را بر فاعل شناسا می‌گذارد و چون به عقیده دکارت نفس انسان همیشه از ارتسامات ذاتی^۲ خود آگاه است و وجود فاعل شناسا را از این نوع آگاهی نتیجه می‌گیرد، پس فاعلیت شناسا ذاتاً خود آگاه است. اینجاست که فلاسفه عصر جدید با این نگاه که انسان معیار و ملاک وجود است یعنی با «سوبرکتیویسم» نظر جدیدی نسبت به وجود و کل موجودات پیدا می‌کنند.

بدین سان «سوبرکتیویسم» در عصر جدید به عنوان آگاهی^۳ و خود آگاهی^۴ با دکارت شروع می‌شود و به عنوان اصل اولیه فلسفه او و سرآغازی برای هر یک از فلسفه‌های بعدی تفکر قرار می‌گیرد. البته سوژه در تفکر یونان باستان بیانگر چیزی است که در برابر ما قرار گرفته و به عنوان بنیاد، همه چیز را حول خود گرد آورده است، اما در تفکر دکارت با «سوژه» شدن انسان، محوریت عالم و عنصر بنیادین هستی نیز در ماهیت انسان خلاصه می‌شود و انسان تبدیل به موجودی می‌شود که موجود بر بنیاد آن است (هایدگر، ۱۳۷۷، ۱۱۶).

دکارت در حالی که در همه چیز شک کرد با عبارت مشهور خود یعنی «من می‌اندیشم، پس هستم» هستی خود را به عنوان امری مستقل از عالم بر نهاد؛ یعنی انسان را

1. Subjectivism
2. Inter representation
3. Awareness
4. Self-consciousness

به‌عنوان جوهر اندیشنده در مقابل عالم به‌عنوان جوهر دارای ابعاد قرارداد. به‌گونه‌ای که اگر عالمی نبود، هیچ خللی در درک انسان از خود به‌عنوان یک جوهر اندیشنده به وجود نمی‌آمد؛ چون اندیشه هیچ نسبت ضروری و ذاتی با بعد ندارد. بنابراین در فلسفه دکارت انسان به‌عنوان امری جدا و مستقل از عالم، معنا می‌یابد. دکارت می‌گوید: «این حقیقت که من می‌اندیشم، پس هستم، چنان قطعی و یقینی است که قوی‌ترین شک‌های مفروض نمی‌تواند به آن خللی وارد کند. من این حکم را بدون هیچ تردیدی به‌عنوان اولین اصل فلسفی خود قرار می‌دهم» (Descartes, 1962, vol 1: 101).

«می‌اندیشم پس هستم» بالضرورة صادق است. این نخستین و متیقن‌ترین اندیشه‌ای است که از راه شک منظم علمی می‌توان به آن رسید (دکارت، ۱۳۷۱، بخش اول، اصل هفتم، ۲۳۰). بر اساس آن یگانه «سوژه» حقیقی یعنی من انسانی را به‌عنوان اصل اساسی تردیدناپذیر هستی قرار می‌دهد؛ «سوژه» ای که همه موجودات قائم به او هستند. یعنی اثبات وجود و حقیقت هر چیزی در زمانی ممکن است که متعلق شناخت یا ابژه آن «سوژه» واقع شود. در حقیقت دکارت با قضیه «می‌اندیشم، پس هستم» تفوق من انسانی و نقش جدیدی برای او در کل موجودات اعلام می‌کند، نقشی که انسان با آن موقعیت تازه‌ای در هستی می‌یابد. بوخنسکی بر آن است که دکارت انسان را از عصر توجه به خدا دور ساخته و «سوژه» یعنی من انسانی را مرکز و مدار موجودات می‌سازد (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ۲).

دکارت انسان را موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه چیز است و اصل و بنیادی می‌شود که خود بنا نهاده و معیاری برای همه یقین‌ها و حقایق می‌شود. از این رو برای دکارت «سوژه» به معنای من، نفس^۱ است و با او فاعل شناسا محور می‌شود و در دوره جدید این انسان است که مبنا و محور تفکر فلسفی قرار می‌گیرد. دکارت می‌گوید: «چون هر مفهومی فعل ذهن است، طبیعتش طوری است که به خودی خود مقتضی هیچ واقعیت صوری نیست، مگر آنچه از ذهن یا تفکر اقتباس کند.» (دکارت، ۱۳۶۱، ۴۵)

دکارت با «می‌اندیشم، پس هستم» بر اصالت و نقش قوام‌بخشی اندیشه انسان برای کل عالم تأکید می‌کند و با اصل قرار دادن «من متفکر» است که خداوند نیز قابل اثبات

