

ماهیت انسان؛ تأملی صدرایی بر نگرش مبنایی اگزیستانسیالیسم

علیرضا روغنی موفق*

چکیده

در این نوشتار، «ماهیت انسان» به گونه تطبیقی در آرای مکتب اگزیستانسیالیسم و نظر رایج متفکران مسلمان و مرحوم صدرالمآلهین بحث و بررسی شده است. صدرالمآلهین که با ارائه نظریه حرکت جوهری و تأکید بر تغییر ماهیت فردی انسان، تبیینی متفاوت از متفکران رایج ارائه کرده، در عین آن که شباهت‌هایی با نگرش‌های فیلسوفان وجودی ارائه کرده، می‌تواند از بسیاری از اشکالات و نارسایی‌های موجود در آرای این مکتب مبرا باشد. نظریه صدرالمآلهین، ظرفیت‌های لازم برای ارائه در محافل علمی جهان را دارا است و می‌تواند به صورت نظریه اسلامی در باره انسان‌شناسی عرضه شود؛ البته تبیین کامل، مبسوط و موشکافانه صدرایی در این مجال ممکن نیست؛ اما به نظر می‌رسد می‌تواند دست مایه تحقیقات بیشتری از سوی پژوهشگران باشد.

واژگان کلیدی: اگزیستانسیالیسم، نگرش مبنایی، ماهیت انسان، حرکت جوهری، حرکت در ماهیت.

* عضو هیأت علمی گروه معارف دانشگاه پیام نور

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۱۱/۱۰ تأیید نهایی: ۱۳۸۶/۲/۲۰

مکتب اگزیستانسیالیسم از مکاتب مشهور غرب است که طرفداران بسیاری را در قرن نوزدهم و بیستم به خود جلب کرده و هنوز نیز در جهان معاصر طرفداران جدی دارد. ارزش این مکتب به حدی است که بنا به آنچه کاپلستون می‌گوید، این مکتب را می‌توان یکی از دو مکتب مهم معاصر غرب دانست. آنچه مکتب اگزیستانسیالیسم را از دیگر مکاتب جدا می‌سازد، آن است که در روش این مکتب، نوعی تمایز و گسست از روال عادی نظریه‌پردازی در غرب به چشم می‌خورد. هر چند ادعا شده که در مکتب رقیب اگزیستانسیالیسم یعنی پوزیتیویسم نیز نوعی اعتراض به روال گذشته وجود دارد، به نظر می‌رسد که اگزیستانسیالیسم، دست‌کم به لحاظ وضعیتی که غرب در آن به سر می‌برد، آرای تازه‌تر و نوتری عرضه کرده است. آرای فیلسوفان وجودی از آن جهت دارای اهمیت و بدیع است که بیش از هر چیز دست‌کم کوشیدند به انسان، شناخت حقیقت او و نیازهای واقعی وی توجه کنند. این توجه و رویکردها به دلیل آن که در دنیای مدرن و صنعت زده غرب مورد غفلت و بی‌مهری‌های فراوان قرار گرفته، ارزش این مکتب را بیش از پیش جلوه‌گر می‌سازد. از سوی دیگر، رویکرد فیلسوفان وجودی می‌تواند برای اندیشه‌وران اسلامی بهترین موقعیت را برای عرضه تفکر بی‌عیب و نقص و حیانی فراهم سازد. آرای که می‌تواند عطش‌های ایجاد شده را که در جهت بررسی‌ها و تأملات انسان‌شناسانه ایجاد شده، سیراب کند و در این مسیر به دنبال حرف و نظری جامع‌الاطراف و دقیق است.

در این نوشتار، سعی بر آن است که به مهم‌ترین «نگرش‌های مبنایی» مکتب اگزیستانسیالیسم که خود به خود به ماهیت انسان بر می‌گردد، اشاره و ابعاد گوناگون آن استخراج شود. در این زمینه به بررسی دیدگاه اگزیستانسیالیست‌های برجسته پرداخته می‌شود که در زمینه نگرش پیشین به ارائه نظر پرداخته‌اند؛ سپس دیدگاه‌ها و آرای فلسفی صدرالمآلهین در قالب تأمل صدرایی ارائه می‌شود؛ البته لازم است قبل از بررسی آرای صدرالمآلهین آرای، رایج اندیشه‌وران اسلامی در باره ماهیت انسان مورد اشاره قرار گیرد. این امر می‌تواند به دقت لازم در این باره کمک کند. در نهایت، آرای صدرالمآلهین که تا امروز شاید کمتر مورد اشاره قرار گرفته، در قالب چهار عنوان و دو نکته بیان می‌شود.

دیدگاه مکتب اگزیستانسیالیسم

آنچه در مکتب اگزیستانسیالیسم بیش از همه مورد نظر اندیشه‌وران بوده و در باره ماهیت انسان به گونه محوری به بحث می‌پردازد، نظریه «تقدم وجود بر ماهیت انسان» (Existence proceeds essence) است. اهمیت این نظریه که در ترجمه، اصطلاحاً «اصالت وجود» نامیده می‌شود، به گونه‌ای است که تبیین آن نخستین مسأله‌ای است که از سوی مکتب شناسان در تعریف و معرفی مکتب اگزیستانسیالیسم بیان می‌شود. برخی نیز اساساً وجه تسمیه این مکتب را که به نام «فلسفه وجودی» شهرت یافته، برگرفته از این نظریه می‌دانند. مهم آن است که اساس تبیین ماهیت انسان در نظر اگزیستانسیالیسم به بیان و بررسی این نظریه محوری بستگی دارد. به برخی از تبیین‌ها در باره این نظریه اشاره می‌شود:

۱. دایرةالمعارف راتلج (Routledge Encyclopedia):

«اگزیستانسیالیست‌ها اعتقاد دارند انسان‌ها فاقد مقصود یا جوهری هستند که از قبل خداوند یا طبیعت آن را تعیین کرده باشد. این مهم، ما را به این نکته متوجه می‌کند که کسی یا چیزی هستیم که در مسیر افعالمان محقق می‌شود. این همان نکته‌ای است که سارتر در تعریف اگزیستانسیالیسم آورده است. با این عنوان که برای انسان‌ها، وجود بر ماهیت مقدم است به این معنا که ما ابتدا به طور ساده وجود داریم (خودمان را در دنیایی که آن را برنگزیده‌ایم می‌یابیم) و سپس هر یک از ما در برابر آنچه در زندگی خود انجام می‌دهیم، هویت یا خصوصیات جوهری خود را معین می‌کنیم؛ بنابراین، جوهر ما (مجموعه ویژگی‌های معین شده ما) برگزیده می‌شود، نه آن که داده می‌شود» (Craig, Edward, 2000: 265).

