



دانشگاه تبریز
پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

بررسی و تحلیل نسبت بین کمال انسانی و ساختهای طولی و عرضی حیات در فلسفه ملاصدرا*

حسین زمانیها**

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد

چکیده

حیات انسان بر خلاف سایر موجودات واجد ساختهای متفاوتی است که می‌توان آنها را به ساختهای طولی و عرضی تقسیم کرد. فلاسفه اسلامی به طور سنتی و با بهره‌گیری از منابع فلسفی یونان از جمله اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و همین‌طور منابع دینی از جمله آیات و روایات و مبانی فلسفی خود موفق به تبیین نظریه‌ای جامع در باب ساختهای طولی حیات و نسبت آن با کمال انسانی شده‌اند. در اندیشه ایشان ساخت طولی حیات بشری تنها در پرتو تکامل وجودی و فردی انسان قابل تبیین و تفسیر است و این ساخت، ارتباطی تنگاتنگ با تکامل معرفتی انسان دارد. به رغم برخی تفاوتها در بین فلاسفه اسلامی، می‌توان ساخت طولی حیات انسان را به سه ساحت: حیات مادی، حیات مثالی و حیات عقلی تقسیم کرد. ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، توانسته تا به درستی رابطه بین ساخت طولی حیات بشر و تکامل وجودی انسان را تبیین فلسفی نماید. اما حیات انسانی علاوه بر ساخت طولی، واجد ساخت عرضی نیز می‌باشد که از جمله آنها می‌توان به ساخت حیات فردی، اجتماعی، حقیقی، مجازی و ... اشاره کرد. به نظر نگارنده بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا و نگاه طولی و اشتدادی وی به کمال انسان، نقش و جایگاه ساخت عرضی در روند تکامل انسان به درستی قابل تبیین نیست.

واژگان کلیدی: حیات بشری، ساخت طولی، ساخت عرضی، ملاصدرا، کمال انسانی.

* تاریخ وصول: ۹۳/۱۰/۲۳ تأیید نهایی: ۹۴/۱۰/۲۰

** E-mail: zamanaha@gmail.com

۱ - مقدمه

مسأله کمال انسانی و ابعاد و مراتب متفاوت آن همواره یکی از مهمترین مباحث مورد توجه فلاسفه بوده است. این مسأله ارتباطی مستقیم و تنگاتنگ با مسأله حیات انسان دارد. حیات انسانی عرصه ایست که از طریق آن انسان به کمال و غایت مطلوب خود می‌رسد. لذا شناخت مراتب و ابعاد متفاوت حیات انسان می‌تواند در فهم مسیر تکامل بشر رهگشا باشد. اما یکی از عجیب‌ترین و در عین حال جذاب‌ترین ویژگی‌های حیات بشری ساختمان بودن آن است. انسان این توانایی را دارد تا با ورود به حوزه‌های جدید و حضور خود در هر یک از این حوزه‌ها معنای جدیدی به حیات خود بدهد. این معنا بخشی به حیات با ورود به حوزه‌ها و ساحات متفاوت از جمله ویژگی‌ها و مختصات حیات انسان است. لذا می‌توان گفت انسان به هیچ وجه موجودی تک‌ساختی نیست بلکه حیات انسانی در حوزه‌ها و ساحات متفاوت معنا می‌یابد. به طور کلی می‌توان این ساحات را به دو دسته ساحات طولی و عرضی تقسیم کرد. بر این اساس می‌توان گفت همانطور که حیات انسان واجد ساحات طولی و عرضی است کمال انسانی نیز واجد دو بعد طولی و عرضی است. به عبارت دیگر اگر کمال را نوعی بسط و توسعه "خود" یا همان حقیقت انسان معرفی کنیم این بسط و توسعه در دو بعد امکان‌پذیر است یک بعد طولی که با ساحات طولی حیات بشر در ارتباط است و دیگری بعد عرضی که در نسبت با ساحات عرضی حیات بشر معنا می‌یابد.

ما در این مقاله با عطف توجه به ساخته‌های طولی و عرضی حیات بشر قصد داریم تا نشان دهیم که فلاسفه اسلامی به خصوص ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود توانسته‌اند تا تبیین فلسفی جامع و دقیقی از ساخته‌های طولی حیات بشر و نقش آن در تکامل انسانی ارائه دهند. اما در باره بعد دیگر تکامل یعنی تکامل عرضی و نسبت آن با ساحات عرضی حیات بشر جای این سؤال وجود دارد که آیا با استفاده از مبانی فلسفی ملاصدرا می‌توان به تبیین این نسبت پرداخت. اهمیت این موضوع زمانی بیشتر می‌شود که بدانیم اصولاً فلسفه‌های مضاف در مغرب زمین با عطف توجه به ساحات عرضی حیات بشر و نقش آنها در کمال انسان شکل گرفته و بسط و گسترش یافته است. لذا در این مقاله ضمن بیان تعریف ساحات طولی و عرضی حیات بشر به بررسی قابلیت فلسفه اسلامی و به طور خاص فلسفه ملاصدرا در تبیین نسبت این ساحات و کمال انسان خواهیم پرداخت. به نظر نگارنده هر چند ملاصدرا در تبیین نسبت کمال

انسانی با ساحت طولی حیات بشر بسیار موفق عمل کرده است اما به دلیل فقدان مبانی لازم در فلسفه وی، امکان تبیین نسبت ساحت عرضی حیات با سیر تکامل انسان وجود ندارد.

نکته قابل توجه در باره ساحت عرضی حیات بشر این است که بحث درباره برخی از این ساحت حاصل توجه برخی از متفکرین دوره جدید و معاصر غرب درباره ابعاد متفاوت حیات بشر است. بنابراین هر چند نمی‌توان به ملاصدرا خرده گرفت که چرا به برخی از این ساحت و نسبت آنها با کمال انسان نپرداخته است، اما هدف ما این است که نشان دهیم آیا مبانی فلسفی وی در دوره حاضر قابلیت تبیین چستی این ساحت و نقش آنها در کمال بشری را داراست؟

در باب پیشینه تحقیق لازم به ذکر است که تا به حال مقالات متعددی درباره نسبت تکامل معرفتی با تکامل وجودی در فلسفه ملاصدرا نوشته شده که نویسندگان هریک از این مقالات سعی کرده اند تا معنای تکامل طولی و نسبت آن با ساحت متفاوت حیات انسانی در فلسفه ملاصدرا یعنی همان حیات محسوس، حیات حیوانی (خیالی) و حیات معقول را با استفاده از مبانی فلسفی وی شرح دهند. اما تا آنجا که نگارنده تتبع نموده است هیچ مقاله ای درباره نسبت ساحت عرضی حیات با سیر استکمالی انسان در فلسفه ملاصدرا وجود ندارد.

