

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



عضویت در خبرنامه



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



کارگاه آنلاین آشنایی با پایگاه های اطلاعات علمی بین المللی و ترند های جستجو



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛ شبکه های توجه گرافی (Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین مقاله نویسی IEEE و ISI ویژه فنی و مهندسی

انسان صدرایی در برابر بشر هیدگری

محمد رضا شمشیری

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان)

Mo_shamshiri@yahoo.com

چکیده

پرسش از انسان و هویت او همواره توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده است. این نوشتار بر آن است تا با شیوه ای تطبیقی پرسش از انسان و چیستی او را نزد صدرالمتهلین از جمله فلاسفه اسلامی و هیدگر از فیلسوفان اگزیستانسیالیسم مورد بررسی قرار داده بر نقاط اشتراک و اختلاف بحث مورد نظر تاکید نماید. علی‌رغم برخی تفاوت‌ها در مبانی و روش و اهداف تفکر فلسفی، هایدگر با مبانی غیر دینی و توجه به وجه زمینی انسان و ملاصدرا با مبانی دینی و متافیزیکی، هر دو متفق‌القول معتقدند انسان تنها موجودی در عالم است که ماهیت مشخصی ندارد و به تناسب عملکرد او در این عالم ماهیت او شکل می‌گیرد. با وجود این شباهت، از آن جا که نزد هیدگر حقیقت وجود به عنوان امری ذومراتب مطرح نبوده و انسان نیز حقیقتی ذومراتب نیست، حرفی از مراتب وجود و دازاین در اندیشه او وجود ندارد؛ اما نزد صدرالمتهلین حقیقت وجود امری مشکک است و از آن جا که انسان نیز آینه تمام نمای وجود است، انسان‌شناسی صدرایی بر مبنای مدارج وجودی انسان و عوالم وجودی انسان، ذومراتب است.

واژگان کلیدی: انسان، وجود، دازاین، صدرالمتهلین، هیدگر

مقدمه

کانت در یکی از نامه‌های خود مهم‌ترین پرسش‌هایی را که ذهن او را به خود مشغول داشته است، بدین شرح بیان کرده است: چه می‌توانم بدانم؟ چه باید بکنم؟ چه امیدی می‌توانم داشته باشم؟ انسان چیست؟ (کانت، ۱۳۷۷، ۹). با وجود این، کانت نخستین فیلسوف و متفکری نبود که به اهمیت مسئله انسان و معرفت به حقیقت و هویت انسان پرداخت و در واقعیت امر این بحث در تمام ادوار تاریخ فلسفی بشر با اوج و فرودهایی مورد توجه قرار گرفته است. در یونان باستان، این وظیفه به عهده فلسفه و فلاسفه بود و در دوران جدید علاوه بر فلسفه، رشته‌هایی علمی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، انسان‌شناسی و ... نیز در این باره به بحث و بررسی‌های گسترده‌ای دست زده‌اند. در مجموعه معارف اسلامی نیز فلاسفه مسلمان عموماً در بخش «طبیعیات» به بحث درباره انسان پرداخته‌اند. ملاصدرا نخستین فیلسوف مسلمانی بود که در تفکر صدرایی بحث انسان‌شناسی را از طبیعیات خارج کرد و آن را در ذیل مباحث الهیات به معنای اخص و در بخش سفر نفس، مورد تحلیل قرار داد. ادیان بشری نیز از منظر خود به مسئله انسان توجه کرده‌اند و بنابراین در فرهنگ ایرانی - اسلامی و نیز فرهنگ غربی - مسیحی رگه‌هایی از طرح بحث انسان به انحای مختلف و در شاخه‌هایی متنوعی از جمله عرفان دیده می‌شود. در تحلیلی کلی‌تر چهار رویکرد به انسان در چهار گرایش عرفان، فلسفه، دین و علم به انسان دیده می‌شود و بدین‌سان ما امروزه با حجم انبوه و قابل‌اعتنایی از نظریات و رویکردهای متنوع به مسئله چیستی انسان و کیستی انسان مواجه هستیم.

با وجود غنای نسبی بحث درباره انسان، اما ذکر یک نکته الزامی است و آن این‌که پرسش از حقیقت انسان اگرچه پرسش بکر و تازه‌ای نیست، اما به‌راستی پرسشی فراموش‌شده است و با وجود طرح آن از جانب بسیاری از اندیشمندان غربی و شرقی و فلاسفه قدیم و جدید، اما هیچ‌گاه و بهتر است بنویسیم کمتر شاهد آن بوده‌ایم که این پرسش بر مبنای یک تفکر فلسفی مورد توجه قرار گرفته باشد و تاریخ فلسفه نشان می‌دهد به این پرسش بیشتر در قالب لوازم و نتایج یک تفکر یا حاشیه‌هایی از یک تفکر مورد اعتنا قرار گرفته است و شاید تنها استثنا بر این حکم را فلسفه‌های اگزیستانس دانست که ولو نه تماماً ولی بعضاً به این مسئله پرداخته‌اند.