می‌شود. البته هرچند دکارت قضیه «خدا موجود است» را به عنوان دومین قضیه یقینی پذیرفته است؛ اما حصول یقین فقط با اثبات خدایی که کامل است و فریبده نیست، ممکن است و در واقع یقین به خداوند است که او را قادر می‌سازد تا ملاک حقیقت را که با تأمل در اصل «می‌اندیشم، پس هستم» به دست آمده بود، به نحو کلی و با اطمینان به کار بندد. بنابراین بعد از اثبات «کوگیتو» برای تدوین نظام شناسایی باید پایگاه یقین را محکم می‌کرد. لذا خدا هم به لحاظ معرفتی از آن جهت که ضامن صحت تصورات واضح و متمایز است و هم به لحاظ وجودی به عنوان علت موجهه و مبقیه مقدم است.

بنابراین خداوند به عنوان مبداء هستی، حقیقت همه موجودات اعم از انسان و جهان است. هیچ موجودی نمی‌تواند وجود داشته باشد که قائم به خدا نباشد. زیرا «کوگیتو» نمونه‌ای از ظهور جنبه قائم به ذاتی است که استقلال کامل خود را هم نسبت به جسم و هم نسبت به نفس محرز می‌دارد (Cottingham, 1992: 116). در واقع دکارت با درک شهودی وجود نفس آغاز و به سوی معیار حقیقت یعنی وجود خدا پیش می‌رود.

در حقیقت با نگاه «سوبرکتیویستی»، انسان خودبنیاد، خود را محور همه چیز می‌داند و همانطور که در نظام فکری دکارت دیده می‌شود، انسان صرفاً با تکیه بر بداهت عقلی هستی خود، عالم و خدا را اثبات می‌کند. به عبارت دیگر عالم و خدا مفاهیمی هستند که او از درون خود واجد آنهاست.

اگر بخواهیم تبیینی از روند تفکر سوبرکتیویسم داشته باشیم، باید به کانت نیز اشاره کرد. البته تقریباً تمام فلاسفه غرب از دکارت به بعد در صدد بودند تا با محور قرار دادن انسان، وجود عالم را با التفات به انسان خودبنیاد معنا کنند. با فلسفه کانت ذهن انسان، محور همه چیز است؛ کانت توجه داشت که احکام علمی نمی‌تواند صرفاً برآمده از داده‌های تجربی محض باشد، بلکه برآمده از داده‌های تجربی سامان یافته در قالب‌های کلی است که فاهمه بدین وسیله مسلط بر تجربه و متصرف در آنهاست. یعنی فاهمه است که آشفتنگی تجربه خام حسی را سامان می‌بخشد، لذا دستاورد فلسفی او درباره معرفت بشری نوعی «سوبرکتیویسم» مبتنی بر امکانات ذهنی انسان به عنوان فاعل شناسا واقع می‌شود.

آنچه در فلسفه کانت با سوپژکتیویسم ارتباط دارد، «انقلاب کوپرنیکی» اوست. در حقیقت انقلاب کوپرنیکی کانت را باید نوعی بازگشت به دکارت و اولویت دادن به امکانات فاعل شناسا دانست؛ زیرا کانت با انقلاب کوپرنیکی خود «سوپژکتیویسم» دکارتی را تحکیم می‌بخشد؛ بدین معنا که موجودیت شیئی را متعلق بودنش برای فاعل شناسا می‌داند و به جای اینکه شناخت و دانش انسان خود را با اشیاء تطبیق دهد، به این باور می‌رسد که اشیاء باید خود را با ابزار شناخت انسان وفق دهند. توضیح اینکه در فلسفه کانت، ذهن انسان در امر شناخت منفعل نیست بلکه فعال است؛ یعنی نسبت به شهودات حسی نقش صورت‌بخشی دارد و شناخت در صورتی یقینی خواهد شد که عالم و اشیاء با شرایط و امور پیشینی ذهن مطابقت داشته باشند. بنابراین انسان نقش محوری دارد؛ لذا اصل اساسی کانت این است که «شرایط امکان تجربه همان شرایط امکان وجود اشیاء مورد تجربه است» (Kant, 1997: A158). به عبارت دیگر از نظر کانت موجود، موجود است چون مورد تجربه و ادراک خاص فاعل شناسا است.