۲- ساحت طولی حیات بشر و نسبت آنها با کمال انسانی از دید ملاصدرا

منظور از ساحت طولی حیات بشری عرصه‌هایی است که انسان در سیر تکامل طولی خود به آنها وارد شده و با ورود به هریک از این عرصه‌ها حیات وی معنای جدیدی می‌یابد. این ساحت که بیشتر از سوی فلاسفه الهی در مقایسه با فلاسفه مادی مد نظر قرار گرفته اند و تنها در پرتو نوعی نگاه غایات‌گرایانه به حیات بشری معنا می‌یابند، بیانگر حضور هر فرد در حوزه‌ها و مراتب وجودی متفاوت در سیر تکاملی خود به سوی کمال و غایت مطلوب می‌باشد. این سیر از وضع موجود آغاز شده و به وضعی مطلوب که همان غایت در نظر گرفته شده برای حیات بشری است ختم می‌شود و در این میان از وضعیت‌های میانه ای نیز می‌گذرد.

فلاسفه علی‌الاصول به طور کلاسیک تکامل انسان را نوعی تکامل معرفتی دانسته و غایت انسان را نیز وصول به بالاترین درجه معرفت یعنی همان معرفت عقلی می‌دانند. افلاطون برای اولین بار در تاریخ فلسفه، تکامل معرفتی انسان را متناظر با ورود انسان به ساحت‌های جدیدی از حیات تلقی کرده و از ساحت حیات محسوس و معقول دم می‌زند. تمثیل غار افلاطون به خوبی بیانگر تناظری است که وی بین تکامل معرفتی و وجودی انسان برقرار کرده و تکامل معرفتی را نوعی تعالی وجودی می‌داند (Plato, 1971; Republic: 510-518). ارسطو نیز هر چند

نظریه مثل افلاطونی را نمی‌پذیرد و نقدهای جدی به آن وارد می‌کند (Aristotle, 1998:990a-993a). اما در اینکه عالم وجود، واجد دو ساحت معقول و محسوس است و حیات انسانی در برگیرنده این دو ساحت است راه افلاطون را طی می‌کند. در قرون وسطی نیز بحث از ساحت حیات معقول و محسوس مورد قبول اکثر فلاسفه بوده است با این تفاوت که با ظهور مسیحیت رقیب جدیدی به نام ایمان برای عقل مطرح شد اما فلاسفه مسیحی در نهایت سعی کردند بین این دو پیوند برقرار کرده و حیات عقلانی را در پیوند با حیات ایمانی معنا کنند که این جمله مشهور آگوستینوس یعنی "ایمان بیاور تا بفهمی" بیانگر همین مطلب است (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۷).

فلاسفه اسلامی نیز با پذیرش این اصل که کمال مطلوب انسان و غایت وی همان کمال عقلانی است راه فلاسفه پیشین را ادامه دادند؛ با این تفاوت که برای فلاسفه اسلامی برقراری پیوند بین عقل و ایمان به سختی فلاسفه مسیحی نبود چرا که اساسا اسلام دینی مبتنی بر عقلانیت و تفکر است لذا در این دین بالاترین درجه ایمان تنها در پرتو بالاترین درجه کمال عقلی قابل وصول است. از این رو فلاسفه اسلامی از همان ابتدا غایت حیات بشری را به یک معنا با غایت فلسفه که همان رسیدن به کمال عقلانی است یکی دانسته و وصول به بالاترین درجه عقل یعنی عقل مستفاد را به عنوان بالاترین مرتبه کمال بشری و اوج سعادت بشری در نظر گرفته اند. ایشان تا آنجا پیش رفته اند که غایت این سیر تکاملی را تبدیل شدن انسان به عالمی عقلانی مضاهی با عالم عینی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۱۵). لذا ایشان نیز حیات انسانی را واجد دو ساحت معقول و محسوس می‌دانند که این دو ساحت نه در عرض هم که در طول یکدیگر بوده و یکی کمال دیگری است.

در بین فلاسفه اسلامی، سهروردی برای اولین بار صحبت از ساحت دیگری از حیات بشری به میان می‌آورد که آن همان ساحت حیات مثالی است. این نظریه سهروردی که ریشه در تأملات عمیق وی در نصوص دینی و حکمت ایران باستان از یک سو و شهودات عرفانی از سوی دیگر دارد چشم انسان را به ساحت جدیدی از حیات می‌گشاید. عالمی پر از عجایب و غرائب که از آن به اقلیم هشتم یا عالم هورقلیا یاد می‌شود و انسان در سیر تکاملی خود از عالم محسوس به عالم معقول لاجرم باید از این عالم نیز گذر نماید (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۵۴).

در بین فلاسفه اسلامی ملاصدرا برای اولین بار توانست با استفاده از مبانی فلسفی خود یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری سیر تکاملی نفس و ورود آن در عوالم طولی را

تبیین فلسفی نماید. در فلسفه وی تکامل معرفتی، متناظر با نوعی اشتداد وجودی است و نفس انسان در حرکت جوهری خود ضمن تکامل ذاتی نسبتی با عوالم و ساختهای طولی حیات برقرار می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۴۵: ۴۹۵). وی در جای دیگر چنین می‌گوید: "پس به حقیقت ادراک سه گونه است همانگونه که عوالم سه گونه‌اند" (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۳: ۳۶۲).

البته با نگاه دقیق و عمیق در فلسفه ملاصدرا می‌توان به این معنا دست یافت که اصولاً نفس انسانی در دو قوس صعود و نزول از این عوالم گذر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۸: ۳۶۹-۳۶۸). اما سیر نزولی حقیقت نفس از عالم معقول به عالم محسوس سیری تکوینی و غیر ارادی است در حالیکه سیر صعودی آن از عالم محسوس به عالم معقول سیر اختیاری است که البته تمامی انسانها این مسیر را به طور کامل طی نمی‌کنند. در فلسفه ملاصدرا سیر صعودی نفس از جسم (بدن) آغاز می‌شود و در حرکتی جوهری تا وصول به حقیقتی کاملاً مجرد و معقول ادامه می‌یابد، وی بر این اساس نفس انسانی را امری جسمانیة الحدوث می‌داند (همان).

در مجموع می‌توان گفت ملاصدرا در فلسفه خود با استفاده از مبانی فلسفی عمیق خود به درستی توانسته ساحت طولی حیات بشر را برشمرده و احکام هر ساحت، و تمایز هر ساحت از ساحت دیگر را تبیین نماید، این ساحت عبارتند از ساحت حیات مادی، ساحت حیات مثالی، ساحت حیات عقلانی. لازم به ذکر است ملاصدرا در باب عالم مثال، نظریه سهروردی مبنی بر وجود عالمی با نام عالم خیال (برزخ) را می‌پذیرد اما بر خلاف سهروردی عالم خیال را در قوس صعود قائم به نفس ناطقه دانسته و لذا از آن با نام خیال متصل یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۷).