این سخن البته نیازمند اندکی تدقیق است. در میان فلاسفه اسلامی و غربی به وفور راجع به امور غیر مربوط به ماهیت و حقیقت انسانی تحقیق شده است و به طور موردی مطالبی نیز درباره انسان گفته شده است، اما درباره هویت انسانی کمتر سخن رفته است. در مقام اقامه ادله، می‌توان به سقراط اشاره کرد که بن‌مایه آن‌چه به نام فلسفه در میان آدمیان رواج و رونق دارد، مرهون و برگرفته از روش و بینش اوست. از قضا شعار محوری سقراط نیز این بود: «خود را بشناس». با وجود این نه خود سقراط چندان به شعار خود وفادار بود و نه پسینیان او چون افلاطون و ارسطو و سایر فلاسفه در تاریخ دو هزار و چند صد ساله غرب به این نکته توجه شایان داشته‌اند.

سقراط درباره مقولات انسانی و امور مرتبط با انسان چون ماهیت شجاعت، دوستی، دینداری، عشق، عدالت، معرفت و ... سخن گفته است و تردیدی نیست که بسیاری از این آراء، به شناخت انسان کمک کرده است، اما در واقع امر، او کمتر در باب شناخت هویت انسان نکته‌ای بیان کرده است و به بیانی دیگر مسئله او این نبوده است که

مشخص کند همان انسانی که شجاعت می‌ورزد و سخاوت دارد، دوستی می‌کند و در پی کسب آگاهی است، چیست؟ و کیست؟

آیندگان سقراط چون افلاطون و ارسطو نیز در این باره اگر چه در بحث اخلاق و سیاست به انسان پرداخته‌اند (تریگ، ۱۳۸۲، ۱۱۲) و از مثل انسانی (افلاطون) و حیوان ناطق (ارسطو) و جسمانیه الحدوث بودن نفس آدمی و روحانیه البقاء بودن (ملاصدرا) سخن به میان آورده‌اند، اما هیچ‌گاه این امر، مسئله اصلی فلسفی‌شان نبوده است و بنابراین می‌توان گفت انسان‌شناسی زیر سایه وجودشناسی و معرفت‌شناسی، چون کودکی ناقص‌الخلقه نمودار شده است و این‌جا است که این پرسش رخ می‌نمایند که اگر به قول سقراط اگر آدمی همه چیز را بشناسد اما خود را نشناسد آن شناخته‌ها به چه کارش می‌آید و به فرموده امام علی (ع) اگر آدمی همه چیز را بشناسد اما خود را نشناسد چه سودی برده است و اگر خود را بشناسد اما خود را نشناسد چه ضرری کرده است؟ و نیز مگر نه این است که شناسنده هر موضوعی انسان است و بنابراین معبر اول و آخر شناسایی‌ها، باید انسان‌شناسی باشد؟ پس چگونه می‌شود که در هیچ‌کدام از فلسفه‌های غرب جز فلسفه‌های اگزیستانس در دوران مدرن و فلسفه‌های اسلامی چون مشاء، اشراق و حکمت متعالیه پرسش از انسان و شناخت حقیقت و هویت او از محوریت و موضوعیت تفکر فلسفی یک فیلسوف برخوردار نبوده است؛ آن‌گونه که پرسش از معرفت در صدر پرسش‌های فلاسفه قرار گرفته است؟

چیستی و سودمندی مطالعات تطبیقی

در باب چیستی و سودمندی مطالعات فلسفی تطبیقی نظراتی متفاوت بیان شده است. مخالفین چنین دیدگاه‌هایی، از عدم امکان قیاس سنت‌های فلسفی قیاس‌ناپذیر و متفاوت سخن می‌گویند. به تعبیر رضا داوری اردکانی: «با قبول تاریخ‌نگاری (Historicism) فلسفه تطبیقی معنی ندارد، زیرا هر فلسفه‌ای یا به عصر و تاریخی تعلق دارد یا بسط فلسفه یک عصر است. در تاریخ‌نگاری بیان نحوه آغاز هر دوره تاریخی دشوار می‌شود، یعنی اگر بتوان توضیح داد که چگونه طرح خودآگاهی دکارت در فلسفه‌های کانت و هگل بسط می‌یابد اغراض بیکن و دکارت از قرون وسطی قابل تبیین نیست. ولی مشکل عمده تاریخ‌نگاران این است که اگر فلسفه به دوره و زمان تاریخی خاصی تعلق دارد چرا پس از اتمام آن دوره باز هم آموخته می‌شود و مورد تأمل و بحث قرار می‌گیرد. فلسفه و به طور کلی تفکر چون شرط قوام دوران تاریخی است تابع آن نمی‌شود و با پایان گرفتن دوران از اعتبار نمی‌افتند، یعنی متفکران همه ادوار و عهده‌ها می‌توانند از حکمت جاویدان اسلاف خود درس بیاموزند، یا بهتر بگوییم با آن‌ها هم‌زبان و هم‌داستان شوند. ولی توجه کنیم که هم‌داستانی متفکران در فطرت اول صورت نمی‌گیرد و کسانی که به فطرت ثانی - که افق تفکر فلسفی است - رو نکرده‌اند، هم‌داستانی را نمی‌توانند دریابند.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۳، ۱۸).