از این رو برای کانت جهان و عالم نتیجه صورت‌بخشی خود فاعل شناسا است و نظم و قانون و ساختاری که به جهان نسبت می‌دهیم، نشأت گرفته از خود انسان است. عبارت خود کانت چنین است: «... در این مورد هم درست همان طور است که به اندیشه کوپرنیک خطور کرد. اکنون در متافیزیک نیز تا آنجا که به ادراک حسی مربوط است، می‌توان به همان نحو عمل کرد. اگر ادراک حسی باید خود را با طبیعت یا ساختمان اشیاء هماهنگ کند، من نمی‌توانم بفهمم که چگونه می‌توان درباره آن‌ها به نحو ماتقدم چیزی دانست. اما اگر شیئی خود را با طبیعت یا ساختمان توانایی ادراک حسی ما هماهنگ کند، آنگاه من می‌توانم چنین امکانی را به خوبی تصور کنم.» (Kant, 1997: B151)

آنچه در این عبارت کانت آمده همان است که می‌توان از آن به «سوپژکتیویسم» یا فلسفه مبتنی بر موضوعیت تعبیر کرد. به هر حال احکام تألیفی پیشینی نقش محوری انسان را در معرفت‌شناسی کانت باز می‌نمایانند. در نتیجه این احکام، این ما هستیم که جهان خارج را می‌سازیم، البته ساختن به معنای صورت‌بخشی. به عبارت دیگر ما تنها قادریم به

پدیدارها علم حاصل کنیم و نحوه وجود آنها نیز همان نحوه ادراک انسان از آنهاست و این اوج «سوژکتیویسم» است.

به‌طور کلی در نظر کانت به دلیل وجود انسان است که هستی جهان می‌تواند واجد معنی باشد. برای همین بر اساس انقلاب کپرنیکی کانت، واجد معنا بودن یعنی اشیاء و عالم برای اینکه شناخته شوند باید بر مقولات پیشینی فاهمه منطبق باشند؛ بنابراین بدون انسان همه چیز بی‌معنی است و انسان است که به همه چیز معنی می‌دهد. پس تمام موجودات تابع انسان، برای انسان و در خدمت انسان هستند. این بخشی از عنصر انسان‌مداری در فلسفه کانت است، یعنی چیزی که در فلسفه دکارت مطرح و در فلسفه کانت شکوفا شد. کانت در مورد شأن غایی وجود انسان می‌گوید: «اگر عادی‌ترین فاهمه درباره وجود چیزها در جهان و وجود خود جهان تعمق کند، نمی‌تواند از این حکم خودداری کند که همه مخلوقات گوناگون، علیرغم عظمت هنری که در سامان‌شان مشهود است و علیرغم تنوع پیوندی که آنها را غایتمندانه به یکدیگر وابسته می‌کند، حتی مجموعه نظام‌های متعددشان که آنها را به نادرست جهان‌ها می‌نامیم، اگر انسان وجود نداشت، عبث بود. بنابراین انسان باید نخست به عنوان غایت نهایی خلقت فرض شود تا مبنایی عقلی برای توجیه هماهنگی طبیعت با خوشبختی نهایی او، وقتی که طبیعت به‌مثابه کل مطلقاً موافق با اصول غایات لحاظ شود، در دست باشد.» (کانت، ۱۳۷۷، ۴۲۲) بنابراین انسان غایت جهان هستی است و به دلیل وجود انسان است که هستی جهان می‌تواند واجد معنی باشد و به‌طور کلی اصل غایتمندی در طبیعت در فلسفه کانت امری «سوژکتیو» است.

پدیدارشناسی روح هگل نیز بیانگر صورت خاصی از «سوژکتیویسم» است. «سوژکتیویسم» به‌عنوان اساس فلسفه هگل، در پی مطلق کردن انسان است؛ زیرا در فلسفه هگل جهان هستی بدون انسان فاقد حقیقت است. انسان در فرآیند خودآگاهی خود می‌تواند معنای اصلی تاریخ و جهان را پیدا کند. هگل در فصل هشتم پدیدارشناسی به جایی می‌رسد که تاریخ و جهان را جز «سوژه» نمی‌داند. در حالت از خودبیگانگی است که انسان طبیعت و تاریخ را مستقل تصور می‌کند و روح را نه به معنای خدا یا امری ورای انسانی یا معنوی بلکه به معنی «من» انسانی به کار می‌برد. (Hegel, 1977, ch.8, p.702)

اگر در فلسفه دکارت و کانت شکافی بین «فاعل شناسا» و «متعلق شناخت» وجود دارد و با اولویت دادن به من متفکر راه را به سوی «سوپرکتیویسم» هموار می‌کنند، اما هگل نحوه نگاه کردن به جهان را تغییر می‌دهد. در فلسفه هگل با انحلال شیء خارجی در «من خودآگاه» چیزی جز «من خودآگاه» وجود ندارد، که تنها همان یا به عبارتی روح است که در سفر خود به خودآگاهی می‌رسد. بدین ترتیب «سوپرکتیویسم» در فلسفه هگل به اوج و تمامیت خود رسید؛ زیرا یقین مطلق روح در مقام خودآگاهی بشر یعنی تحقق و تکامل انسان کامل حاصل می‌شود که انسان کامل همان حرکت او به سوی خداوند است و به نوعی تحقق تدریجی کمال است. بنابراین از نظر هگل هیچ دوگانگی بنیادی میان طبیعت الهی و بشری وجود ندارد، چراکه هر یک دیگری را در وحدت دیالکتیکی دربرمی‌گیرد. هگل بر این باور بود که اگر نامتناهی متمایز و جدای از متناهی باشد، پس باید نامتناهی محدود شده باشد.