۲. دایرةالمعارف بریتانیکا (Encyclopedia Britannica):

«اگزیستانسیالیسم براساس نظریه با نظریه‌هایی که در آن انسان در جایگاه حقیقت کامل دیده می‌شود و برای شناخت یا اندیشیدن آن، لازم است در جوهر بسیطش ثابت باشد، مخالف است (Norton, 1994: v4, p631).

مطالب پیش‌گفته به طور ساده ما را به این نتیجه می‌رساند که انسان بر اساس نظریه «تقدم وجود بر ماهیت» و برخلاف تصور فیلسوفان گذشته فاقد ماهیت است. به عبارت دیگر، نقطه مشترک دو تبیین پیشین و تبیین‌های کلی دیگر آن است که آدمی از داشتن چیزی با عنوان ماهیت که پردازنده برخی خصوصیت‌های خاص در او است، تهی بوده و

فاقد ذاتی است که از پیش طراحی شده باشد. این نتیجه به گونه‌ای مبنایی به اگزیزستانسیالیسم تعلق دارد؛ اما باید دید که آیا این نظریه در دیدگاه فیلسوفان اگزیزست، فراگیری مطلوبی دارد یا نه؟

در این زمینه به برخی از آرا اشاره می‌شود که بر فقدان ماهیت انسان اشاره دارد و به نوعی تأیید کننده دیدگاه مبنایی پیشین است:

۱. نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900): نیچه نیز از جمله کسانی است که

به نوعی عدم وجود خویشتنی از قبل تعریف شده و ثابت برای آدمی قائل بود. برای بیان این دیدگاه به دو نکته کلیدی در تفکر او می‌توان اشاره کرد:

اول آن که او در زمینه تبیین شخصیت انسان به گفتار زرتشت اشاره می‌کند که به قول

او، مبشر ظهور «فرا انسان» است:

من به شما فرا انسان را می‌آموزم. انسان موجودی است که باید به مدارج بالاتر از خود صعود کند (Nietzsche, 1973: p124).

این نگاه به انسان، او را مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان وجودی به سوی قبول انسانی

غیر ایستا و متحول که تحول او نیز به دست خود او است، سوق می‌دهد.

نکته بعدی که باز تصور خویشتن نااثبات را بیشتر اثبات می‌کند، جمله مشهور و کفرآمیز وی در باره خداوند و مرگ او است: «خدا مرده است». این جمله که از سوی بسیاری تبیین‌ها و تفسیرهای متعدد و گاه متناقضی را به خود اختصاص داده، دربردارنده این مفهوم کلیدی است که آدمی می‌تواند خود ارزش‌های خود را رقم زند و بر همین اساس، خویشتن خویش را بسازد. از نظر نیچه در نظر گرفتن چنین توانایی برای انسان با اعتقاد به موجودی خالق ارزش‌ها و به وجود آورنده حقیقت انسانی ناسازگار است: نیچه می‌خواست که خویشتن باشد؛ خویشتن خویش را بیافریند و ارزش‌ها و مفاهیم خاص خویش را خلق کند. استمداد از خداوند برای او از شکست موحش‌تر بود و با همه آرمان‌هایی که از آن‌ها دفاع می‌کرد، تباین داشت (کلنبرگر، ۱۳۸۴: ۱۸۹). به عبارت دیگر، نیچه در پی آن بود تا با نفی خداوند، انسان و قدرت او را جایگزین خالق قدرتمند در جهان کند. انسانی که می‌تواند خود خالق حقیقت خود و ارزش‌های خویش باشد:

برای پیدایی فرانسای و تحقق نگرش نیچه و برای آن که انسان‌ها خالقان آگاه ارزش‌ها و

مفاهیم خویش باشند، خداوند باید حتماً در ضمیر ناخودآگاه ما بمیرد (همان: ۱۲۶).

۲. هایدگر (Martin Heidegger, 1889- 1976): در کلمات هایدگر جمله‌ای مشهور وجود

دارد که ارتباط ماهیت و وجود را تبیین می‌سازد و در نهایت به بیان نبود و فقدان ماهیت

انسان می‌انجامد: «ماهیت انسان در وجود او نهفته است» (Heidgger, 1962, p67).

این جمله می‌فهماند که انسان دارای ماهیتی که به طور مجزا و ارزشمند دارای حقیقتی مستقل باشد، نیست. او معتقد است: وجود انسانی که به صورت امری اصیل در انسان هست و در اصطلاح هایدگر از آن با عنوان دازاین یاد می‌شود، همواره در راه بودن است و هرگز نمی‌توانیم وجود انسانی را گیر بیندازیم و وصفی تمام و کمال از او به دست دهیم. اجزای مقوم وجود او از امکان‌ها فراهم آمده است، نه از خواص. بنا به نظر هایدگر همین ویژگی مهم در وجود انسانی دلالت می‌کند که آدمی از دیگر باشندگان [موجودات] متمایز باشد و مانند آن‌ها دارای "ماهیات" نباشد. به طور نمونه، قطعه سنگی را می‌توان با فهرست کردن خصوصیات مانند رنگ و سختی و ترکیب شیمیایی و امثال آن نسبتاً به طور مستوفای وصف کرد؛ اما "دازاین" ماهیت ثابتی از این نوع ندارد (مک کواری، ۱۳۷۶: ص ۵۳).