طرفداران مطالعات تطبیقی، معتقدند با تطبیق و مقایسه بهتر می‌توان موجودات و موضوعات را شناخت و با افزون‌تر شدن مقایسه و تطبیق، شناخت آدمی نیز از شفافیت بیشتری برخوردار خواهد شد. در این متن، از روش مطالعه تطبیقی آرای ملاصدرا و هایدگر استفاده شده، لذا لازم است پیش از ذکر آرای این دو فیلسوف، بر دو امر چیستی و سودمندی مطالعات تطبیقی انگشت تأکید بنهیم. درباره چیستی تطبیق می‌توان به دو معنی از مفهوم «تطبیق» اشاره کرد: 1- تطبیق به‌مثابه یکی از لوازم و شروط معرفت و 2- تطبیق به‌مثابه وسیله‌ای برای وصول به

معرفت. طبق این مفهوم‌سازی، اگر ثنویت و دوگانگی وجود نداشت، هیچ شناخت و معرفتی نیز متولد نمی‌شد و به بیانی دیگر، مبدأ معرفت، تحقق نوعی «دوگانگی» است. زیرا دو شرط اساسی و «مقدم» بر هر شناسایی، حضور نوعی، «غیریت» و «وحدت» در شناسایی است و به‌عنوان هم روش و هم رویکرد، در هر دو موضع گردآوری و داوری قابلیت فهم دارد. در مورد ضرورت مطالعات فلسفی تطبیقی نیز باید به دو نکته توجه کرد: یکم: هر اندیشه‌ای برای شناسایی نقاط ضعف و قوت خود و رقبای فکری‌اش بهتر است و ضرورت دارد به نحو مقایسه‌ای و تطبیقی، پیرامون موضوعات مورد تحقیق خود مطالعه و بررسی کند و دوم: تفکر و اندیشه‌های دینی و خصوصاً فلسفی نظیر فلسفه اسلامی که از سنتی تاریخی برخوردار هستند اگر می‌خواهند امروزه در مقام مقایسه و تطبیق با آرای سایر ادیان و فلسفه‌ها، خود را مطرح و معرفی کنند، بهتر است به سمت این نوع از مطالعات بروند.

چرایی مقایسه آرای انسان‌شناسانه ملاصدرا و هایدگر

در میان فیلسوفان مسلمان، شاید بتوان گفت فلسفه صدرا کامل‌ترین و جامع‌ترین فلسفه‌ای است که تاکنون ظهور کرده است. ملاصدرا یکی از سه فیلسوف اصلی جهان اسلام و شاید به دلیل تلفیقی که در افکار پیشینیان خود انجام داد، مهم‌ترین آن‌ها باشد (نصر، ۱۳۸۷، ۷). در همین راستا بیشترین و کامل‌ترین سخنان را درباره انسان - نسبت به فلسفه‌های اسلامی ماقبل خود - بیان کرده است.

در میان فلسفه‌های اگزیستانس فلسفه هایدگر نیز یکی از و شاید عمیق‌ترین فلسفه‌هایی است که در باب انسان سخن گفته است. هایدگر آن متفکری است که ضربه نهایی را از درون پدیدارشناسی به اودیسه «من» هوسرل وارد کرد و رادیکال‌ترین نقد را به منظومه فکری دکارتی - هوسرلی شکل داد (خالقی، ۱۳۸۵، ۱۴۰).

یکی از وجوه اشتراک این دو فلسفه و این دو فیلسوف آن است که هر دو مسئله اصلی‌شان، انسان‌شناسی نیست، بلکه وجودشناسی است اما تفاوت این دو در آن است که ملاصدرا برای تحقیق در حقیقت وجود از وجود آغاز می‌کند و در پرتو آن، نسبت موجود و خاصه انسان را با وجود تبیین می‌کند و معتقد می‌شود پس از تأمل در وجود بهترین راه شناخت حقیقت وجود - خدا - شناخت نفس یا همان معرفت نفس است. اما هایدگر در دوره‌ای از عمرش برای تعمق در «وجود» از انسان آغاز می‌کند و از پنجره وجود انسان و تحلیل آن می‌خواهد به تحلیل و تحقیق در حقیقت وجود برسد. بنابراین اگر حداقل به ظاهر، مقصد این دو فیلسوف یکی است - یعنی وجودشناسی - اما راه رسیدن به این مقصد متفاوت است.

علاوه بر این اگرچه روش هایدگر در نیل به مقصد، پدیدارشناسی وجودی است (جمادی، ۱۳۸۹، بخش پنجم) و راه صدرا استفاده از برهان عقلی و این دو روش گرچه به طور مبنایی غیر از یکدیگرند اما در عمل در موضعی به یکدیگر نزدیک می‌شوند (پیشین، ص ۵۸۰). یعنی با این که هایدگر اهل اقامه برهان عقلی نیست و بیشتر به تأمل کردن بدون استفاده از قوالب برهانی دعوت می‌کند اما در موضعی سخنان او عملاً ولو به طور اندک شکل برهانی پیدا می‌کند یا می‌توان به آن قالب برهانی داد و ملاصدرا نیز با این که بیشتر از برهان عقلی استفاده می‌کند اما در موارد متعددی از طریق تعمق و تأمل کردن در مفهوم و حقیقت وجود می‌کوشد از چهره آن نقاب برگیرد، بدون آن که بر آن تأملات جامه برهان بپوشاند.