۳- ساحت عرضی حیات بشر (تبیین معنایی)

تا اینجا در باره ساحت طولی حیات بشر از دید ملاصدرا و نسبت آن با کمال بحث کردیم و دیدیم که ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود به خوبی توانسته از پس تبیین فلسفی این نسبت بر آید. در حقیقت همانگونه که اشاره شد ساحت طولی اشاره به عوالم هستی دارد که انسان در سیر تکامل فردی و وجودی خود به این عوالم وارد شده و لاجرم برخی از احکام این عوالم بر آن ساحت مترتب می‌گردد. اما نکته اینجاست که ساحت زندگی بشر منحصر در ساحت طولی نبوده و حیات بشر علاوه بر این ساحت طولی واجد برخی از ساحت عرضی است.

نکته شایان توجه در باب ساحت عرضی حیات بشر این است که تا جایی که نگارنده تتبع نموده است هیچ یک از فلاسفه چه غربی و چه اسلامی به تعریف چپستی ساحت عرضی حیات

بشر نپرداخته، بلکه برخی از آنها تنها یک یا چند نمونه از این ساحات را مورد توجه قرار داده اند. لذا ما در این بخش از مقاله سعی خواهیم کرد تا با استفاده از نظریات برخی فلاسفه غربی تبیینی از معنا و چیستی ساحات عرضی حیات بشر ارائه دهیم. از آنجا که در بین فلاسفه، فیلسوفان اگزیستانسیالیست بیشترین تأمل را در باب حیات و زندگی بشر و ساحات متفاوت آن داشته اند؛ برای درک بهتر چیستی ساحات عرضی می‌توان از برخی از مبانی فلسفی فیلسوفان غربی و به خصوص فلاسفه اگزیستانسیالیست استفاده کرد.

از نظر فلاسفه اگزیستانسیالیست انسان تنها موجودی است که می‌تواند به زندگی خویش معنا ببخشد و این معنا بخشی بنیان شکل‌گیری ساحت‌های متفاوت حیات بشری است. این توانایی ریشه در وصف ساختاری وجود انسان یا همان اگزیستانس دارد. واژه اگزیستانس (Existence) از واژه لاتین *Existere* به معنی قدم پیش نهادن یا فراتر رفتن اخذ شده است (Inwood, 1999: 60). بنابراین اگزیستانس بودن انسان به این معنی است که انسان تنها موجودی است که می‌تواند از خویش فراتر رفته و واجد نگرش و تفسیر نسبت به وجود خویش شده و سپس این نگرش و نسبت وجودی را بسط دهد.

این ویژگی وجود انسان که از آن به برونخویشی نیز یاد شده است، دستمایه تأمل بسیاری از فلاسفه اگزیستانسیالیست قرار گرفته است. هیدگر به عنوان یکی از برجسته ترین فلاسفه معاصر غربی که اندیشه های او تأثیر بسیاری در فلاسفه اگزیستانسیالیست داشته - هر چند که به هیچ وجه این عنوان (اگزیستانسیالیست) را برای خود نمی‌پذیرد - در اینباره چنین می‌گوید: این ویژگی یعنی داشتن نگرشی نسبت به خود و فهمیدن خود در ارتباط با امکانات وجودی خویش و گزینش مداوم این امکانات، همان فصل ممیز موجودی است که از آن به اگزیستانس تعبیر می‌شود (Heidegger, 1988: 42). انسان بر خلاف تمامی موجودات دیگر هیچ گونه ذات و ماهیت مشخصی ندارد. این نداشتن ذات و ماهیت مشخص برای انسان بنیان آن چیزی است که ما از آن با نام ساحت‌های عرضی حیات بشر یاد می‌کنیم. انسان در مواجهه با موقعیت‌های متفاوت می‌تواند خود را بازتعریف نموده و ماهیت جدیدی از خویش ارائه نماید. این همان وصفی است که فلاسفه اگزیستانسیالیستی مانند سارتر از آن با نام آزادی یاد می‌کنند. آزادی یعنی اینکه وجود انسان چنان است که هیچ ذات و ماهیت مشخصی ندارد و می‌تواند ماهیت خویش را آزادانه بسازد و به حیات خویش معنا بخشد (Moran, 2002: 362).

هیدگر با تأمل در این وصف ساختاری وجود بشر، به این حقیقت اشاره می‌کند که وجود بشر وجودی در خود فروبسته نیست بلکه همواره در معرض امکانات و انتخابهای گوناگون است که این امکانات و انتخابها بر سازنده ذات و حقیقت انسان است لذا وی از انسان با نام دازاین یاد می‌کند. دازاین نامیدن انسان به این معناست که انسان همواره در-آنجا یعنی در عالم قیام دارد و این عالم اشاره به امکاناتی است که وجود دازاین در ارتباط با آنها معنا می‌یابد. وی مهمترین وصف ساختاری دازاین را همان اگزیستانس (برونخویشی) دانسته و بر این نکته تأکید می‌کند که حقیقت دازاین^۱ در همین اگزیستانس نهفته است (Heidegger, 1988: 42). یا در جای دیگر نیز در باب نحوه وجود انسان (اگزیستانس) چنین می‌گوید: این نحوه وجود خاص آدمی است که با گزینشهای خود ماهیت و ذات خود را می‌سازد. وجود خاص آدمی به عنوان اگزیستانس از خویش فراتر رفته و پا در عالم نهاده و خویشتن خویش را می-سازد (Heidegger, 1996: 59). بنابراین اگزیستانس بیانگر برونخویشی و استعلاء آدمی است.

برونخویشی که نمایانگر نحوه وجود انسان (اگزیستانس) است، به عنوان وصف بنیادین وجود وی بیانگر این معنا است که انسان همواره و در هر لحظه می‌تواند از خود فاصله گرفته و به درک و تفسیر جدیدی از خویش نائل شود. از نظر هیدگر همین ویژگی بنیان آزادی وجودی انسان است (Heidegger, 1998:144). اما خود این قابلیت در موقعیتهای خاصی ظهور و بروز بیشتری می‌یابد که از جمله آنها می‌توان به ورود به عرصه های جدیدی از حیات اشاره کرد. با ورود به هر عرصه جدید از زندگی و با قرار گرفتن در معرض روابط، افراد و موقعیتهای جدید، انسان می‌تواند از خویشتن خویش فاصله گرفته و با این فاصله سازی به درک جدیدی از خود نایل شود و در نتیجه جلوه و ظهور جدیدی از خویش ارائه دهد. در اینجا می‌توان به این حقیقت دست یافت که وجود انسانی حوزه های مختلفی از ظهور و بروز دارد که در هر یک این حوزه ها تصویر یا جلوه ای متفاوت یا حتی بعضا متضاد از خود ارائه می‌دهد. ما هر یک از این حوزه ها را که انسان در آن تصویر تازه ای از خویشتن ارائه داده و به نحوه ی جدیدی از خودآگاهی دست می‌یابد یک عرصه حیات می‌نامیم و از آنجا که این عرصه ها در طول یکدیگر نبوده و و ورود به این ساحات الزاما به معنی ارتقاء وجودی نیست از آنها با نام ساحات عرضی حیات یاد می‌کنیم.

