

نگرشی تطبیقی بر مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه هایدگر و صدرالمتألهین

s.marhaba@iau-astara.ac.ir

سمیه مر حبا / دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

Najmeh vakili@yahoo.com

کجه نجمه وکیلی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران

eimanim@modares.ac.ir

محسن ایمانی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

پذیرش: ۹۸/۱۱/۱۳

دریافت: ۹۸/۰۵/۰۹

چکیده

«تعلیم و تربیت انسان» از یک سلسله مبانی انسان‌شناسی برخوردار است که بیانگر پیوند مسئله تعلیم و تربیت با سلسله مباحث نفس‌شناسی فلسفی است و همواره مورد توجه اندیشوران حوزه تعلیم و تربیت از یک‌سو و پژوهشگران حوزه انسان‌شناسی از سوی دیگر بوده است. در این میان، اندیشه‌های مارتین هایدگر، فیلسوف مشهور و تأثیرگذار قرن بیستم در حوزه فلسفه غرب، و صدرالمتألهین، بنیان‌گذار حکمت متعالیه در حوزه فلسفه اسلامی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که از سویی نقطه آغازین مباحث انسان‌شناسی در اندیشه هر دو شخصیت، سلسله مباحث هستی‌شناسی است؛ از سوی دیگر، هر دو اندیشمند با نگرش وجودی به نقد تعریف مشهور انسان به «حیوان ناطق» پرداخته‌اند. اندیشه‌های این دو فیلسوف در کنار اشتراکات، نقاط افتراقی نیز دارد که در نوشتار حاضر به آنها پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: تعلیم و تربیت، انسان‌شناسی، دازاین، مارتین هایدگر، صدرالمتألهین.

در سنت فلسفی، تعلیم و تربیت تنها راه شکل‌گیری انسان حقیقی است. انسان نیز موضوع اصلی تعلیم و تربیت را تشکیل می‌دهد. «تعلیم و تربیت انسان» از یک سلسله مبانی انسان‌شناسی، خدانشناسی و جهان‌شناسی برخوردار است که در این میان، مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت، بیانگر پیوند مسئله تعلیم و تربیت با سلسله مباحث نفس‌شناسی فلسفی است و همواره مورد توجه اندیشوران حوزه تعلیم و تربیت از یک سو و پژوهشگران حوزه انسان‌شناسی از سوی دیگر قرار داشته است. در این میان، اندیشه‌های *مارتین هایدگر* (۱۸۸۹-۱۹۷۶م)، فیلسوف مشهور و تأثیرگذار قرن بیستم در حوزه فلسفه غرب، و *صدرالمآلهین* (درگذشته ۱۰۴۵ق) بنیان‌گذار حکمت متعالیه در حوزه فلسفه اسلامی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. *هایدگر* هستی انسان و نحوه بودنش در جهان را مهم‌ترین مسئله فلسفی خود می‌داند و بر این باور است که هستنده‌ای که تحلیلیش وظیفه ماست، همواره خود ماییم (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۷). *گادامر* به یاد می‌آورد که *هایدگر* در اوپسین سال زندگی‌اش عبارتی از *کرکگور* را با این مضمون برای او بازگو کرده بود که مشکل فلسفه این است که از مسائل انسان دور مانده و به همین دلیل در دام متافیزیک گرفتار آمده است (احمدی ۱۳۸۱، ص ۲۴۵-۲۴۶). *صدرالمآلهین* نیز به تبیین وجودی و هستی‌شناسانه انسان پرداخته و اهتمام ویژه‌ای به مباحث انسان‌شناسی دارد و بخش بزرگی از کتاب *اسفار* را به این مبحث اختصاص داده است. در اهمیت مباحث انسان‌شناسی در حکمت متعالیه همین بس که او در حکمت متعالیه سلوک عقلی در حوزه هستی‌شناسی را بر مبنای چهار سفر معنوی انسان مرتب کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). در جستار حاضر کوشیده‌ایم با روش توصیفی - تحلیلی، مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه این دو اندیشمند را کانون بررسی قرار دهیم.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. تعلیم

واژه «تعلیم» از ریشه «ع ل م»، مصدر باب تفعیل و به معنای آموزش دادن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۰). درباره حقیقت آموزش از منظر فلسفی، اختلافاتی میان فیلسوفان وجود دارد: *افلاطون* حقیقت آموزش را «تذکر» می‌داند و نقش معلم را همسان نقش «ماما» می‌داند. مطابق دیدگاه عقل‌گرایانه *افلاطون*، تمامی دستمایه‌های ما در شناخت، خاطره‌ای است از جهانی پیشین که با خدایان می‌زیسته‌ایم و نظری مستقیم و بدون واسطه از ایده‌ها «مُثل» داشته‌ایم. تذکر در فلسفه *افلاطون* بر دو رکن مهم استوار است: یکی آنکه اساس معرفت یادآوری است و دیگر آنکه روح جاودانه است و از اینجاست که وجود عالم مُثل یا ایده‌ها ضرورت می‌یابد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۷؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۶). این در حالی است که به باور غالب فیلسوفان اسلامی، نفس انسان در آغاز آفرینش فاقد هر گونه علم حصولی است و ضمن تعلیم، تکامل علمی می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۵۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۳۱۲).