نکته دیگر آن که هایدگر و ملاصدرا، هر دو به لحاظ ذهنی مکتشف یا مخترع معانی و حقایق تازه‌ای هستند. نحوه نگاه این دو فیلسوف به موضوعات مختلف به گونه‌ای است که می‌توان آنان را فیلسوفان «بنیانگذار»، یعنی فیلسوفانی که به سهم خود، تفکر و فلسفه‌ای جدید تأسیس کرده‌اند، خطاب کرد. آنان فلاسفه‌ای موسس هستند زیرا پایه‌گذار نگاهی نو به اصول و مبانی و موضوعات فلسفی هستند و از طریق نوآوری آنان می‌توان گره از معضلات اصیل فکری و فلسفی گشود.

البته تردیدی نیست که این دو در بسیاری از موارد نیز دچار اختلافات فروناکاستنی هستند. آنان در زمانه‌هایی متفاوت می‌زیستند و از همین منظر موضوعاتی که نظر هر یک را جلب می‌کرد، چه‌بسا برای دیگری اساساً محلی از اعراب نداشت. اگر ملاصدرا به حیات پس از مرگ و هایدگر به ماهیت تکنولوژی می‌اندیشد، بخشی از این گرایش وابسته به زمانه آنان است. بخشی از تفاوت‌های آنان در گرایش به مذهب نیز برآمده از اقتضات زمانی و مکانی آنان است. نزد ملاصدرا دغدغه مهم آن است که در سیر تفکر فلسفی خود به نتایجی ناهماهنگ با حقایق دینی نرسد و از این منظر معارف دینی ترازویی است که فلسفه باید با آن سنجیده شود و صراحتاً می‌گوید فلسفه‌ای که قوانین آن با دین ناهماهنگ باشد، نابود باد (شیرازی، ۱۳۵۴، ۵ و همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ۳۰۳). چنین دغدغه‌ای نزد هایدگر غایب است و اساساً محلی از اعراب ندارد، ضمن آن که اساساً یکی از مباحث مهم هایدگر آن است که انحراف در تفلسف از آن-جایی شروع شد که فلسفه و متافیزیک مستند به وجود خداوند در باب «وجود و موجود» به تفکر پرداخت و وجودشناسی اصیل به وجود و موجودشناسی در پرتو خداوند قلب شد و باب «تفکر» که نزد هایدگر از «فلسفه» متفاوت است بسته شد (هایدگر، ۱۳۷۵، ۸-۳).

زبان فلسفی این دو نیز بسیار متفاوت است. ملاصدرا برخلاف استادش میرداماد که زبانی پیچیده در ادبیات فلسفی عرضه داشت، ساده‌نویس بود و زبانی خالی از پیچیدگی‌های کلامی و برخوردار از سادگی و روشنی داشت و بیشتر در پی آن بود که دیدگاه‌های خود را برهانی و مستدل کند. حتی با وجود گرایش ملاصدرا در اواخر عمر به عرفان، زبان او زبان شعری و تمثیلی و رازآلود و استعاری نمی‌شود. هایدگر اما صراحتاً پیچیده‌نویس است و اگرچه بخشی از این امر به زبان آلمانی بر می‌گردد، اما این نیز غیر قابل انکار است که هایدگر نیز شخصاً فیلسوفی دشوارنویس است که فهم و یا احیاناً اثبات نادرستی سخنانش را ناممکن می‌کند. ضمناً او می‌کوشد از زبان رایج متافیزیک فاصله بگیرد و بنابراین لزوم ساختن زبانی غیر مرسوم را حجیت می‌بخشد. نتیجه آن که او دست به ریشه-شناسی کلمات و وضع واژگان و اصطلاحات جدید می‌کند و می‌کوشد واژگان کهن را در معنایی جدید استعمال کند. تفکر هایدگر گاه به شعر نزدیک می‌شود و شهود و علم حضوری نقشی اساسی در تفکر و زبانش دارد و او سعی می‌کند هرچه کمتر «استدلال» و «ضرورت عقلی» رو کند.

مقایسه چستی حقیقت انسان نزد هایدگر و ملاصدرا

ملاصدرا و هایدگر هر دو حقیقت انسان را بر اساس نسبت انسان با وجود تعریف می‌کنند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳ و هیدگر، ۱۳۹۳، ۲۴)، نه بر اساس این که حیوان ناطق است. ملاصدرا اما مراتبی برای وجود ذکر می‌کند و متناظر با آن و بر اساس آن مراتب به ذومراتب بودن حقیقت انسان نیز اذعان می‌کند. به زعم ملاصدرا