۳. سارتر (Jean paul Sartre. 1905 -1980): او در تبیین ماهیت انسان می‌گوید:

اگر انسان به طوری که فیلسوفان وجودی می‌گویند، تعریف پذیر نیست، به این دلیل است که انسان در ابتدا هیچ است. او چیزی نخواهد بود، مگر این که بعدها بشود و در آن هنگام او همان چیزی خواهد شد که از خودش می‌سازد» (سارتر، ۱۳۷۶: ص ۲۳).

او معتقد راستین به تقدم وجود به ماهیت است و با صراحت به این نکته تأکید می‌کند که «انسان اول هست و بعد این و آن می‌شود ... انسان باید جوهر خاص خودش را بیافریند» (فولکیه، ۱۳۳۲: ص ۶۸). فولکیه بنا به واژه خاص که کلمات سارتر تأکید شده، معتقد است که مخلوق ما به نظر، یک جوهر کلی نیست؛ بلکه جوهری شخصی به شمار می‌رود که خاص خودمان است (همان).

او مشخصاً از عدم وجود ماهیت درون انسان نتیجه روانی می‌گیرد مبنی بر این که تصور برخی ویژگی‌های از بدو زندگی با انسان، باعث می‌شود شکست‌ها یا حتی پیروزی‌ها به حساب او منظور شود؛ در حالی که هر کامیابی یا عدم آن فقط به عمل و چگونگی انتخاب انسان بر می‌گردد و بس. «اگزیستانسیالیسم می‌گوید شخص زبون به

علت وضع روحی خاصی چنین نشده؛ بلکه زبون است؛ زیرا با اعمال خود، خویشتن را زبون ساخته است. هیچ کس به طور فطری زبون آفریده نشده است. همیشه این امکان برای شخص سست عنصر هست که دیگر سست عنصر نباشد. هم چنانکه برای قهرمان این امکان وجود دارد که از قهرمان بودن دست بشوید (سارتر، ۱۳۷۶: ص ۴۱)؛ پس می توان نتیجه گرفت که «زیستن به معنای انتخاب است و انتخاب کردن در وضعیتی معین به این معنا است که با انتخاب عمل کردن به شیوه ای خاص و نه شیوه ای دیگر، خود را در جایگاه شخصی از نوعی برگزیده ایم؛ پس ما نمی توانیم از این بهره‌زیم که همیشه طوری عمل می کنیم که گویی [با عمل کردن] به خودمان «ماهیت» می بخشیم» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ص ۹۹). نتیجه گیری از آرای فیلسوفان پیش گفته و حتی دیگران را می توان جمله مک کواری در جایگاه یکی از برجسته ترین شارحان اگزیستانسیالیسم دانست که معتقد است:

هیچ فیلسوف وجودی نیست که بر ماهیت ثابت یا از قبل تعیین شده در انسان اشاره کرده باشد (مک کواری، ۱۳۷۶: ص ۵۳).

نکته

دیدگاه اگزیستانسیالیست ها از دو جهت مخالف روال عمومی فلسفه در گذشته و حال به شمار می رود:

اول آن که تفکر فیلسوفانی مانند ارسطو که سالیان متمادی بر تفکر غرب حکومت می کردند و این حاکمیت به ویژه در دوران قرون وسطا نمود بیشتری داشت و بر اساس آن، برای انسان ماهیتی ثابت در نظر گرفته می شود، به چالش گرفته می شود.

برای مثال در منطق ارائه شده از سوی ارسطو انسان مانند دیگر موجودات وقتی موجود می شوند که جوهر داشته باشند و چون جوهر و ماهیت خاستگاه وجود است، چیزی که دارای ماهیت و جوهر نباشد، اساساً تحقق خارجی نخواهد یافت (کاپلستون، ۱۳۷۵: ص ۳۲۲). تعریف انسان نیز مانند دیگر موجودات خارجی به صورت ذاتی و بر اساس تقسیم به «انواع سافله» صورت می پذیرد؛ از این رو حقیقت انسانی شامل دو جزء حیوان و ناطق به صورت جنس و فصل انسان و به صورت طبیعتی مشترک در همه افراد این نوع وجود دارد. فصل ناطقیّت وجهی است که انسان را از ردیف جنس حیوانیت که در دیگر

حیوانات مشترک است، جدا می‌سازد (Audi, 1999: p45). از این تقسیم بندی به طور کامل معلوم می‌شود که انسان در اصل واجدیت تعریف و ماهیت مشخص، مانند دیگر اشیا و حیوانات است و هیچ فرقی با آن‌ها ندارد. اگر فرقی هست در محتوای تعریف و تبیین است که این امر هم در همگی به طور مساوی وجود دارد؛ به طوری که حیوانات و اشیا نیز در مقایسه با یکدیگر دارای تمایزهای محتوایی هستند.

دوم آن که در مادی‌گرایی غرب در نظر گرفتن ماهیتی متحول، ناپیدا و نامحسوس که بنا به اظهار نظر فیلسوفان وجودی، از افعال و اعمال آدمی متأثر است و به وسیله او ساخته و پرداخته می‌شود، با نگاه محض مادی‌گرایانه تفاوت بسیاری دارد یا دست کم در برخی جنبه‌ها سازگار نیست؛ برای مثال سارتر به درون‌گرا بودن خود اشاره می‌کند: بشر بیش از هر چیز در درون‌گرایی خود می‌زید (سارتر، ۱۳۷۶: ۳۰) و در این باره بر عدم ماتریالیست بودن خود ابا دارد (فولکیه به نقل از کتاب هستی و نیستی، ۱۳۳۲: ص ۲۳)؛ البته تأکید وی بر عدم پذیرش مکتب ماتریالیسم همان گونه که در این کتاب تأکید شده، به معنا پذیرش روح و مکتب رئالیسم از سوی وی نیست.