۱-۲. تربیت

واژه «تربیت»، مصدر باب تفعیل و به معنای پرورش دادن در جهت رشد و کمال است. ربوبیت، سوق دادن شیء به سمت کمال آن است و ربّ کسی است که شأن او سوق دادن اشیا به سوی کمال و تربیت آنها باشد و این صفت به صورتی ثابت در او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۰).

۱-۳. انسان‌شناسی

«انسان‌شناسی» (Antropologie) از ریشه یونانی (Antropos) به معنای انسان است و نخستین بار توسط/ارسطو مورد استفاده قرار گرفت و منظور او علمی بود که در جهت شناخت انسان تلاش می‌کند (فرید، ۱۳۸۰، ص ۳). پیدایش دانشی به نام انسان‌شناسی تنها بر این زمینه متکی نیست که بخواهیم به آرای گوناگون درباره انسان قالبی یگانه نظام‌یافته و منسجم ببخشیم؛ بلکه پدید آمدن این رشته حاصل توجه جدید انسان به خویش است. این علم دانش انسان متناهی درباره خویش است و آنچه در این علم مطرح می‌شود در قالب شناخت خود (به صورت نظری) و تحقق بخشیدن به خود (به صورت عملی) در آدمی معنا می‌یابد (دیرکسی، ۱۳۸۰، ص ۲). هایدگر در پیوست دهم از رساله دوران تصویر جهان چنین اظهار می‌دارد که انسان‌شناسی آن تأویلی از انسان است که پیشاپیش به طور بنیادین می‌داند که انسان چیست و در نتیجه دیگر نمی‌پرسد که انسان چه کسی می‌تواند باشد؛ زیرا با چنین پرسشی باید اعتراف کند که مبہوت و مغلوب مانده است. هایدگر دشواری کار انسان‌شناس را باور به سوژه (Subjectum) دکارتی دانسته است (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷).

۲. مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه مارتین هایدگر

از آنجاکه هایدگر از مدخل مباحث هستی‌شناسانه به دازاین (انسان) می‌نگرد و بر این باور است که در پرسش از هستی، آن که پیش از همه مرجع پرس‌وجو قرار می‌گیرد، هستنده‌ای با خصلت دازاین است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۵)، نمی‌توان بدون پرداختن به مباحث هستی‌شناسانه فلسفه هایدگر، تصور درستی از انسان در فلسفه وی به دست آورد. بنابراین نخست به مسئله متافیزیک و فلسفه وجودی هایدگر و سپس به بررسی مبانی انسان‌شناسانه و دلالت‌های تربیتی فلسفه وی خواهیم پرداخت.

۲-۱. هایدگر و مسئله متافیزیک

هایدگر تاریخ فلسفه را از یونان آغاز می‌کند؛ به باور وی، وقتی به تاریخ فلسفه نظر می‌کنیم و به ارسطو می‌رسیم، متوجه می‌شویم که ارسطو «وجود» را به «موجود» تقلیل می‌دهد. این تقلیل «وجود» به «موجود» یک نوع غفلت از اصل وجود و هستی است. متافیزیک اساساً برای نگاشته‌های ارسطو به کار می‌رفت که پس از درس‌های فیزیک او عرضه می‌شد. به باور هایدگر، سلطه متافیزیک بر تاریخ فلسفه غرب زبانی را به وجود آورده که نمی‌توان به وسیله آن به هستی پرداخت. این زبان همواره به هستندگان می‌پردازد و اساساً قابلیت پرداختن به هستی را ندارد و به این جهت فلسفه غربی در دامی تاریخی گیر افتاده است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶).

فلسفه‌های‌دیگر درباره متافیزیک با مسئله هستی آغاز می‌شود. وی در رساله **متافیزیک چپست** این پرسش اساسی را مطرح می‌نماید که «چرا موجودات به جای آنکه نباشند، هستند؟ چرا چنین شده که از هر طرف که رویم هستنده را سابق و داعی بر هر گونه هستی می‌بینیم؟» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸-۱۵۹). در اندیشه‌های‌دیگر در سلسله مباحث مابعدالطبیعه غربی، توجهی به وجود موجود و کمتر از آن به وجود به خودی خود و مطلق موجود از آن جهت که وجود است، نمی‌شود؛ به نحوی که فکر غربی نسبت به وجود به یک فراموشی کامل گرفتار آمده و از ده هزار سال پیش همچنان در آن مانده است. به باور وی هرچند فلسفه غرب پذیرش دوباره متافیزیک را پیشرفت می‌شمارد، اما خود را از تلاش برای بازافروزی معاف می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵؛ ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۱۷-۲۱۸).