عوالم وجود یا مراتب وجود عبارتند از طبیعی و نفسانی و عقلانی و انسان نیز دارای مراتب طبیعی و نفسانی و عقلانی است (شیرازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ۳۴۳) و به تناسب این که انسان به واسطه افعال و اعمالش چه حالتی را در نفس خود راسخ و ملکه نماید حقیقت انسان در مرتبه طبیعی یا نفسانی یا عقلانی قرار می‌گیرد (شیرازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ۲۶۹-۲۹۰). بنابراین نزد صدرالمتهلین وجود یک حقیقت ذومراتب است، حقیقت انسان نیز متناظر با مراتب وجود است و به واسطه عمل و فعل انسان از طریق حرکت جوهری نفس، نفس آدمی در یکی از مراتب طبیعی یا نفسانی یا عقلانی قرار می‌گیرد یا به تعبیر دیگر نفس آدمی دارای اوصاف طبیعی یا مثالی یا عقلی می‌شود و دقیقاً بر همین اساس است که ملاصدرا معتقد است چون نفس آدمی در ابتدا مقام معلوم و مشخصی ندارد و سپس به واسطه اعمال و افعالش در مرتبه مشخص و معین قرار می‌گیرد هم شناخت حقیقت آدمی دشوار و مشکل می‌شود (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ۳۴۳) و هم هر انسانی تبدیل به یک نوع منحصر به فرد می‌شود. یعنی گرچه انسان طبیعی، از نظر منطقی دارای نوعی واحدی است اما نفس انسانی که صورت همین نوع طبیعی است در عین حال جوهری است که به واسطه اعمال و افعالی که انجام می‌دهد قابلیت پذیرش صور مختلف انواع دیگر را دارا است (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ۲۰-۱۹ و همو، ۱۳۵۰، ۳۵۰).

نزد هایدگر اگرچه حقیقت انسان بر اساس نسبتی که انسان - دازاین - با وجود برقرار می‌کند، تعریف می‌شود، ولی برای او نه وجود دارای مراتب است و نه انسان دارای مراتب است. انسان از نظر هایدگر ریشه در اگزیستانس دارد و ماهیت انسان اگزیستانس است (هایدگر، ۱۳۹۳، ۲۷) و بر همین اساس او نیز مانند ملاصدرا معتقد است انسان برخلاف سایر موجودات هویت مشخص و معینی ندارد.

به بیانی دیگر گیاه یا حیوان یا سنگ، اگزیستانس نیست یا اگزیستانس ندارند اما انسان، اگزیستانس است و دقیقاً به واسطه آن که اگزیستانس است هر فرد انسانی می‌تواند به واسطه اعمال و افعالش به یک وجود اصیل و معتبر یا یک وجود غیر اصیل و نامعتبر دست یابد. اما وجود اصیل از طریق تصمیمات و انتخاب‌هایش، خودش را می‌سازد و از جهان روزمره‌ای که در آن اسیر است، خود را آزاد می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۶، ۲۲۸)، و وجود غیر اصیل کسی است که از طریق اعمال و افعال خود به هویت خویش شکل می‌دهد ولی واقعیت آن است که او با انتخاب‌های خویش به خویشتن خود شکل نمی‌دهد بلکه در واقع این دیگران و شرایط و محیط است که به جای او انتخاب می‌کنند و او را شکل می‌دهند، دازاین در چنین وضعیتی از خود تهی می‌شود و از آن‌ها یعنی دیگران پر می‌شود. هایدگر تاکید می‌کند که اگر دازاین در مرحله یا حالت وجود غیر اصیل و نامعتبر قرار می‌گیرد به این معنا نیست که از وجود نازل‌تری یا هستی پایین‌تری برخوردار می‌شود بلکه دازاین حتی در کامل‌ترین واقعیت خود متصف به بی‌اصالتی شود، یعنی هنگامی که مشغول کاری است یا در حال سود بردن یا لذت بردن و مانند آن است (پیشین). ملاحظه می‌شود که هایدگر برخلاف صدرا، یک سلسله مراتب طولی برای وجود قائل نمی‌شود تا بگوید وجود غیر اصلی دازاین آن هنگامی است که دازاین به مراحل نازل‌تر یا پایین‌تری از هستی تنزل پیدا می‌کند. در حالی که ملاصدرا با تبیین سلسله مراتب هستی، وجود اصیل یا کامل انسانی را وجودی می‌داند که به مرتبه عقل بار می‌یابد و به عقل فعال متصل می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ۳۲۹) و انسان شقی یا منحرف یا سقوط کرده را کسی می‌داند که در سطح عالم طبیعت و علایق عالم ماده محبوس و زندانی است و توفیق وصول و ادراک مراتب عالی وجود نصیب او نشده است (شیرازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ۱۳۱، ۹).