بنابراین با تفکر «سوپرکتیویستی» انسانی جدید و به تبع آن خدا و عالمی جدید ظهور می‌کند؛ زیرا «من متفکر دکارتی من متعالی و استعلایی^۱ یعنی خارج از سلسله علل و معلولات است و در مرتبه خود با استقلال و بی‌واسطه نسبت به خود شناخت پیدا می‌کند و کاملاً خارج از زمان است» (مجتهدی، ۱۳۸۵، ۴۲).

سوپرکتیویسم و تقابل انسان با عالم

تقابل انسان با عالم از نتایج اجتناب‌ناپذیر سوپرکتیویسم و خودبنیادی بشر است. سوپرکتیویسم دکارتی در «می‌اندیشم، پس هستم» ظهور تام می‌یابد و در واقع دکارت با این اصل و تفکیک اندیشه از هستی و به دنبال آن تبیین رابطه انسان با عالم، تفکر فلسفی را در مغرب‌زمین تغییر داد. در حقیقت وقتی دکارت «من» را در جایگاه اندیشنده یعنی «سوژه» بنا نهاد، ضرورتاً عالم به‌عنوان متعلق شناخت یعنی «ابژه» در برابر این جوهر قرار گرفته و از همین جا سوپرکتیویسم و ثنویت بین «سوژه» و «ابژه» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نتایج آن در فلسفه غرب مطرح می‌شود.

دکارت انسان را جوهر متفکر در مقابل عالم به‌عنوان جوهر ممتد قرار داد که نتیجه آن چیزی جز جدایی انسان از عالم نبود؛ زیرا اندیشه هیچ نسبت ذاتی و ضروری با بُعد ندارد؛ لذا در فلسفه دکارت انسان به‌عنوان امری جدا و مستقل از عالم معنا می‌یابد. دکارت در حالی که در همه چیز حتی در وجود عالم شک می‌کند، با اصل معروف خود یعنی «من می‌اندیشم، پس هستم» یا «کوگیتوی» خود، هستی خود را به‌عنوان امری مستقل از عالم بر نهاده، سپس عالم را در برابر آن قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که اگر عالمی نبود، هیچ خللی در درک انسان از خود به‌عنوان یک جوهر متفکر به وجود نمی‌آمد.

در حقیقت دکارت نظام فلسفی خود را بر «من متفکر» بنا کرد و همین باعث جدایی و شکاف بین فاعل شناسا^۱ و متعلق شناسائی^۲ شده است؛ زیرا در «کوگیتو» من متفکر به عنوان فاعل و منشأ اثر در عالم از شعور و آگاهی سر بر آورده است و موضوعیت انسان در فلسفه به این نتیجه مهم می‌رسد که همه چیز از دیدگاه انسان معنا پیدا می‌کند. همه چیز مورد و متعلق شناخت انسان می‌شود. البته منظور دکارت از متعلق شناخت، معنای جدید آن که عبارت از اشیا خارجی و اعیان آن‌ها باشد نیست؛ بلکه منظور، قلمرو ذهنی تصورات و تمثالات^۳ اشیا است (Cottingham, 1992: 49). به عبارت دیگر منظور دکارت از تمثالات، متعلق شناخت واقع شدن آن‌هاست؛ یعنی چون من انسانی یگانه موجود یقینی است، سایر موجودات متعلق و مورد شناخت و در حکم تمثال برای انسان هستند. بنابراین سایر موجودات قائم به فاعل شناسا هستند و فقط انسان به عنوان فاعل شناسا و تعیین کننده است. در این نگرش موجودات همان هستند که انسان درمی‌یابد و عالم هستی همان می‌شود که انسان می‌خواهد. البته این مطلب به معنی نفی حقیقت و واقعیت موجودات نیست؛ بلکه به این معناست که حقیقت برای موجودات همان است که انسان بدان‌ها معنا می‌بخشد.

بنابراین موجودیت موجودات در عصر جدید وابسته به انسان می‌شود و البته نقطه عطفی که عقل انسان را به عنوان یک عقل مستقل می‌بیند با «می‌اندیشم» دکارت شروع

1 . subject
2 . object
3 . representative

می‌شود؛ زیرا دکارت می‌خواهد بگوید انسان خود می‌تواند به شناخت دست یابد. به این دلیل می‌خواهد با عقل انسانی که از نظر او همان عقل ریاضی است به شناخت تمام مسائل فلسفی دست پیدا کند.