در نظام فلسفی‌های‌دیگر آنچه به وجود تعلق دارد «وجودشناسی» (اتولوژی) و آنچه موجودات را توضیح می‌دهد «آنتیک» (موجودشناختی) نامیده می‌شود. **هایدگر** برای امکان طرح این پرسش بنیادین به سه پیش‌داوری رایج که همان دلایل عبث بودن چنین پرسشی را بیان می‌کند، فائق می‌آید؛ چراکه اندیشه فلسفی در باب وجود همواره موضعی مشابه داشته است. این موضع‌گیری متافیزیک در برابر وجود را می‌توان در همه نحله‌ها به طرق گوناگون مشاهده نمود. **هایدگر** در مقدمه «وجود و زمان» از این سه پیش‌داوری چنین یاد می‌کند:

یکم: «هستی» کلی‌ترین مفهوم است؛

دوم: مفهوم «هستی» غیرقابل تعریف است؛

سوم: مفهوم «هستی» بدیهی است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۸۶؛ جباری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۷-۱۲۶).

در اندیشه‌های‌دیگر فهمی از هستی در هر مورد پیشاپیش همراه است با درک هر چیزی که به عنوان هستنده دریافت می‌کنیم؛ اما کلیت هستی، کلیت جنسی نیست؛ هستی بالاترین منطقه هستنده را اگر بر طبق مفاهیم جنس و نوع مفصل‌بندی شده باشد، حصر نمی‌کند؛ کلیت هستی فراتر می‌رود (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۶).

۲-۲. مؤلفه‌های انسان‌شناسی **هایدگر**

اکنون در سایه نگرش متافیزیکی **هایدگر** به تقریر مؤلفه‌های انسان‌شناسانه **هایدگر** می‌پردازیم.

۲-۲-۱. وانهادن مفهوم سنتی انسان

در اندیشه‌های‌دیگر انسان‌شناسی سنتی حامل این مؤلفه مهم است که انسان را «حیوان ناطق» یا «حیوان دارای عقل» تعریف می‌نماید (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۶)؛ در فلسفه ارسطویی مفهوم انسان معادل با «حیوان ناطق» است؛ اما به باور **هایدگر**، تعریف انسان به «حیوان ناطق» یا «حیوان دارای عقل» با اینکه کذب نیست، اما تعریف قابل‌پذیرشی نیست و اساس پدیداری تعریف اصیل‌دازاین را نهفته فرو می‌داند؛ اینکه انسان دقیقاً همان حیوان ناطق است و نه بیش، در بهترین وضعیت، تنها ماهیت انسان را برملا می‌کند و نه وجود او را؛ از این‌رو این تلقی ارسطویی اصالت وجودی انسان را نشان نمی‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۷؛ خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). به باور **هایدگر**، همچنین اینکه در تعریف انسان می‌گویند: جاننداری است از جانداران اما جدا از گیاهان و جانوران و از خدا؛ در این تعریف، انسان را جزو موجودات قرار می‌دهند و بدین

نحو انسان در قلمرو ذاتی حیوانیت قرار گرفته است؛ هرچند برای احتراز از یکی شمردن آن با حیوان، فصل ممیزی برایش ذکر شده است، اما انسانیت انسان در طاق نسیان افکنده شده است (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۳۴).

در تفکر های دیگر از سوژ کتیویسم و ثنویت دکارتی خبری نیست و انسان با جهان خود دوگانگی ندارد، بلکه هستی انسان همان «در جهان بودن» اوست و «در جهان هستن» به‌مثابه تقویم بنیادی دازاین است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۰). در فلسفه های دیگر انسان دارای تعریف ماهوی نیست، بلکه چیستی دازاین در وجودش نهفته است. از نظر های دیگر شکاف میان درون و برون یا سوژه و ایزه محصول سنت فلسفی است که از دکارت آغاز شده و تا زمان وی ادامه داشته است؛ گرچه بعید است نگاه یک فیلسوف بتواند تأثیر گسترده‌ای در مردم بگذارد مگر اینکه آن را بازتاب چیزی بداندیم که بسیاری از مردم احساس می‌کنند ولی بر زبان نمی‌آورند. البته تمایل به جدا نمودن وجوه مختلف موجود از یکدیگر به مبادی یونانی اندیشه غربی بازمی‌گردد و می‌توان رد آن را در افلاطون و ارسطو جست‌وجو کرد (جباری، ۱۳۹۴، ص ۱۴۲؛ خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳).