ملاصدرا از سعادت و کمال آدمی نوعی تحلیل وجودشناختی می‌کند و معتقد است چون حقیقت وجود عین خیر و سعادت است و آگاهی به وجود نیز مایه خیر و سعادت است هر موجودی که از وجود کامل‌تر و تمام‌تری برخوردار باشد از سعادت افزون‌تری بهره‌مند خواهد شد و هر موجودی که به لحاظ وجودی ناتمام‌تر و ناقص‌تر باشد اختلاط و امتزاج او با شر و شقاوت، بیشتر خواهد بود (همو، ۱۲۳). بنابراین اگر هایدگر معتقد است آدمی به واسطه افعال و اعمال و بلکه انتخاب‌هایش می‌تواند به وجود اصیل نائل شود ولی چون برای وجود، قائل به مراتب نیست، هویت کمال یافته آدمی را در نسبت با سلسله مراتب وجود توضیح نمی‌دهد، یعنی به زعم او آدمی هنگامی که در اوج کمال است به همان میزان از هستی و وجود برخوردار است که در نازل‌ترین مراتب سقوط است، اما ملاصدرا میان هویت کمال یافته آدمی با مراتب وجود رابطه مستقیم برقرار می‌کند و معتقد است انسان کامل یا سعادت‌مند به لحاظ هستی‌شناختی در عالی‌ترین مراحل هستی و آگاهی به هستی قرار دارد و انسان شقی در نازل‌ترین مراتب وجود و در میان این دو طیف وجودی آدمیان دیگر متناسب با نسبتی که با سلسله مراتب وجود و آگاهی به وجود برقرار می‌کنند، قرار می‌گیرند.

هایدگر اگرچه در رساله در باب اومانیسیم به تبع رساله وجود و زمان، تفسیر حقیقت انسان را بر اساس حیوان ناطق ناکافی و غیر دقیق می‌داندست و می‌کوشید در پرتو تبیین نسبت انسان با وجود به تبیین حقیقت انسان بپردازد، اما در درسگفتارهای مربوط به تبیین معنای تفکر، که پس از نگارش رساله در باب اومانیسیم نوشته شده است، می‌نویسد: «رابطه و نسبت هستی با انسان به مثابه ارتباط ذات او با هستی با توجه به ماهیت و همچنین خاستگاه ذاتی-اش، هنوز مورد تفکر قرار نگرفته است» (هایدگر، ۱۳۹۲، ۹۲). هایدگر می‌کوشد با رجوع به متفکرانی چون پارمنیدس و هراکلیتوس و توضیح این‌که هستی در نزد ایشان و بلکه در سراسر متافیزیک به معنای حضور است، یادآور می‌شود که ارتباط هستی با انسان یک بار در آغاز تفکر مغرب زمین در زمان و در زبان پارمنیدس و هراکلیتوس از ارتباط هستی با ذات انسان سخن گفته شده است، (همو، ۹۲) اما پس از آن متفکران، هنوز نتوانسته‌اند در مورد حقیقت انسان بر اساس ارتباط و نسبتش با هستی، تفکر کنند.

هایدگر در رساله در باب اومانیسیم تعبیر «حیوان ناطق» را تفسیری وجودی نمی‌کرد و با نگاهی تحقیرآمیز از این تعریف یاد می‌کرد اما در رساله «چه چیزی تفکر نامیده می‌شود؟» از تعبیر حیوان ناطق تفسیری آنتولوژیک ارائه می‌دهد و می‌گوید وقتی می‌گوییم انسان حیوانی ناطق و خردمند است منظور از ناطقیت و خرد «دریافتن آن چیزی است که هست» (همو، ۵۹). بنابراین هایدگر با وجود ناکافی دانستن و غیر دقیق دانستن تعریف انسان به حیوان ناطق، باز می‌کوشد به همین تعریف نیز نوعی نگاه هستی‌شناختی داشته باشد. و ناطقیت را بر اساس ادراک «هستی» توضیح بدهد. در ادامه او یادآور می‌شود مراد از این‌که می‌گوییم انسان حیوان ناطق است، یعنی حیوانی است که زندگی می‌کند و زیستن را ادراک می‌کند و البته تبیینی که او از فهم و ادراک می‌کند ویژگی‌های خاص خود را دارد. به نظر هایدگر در ضمن وقتی می‌گوییم انسان حیوان ناطق و خردمند است، در واقع ما به قول نیچه در حال سخن گفتن از انسان به عنوان حیوان هستیم که هنوز ماهیتش مشخص و روشن نشده است (همو، ۵۴) و بنابراین شاید بشود ادعا کرد که تفکر مغرب زمین در باب ماهیت انسان، به گونه‌ای سخن گفته است که هنوز ماهیت انسان مشخص و روشن نشده است.

به زعم هایدگر انسان به واسطه عقل و خرد خود از سطح حیوان فراتر می‌رود، از این رو اگر امر حیوانی را امر حسی بنامیم، عقل را به مثابه امری غیر حسی و فراحسی می‌دانیم و بنابراین انسان به عنوان یک حیوان عقلانی و خردمند، موجودی فراحسی جلوه می‌کند. هایدگر به این نکته نیز اشاره می‌کند که انسان، به عنوان حیوان ناطق در سنت متافیزیک غرب، می‌تواند خودآگاهی داشته باشد و من خود را درک کند اما حیوان قادر به درک خود نیست و هیچ خود آگاهی ندارد. هایدگر انسان حیوانی ناطق است یعنی حیوانی تصویرگر است. یک حیوان مثل اسب هرگز چیزی را تصور نمی‌کند و هرگز قادر نیست که چیزی را در برابر ذهن خود قرار دهد و تصور کند، زیرا برای انجام این کار می‌باید خود را ادراک کند و این در حالی است که او نمی‌تواند خود را درک کند و چون نمی‌تواند خود را درک کند نمی‌تواند از خودش، سخن بگوید ولی چون انسان می‌تواند خود را درک کند می‌تواند دارای نطق و سخن نیز باشد (همو، 60).