دیدگاه صدرایی

دیدگاه صدرالمتألهین، در قالب چهار نکته محوری و دو نکته تکمیلی بیان می‌شود:

۱. عدم ثبات موجودات غیر مجرد

در نگاه صدرالمتألهین، تمام موجوداتی که جسمانی هستند ثابت نبوده و متحرکند. حرکت آن‌ها نیز در تغییری ساده خلاصه نمی‌شود. در نگاه وی، حقیقت حرکت این موجودات در نو شدن و تغییر ذات متجلی است. این گفته که اساس و مبنای نظریه مهم حرکت جوهری را رقم می‌زند، تحول بسیار شگرفی را در فلسفه اسلامی پدید آورد. در این نگاه، صدرالمتألهین ثابت می‌کند که حتی بر اساس اصول ارسطویی ماده و صورت نیز باید بپذیریم که یک لحظه ثبات در جواهر عالم وجود ندارد. این نگاه کاملاً از آنچه فیلسوفان قدیم می‌پنداشتند، متفاوت است. آن‌ها حتی «شدن» (صیرورت و تحول جواهر) را جمع میان نقیضین و مخالف اصل هوویت می‌دانستند. این عقیده در متفکران مشهور غرب مانند هگل رایج بوده است؛ اما مرحوم صدرای ثبات را فقط به موجودات غیر جسمانی و

مجرد متعلق می‌داند و حقیقت جواهر و امور جسمانی را عین سیلان و سیورورت و نوعی جمع وجود و عدم می‌داند بدون آن که میان نقیضین جمعی صورت پذیرد (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۲۱۱). نظر پیشین می‌تواند در باره ماهیت موجودات از جمله انسان کاربرد فراوانی داشته باشد. چون انسان امری مجرد به شمار نمی‌آید، دائم در حال تحول و سیورورت و به قولی در حال شدن است. این تحول از مبدأ تکون انسان که نطفه است، آغاز می‌شود و به واسطه استکمال تدریجی از جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی و از حیوان به انسانی منتقل می‌شود و در انسانیت هم استکمالات عدیده دارد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ص ۶۹).

۲. تفاوت نوعی و صنفی افراد مقوله متحرک

در تمام مراحل که انسان در مراحل نباتی و حیوانی و انسانی در حال تغییر است، در حقیقت ذات او در حال دگرگونی است. درست مانند آن که شیئی بر صفت سیاهی او افزوده شود که در این صورت ذاتش تغییر می‌یابد و تحول صفت فقط در تحول صفت وی خلاصه نمی‌شود:

«این نیست که برای مثال تصور کنیم یک شیء در سیاهی حرکت می‌کند و آن به آن بر سیاه بودنش افزوده می‌شود. در این صورت این اشتباه است که تصور کنیم ذات اولی باقی است و همچنین بر آن چیزی افزوده می‌شود؛ چون از دو حالت خارج نیست: یا ذات اول چیزی غیر از سیاهی است که در این صورت سیاهی در سیاه بودنش شدت نمی‌یابد؛ بلکه صفتی بر اوصاف ذات افزوده می‌شود یا ذات اول همان سیاهی است که در این صورت نمی‌توان گفت در یک محل واحد بدون هیچ امتیازی دو سیاهی هست. این امر ممکن نیست و محال است» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸ق: ج ۱، ص ۴۲۳).

نتیجه جمله‌های پیشین این می‌شود که افراد موجود در مقوله متحرک در نوع و صنف با هم مخالفند. چون وقتی در هنگام حرکت آن، به آن ذاتی به ذات دیگر تبدیل می‌شود؛ پس ما هنگام حرکت با ذات‌های بی‌شماری روبه‌رو هستیم که آن به آن پدید می‌آیند و در عین حال، متفاوت و متمایز از یک‌دیگرند. مرحوم صدرا به این مطلب تصریح می‌کند:

معنای وقوع حرکت در یک مقوله آن است که برای موضوعی که حرکت در آن واقع می‌شود، در هر آنی از آنات، حرکت فردی از آن مقوله وجود داشته باشد که با فرد دیگری که در آن دیگری وجود دارد، در «نوع» و «صنف» و غیره مخالف باشد (همان).

۳. حرکت در ماهیت نه در وجود

در ادامه به این نکته مهم اشاره می‌شود که حرکت مورد تأکید صدرالمتألهین به کدام یک از دو بخش موجود یعنی ماهیت و وجود تعلق می‌گیرد. او در مباحث حرکت، به این مطلب اشاره می‌کند که حرکت ابدأً در وجود صورت نمی‌گیرد؛ بلکه این ماهیت است که بستر حرکت بوده و حرکت و تبدل در آن انجام می‌پذیرد:

اگر پذیرفتیم که حرکت در یک مقوله باعث تبدل ذات می‌شود، دیگر نمی‌توان گفت که حرکت در وجود صورت می‌گیرد. این حرف بنا بر هر دو مبنای اصالت وجود و ماهیت درست است. بنا بر اصالت وجود، وجود خود موضوع و حقیقت آن در نفس امر است؛ پس چگونه می‌توان از تبدل آن با بقای موضوع سخن گفت (همان: ص ۴۲۴).

آنچه مرحوم صدرا را به وجود حرکت در ماهیت و نه در وجود واداشته، آن است که ماهیت امری اعتباری است؛ پس اگر حرکت در آن جریان یابد، به اساس وحدت یک شیء صدمه‌ای وارد نمی‌آید؛ از این رو می‌توان میان «حرکت موضوع» که باعث تبدل ذات می‌شود و «بقای حقیقت متحرک» جمع کرد؛ در حالی که اگر بگوییم حرکت در وجود صورت می‌گیرد، دیگر نمی‌توان هم از حرکت و تبدل ذات صحبت کرد و هم از وحدت شیء سخن گفت؛ برای مثال اگر بگوییم انسان دائم در حال تحول است، اگر این تحول به وجود او نسبت داده شود، دیگر امری وحدت بخش وجود نخواهد داشت که تحول و حرکت به یک موضوع واحد نسبت داده شود.