برای همین در دوره جدید و با تفکر دکارت، انسان موجودی است که اصل و بنیاد وجود همه موجودات است. موجودیت اشیاء مستند به متعلق بودن آن‌ها برای فاعل شناسا است. اینجاست که انسان به عنوان موجودی مستقل شناخته می‌شود. با این نگرش جایگاه او در عالم متفاوت می‌شود. انسان فاعلی می‌شود که همه جهان متعلق اوست. یعنی همه جهان از طریق اندیشه او به ذهنش می‌آید. جهان برای خود وجودی مستقل ندارد؛ پس جهان برای انسانی که فاعل شناسا است جز متعلق برای شناخت او نیست. البته مشکلی که با این بیان ثنویت‌گرایانه دکارت دیده می‌شود، جدا شدن انسان از جهان است؛ یعنی انسان خود را در برابر خود جهان می‌بیند.

صدرالمتألهین و حقیقت وجودی انسان

ملاصدرا بر اساس اصولی چون تشکیک وجود و حرکت جوهری، حقیقت وجودی انسان را به نحوی تبیین می‌کند که با دیگر موجودات طبیعی تفاوتی مبنایی و اساسی دارد؛ زیرا بر اساس تشکیک وجود، حقیقت وجود دارای مراتب است. البته انسان تنها موجودی است که مانند حقیقت وجود امری ذی مراتب است و می‌تواند با قوا و استعدادها و ویژگی اختیار و انتخاب خود، همواره از حدود وجودی خویش فراتر رود. بنابراین انسان در فلسفه ملاصدرا که هستی و مراتب آن چیزی جز حق تعالی و جلوه‌های مختلف او نیست، در میان جلوه‌های گوناگون خداوند مقامی بی‌نظیر دارد.

حرکت جوهری نیز مبنای دیگری است برای تبیین وجود انسان که بر اساس آن اصل، می‌توان به امکان فقری رسید. بدین معنا که موجودات در این عالم ذاتاً امکان یا فقر وجودی دارند. معنایی که از مفهوم حرکت و سیلان در فلسفه صدرایی ادراک می‌شود، این است که براساس حرکت جوهری هر پدیده‌ای ذاتاً دگرگون شونده است و وجود آن در هر لحظه غیر از وجود آن در لحظه دیگر است و فعل خلق دائم از سوی ذات مطلق الهی بی‌وقفه افاضه می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۸۱-۲۸۳). بنابراین هستی‌های

این جهان تعلقی است و اگر لحظه‌ای این تعلقات از آن‌ها گرفته شود، به دلیل فقر ذاتی خود، همان لحظه در جهت ابطال خود خواهند بود؛ بدین معنا که هر موجودی به اقتضای فقر وجودیش به نفی خود گرایش دارد. لذا چون فعل خلق دائم از سوی ذات مطلق الهی بی‌وقفه افاضه می‌شود، ملاک ربط انسان به خداوند در حرکت جوهری و به تبع آن فقر وجودی است.

نزد ملاصدرا هستی دارای سه مرتبه است: مرتبه اول وجودی است که تعلق به غیر خود نداشته و مقید به هیچ قیدی نیست. این مرتبه همان وجودی است که شایستگی مبدأ بودن برای سایر موجودات را دارد. مرتبه دوم وجودی است که تعلق به غیر خود داشته و شامل عقول، نفوس، طبایع مواد و اجسام می‌شود؛ سومین مرتبه وجود «وجود منبسط» است که در اصطلاح اهل عرفان «نفس رحمانی» نام دارد. وجود منبسط، نخستین صادر از علت نخستین بوده و اصل عالم آفرینش و حیات و نور ساری در تمام آسمان‌ها و زمین است و در هر موجودی به حسب استعداد آن جریان می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ۷۰/۱).

بدین سان در تبیین وجود انسان نزد ملاصدرا، انسان به عنوان معلول ذات حق، وجودش عین تعلق و وابستگی است. به تعبیر ملاصدرا وجود معلول چیزی جدای از هویت تعلقی به علت نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۹۹، ج ۶، ص ۳۲۹) و چون علت حقیقی وجود را به معلول افاضه می‌کند، لذا انسان تعلق وجودی به وجود مطلق دارد و پیش از افاضه وجود به وسیله علت، هیچ است؛ یعنی عدم است. پس در فلسفه ملاصدرا علیّت به معنای افاضه چیزی به چیز دیگر نیست؛ بلکه علیّت به معنای افاضه چیزی است و معلول، سوای این وجود تعلقی و وابسته به علت، از خود چیزی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ۲۱۸/۱).