در این تعبیر تفسیر هایدگر از تفکر سنتی متافیزیک در باب انسان آن است که انسان خود را درک می‌کند، ولی حیوان چنین نیست و چون انسان دارای آگاهی و بلکه خودآگاهی است می‌تواند نطق نیز بکند ولی حیوان به علت عدم آگاهی و عدم خودآگاهی نمی‌تواند سخن بگوید. درست در برابر این تفسیر و نگاه هایدگر از حیوان ناطق، ملاصدرا معتقد است که جسم به ما هو جسم نه تنها آگاهی و خودآگاهی ندارد بلکه حیات نیز ندارد اما اجسام زنده که به واسطه یک چیزی که ذاتاً دارای حیات است، یعنی نفس حیوانی، هم دارای حیات هستند و هم دارای شعور و آگاهی (شیرازی، 1420، ج 9، 124).

ملاصدرا نیز مانند تفسیر هایدگر از سنت متافیزیکی در باب انسان، معتقد است انسان به واسطه نفس ناطقه است که توان نطق و گفتن پیدا می‌کند و حیوان، چون فاقد نفس ناطقه است، قدرت تکلم ندارد (شیرازی، 1354، 259).

بنابراین اگر در تفسیر هایدگر از سنت متافیزیک در باب انسان، انسان را دارای آگاهی می‌داند و حیوان را فاقد آگاهی، ملاصدرا هم انسان و هم حیوان و حتی جمادات و عناصر را - به واسطه این که دارای نفس و عقل در عالم مثال و عقل هستند - به نحوی دارای حیات و آگاهی می‌داند. همچنین هایدگر نطق و زبان ظاهری را محصول آگاهی می‌داند و لذا آن را مختص انسان می‌داند. ولی ملاصدرا با این که بنابر مبانی فلسفی اش گستره عامی را برای آگاهی قائل است تا جایی که از انسان گرفته تا حیوان و حتی جماد را شامل می‌شود و لذا می‌باید بنابراین مبانی قائل به زبان داشتن حیوانات و غیره نیز بشود، اما از نتایج مبانی اش تخطی می‌کند و می‌گوید فقط چون انسان است که نفس ناطقه دارد و زبان از نتایج نفس ناطقه داشتن است لذا حیوان دارای نطق و زبان نیست.

در کلمات هایدگر به تکرار به این مطلب اشاره می‌شود که دازاین، همان امکاناتش است (هیدگر، 1386، 314). اما یک امکان وجودی، او از این مکان به تناسب، در مباحث مختلف به صورت‌های مختلف، سخن به میان می‌آورد. برای نمونه می‌گوید دازاین از طریق فهم، به طراحی کردن امکان‌های خود می‌پردازد و خود را در امکان‌هایش فراقنی می‌کند و به پیش می‌برد. در واقع از نگاه هایدگر، امکان دازاین یک حالت وجودی است که هنوز فعلیت نیافته است و همین که فعلیت یافت، این امکان وجودی، از امکان بودنش خلع می‌شود. ملاصدرا نیز نه به وسعت و تکرار هایدگر اما نزدیک به مضمونی که هایدگر از «امکان» سخن به میان می‌آورد می‌گوید؛ «آدمی دارای خصوصیتی است که هیچ موجود دیگری این چنین نیست و آن خصوصیت این است که او از «مکانی» برخوردار است که به واسطه این امکان،

می‌تواند احوالش دگرگون شود و اوصاف و صورت‌های مختلفی را بپذیرد برخلاف موجودات دیگر که فاقد چنین امکانی هستند و چون امکان پذیرش اوصاف و اطوار و صور مختلف برای آن‌ها وجود ندارد هر یک دارای حد معین و مقام مشخصی می‌باشند» (شیرازی، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳).