۴. حرکت در ماهیت انسان

تا این قسمت ثابت شد که بنا به نظر صدرالمتألهین در موجودات حرکتی وجود دارد که به ماهیت و ذات آن‌ها بر می‌گردد و زمینه‌های تبدل و تجدد آن‌ها را در حوزه ماهیت و هویتشان فراهم می‌سازد. این حرکت در نگاه صدرایی غایت و هدف مشخصی دارد و تمام موجودات بر اساس این حرکت به سوی غایت نهایی در حرکتند. میان موجودات، انسان به صورت کاملاً ممتاز از دیگر موجودات، این حرکت ذاتی را دارد. آدمی افزون بر آن که حرکت دیگر موجودات (اعم از عنصری نباتی و حیوانی) را دارد، دارای حرکتی مجزا و متفاوت است که نفس او اختصاص دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ج ۶، ص ۲۲۳). این حرکت

گرچه از طبیعت محض آغاز می‌شود، به تدریج از مرتبه نفس به مراتب عالی‌تر ارتقا می‌یابد. استاد مطهری حرکت جوهری انسان را چنین بیان می‌کند:

جنین انسان یک طبیعت محض است مثل همه طبایع عادی عالم یک مرکب صد در صد طبیعی است؛ ولی تدریجاً صورت و قوه جوهری همان طبیعت، تکامل پیدا می‌کند. همین طبیعت تدریجاً نفس از او پیدا می‌شود و تکامل پیدا می‌کند. طبیعت آن‌جا که متحول به نفس می‌شود «نفس به عقیده ایشان جسمانی الحدوث و روحانی البقا است»، این چنین نیست که یک امر مادی محض و یک امر مجرد وجود داشته باشد؛ بلکه یک واقعیت متصل است (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۶۶).

ویژگی مهم حرکت در انسان آن است که بر اساس شعور و اراده صورت می‌پذیرد؛ البته مبادی حرکت ممکن است مانند دیگر موجودات بر اساس غضب و شهوات باشد؛ اما حتی در این موارد (یعنی حرکت بر اساس شعور و اراده) نیز شعور و اراده دخیل است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ج ۶، ص ۲۲۲). تمام این حرکات کیفیت وصول وی را به رشد و کمال رقم می‌زند و او با انتخاب‌هایی که دارد، چگونگی مسیر خود را به سوی غایت نهایی تعیین می‌کند. ویژگی ممتاز آدمی در این باره اوضاع انسان را کاملاً متفاوت می‌سازد به طوری که می‌تواند حوزه تغییر و تحول خود را تا بی نهایت تغییر دهد:

و اکثر علما و جمهور فلاسفه چنان تصور کرده‌اند که جوهر آدمی در تمام یکی است، بی تفاوت و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده‌اند و هنوز به مقام دل نرسیده‌اند چه جای مقام روح و ما فوق آن، از اسفل سافلین تا اعلی علیین درجات و مقامات افراد بشر می‌باشد لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ و این درجات بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می‌باشد و در بعضی مطوی و در بعضی منشور بود. کس باشد که مقامش إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ و مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ باشد و این آخر مقامات آدمی است و از این‌جا گفته است: مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ. و کس باشد که مقامش انزل از حیوانات باشد: أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ. و شناختن نفس و شرح مقامات او به غایت کاری بزرگ است و جز کاملاً را روی نداده (صدرالمتألهین، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۲۷).

آنچه از نکات چهارگانه پیشین به دست می‌آید، آن است که انسان بنا به نظر صدرالمتألهین، ماهیتی دارد که به شدت دارای تحول و حرکت است. تحولی که باعث

می‌شود آدمی از مرتبه ماهیت و جوهر حیوانیت و سافل‌تر تا بالاترین حد یعنی به نزدیک مقام رب صعود کند. این مقدار از تحول مخصوص به دلیل شعور و اختیاری است که در انسان وجود دارد و او را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد.

مطالب پیش‌گفته تا این قسمت در آرای رایج هم وجود دارد؛ اما آنچه باعث تمایز می‌شود، این است که بنا به نظر مرحوم صدرا با چنین تحول و حرکتی نمی‌توان ماهیتی را برای انسان در نظر گرفت.

قبل از توضیح بند قبلی که می‌تواند نتیجه مطالب پیش‌گفته باشد، لازم است خلاصه‌ای از نقطه نظرات استاد مطهری که تبیینی از دیدگاه صدرالمتألهین است، بیان شود. ایشان معتقدند بنا به حرکت جوهری چون ماهیت در موجودات امری متغیر است، تعیین ماهیتی خاص و مشخص که حدود وجود را به طور دقیق مشخص کند، ممکن نیست؛ از این رو محدوده ماهوی به صورت تقریبی در نظر گرفته می‌شود؛ مانند یک وسیله نقلیه که برای مثال در محدوده مشخصی از مسافت بین دو سه شهر در حرکت باشد، در این صورت گرچه مشخصاً نمی‌توان گفت که آن وسیله در کجا است؛ اما می‌توان حوزه تقریبی آن را مشخص نمود. در باره موجودات نیز به همین گونه عمل می‌شود. هر چند ماهیت یک موجود در حال تغییر و تحول است، اما می‌توان حوزه خاصی را برای تحول آن در نظر گرفت و ماهیت را مشیر به آن محدوده دانست؛ اما سخن این است که این امر در باره انسان چگونه است. آیا او هم مانند دیگر موجودات محدوده خاصی دارد؟ به نظر می‌رسد که انسان به دلیل شرایط خاصی که دارد، ذکر محدوده خاص برای وی چندان درست نباشد. چون محدوده تغییر و تحول در آن، آن قدر وسیع است که اساساً نمی‌توان برای وی محدوده و در نتیجه ماهیتی در نظر گرفت. از این رو ایشان این جمله را متذکر می‌شود که بنا به نظر صدرالمتألهین در انسان هر فردی دارای یک نوع است. اگر در غیر انسان این حرف را نگوئیم و به فرض برای ماهیت کلی آن‌ها ماهیتی در نظر بگیریم، حتماً در باره انسان که حوزه تحول تا این اندازه وسیع است، باید این حرف را بگوئیم و هر فردی از انسان را یک نوع بدانیم (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۳۳۵).