نکته شایان ذکر آن است که هر حوزه ای از حیات متناظر با نوع جدیدی از خودآگاهی است. یا شاید به بیان دقیق تر بتوان گفت با ورود به هر عرصه ای از حیات جنبه ای خاص از جنبه های خود منکشف می‌شود. لذا بر این اساس می‌توان گفت آنچه دکارت در باب خودآگاهی گفته

است نوعی خودآگاهی حداقلی است. در اینجا برای فهم این مطلب که چگونه خود در مواجهه با دیگری و با ورود به عرصه های متفاوت حیات به درک جدیدی از خویش نایل می‌شود لاجرم بایستی از تفسیر دکارتی خود آگاهی فاصله گرفته و به تفسیر هگلی از خودآگاهی نزدیک شویم.

هگل در کتاب پدیدارشناسی روح تفسیر عمیق تری از خود آگاهی ارائه می‌دهد. از دید او خودآگاهی نوعی بازگشت از دیگر آگاهی است و نه یک نقطه شروع آنچنان که دکارت می‌گوید. هگل در بخش مشهور کتاب پدیدار شناسی روح که به بحث خود آگاهی می‌پردازد چنین می‌گوید: "اما حقیقت امر این است که خودآگاهی بازتابی بیرون از وجود جهان مدرکات و احساس است و اساساً بازگشتی است از دگربودگی." (هگل، ۱۳۸۶: ۱۷۶) بر اساس نگاه هگلی خودآگاهی نوعی حرکت دیالکتیکی است که رو سوی تکامل دارد و نه صرفاً یک نقطه ایستا. بنابراین مواجهه با غیر یا "خود- آگاهی" دیگر، قدمی است به سمت تکامل خود آگاهی. هگل در جای دیگر چنین می‌گوید:

"خود آگاهی با خود آگاهی دیگر مواجه می‌شود؛ خودآگاهی از خود بیرون می‌آید. این از اهمیتی دوگانه برخوردار است: نخست خود را گم می‌کند، زیرا خود را به مثابه وجودی دیگر پیدا می‌کند؛ در ثانی، با انجام این کار دیگری را جایگزین می‌سازد، زیرا دیگری را به مثابه وجودی اساسی نمی‌بیند، بلکه در دیگری خویشتن خاص خود را مشاهده می‌کند." (هگل، ۱۳۸۶: ۱۸۵)

به نظر هگل، خودآگاهی نمی‌تواند به نحوی بی واسطه نسبت به خود، آگاه شود، بلکه صرفاً باید خود را در آینه دیگری بازشناسد و تنها با گذر از چنین بیگانگی است که می‌تواند به خود- آگاهی دست یابد (اردبیلی، ۱۳۹۰، ۱۹۳).

هر چند که می‌پذیریم آنچه هگل در باب خودآگاهی می‌گوید صرفاً محدود به خودآگاهی انسان نشده و او سیر خودآگاهی مطلق را مد نظر دارد اما از آنجا که در فلسفه هگل مقید و کرانمند دمی از زندگی مطلق است، یعنی حیات مطلق در عرصه حیات و زندگی مقید ساری و جاری است لذا می‌توان آنچه که هگل در باب خودآگاهی بیان کرده به خودآگاهی انسانی نیز سرایت داد. توضیح اینکه مهمترین مسأله فلسفه هگل رابطه بین مطلق و مقید است. اینکه مطلق چگونه خود را در تاریخ و در عرصه روح و زندگی بشری به منصفه ظهور می‌رساند. وی برای تبیین این موضوع، مطلق را امری جاری و ساری در عرصه حیات مقید می‌داند و بر این اساس هر روح مقید و محدود بشری را دمی از زندگی مطلق در نظر می‌گیرد که این مطلق در

عرصه حیات بشری یعنی همان تاریخ به خود آگاهی می‌رسد. اما روی دیگر این خود آگاهی روح بشری است یعنی روح مقید بشری با پیمودن مدارج مختلف خود آگاهی در آگاهی مطلق انباز و شریک می‌شود. لذا عرصه های حیات از دید هگل چیزی جز مراحل و مراتب مختلف تکامل و بسط خود آگاهی نیستند.

از نظر هگل رویارویی دو خودآگاهی آغاز مرحله تازه ای در سیر تکامل روح است. وی در فراز مشهور کتاب پدیدارشناسی روح، این مرحله را چنین تصویر می‌کند. در مواجهه دو آگاهی با یکدیگر از طرفی خود، دیگری را به عنوان تهدیدی برای حوزه تملک خود قلمداد کرده لذا منطقیاً باید سعی در براندازی خودآگاهی دیگر نماید اما از طرف دیگر خودآگاهی می‌خواهد خودیت خود را در دیگری بشناسد. به عبارت دیگر هر خودآگاهی در پی آن است تا از سوی خود آگاهی دیگر به رسمیت شناخته شود (اردبیلی، ۱۳۹۰، ۱۹۱). در اینجا است که رابطه خدایگان و بنده در فلسفه هگل شکل می‌گیرد. خدایگان در این رویارویی بین دو خودآگاهی در به رسمیت شناخته شدن از طرف دیگری کامیاب تر است و لذا خود را به عنوان یگانه معیار ارزش به دیگری تحمیل می‌کند و بنده نیز صرفاً خود حقیقی خویش را در غیر مشاهده می‌کند (هگل، ۱۳۸۶: ۲-۱۹۱). از دید هگل در این رویارویی است که نوعی سیر دیالکتیکی برای تکامل خودآگاهی شکل می‌گیرد.

بر اساس نگاه هگلی می‌توان گفت انسان با ورود در عرصه های متفاوت حیات و مواجهه با دیگری به درک متفاوتی از خویشتن خویش می‌رسد. در مجموع بنا بر آنچه که در بالا گفته شد می‌توان به این نتیجه رسید که منظور از ساحت عرضی حیات بشر عرصه‌هایی از حیات مادی است که انسان با ورود به این عرصه ها می‌تواند به درک جدیدی از خویشتن نایل شده و جنبه های جدیدی از ساحت وجودی خویش را نمایان سازد و ماهیت و ظهور جدیدی از خویش ارائه دهد.

همانگونه که مشخص است ما در این قسمت سعی کردیم تا با استفاده از مبانی فلسفی برخی از فلاسفه غربی به تعریفی از ساحت عرضی حیات بشر دست یابیم. لذا هدف ما در این مقاله به هیچ وجه این نیست که فیلسوفی مثل ملاصدرا را با فلاسفه غربی مقایسه نماییم بلکه هدف این است که اولاً تعریفی از ساحت عرضی بشر ارائه داده و سپس بر این اساس سراغ فلسفه ملاصدرا رفته و ببینیم که آیا می‌توان در فلسفه وی مبانی لازم برای تبیین نسبت این ساحت با کمال انسانی را یافت. نکته شایان توجه این است که هر چند همه ما برخی از ساحت عرضی حیات بشر مانند ساحت حیات فردی یا ساحت حیات اجتماعی و ... غیره را می‌شناسیم اما

تعریف دقیقی از این ساحات نداریم لذا آنچه در بالا گفته شد تلاشی بود برای ارائه تعریفی از ساحات عرضی حیات بشر.