در عبارتی از ملاصدرا آمده است: «إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركة جبلية إلى غايات ذاتية كما مر غير مرة و أثبتوا لكل ناقص ميلا أو شوقا غير يريا إلى كماله و كل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنيته اتحد به و صار وجوده وجودا آخر و هذه الحركة الجبلية في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فإذا بلغت النفس في استكمالها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت

عقلا فعلا بل ما كانت عقلا منفعلا أى نفسا و خيالا فنزلت عن المادة و سلبت عنها القوة و الإمكان و صارت باقية ببقاء الله سبحانه.» (صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۶-۳۹۵)

«بنابراین هنگامی که نفس در مسیر ارتقا و استكمال به مقام و مرتبه عقلائی رسید و وجود تعلقى او به وجود عقلى تجردى مبدل شد، با عقل فعال متحد مى‌شود و همین نفس که قبل از اتصال و اتحاد به عقل فعال، عقل منفعل و نفس حیوانی و خیالی بود، اکنون موجودی در غایت لطف و صفا و تجرد، و نظیر عقل فعال شده که بدون استعانت به ماده و آلات جسمانی قادر بر هر نوع ادراک و تحریکی است؛ در این حال نیازی به ماده و آلات جسمانی ندارد و آنچه که پیش از نیل بدین مقام و مرتبه در وی بالقوه به شکل امکان و استعداد، موجود بود، اینک به فعلیت تام مبدل شده و مانند عقول و سکان حریم قدس و تجرد و لاهوتیان به جوار الوهیت پیوسته و باقی به بقای خداست.»

بنابراین وجود انسان یک وجود تمام شده و متعین نیست، بلکه یک وجود ناتمام است که با انتخاب‌های خود می‌تواند وجود خود را شکل دهد. اینجاست که انسان از جمادات، حیوانات و حتی مجردات نیز متمایز می‌شود و مهم‌ترین تمایز انسان با سایر موجودات، داشتن نگرشی از خود به عنوان یک وجود تعلقى ناتمام است.

از دیدگاه ملاصدرا آدمی گرچه در آغاز خلقت، جسم است و مانند بقیه اجسام از ماده و صورت ترکیب یافته است، اما با حرکت جوهری می‌تواند از پست‌ترین درجات به عالی‌ترین مراتب ارتقا یابد و در عین حال هویت شخصی او به واسطه نفس ناطقه‌اش باقی است. به هر حال او می‌تواند در مرتبه محسوسات باقی یا بلکه به مرتبه تجرد خیالی، عقلى و حتى اتحاد با حقیقت وجود صعود کند. به عبارت دیگر این فراروی بر اساس حرکت جوهری وجودی در انسان است. لذا ذات انسان به هیچ وجه امری ایستا و ثابت نیست و دائماً در تغییر و دگرگونی است. او در عین متناهی بودن رو به سوی نامتناهی داشته و همواره آگاهانه به بیرون از خود توجه و تعلق دارد که همین امر می‌تواند اساس و بنیان رابطه انسان با عالم را تعیین بخشد. ملاصدرا می‌فرماید: «همانا نفس انسانی دارای مقام معلومی در هویت نیست و برای او درجه معینی در وجود مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلائی که هر یک دارای مقام معلومی هستند، وجود ندارد، بلکه نفس انسانی

دارای مقامات و درجات متفاوتی است که برای او نشئات سابق و لاحقی است. برای او در هر مقام و عالمی صورت دیگری است.» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۹، ۳۴۳/۸)

در حقیقت گرایش و حرکت به سوی نامتناهی و کمال‌طلبی ویژگی خاص انسان است که او را از سایر موجودات ممتاز می‌کند، اما آن چیزی که باعث می‌شود انسان رو به سوی نامتناهی داشته باشد، به نحوه وجودی انسان در فلسفه ملاصدرا مربوط است. البته نفس انسانی به دلیل تجرد ذاتی‌اش، همواره درک و فهمی از خود به عنوان هویتی تعلقی دارد که البته درکی تکوینی و وجودی است. پس حقیقت وجودی انسان چیزی نیست مگر نوعی تعلق و وابستگی به وجود مطلق و نامتناهی که بر اساس همین تعلق وجودی، انسان کمال‌طلب است.