بنابراین در نگاه صدرایی، ماهیت انسان امر کلی نیست که در همه مشترک باشد. ماهیت او که به قول فیلسوفان محدوده وجودی او را تعیین می‌کند، هیچ‌گاه تعیین‌کننده جمعی حقیقت انسانی نیست؛ بلکه فقط به فرد انسان مربوط است.

نکته اول؛ امور متمایز

یکی از مسائلی که در اگزیستانسیالیسم وجود دارد، آن است که اصل‌گزینشی که در نهایت به ماهیت بخشیدن به آدمی ختم می‌شود، امری اجتناب‌ناپذیر و ارزشمند است. آدمی بر اساس این‌گزینش، تنها پاره‌باقی مانده حقیقت خود را ثابت می‌کند. چون ماهیت درون او که نفی شده و آنچه باقی می‌ماند، وجود او است. او وقتی وجود دارد که به‌گزینش دست بزند؛ از این رو بسیاری مانند کی‌یر کگارد و سارتر اساساً وجود و انتخاب را یکی دانستند (کواری، ۱۳۷۷: ص ۱۹۷) دیگران نیز به گونه‌ای اظهار نظر کرده‌اند که بسیاری از صاحب‌نظران، اساس فلسفه وجودی را بر اساس تأکید بر انتخاب توجیه کرده و زیستن در نگاه آن‌ها را به معنای‌گزینش دانسته‌اند (ماتیوز، ۱۳۷۸: ص ۹۹). در این نگاه، بیشتر خود تغییر و تکامل برای آدمی امری مطلوب است. این نکته شاید اساس تفکر غربی در باره انسان و حقیقت آن را رقم بزند. آنچه در تفکر غرب به‌ویژه فلسفه وجودی اهمیت دارد؛ آن است که انسان باید گرفتار صورت خود نشود. آزاد و رها بودن از قیود از جمله امور از پیش تعیین شده در ماهیت انسان، مورد قبول نیست و انسان هیچ‌گاه در جبر زندگی نمی‌کند. او با دانستن این امر باید در راه هر چه بیشتر فراهم شدن‌گزینش‌های آزادانه گام بردارد. آنچه در این آرا حرف اول را می‌زند، اصل ارزشمند دانستن حرکت و تغییر است. تغییر از وضع موجود و عدم قناعت به وضعیت گذشته.

به نظر می‌رسد که در حکمت متعالیه، «اصل تحول و تغییر ماهیت» به تنهایی مورد توجه نیست. این که انسان بنا به حرکت مستمر خلقت باید تحول یابد و باید وضعیت موجود خود را تغییر دهد، مورد تأیید صدرالمألهین نیز هست؛ اما به نظر می‌رسد این حرف تمام آنچه را وی به دنبال تبیین آن است، در بر نمی‌گیرد. تمام موجودات از جمله آدمی بر اساس حرکت جوهری، اموری متحول تبیین می‌شوند؛ اما نه تحولی که در آن تنها به تغییر بسنده شود. تغییر مورد نظر صدرا به معنای تحول به سوی کمال است. این مسیر

تکوینی عالم است که به سوی تعالی و کمال می‌رود. آدمی در این باره افزون بر این حرکت، حرکت ذاتی دیگری دارد که می‌تواند جوهر وجودی خود را به منزل مقصود برساند. این همان لقای الاهی است و می‌تواند آن را به پایین‌ترین وجه پایین آورد. آدمی در این مسیر که همان مسیر شریعت و راه مورد دعوت انبیا است، کیفیت نفسانی خود را رقم می‌زند و ماهیت و جوهر خود را بر می‌گزیند:

تو دانستی که برای هر موجودی حرکتی ذاتی و جبلی و توجه‌گریزی به مسبب‌الاسباب وجود دارد. برای انسان علاوه بر آن حرکت جوهری عام، حرکت ذاتی دیگری است که منشأ آن حرکت عرضی در کیفیت نفسانی انسان به سوی باعث دینی می‌باشد و آن مشی بر منهج توحیدی و مشی بر مسلک انبیا و اولیا و اتباع آنها است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ج ۹، ص ۲۸۴). همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در تعابیر صدرالمتألهین، اولاً تمام موجودات در حرکت تکوینی خود حرکتی به سوی مبدأ هستی دارند و ثانیاً انسان افزون بر این حرکت در تعیین ماهیت خود اختیار و گزینش برای تعیین جهت حرکت خود را دارد او می‌تواند با این اختیار صعود یا نزول خود را به سوی مبدأ هستی معین کند.

این نگاه که ما برای حرکت جوهری انسان و تعیین صعود و نزول در نظر بگیریم و به نوعی برای چگونگی حرکت و تحول ارزش‌گذاری کنیم، با نگاه صرفاً انتخاب‌محورانه اگزیستانسیالیسم تفاوت بسیاری دارد؛ البته اصل تعالی و کمال در نوشته‌های برخی از اگزیستانسیالیست‌ها وجود دارد. در جمله‌های آنان این سیر وجود دارد و انسان به تناسب انتخابی که می‌کند، به سمت تعالی یا سقوط می‌رود. در این زمینه یاسپرس معتقد است که «انسان هیچ‌گاه کامل نیست؛ بلکه همواره یا در حال نیل به کمال است یا در حال سقوط» (نصری، ۱۳۷۵: ص ۵۸) یا همان‌گونه که در کلمات نیچه در سطور اولیه این نوشتار مشاهده شد، در باره رسیدن انسان به مدارج بالاتر سخن می‌گوید (کلنبرگر، ۱۳۸۴: ص ۱۱۳). اما صحبت این جا است که این تعالی که هر فیلسوف بنا به اعتقادات و نوع افکاری که دارد، به تبیین آن می‌پردازد، در زمینه جوهر و ماهیت بیان نشده است؛ بلکه به وجود استناد داده شده است. این مطلب شاید به نحو استقرای تام نرسیده است؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به این که در فلسفه وجودی بیشترین تأکید بر وجود بوده، ماهیت انسان چندان منشأ اثر در زندگی بشر تلقی نمی‌شده است؛ از این رو این که در حرکت جوهری

صدرایی با تحول ماهیت انسان به سوی امری متعالی و نیرویی ماورایی روبه‌رو هستیم، در فلسفه وجودی تأکید نشده است.