اما این عرصه‌های عرضی حیات کدامند؟ آیا می‌توان این عرصه‌ها را در قالب مجموعه‌ای محدود برشمرد؟ آنچه مسلم است عرصه‌های عرضی حیات بشر نامحدودند چون انسان این قابلیت را دارد که برای خویش موقعیتها و عرصه‌های جدیدی را ایجاد نماید و جلوه‌ها و ظهورات جدیدی را ارائه دهد. اما شاید بتوان با رجوع به برخی از تأملات فلاسفه غربی به نحو استقرایی برخی از مهمترین این عرصه‌ها را به شکل زیر برشمرد. عرصه حیات فردی، عرصه اجتماعی، عرصه حیات عمومی^۲ (cf. Habermas, 1991) و عرصه حیات مجازی^۳ (cf. Dryfus, 2009)

هدف ما در این مقاله این نیست که هریک از این ساحتها را به نحو مجزا تحلیل نماییم چه اینکه ورود به هر یک از این ساحات مقالی جداگانه می‌طلبد. بلکه هدف این است که نشان دهیم که حیات انسانی ساحات متفاوتی دارد که این برخی از این ساحات در عرض یکدیگرند و نه الزاما در طول یکدیگر.

۴- بررسی و تحلیل قابلیت فلسفه ملاصدرا در تبیین نسبت بین ساحات عرضی حیات بشر و کمال انسانی

تا اینجا بیان شد که حیات بشری واجد ساحات طولی و عرضی است. سپس اشاره شد که ملاصدرا در فلسفه خود توانسته رابطه ساحات طولی حیات با کمال بشری را به نحو فلسفی تبیین نماید. در مرحله بعد به بحث پیرامون ساحات عرضی حیات انسان و معنای آن پرداختیم. در این مرحله باید ببینیم که آیا مبانی فلسفی حکمت متعالیه صدرایی به گونه ای هست که با استفاده از آن بتوان به تبیین رابطه ساحات عرضی حیات و تکامل انسان پرداخت.

در این قسمت از مقاله که به نظر نگارنده مهمترین قسمت آن نیز هست به بررسی برخی از مبانی فلسفی ملاصدرا خواهیم پرداخت تا روشن شود که حکمت متعالیه صدرایی تا چه حدی می‌تواند در تبیین و تحلیل نقش ساحتهای عرضی حیات بشر در تکامل انسان موفق باشد. تأکید دوباره این نکته ضروری به نظر می‌رسد که هدف ما این نیست که نشان دهیم که ملاصدرا اصولا به برخی از ساحات عرضی حیات بشر توجهی نداشته است چه اینکه به دلیل نو بودن برخی از این ساحات، طبیعی است که فیلسوفی مثل ملاصدرا به چنین بحثی نپرداخته باشد. بلکه هدف ما این است که نشان دهیم که آیا مبانی فلسفه ملاصدرا دارای چنان قابلیت است که بتوان در زمان حاضر با استفاده از آن، تبیینی از نقش و جایگاه ساحات عرضی حیات در مسیر

تکامل انسان ارائه داد. در مجموع پاسخ ما به این پرسش منفی است یعنی به دلیل برخی نگرشها و مبانی فلسفی امکان تبیین ابعاد عرضی کمال در فلسفه ملاصدرا وجود ندارد.

در ابتدای بحث به عنوان مقدمه لازم به ذکر است که در فلسفه ملاصدرا بنا بر اصل اصالت وجود معیار کمال چیزی جز وجود نیست. حاجی سبزواری در ضمن یکی از براهین اصالت وجود چنین بیان می‌کند "لأنه مبدأ کل شرف" یعنی به "این دلیل که وجود مبدأ هر شرف و کمالی است". (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ۶۳) خود ملاصدرا نیز در جلد دو اسفار در بیان نسبت وجود و کمال چنین می‌گوید: "هنگامی که وجود در شیئی از اشیاء قوی می‌شود با آن جمیع صفات کمالیه نیز تقویت می‌شود و بالعکس وقتی وجود ضعیف شود با آن جمیع صفات کمالیه نیز ضعیف می‌شوند." (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۲، ۲۳۵) لذا در فلسفه وی هر کمالی تنها در پرتو ارتقاء وجودی معنا می‌یابد. از طرف دیگر بنا بر مبانی مسلم فلسفه صدرایی تشکیک در ماهیت راه ندارد و بنابراین نمی‌توان دو مرتبه از ماهیت را در طول یکدیگر دانست مگر به واسطه وجود. پس تطور ماهوی به خودی خود به هیچ وجه نمی‌تواند به معنی ارتقاء طولی باشد مگر اینکه این تطور با استکمال وجودی باشد. از طرف دیگر تطور ماهوی به معنی ورود به ساحات عرضی حیات الزاما به معنی ارتقاء طولی در مراتب وجود نیست. هر چند می‌دانیم این تطور ماهوی نوعی کمال است مثلا همه ما می‌دانیم ورود به ساحات حیات اجتماعی فی حد ذاته کمال است ولی الزاما ورود به این ساحات به معنی اشتداد وجودی نیست و از همینجا تبیین بین نسبت کمال و ساحات عرضی حیات در فلسفه ملاصدرا دچار مشکل می‌شود. برای اینکه دقیقا مشخص شود به چه دلایلی امکان پرداختن به ابعاد عرضی کمال و نسبت آن با ساحات عرضی حیات در فلسفه ملاصدرا وجود ندارد دلایل خود را در ذیل چند نکته بیان می‌کنیم.

۴-۱- در فلسفه ملاصدرا تبیین درستی از نقش مواجهه خود با دیگری در پیمودن مسیر کمال و رسیدن به ساحت بالاتری از خودآگاهی ارائه نمی‌شود. توضیح اینکه اگر تکامل را در عمیق‌ترین معنای آن نوعی بسط و تکامل خود آگاهی یا به بیان فلاسفه اسلامی معرفت نفس بدانیم. در فلسفه اسلامی به طور عام و فلسفه ملاصدرا به طور خاص مواجهه با غیر هیچ نقشی در تکامل خود آگاهی ندارد. یا حداقل ملاصدرا در هیچ جای فلسفه خود صراحتا به چنین چیزی اشاره نمی‌کند.