واقعیت این است که دیدگاه ملاصدرا مبین این است که انسان دارای درکی از حقیقت وجود مطلق و نامتناهی است و ملازم با آن خود را به عنوان موجود متعلق و وابسته می‌شناسد. چون درک محدود، بدون درک رابطه‌ی تعلقی آن به نامحدود و مطلق ممکن نیست. به عبارت دیگر، انسان چیزی جز تجلی یا ظهوری از حقیقت وجود نیست. بدین سان حقیقت این است که در فلسفه ملاصدرا حیثیت وجودی انسان همچون دیگر کائنات تعلقی است و وجود امر مطلق است که انسان در نسبت با آن به معنای حقیقی وجود خود می‌رسد که همین حقیقت وجود او را معنا می‌بخشد.

رابطه انسان با عالم در فلسفه ملاصدرا

در هستی‌شناسی ملاصدرا فرض انسان بدون عالم و عالم بدون انسان امری غیرممکن است. از آنجایی که انسان به عنوان موجود متناهی که گرایش به بی‌نهایت دارد، همواره در صدد است تا با حرکت به سمت مطلق و نامحدود به وجود خویش معنا بخشد. برای تبیین رابطه انسان با عالم در فلسفه ملاصدرا باید در همین ویژگی خاص او یعنی در عین متناهی رو به سوی نامتناهی دارد، تأمل کرد؛ زیرا عالم به منزله‌ی طریقی است برای رسیدن انسان به حقیقتی که خود فعلیت محض است و تمامی فعلیت‌ها و کمالات به نحو اجمالی در او حضور دارند و آن البته وجود حق تعالی است که غایت تمامی غایات انسانی و منتهای همه حرکت‌ها و کنش‌های وی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ۱۳۳). مؤید این

مطلب عبارت خود ملاصدرا است: «در وجود انسان قوا و استعدادهای فراوانی است که با حرکت به سمت نامحدود به فعلیت رسیده و بدین شکل حقیقت انسان معنا می‌یابد. بر این اساس، عالم در حقیقت افق یا عرصه‌ای است که در آن فعلیت‌های مختلف که چیزی جز ظهورات همان ذات مطلق و بی‌نهایت نیستند، به نحو تفصیلی ظهور می‌یابند.» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۹، ۱۸۴/۷) بنابراین مسئله‌ی عالم از این جهت پدید می‌آید که انسان همواره به بیرون از خویش التفات و رو به نامتناهی دارد. از این رو عالم قوام‌بخش حقیقت انسان به‌عنوان موجودی محدود است که گرایش و التفات تکوینی به سمت بی‌نهایت دارد و لذا عالم می‌تواند به وجود انسان معنا ببخشد.

اما چون از یک طرف عالم معلول است و وجود معلول چیزی جدای از هویت تعلقی به علت نیست، یعنی حیثیت تعلقی و ربطی به وجود مطلق دارد و از طرف دیگر در فلسفه ملاصدرا انسان و عالم هر دو به یک معنا تجلی واحدی از ذات حق هستند؛ یعنی انسان همان عالم است به اعتبار اجمال و عالم همان انسان است به نحو تفصیل و این امر واحد نیز تجلی ذات حق است (صدرالمتألهین، ۱۹۹۹، ۱۱۶/۷). پس انسان و عالم امری واحدند و بین آن‌ها ارتباطی ناگسستنی وجود دارد.

به عبارت دیگر در حکمت صدرایی بر اساس وحدت تشکیکی، هر مرتبه‌ای از مراتب وجود نسبت به مرتبه پایین‌تر کامل است و علت آن است، در حالی که نسبت به مرتبه بالاتر از خود ناقص، معلول و عین ربط به آن محسوب می‌شود. بالاترین مرتبه هستی، واجب‌الوجود است که علت حقیقی تمامی کائنات اعم از انسان و عالم است و کائنات جلوه‌های گوناگون آن وجود واحد هستند. بنابراین ضروری است انسان برای درک و دریافت حقیقت خود به حقیقت و گوهر عالم که تجلی ذات حق است، برسد.

ملاصدرا تصریح می‌کند که عالم و مراتب وجودی آن در درون آدمی است و معتقد است آدمی شأنیت و استعداد آن را دارد که در سیر تکاملی خود به درجه‌ای از وجود برسد که جمیع موجودات خارجی جزو ذات و اعضاء و جوارح او شده و وجود او غایت خلقت شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ۵۸۵).

بنابراین ملاصدرا دوگانگی بین انسان و عالم را که در نظام سوبرکتیویستی چون دکارت و کانت مطرح است، نمی‌پذیرد و فرض انسان بدون عالم و عالم بدون انسان را غیرممکن می‌داند. وی انسان و مراتب وجودی او را متناظر و مطابق با عالم و مراتب وجودی آن می‌داند. در حقیقت نزد ملاصدرا انسان عرصه‌ای است که همه عالم در آن ظهور دارد نه اینکه عالم عرصه‌ای برای ظهور انسان باشد.