امر متمایز دیگر که در سخن فیلسوفان وجودی مشاهده نمی‌شود، آن است که در نگاه صدرایی گرچه ماهیت انسان به گونه کلی انکار شده، اصل وجود ماهیت برای انسان مورد تأیید است بر خلاف دیدگاه رایج که ماهیت انسان به گونه کلی اما متحول مورد تأکید قرار دارد. به عبارت دیگر نمی‌توان گفت که انسان اساساً ماهیت ندارد؛ چرا که شاید بنا به آنچه مورد تأکید فیلسوفان است، هر موجودی امکانی در عالم خارج غیر از ذات مقدس واجب الوجود، دارای ماهیت است؛ بنابر این به نظر می‌رسد این که در اقوال فیلسوفان وجودی به ویژه سارتر اشاره شده که انسان ماهیت ندارد و خود ماهیت خود را ایجاد می‌کند، نوعی غلو مستتر است: انسان نخست هیچ است (سارتر، ۱۳۷۸: ص ۲۸) چگونه می‌شود که موجودی را متمایز از دیگر موجودات دانست و در باره او سخن گفت؛ به او اشاره کرد و ویژگی‌هایی قابل تصور و درک پذیر برای او در نظر گرفت، اما ماهیتی را برایش در نظر نگرفت؟ این سؤالی است که باعث می‌شود انسان نیز مانند دیگر موجودات ماهیت داشته باشد، اما ماهیت داشتن به معنا آن نیست که او به گونه مشترک با دیگران لحاظ شود یا نتواند در اوضاع و احوال خود محصور و محدود باشد. او در عین حال که قدرت تغییر درونی خویشتن خود را دارد، از ماهیتی که بتوان به وسیله آن در باره حقیقت وجودی‌اش به بحث پرداخت بهره‌مند است.

نکته دوم؛ اصالت فرد

از نکات دیگری که در فلسفه اگزیستانس بسیار بر آن تأکید می‌شود، مسأله اصالت فرد (individualism) است. این مطلب یکی از شاخصه‌های این مکتب به شمار می‌آید (غیائی، ۱۳۷۵: ص ۷). اگزیستانسیالیست‌هایی مانند کرکگور و یاسپرس در این باره انسان را یکه و تنها می‌دانند. آن‌ها هستی اصیل را از آن فرد برمی‌شمارند؛ به طوری که اگر انسان اندیشه و رفتار خود را همچون «یکی از مردم» یا «عضوی از جامعه» در نظر بگیرد، از هستی اصیل دور خواهد شد (نصری، ۱۳۷۵: ص ۵۲). سارتر تعبیرهای تندتری در این زمینه دارد. هر چند که گفته می‌شود او در اواخر عمر خود از این شیوه تبری جست، در اوج نظریه‌پردازی

خویش ارتباط با دیگران را امری منفور جلوه می‌دهد: «دوزخ [حضور] دیگران است» (مک کواری، ۱۳۷۷: ص ۱۰).

در اندیشه مرحوم صدرالمتهلین، ما با نوعی توجه خاص به فرد انسانی مواجه می‌شویم. این فرد است که خود انسانیت خاص خود را دارد. این فرد است که ماهیت او ممکن است با ماهیت همه متمایز باشد. این فرد است که ذاتش و به تبع آن افعال و سکناش از پیش تعیین شده نیست. او جزئی از مجموعه کلی و مشخص نیست. به تصریح وی که از نظریه او در باره حرکت جوهری اخذ شده است: «انسانیتی که در زید هست در عمرو نیست؛ پس انسانیتی که از زید و عمرو به دست آمده از آن حیث که از آن‌ها اخذ شده، همانی نیست که در هر یک به تنهایی وجود دارد» (صدرالمتهلین، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۳۶۴). این نگاه مستقل به انسان در این که وی به گونه‌ای مستقل و کاملاً مجزا از دیگران ماهیت و جوهر درونی خود را رقم می‌زند، مسؤولیت ممتازی را برای انسان پدید می‌آورد. انسان در این دیدگاه احساس می‌کند که تا چه اندازه می‌تواند در سرنوشت امروز و فردای خود صاحب نقش باشد. به تعبیر مرحوم مطهری، او می‌تواند بر اساس ملکاتی که به دست می‌آورد، حقیقت وجودی خود را به فعلیت برساند. او با انتخابی که می‌کند، بنا به نظر صدرالمتهلین فقط برخی عوارض و کیفیات را بر وجودش ایجاد نمی‌کند؛ بلکه در جهت کسب ملکات می‌تواند حقیقت خود را متحول سازد (مطهری، ۱۳۶۳: ص ۳۴۹).

این مسؤولیت امری خطیر را برای انسان پدید می‌آورد که به گونه‌ای فردی در انسان وجود دارد. به نظر می‌رسد که در آیات الاهی هم وقتی سخن از مسؤولیت می‌شود، بیشتر بر فرد تأکید می‌شود؛ برای مثال، مکرر در آیات الاهی بر این مطلب تأکید می‌شود، که آدمی در قیامت به تنهایی محشور می‌شود: (انعام (۶): ۹۴؛ مریم (۱۹): ۸۰ و ۹۵؛ اسراء (۱۷): ۱۴).