ملاصدرا در فلسفه خود تبیینی فرآیندی از خود آگاهی ارائه داده و خودآگاهی را فرآیندی می‌داند که از نوعی خود آگاهی حداقلی یعنی همان معنای دکارتی خود آگاهی آغاز شده و در

نهایت به خدا آگاهی می‌انجامد. در حقیقت در فلسفه ملاصدرا نفس با پیمودن مراتب مختلف آگاهی و ادراک به تکامل می‌رسد وی از طی این مراتب به انتقال از عالم حس به خیال و از آنجا به عالم عقل یاد می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۳: ۴۳۵) در نهایت از دید ملاصدرا در بالاترین مرتبه تکامل نفس که همان مرتبه فناء ذاتی است، نفس به آگاهی مطلق یا خدا آگاهی می‌رسد در این مرتبه به گفته ملاصدرا جبل انیت نفس مندک شده و تعیین آن در تعیین ذات متلاشی شده و وجود نفس در وجود مطلق مضمحل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۷) هر چند سفر نفس از نوعی خود آگاهی حداقلی یا درک بی واسطه از خود به بالاترین مرتبه خودآگاهی یعنی خدا آگاهی از جذاب‌ترین و پرکشش‌ترین فرازهای فلسفه ملاصدرا است. اما آنچه در این بین مغفول می‌ماند نقش مواجهه با خود آگاهی دیگر در پیمودن این مسیر پر فراز و نشیب است. این در حالی است که اصولاً مواجهه با دیگری می‌تواند حتی در فهم و درک انسان از خود و قابلیت‌های وجودی اش تأثیرگذار باشد. این مسأله به قدری مهم است که فیلسوفی مثل هگل اصولاً خودآگاهی را بازگشتی از دیگر آگاهی می‌داند. (هگل، ۱۳۸۶: ۱۷۶) بر این اساس می‌توان گفت که در سیر خودآگاهی تا خودآگاهی مطلق حداقل مرتبه ای از خودآگاهی در مواجهه با دیگری تحقق می‌یابد اما دقیقاً این نکته ایست که در فلسفه ملاصدرا نمی‌توان تبیین درستی برای آن یافت. در هیچ جای فلسفه ملاصدرا اشارات مستقیمی به نقش دیگری در سیر تکامل انسانی پیدا کرد. و اگر هم اشارات اندکی پیدا شود این اشارات در حد اشاراتی تلویحی و غیر فلسفی است که نمی‌توان از دل آن مبانی و اصول فلسفی استخراج کرد.

این نکته در بحث حاضر از این جهت حائز اهمیت است که اصولاً ساحات عرضی حیات بشر معمولاً در مواجهه با دیگری شکل گرفته و معنا می‌یابند. دقیقاً به همین دلیل است که در فلسفه ملاصدرا نقش کنشهای انسانی و ارتباط با دیگری و همچنین حیات اجتماعی در سیر تکامل انسان نقشی حاشیه ای و عرضی است که در بند بعدی به تفصیل درباره آن بحث خواهد شد.

۴-۲- بر اساس مبانی فلسفی صدرایی روابط، نسبتها و کنشهای انسان نقشی عرضی و حاشیه ای در پیمودن مسیر کمال دارند. زیرا همانگونه که پیش از این نیز اشاره شد در فلسفه ملاصدرا تکامل انسان متناظر با نوعی تکامل معرفتی است. وی بر اساس مبانی فلسفی خود از جمله تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول بر این حقیقت تأکید می‌کند که انسان با طی مدارج معرفتی و ورود به ساحات مختلف معرفت یعنی معرفت حسی، خیالی و عقلی می‌تواند در یک اشتداد طولی و وجودی مراتب وجود و عوالم هستی را طی نماید.

از این منظر اعمال، کنشها و روابط انسان نقش ذاتی و اساسی در تکامل وجودی وی ندارند. ملاصدرا هر چند در آثار خود بر نقش عمل در کمال عقل عملی که همانا تسلط و استیلا بر بدن و سایر قوای نفسانی است تأکید می‌کند. اما بر اساس مبانی فلسفی وی این نقش صرفاً نقشی جنبی و فرعی است. توضیح اینکه وی در آثار خود برای عقل بشری دو جنبه متفاوت در نظر می‌گیرد که این دو جنبه عبارتند از عقل نظری و عقل عملی و از آن دو به عنوان دو قوه از قوای نفس ناطقه انسانی یاد می‌کند. وی سپس مراتب کمال عقل نظری را از عقل هیولانی تا عقل مستفاد برشمرده (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۷-۲۰۴) و غایت آن را نیز اتحاد با عقل فعال (همان، ۲۴۵) و حتی صعود به مرتبه ای فراتر از آن می‌داند که این مراتب همان مراتب طولی و اشدادی است. اما غایت و کمال عقل عملی را به دست آوردن هیأت استعلائیة نفس نسبت به بدن می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۱: ۲۱) از طرف دیگر از آنجا که در فلسفه وی کمال متناظر با وجود است و وجود نیز متناظر با علم است. عقل عملی به تنهایی نمی‌تواند عامل کمال انسان باشد و نقش آن صرفاً برطرف کردن موانع است تا نفس یا همان عالی‌ترین جنبه نفس یعنی عقل نظری بتواند در یک سیر طولی و معرفتی به غایت خود نایل شود. از دید ملاصدرا سعادت هر امری در گرو دستیابی به چیزی است که مقتضای ذات اوست. لذا سعادت نفس نیز به مقتضای ذات عقلی آن وصول به عقلیات صرف است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۹، ۱۲۷) اما برای نفس به مقتضای ارتباطش با بدن که البته این ارتباط بدن نه مقتضای ذات مجرد نفس بلکه لازمه نفس در مقام فعل است سعادت دیگری متصور است که وی آن را همان حصول عدالت می‌داند. که با صدور افعال ویژه از انسان حاصل می‌شود. (همانجا) دقیقاً به همین دلیل است که وی عقل عملی را خادم عقل نظری می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۰)

بنابراین نقش عمل و به تبع آن عقل عملی در مسیر تکامل بشر، صرفاً نقشی تبعی و فرعی است. در این دیدگاه روابط و کنشهای انسانی نیز در پیمودن مسیر کمال نقش تبعی و فرعی دارند. به عبارت دیگر این روابط به خودی خود باعث تکامل انسان نمی‌شوند بلکه صرفاً می‌توانند زمینه و بستر مناسب تری را برای تکامل معرفتی بشر فراهم نمایند.