نتیجه‌گیری

- بر اساس دیدگاه «سوبرکتیویستی» انسان، محوریت تام برای تمام عالم است و هر شیء معنای خود را از انسان می‌گیرد؛ یعنی عالم قائم و وابسته به انسان و اصلاً اثر انسان لحاظ می‌شود.

- بنا بر سوبرکتیویسم دکارتی، انسان خودبنیاد فقط برای تأسیس نظام معرفت‌شناسی خود به خدا محتاج است؛ لذا خدا یک اصل فلسفی برای تضمین معقولیت نظام علمی و فلسفی اوست.

- از آنجایی که انسان دکارتی قادر به حفظ و استمرار نظام جهان نیست، دکارت خدا را علت موجد و مبقیه خویش نیز می‌داند؛ یعنی خدای دکارت، خالق به معنای محرک این جهان و مسئول خلق و استمرار قوانین آن است.

- انسان دکارتی چون به نحو مکانیکی تبیین می‌شود، در چنین نظامی انسان صرفاً ماشینی است واجد روح که می‌اندیشد. بدین سان انسان همچون یک پدیده طبیعی و صرفاً مصنوع و مخلوق خدا، بدون اینکه هیچ گونه ارتباط دیگری فراتر از جهان طبیعی با خدا لحاظ می‌شود. لذا بر اساس «سوبرکتیویسم» دکارت، نسبت معناداری بین خدا و انسان به عنوان یکی از مخلوقات طبیعی که خداوند مسئول حفظ و استمرار حیات و بقاء اوست، وجود ندارد.

- اما در فلسفه ملاصدرا بر اساس تشکیک وجود در نظام فلسفی او، واقعیت عالم چنین است که همه حقایق و مراتبی از حقیقت وجودند و تابع و قائم به ذهن ما نیستند؛ بلکه همه عالم معلول خداوند و عین ربط‌اند. بدین سان حقیقت وجودی انسان نیز چیزی جز تعلق و وابستگی به نامحدود نیست.

- به علاوه بر اساس حرکت جوهری و ناتمام بودن وجود انسان و امکان ساختن این وجود، انسان به سوی وجود مطلق و نامحدود در حرکت و صیورورت است؛ زیرا در وجود انسان قوا و استعدادهاى فراوانی است که با حرکت به سمت نامحدود به فعلیت رسیده و بدین شکل حقیقت انسان معنا می‌یابد.

- عالم نیز در حقیقت افق یا عرصه‌ای است که در آن فعلیت‌های مختلف که چیزی جز ظهورات همان ذات مطلق و بی‌نهایت نیستند، به نحو تفصیلی ظهور می‌یابند. پس عالم به منزله‌ی طریقی است برای رسیدن انسان به حقیقتی که خود فعلیت محض است.

- بنابراین در نظام فکری صدرایی انسان معلولیت خود و جهان و نیز فقر ذاتی و ربط محض خود با خالق را بنا به فطرت خویش در می‌یابد و خداوند را به عنوان وجودی عینی، واقعی، خلاق و مطلق می‌شناسد که رابطه‌ی علی با عالم و انسان دارد و متقابلاً نسبت انسان با خدا نسبتی خاص و هویت بخش است؛ لذا نمی‌توان انسان را به عنوان موجودی خودبنیاد، آن‌طور که در تفکر «سوپرکتیویستی» یا فلسفه‌ی مبتنی بر موضوعیت از انسان ارائه می‌شود، تعریف کرد.

منابع

- بوخنسکی، ام، (۱۳۷۹)، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر علمی و فرهنگی
- دکارت، رنه، (۱۳۶۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول
- _____، (۱۳۷۱)، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: انتشارات الهدی
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۹۹)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، جلد ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث
- _____، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران
- _____، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، قم: انتشارات مطبوعات دینی
- _____، (۱۳۴۵)، المبدأ و المعاد، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران
- _____، (۱۳۸۶)، المشاعر، سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان، کتاب قم
- _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۷۷)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی
- مجتهدی، کریم، (۱۳۸۵)، دکارت و فلسفه او، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم
- هایدگر، مارتین، (۱۳۷۷)، راه های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: درج
- Descartes, Rene . (1962) *The Philosophical Works of Descartes* , tr . E. Haldane ,& R. ross . Cambridge university press
- Cottingham, J . (1992) *Descartes* , cambridge , university press
- Hegel (1977), *phenomenology of Spirit* , trans . A. V . Miller , Oxford : Clarendon press
- Hegel, G.W.F,1999 , *Lectures on the History of Philosophy* , trans : Haldane and Simson , Cambridge university press
- Kant . Immanuel , (1997) *Critique of pure Reason* , Cambridge University
- Taylor, Charles, (1989) *Sources of self* , Cambridge , U K : Cambridge university press