نکته مهم آن است که در دیدگاه صدرایی، آدمی اگر چه مسؤول اعمال و افعال خود است و او است که ماهیت مستقل خود را می‌سازد، دیگران می‌توانند سرمنشأهای مطلوب برای تحول مثبت در تعالی ماهیت انسان به شمار آیند. هیچ گاه در هیچ جایی نیست که انسان‌های دیگر جوهراً نوعی مانع در رسیدن به هدف به شمار آیند. در این باره می‌توان به نظرات بسیار مهم مرحوم صدرالمتهلین در سفر چهارم او از اسفار اربعه اشاره کرد. وی در مقدمه اسفار خاطرنشان می‌سازد که عرفان متضمن چهار سفر است: اول: سفر از خلق به

حق؛ دوم: سفر انسان سالک از حق الی حق بالحق؛ سوم: سفر از حق به خلق بالحق، و چهارم: سفر از خلق به الحق بالحق. در سفر چهارم که نتیجه و ثمره نهایی عرفان انسان کامل را بیان می‌کند. عارف در این مرحله، خلاق و آثار و لوازم آن‌ها را مشاهده می‌کند و با تأمل در سود و زیان آن‌ها در عاجل و آجل، یعنی در دنیا و آخرت و نیز از بازگشت آن‌ها به سوی خدا و کیفیت بازگشت آن‌ها و ... به حقیقت علم دست می‌یابد. او در این مرحله به معنای نبوت تشریحی، نبی می‌شود و نبی هم خوانده می‌شود؛ چراکه از بقای خلاق و سود زیانشان و این که سعادت و شقاوتشان در گرو چیست خبر می‌دهد (نبی‌ء) و همه این‌ها به وسیله حق (بالحق) است؛ چون وجودش حقانی است و التفات به این‌ها وی را از توجه به حق باز نمی‌دارد و... (نصر، ۱۳۸۲: ص ۹۸). نتیجه ساده‌ای که از آنچه در اسفار گوناگون مورد تأکید صدرالمتألهین می‌توان به دست آورد، آن است که اگر آدمی التفات خود را از ذات پروردگار برنگیرد، تمام مخلوقات عالم به ویژه انسان‌های دیگر می‌توانند منشأ آثار مطلوب در آدمی به شمار آیند و حتی در نهایی‌ترین مراحل صعود او به سوی غایت نهایی ثمربخش باشند؛ بنا براین، در نگاه صدرالمتألهین از نگاه نه چندان مثبتی که در دیدگاه فیلسوفانی مانند کیر کی گارد و سارتر با آن مواجه هستیم، و انسان‌ها یا مانع رشد هستند یا به نوعی اموری منفی یا دست کم اموری بی‌ارزش به شمار می‌آیند، مبرا است. به تعبیر بهتر در نگاه صدرالمتألهین توجه به فردیت انسان جدایی او از اجتماع و دوری از دیگران یا به اصطلاح پناه بردن به درون‌گرایی نیست؛ بلکه تأکید او بر این است که انسان باید وظیفه‌اش را که بهینه‌سازی حرکت جوهری و ماهوی خویش به سوی وجود متعالی است، فقط خود به دوش کشد. تنها او است که مسؤولیت حرکت و تحولات خویشتن خویش را بر عهده دارد، نه دیگران.

نتیجه‌گیری

بنا به دیدگاه اگزستانسیالیسم، آدمی ماهیت ندارد و خود ماهیت خویش را که امری فردی است بنا به اختیار مطلق می‌سازد. در نگاه رایج اندیشه‌وران اسلامی، آدمی دارای ماهیت و حقیقتی است که بنا به اصطلاح قرآنی بدان فطرت گفته شده و در تمام انسان‌ها وجود دارد؛ البته این ماهیت در انسان قابل تغییر و تحول است و ممکن است آثار آن در انسان به کلی دگرگون شود. مرحوم صدرا بر خلاف هر دو نظریه در انسان به صورت کلی قائل به ماهیت نیست؛ بلکه ماهیت انسان را به گونه فردی می‌پذیرد. آدمی بنا به حرکت جوهری می‌تواند ماهیت خود را در حوزه گسترده‌ای تغییر دهد و حرکت خود را مابین اوج و افول تنظیم کند. در دیدگاه صدرایی، اصل حرکت مهم نیست؛ بلکه جهت و سمت و سوی حرکت مهم و ارزشمند است. به عبارت دیگر، ما با ارزش‌گذاری حرکت انسان مواجهیم و اساس تحول که در فلسفه وجودی بدان تأکید شده، مشکلی را حل نمی‌کند. دیگر آن که فردیت مورد تأکید مرحوم صدرا به معنای مسؤولیت منحصر آدمی در تحول خویشتن است، نه انزوا و بدبینی موجود در اگزستانسیالیسم که بسیاری از متفکران آن بدان تأکید داشته‌اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. سارتر، ژان پل، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶ ش.
۳. صدرالمآلهین شیرازی، صدرالدین، *الاسفار الاربعه*، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۸ ق.
۴. _____، *رساله‌های صدر*، تهران، مولی، ۱۳۶۵ ش.
۵. طباطبایی، سید محمدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۶. غیائی، سید محمدرضا، *اگزستانسیالیسم فلسفه عصیان*، قم، نهضت، ۱۳۷۵ ش.
۷. فولکیه، *اگزستانسیالیسم*، پورباقر، اصفهان، تأیید، ۱۳۳۲ ش.
۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش، ج ۱.
۹. کلنبرگر، جی، *کرگور و نیچه*، ابوتراب سهراب، الهام عطاردی، تهران، نگاه، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. مک کواری، جان، *فلسفه وجودی*، محمد سعید حنایی کاشانی، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. _____، *هایدگر*، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، گروس، ۱۳۷۶.
۱۲. ماتیوز، اریک، *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، محسن حکیمی، انتشارات ققنوس، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت، ۱۳۶۳ (ج ۱: ۱۳۶۹ - ج ۲: ۱۳۷۱).
۱۴. _____، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدر، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. _____، *انسان کامل*، تهران، صدر، ۱۳۷۳ ش.
۱۶. نصر، سیدحسین، *صدرالمآلهین و حکمت متعالیه*، حسین سوزنچی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهرودی، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. نصری، عبدالله، *خدا و انسان در دیدگاه یاسپرس*، تهران، آذرخش، ۱۳۷۵.
18. Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, Cambridge press, 1999.
19. Craig, Edward, *Encyclopedia of Philosophy*, London, 2000.
20. Heidegger, Martin, *Being and Time*, tr. J. Macquarie and E.S. Robinson (SCM, London; Harper, New York, 1962.
21. Nietzsche, Friedrich, *Thus spoke Zarathustra*, New York, Anchor press, 1973
22. Norton, Peter (President), *Britanica Encyclopedia*, Chicago, 15th Edition, 1994.