بنابراین ملاصدرا نیز در این جا وقتی می‌خواهد یک خصلت و ویژگی بنیادین وجود انسانی را که آدمی را نه تنها از حیوانات بلکه از تمامی موجودات طبیعی و مثالی و عقلی متمایز می‌کند نام ببرد از خصلت «امکانی» وجود آدمی یاد می‌کند. این امکان نیز با توجه به توضیحات ملاصدرا یک امکان وجودی است زیرا او می‌گوید به واسطه این امکان، آدمی می‌تواند احوالش و حالاتش دگرگون شود و اوصاف و خصائص و صورت‌های مختلف وجودی دیگری را بپذیرد. این امکان ملاصدرا نیز مانند امکانی که هایدگر از آن یاد می‌کند ریشه در عدم فعلیت و ریشه در وجود و هستی دارد. امکان صدایی به زبان هایدگری امکانی است که به نوعی حکایت از گشودگی دازاین رو به هستی دارد. یعنی همان - طور که هایدگر بر آن است دازاین در چنبره امکانات و بلکه وجود امکانی خود قرار گرفته و با وجود نسبت برقرار می‌کند. ملاصدرا نیز معتقد است آدمی نیز یک هویت و حقیقت امکانی دارد. هایدگر از این هویت امکانی دازاین با نام اگزسیستانس یاد می‌کند و ملاصدرا با واژه امکان از آن یاد می‌کند، اما هر دو می‌خواهند بگویند انسان به واسطه اگزسیستانس یا امکان، از وضعیتی برخوردار است که می‌تواند به لحاظ آنتولوژیک، اوصاف و حالات و هویت‌های مختلف را بپذیرد. با این تفاوت که هایدگر برای تبیین این اوصاف و هویت‌های مختلف، اولاً مدعی است تبیین ارزشی و اخلاقی نمی‌کند، ثانیاً حقیقت وجود را ذومراتب نمی‌داند، ولی ملاصدرا برای تبیین این احوال و اوصاف گوناگون انسان، اولاً وجود را امری ذومراتب معرفی می‌کند و ثانیاً پیدایش این حالات و اوصاف گوناگون را در حقیقت انسانی محصول ارتباط آنتولوژیک انسان با مراتب وجود می‌داند و ثالثاً تبیینی ارزشی و اخلاقی از این نسبت برقرار کردن با وجود و اوصاف و خصلت‌های پدیدآمده در انسان، ارائه می‌کند.

نتیجه‌گیری

- از تطبیق و مقایسه آرای ملاصدرا و هایدگر درباره چیستی و کیستی انسان این موارد قابل استنتاج است:
- 1- برای هر دو متفکر وجودشناسی اصل است. هایدگر در این راه از پرسش از انسان شروع می‌کند اما ملاصدرا بهترین راه شناخت وجود را تامل در حقیقت وجود می‌داند.
 - 2- برای هایدگر شناخت انسان تنها هنگامی اهمیت دارد که بتوان از طریق آن به شناخت وجود رسید، اما نزد ملاصدرا شناخت انسان نیز در ذات خود اصیل است.
 - 3- روش هایدگر پدیدارشناسی هرمنوتیکی است ولی ملاصدرا از منابع دینی، عقلی، شهودی و تجربی به گردآوری منابع می‌پردازد و در مقام داوری نیز استدلالی است.
 - 4- بر همین اساس، توصیف هایدگر از انسان بیشتر توصیف انسان روزمره و انضمامی است اما تحلیل ملاصدرا بیشتر به انسان انتزاعی و ایده‌آل نزدیک است.
 - 5- انسان در تفکر هایدگر بیشتر ابعادمند است، ولی نزد ملاصدرا انسان علاوه بر بعد، مراتب و مدارج و منازل وجودی دارد.

- 6- انسان‌شناسی ملاصدرا در تناسب مطلق با دیدگاه‌های دینی است، اما چنین امری نزد هایدگر نه تنها موضوعیت ندارد، بلکه اصلاً خود مانع شناخت وجود است.
- 7- انسان‌شناسی ملاصدرا حیثیت‌های وجودشناسی، معرفت‌شناسی و ارزشی دارد، اما انسان‌شناسی هایدگر تنها بعد وجودشناسی و معرفت‌شناسی دارد.
- 8 - هایدگر منتقد سنت متافیزیکی افلاطونی، ارسطویی، دکارتی و کانتی است و بنابراین بدون اعتقاد به مفهوم نفس مجرد از انسانی سخن می‌گوید که مجموعه‌ای از نفس و بدن نیست بلکه همین انسانی است که روبه روی اوست و به عنوان یک حقیقت واحد مطرح می‌شود اما نزد ملاصدرا به تاسی از الگوی متافیزیکی، انسان مجموعه نفس و بدن است.

منابع

- تریک، راجر، درباره سرشت آدمی، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1382.
- جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه های هوسرل و هایدگر، تهران، نشر ققنوس، 1389.
- خالقی، احمد، قدرت، زبان و زندگی روزمره در گفتمان فلسفی - سیاسی معاصر، تهران، نشر گام نو، 1385.
- داوری اردکانی، رضا، فلسفه تطبیقی چیست، تهران، نشر ساقی، 1383.
- شیرازی، صدرالدین، المبدأ والمعاد، مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه، 1354.
- شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1360.
- شیرازی، صدرالدین، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمدخواجهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1363.
- شیرازی، صدرالدین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1420ق.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1377.
- نصر، سیدحسین، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سپهروردی، 1387.
- هیدگر، مارتین، پرسش درباره تکنولوژی، ترجمه محمدرضا اسدی، تهران، انتشارات اندیشه، 1375.
- هیدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس، 1386.
- هیدگر، مارتین، معنای تفکر چیست، ترجمه فرهاد سلمانیان، چاپ هفتم، تهران، نشر مرکز، 1393.

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



عضویت در خبرنامه



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



کارگاه آنلاین آشنایی با پایگاه های اطلاعات علمی بین المللی و ترند های جستجو



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛ شبکه های توجه گرافی (Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین مقاله نویسی IEEE و ISI ویژه فنی و مهندسی