۳-۴ - نگاه ملاصدرا به بحث حیات اجتماعی و نقش آن در کمال انسانی نگاهی زمینه‌ای و معد است به بیان دیگر ملاصدرا در تبیین چیستی و چرایی حیات اجتماعی بر این نکته تأکید می‌کند که اصولاً از آنجایی که انسانها برای ادامه حیات خود احتیاجاتی دارند و بسیاری از این احتیاجات تنها در جامعه برطرف می‌شود لذا انسانها برای برطرف کردن نیازهای اولیه خود به حیات اجتماعی روی می‌آورند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۵۹) و در این ساحت از حیات

روابط و نسبی را برای خود ایجاد می‌کنند لذا همانگونه که اشاره شد این روابط و نسب به خودی خود نقشی در تکامل وجودی انسان ندارند. بلکه حیات اجتماعی صرفاً بستری را برای بر طرف ساختن نیازهای اولیه بشر فراهم می‌کند که تا این نیازها بر طرف نشود انسان نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. پس از برطرف شدن این نیازهای اولیه، انسان می‌تواند مدارج کمال را که از دید وی همان مراتب طولی و معرفتی است طی کند. در نتیجه اگر کسی بتواند نیازهای اولیه خود را هر چند مشکل به تنهایی بر طرف کند نیازی به برقراری ارتباط با دیگران و ورود به حیات اجتماعی برای پیمودن مسیر تکامل ندارد. هر چند ملاصدرا در برخی از آثار خود به نقش حیات اجتماعی در کمال انسانی اشاره می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۰-۴۸۹) اما این امر بر اساس مبانی فلسفی وی قابل تبیین نیست. زیرا همانگونه که گفته شد کمال نفس انسان به مقتضای ذاتش که همان عقل نظری است کسب معارف عقلی است و در فلسفه وی به درستی روشن نیست که ارتباطات و نسب در عرصه حیات اجتماعی چه نقشی در این کمال ذاتی نفس دارند. لذا تنها می‌توان برای آنها نقش عَرَضی و حاشیه‌ای در نظر گرفت.

به نظر نگارنده در فلسفه ملاصدرا تقلیل کمال نفس انسانی به کمال معرفتی و سپس تفسیر کمال معرفتی در یک سیر طولی به معرفت حسی، خیالی، عقلی راه را بر فهم جنبه‌های متفاوت کمال بشری می‌بندد. اینکه اصولاً حیات اجتماعی خود مرتبه‌ای از کمال انسانی است که در آن انسان می‌تواند به جنبه‌های جدیدی از خودآگاهی برسد در فلسفه اسلامی به طور عام و در فلسفه ملاصدرا به طور خاص مغفول مانده است. حال آنکه با تتبع در منابع اسلامی، به این حقیقت پی می‌بریم که حیات اجتماعی و ارتباط با انسانهای دیگر خود مرتبه‌ای و مرحله از کمال انسانی است و تأکید دین اسلام بر شعائر و مناسک اجتماعی و حضور انسان در جامعه خود تأییدی بر این مدعا است.

این نکته در بحث حاضر از آن جهت حائز اهمیت است که اصولاً ساحات عرضی حیات بشر عموماً حاصل برقراری کنشها، مناسبات و روابط مختلف بین یک انسان و انسانهای دیگر در عرصه اجتماع است. لذا در چنین فلسفه‌ای این ساحات نقش اساسی در مراتب کمال بشری نداشته و همواره در حاشیه قرار دارند.

۴-۴ - بر اساس آنچه که در بند پیشین به آن اشاره شد بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا تکامل عرضی معنای محصل و مشخصی ندارد. این بحث در بین فلاسفه اسلامی تا آنجا پیش رفته که حتی برخی از متفکرین اسلامی استعمال لفظ تکامل در باب گسترش و

توسعه عرضی را ناصحیح می‌دانند. (مطهری، ۱۳۷۳، ص. ۱۹) در نگاه ملاصدرا به طور خاص، تکامل همواره مساوق با نوعی اشتداد و ارتقاء وجودی است. اصولاً در نگاه اصالت وجودی او کمال مساوق با وجود است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۷) لذا در فلسفه وی تکامل وجودی نیز همواره به معنای ارتقاء در مرتبه وجودی آن هم به نحو طولی است. در صورتی که اگر بپذیریم که یک موجود بدون آنکه ارتقاء وجودی داشته باشد با گسترش یا تغییر روابط خود با دیگر موجودات بتواند دامنه یا حوزه آثار خویش را تغییر یا گسترش دهد، آنگاه باید به نوعی از تکامل با عنوان تکامل عرضی نیز قائل شویم. این همان است که گاهی از آن به کمال اجتماعی می‌شود. اما در فلسفه ملاصدرا اصولاً هر گونه تکامل نفس متناظر با نوعی ارتقاء معرفتی و طولی است و ایجاد، بسط و توسعه روابط انسانی به خودی خود عامل کمال نیست مگر اینکه چنین توسعه‌ای به نوعی تکامل معرفتی منجر شود. اما پر واضح است که چنین دیدگاهی منجر به نادیده گرفتن برخی از جنبه‌های کمال انسانی و تقلیل هر گونه کمال به کمال معرفتی خواهد شد.

۴-۵- در فلسفه ملاصدرا روابط انسانی از حیث هستی‌شناختی و متافیزیکی تبیین نمی‌شود. توضیح اینکه فلسفه ملاصدرا فلسفه‌ای وجودی است و لذا وی سعی می‌کند تا در فلسفه خود تبیینی وجودی از امور متفاوت از جمله کمال انسان ارائه دهد اما وی در هیچ جای فلسفه خود تبیینی وجودی از روابط انسانی و نسبت آن با کمال انسان ارائه نمی‌دهد. در بحث وجود رابط که انتظار می‌رود وی به این بحث بپردازد ایشان دو معنا برای وجود رابط بیان می‌کند که این دو عبارتند از: رابط در قضایا و رابط در بحث علیت. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۳۲۷) سپس در باب معنای دوم با نگاهی عمیق وارد بحث شده و هر معلولی را در مقایسه با علت وجود بخش خود نوعی وجود رابط می‌داند و از آنجا که در سلسله هستی تنها علت وجود بخش به معنی واقعی کلمه فقط خداست کل هستی در مقایسه با مبدأ هستی در حکم وجود رابط و عین فقر و وابستگی به آن است. لذا این بحث در نهایت می‌تواند به تبیین فلسفی رابطه بین موجودات و به طور خاص انسان با مبدأ هستی یا خدا منجر شود. اما نکته اینجاست که ملاصدرا هیچگاه و در هیچ مبحثی به صورت مستقل به بحث از روابط موجودات با یکدیگر و به طور خاص روابط بین انسانها نپرداخته و اصولاً اینگونه روابط در فلسفه وی تبیین درستی نمی‌یابند.

اهمیت این بحث در این است که این روابط و تعاملات هر چند ممکن است الزاماً باعث اشتداد وجودی نشود اما نشان دهنده نوعی تحول در ساختار وجودی انسان است. به عنوان مثال ورود به ساحت حیات اجتماعی یا ورود به ساحت حیات مجازی عرصه‌های جدیدی را برای گسترش روابط و تعاملات بر روی انسان می‌گشاید. این تحولات اگرچه در نگاه اول ممکن است

تحولاتی عرضی و بیرونی به نظر برسند اما در نگاه عمیق تر از آنجا که امور عرضی و روابط وجودی از خود استقلالی ندارند و در یک نگاه وجودی و به طور خاص بر اساس اصالت وجود صدرایی ریشه هر فعل و انفعال و هر نوع تأثیر و تأثری را باید در خود وجود جستجو کرد، لذا بازگشت هر گونه تحولی به تحول در ساختار وجودی انسان است اما نکته این است که هر تحولی الزاما به معنی اشتداد وجودی نیست و این نکته ایست که بر اساس مبانی فلسفه صدرایی به درستی تبیین نمی‌شود؛ زیرا در این فلسفه نمی‌توان تحول وجودی را به معنایی غیر از اشتداد وجودی و طولی پذیرفت. در توضیح بیشتر این مطلب لازم به ذکر است که اولاً: در فلسفه صدرایی اشتداد وجودی فرع بر تشکیک طولی است. به همین دلیل است که هم خود ماصدرا و هم بسیاری از مفسرین وی وقتی بحث حرکت جوهری اشتدادی را مطرح می‌کنند یکی از مبانی آن را پذیرش اصل تشکیک طولی در وجود می‌دانند.^۴ هر گونه مقایسه بین دو موجود از نظر شدت و ضعف و کمال و نقص تنها زمانی امکانپذیر است که رابطه‌ای تشکیکی بین آنها حاکم باشد. ثانیاً: از طرف دیگر ما می‌دانیم که در فلسفه ماصدرا تشکیک در ماهیت راه ندارد. پس لاجرم تشکیک به وجود است. لذا شدت وجودی یعنی بالاتر بودن یک موجود در سلسله مراتب وجودی نسبت به موجود دیگر والا شدت معنای محصلی نخواهد داشت.

دقیقا از همیجا مشخص است که ما در تبیین نقش ساحات عرضی حیات در کمال انسانی بر اساس مبانی فلسفه صدرایی دچار نوعی چالش می‌شویم. زیرا از آنجا که تنها معنای مفروض تکامل در فلسفه صدرایی ارتقاء وجودی است یا باید این تحولات عرضی مانند گسترش روابط اجتماعی را به معنی ارتقاء وجودی بدانیم در حالیکه مسلم است برخی از این تحولات الزاما به معنای ارتقاء وجودی نیست. یا باید از اساس ورود به ساحات عرضی حیات را به عنوان کمال تلقی نکنیم که در آن صورت ساحت اجتماعی و برخی ساحات عرضی دیگر در حیات انسانی نقشی، در کمال انسان نداشته و یا نقش آنها صرفا نقشی حداقلی و حاشیه‌ای خواهد بود که در این صورت این حرف با مبانی دینی و حتی مسلمات عقلی ناسازگار است.

نتیجه

از آنچه گفته شد، چنین بر می‌آید که حیات انسانی دارای ساحات طولی و عرضی است. همانگونه که اشاره شده منظور از ساحات طولی ساحاتی است که ورود انسان به هریک از این ساحات با نوعی اشتداد وجودی و تکامل طولی همراه است اما در مورد ساحات عرضی وضع به

گونه دیگری است. ورود انسان به هریک از این ساحات عرضی به معنی تغییر و بسط و گسترش روابط و تعاملات انسان در ارتباط با خود و دیگری است. بر این اساس کمال انسانی نیز دارای دو بعد خواهد بود یکی بعد طولی که متناظر با اشتداد وجودی و ارتقاء در مراتب طولی است و یکی بعد عرضی که به معنی گسترش و بسط روابط و نسب در ساحات عرضی حیات است. ملاصدرا هر چند در تبیین فلسفی نسبت بین کمال انسانی با ساحات طولی حیات موفق بوده است اما بنا به دلایل پیش گفته با استفاده از مبانی فلسفی وی نمی‌توان تبیین دقیقی از نقش و جایگاه ساحات عرضی حیات در کمال انسان ارائه داد. توجه به این نکته زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که بدانیم اصولاً آنچه به عنوان فلسفه‌های درجه دوم یا به تعبیر ما فلسفه‌های مضاف در غرب مطرح شد و دستاوردهای زیادی نیز در حوزه علوم انسانی به همراه داشته، ناشی از همین عطف توجه به ساحات عرضی حیات بشر است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- دزاین واژه ای است که هیدگر برای بیان ساختار وجودی انسان و نسبت آن با عالم از آن استفاده می‌کند. این واژه از دو بخش Da بعلاوه Sein تشکیل شده است که Da در زبان آلمانی به معنی آنجا و Sein به معنی بودن است لذا این واژه به معنی آنجا-بودگی است که بیانگر ساختار وجودی انسان به عنوان وجود در عالم است.
- ۲- رای فهم معنای ساحت عمومی مراجعه کنید به: دگرگونی ساختاری حوزه عمومی تألیف یورگن هابرماس
- ۳- برای فهم معنای ساحت حیات مجازی مراجعه کنید به : در باره اینترنت تألیف هوبرت دریفوس مراجعه کنید.
- ۴- به عنوان نمونه نگاه کنید به (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۵۳-۲۵۲)

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح آیه الله حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- ابن سینا (۱۳۷۵). *اشارات و تنبیهات*، با شرح خواجه نصیر الدین طوسی، ج ۳، قم: نشر البلاغه.
- اردبیلی، محمد مهدی (۱۳۹۰). *آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل*، تهران: روزبهان.

- ژیلسون، اتین (۱۳۷۸). *عقل و وحی در قرون وسطی*، مترجم شهرام پازوکی، تهران: گروس.
- سبزواری، ملاحادی (۱۴۱۳ق). *شرح المنظومه*، با تصحیح و تعلیقه حسن حسن زاده آملی، هج، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تصحیح و تحقیق ه. کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *انسان کامل*، صدرا: تهران.
- ملاصدرا (۱۹۹۹). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- ملاصدرا (۱۳۶۱). *العرشیه*، تهران: مولی.
- ملاصدرا (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، س.ج. آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- هگل (۱۳۸۶). *فنومنولوژی روح*، مترجم ز. جبلی، تهران: انتشارات شفیعی.
- Aristotle (1998). *Metaphysics*, Tr. H. L. Tancred, London: Penguin.
- Dryfus. H (2009). *On the Internet*. New York: Routledge.
- Habermas. J (1991). *The structural trasformation of the public sphere*, Tr,T. Burger, Massachusets: MIT press.
- Heidegger. M (1996). *Letter On Humanism*, In M. Heidegge, *Basic Writings* (pp. 193-242). New York: Harper and Row.
- Heidegger. M (1988). *Being and Time*, Tr. J. Macquarrie, & E. Robinson, Basil: Blackwell.
- Heidegger. M (1998). *On the Essence of Truth*, In: Pathmarks, Tr. John Sallis, New York: Cambridge University Press.
- Inwood. M (1999). *A Heidegger dictionary*, USA: Blackwell.
- Moran. D (2002). *Introduction to Phenomenology*, NY: Routledge.
- Plato (1971). *The Collected Dialogues of Plato*, Eds. H. Edith, & C. Huntington, Princeton University Press.