۲-۲-۲. تعریف انسان به دازاین

واژه «دازاین» (Dasein) که در زبان متعارف آلمانی برای وجود انواع مختلف موجودات اعم از انسان و خدا درخت فرسته و غیره استفاده شده، نزد های دیگر فقط به وجود متمثل در انسان محدود می‌شود. به سخن دقیق‌تر «دازاین» مترادف با انسان نیست. «دازاین» اصطلاحی هستی‌شناختی (وجود شناختی) است؛ این اصطلاح با توجه به وجود انسان بر او دلالت می‌کند و اگر این نوع هستی در جای دیگری غیر از انسان نیز یافت شود، اصطلاح «دازاین» را می‌توان به گونه مناسبی به کار برد. این کلمه از دو جزء da به معنای اینجا - آنجا و sein به معنای وجود ترکیب یافته است که به وجود بینابینی و برزخی اشاره دارد. های دیگر خود در رساله **متافیزیک چپست** در باب «دازاین» نوشته است: «ما نام دازاین را به‌مثابه آن ساحت بنیادین که عرصه (رواق) قیام انسان بما هو انسان است برگزیدیم تا با تک‌واژه‌های هم نسبت وجود با ذات انسان و هم نسبت ذاتی با گشودگی یا (آنجای) وجود بما هو وجود را بیان کنیم» (هایدگر، ۱۹۹۶، ص ۱۶۳).

واژه «دازاین» قبل از های دیگر به معنای وجود عام به کار می‌رفت و شامل همه موجودات می‌شد، اما در فلسفه های دیگر به معنای وجود خاص انسان به کار رفت. «دازاین» واژه‌ای رایج در زبان آلمانی است و های دیگر نیز در اولین آثار خود آن را به کار برده، ولی در «هستی و زمان» به صورت اصلی و اساسی و به تعبیر خودش، به عنوان کلیدواژه‌ای با معنایی خاص از آن استفاده کرده است. به نظر فون هرمان به کارگیری اصطلاح «دازاین» آن گونه که در متافیزیک رایج است، تعریف جدیدی برای انسان نیست بلکه در مسیر کوشش برای توجه دادن به جایی است که هر گونه تعریف دیگر از انسان مثل سوژه ریشه در آن دارد.

در فلسفه های دیگر انسان دارای تعریف ماهوی نیست، بلکه چیستی «دازاین» در وجود او نهفته است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۷). انسان آن گونه که های دیگر معرفی می‌کند و آن را با اصطلاح «دازاین» نشان می‌دهد موجودی یگانه و متمایز از دیگر موجودات است؛ نه به دلیل داشتن تنها صفت کیفی که او را از دیگر حیوانات جدا می‌کند، بلکه به نظر های دیگر اساساً حقیقت اولیه و اصلی انسان حضور در جهان به عنوان موجودی مثل دیگر موجودات یا حیواناتی

مثل دیگر حیوانات که هریک پاره‌ای از این جهان هستند، نیست بلکه وضعیت اولیه و اساسی انسان همان وجود در جهان است. انسان مانند حیوانات دیگر در جهان وجود ندارد. هایدگر با قرار دادن عنوان «دازین» برای انسان و استفاده نکردن از عنوان معمول و رایج انسان می‌خواهد افق کشف کرده خود را معرفی کند؛ او با جعل این اصطلاح نشان می‌دهد مراد از بحث درباره انسان نه بحث اخلاقی یا ارزشی یا اجتماعی است، بلکه می‌خواهد به چیزی بپردازد که اساس همه این بحث‌هاست؛ چیزی که همه شئون دیگر انسان را دربر می‌گیرد. جعل اصطلاح جدید برای ذات انسان و طرح نسبت وجود و ذات انسان به عنوان اساس در تفسیر و فهم از انسان، اصالت نداشتن تعریف‌هایی از انسان در تاریخ متافیزیک را هم اعلام کرده است.

دازین در اندیشه هایدگر به معنای «در - جهان - بودن» است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۱)؛ یعنی موجودی که فقط درباره او می‌توان گفت: آنجاست. به این معنا دازین یک واحد است، اما در مفهوم سنتی که از انسان ارائه شده دو بعد روان و تن برای انسان قائل شده و آن دو را مجزا از هم تلقی کرده‌اند. تلقی هایدگر برخلاف این نگرش است؛ زیرا از سویی تن و روان از هم جدا نیستند، بلکه آن دو را باید یکی گرفت؛ از سوی دیگر، هستی تن و روان با هستی اجسام نظیر میز و صندلی کاملاً متفاوت است. هستومندی که تن دارد هستومندی است که جهان دارد؛ یعنی هستومندی که ما نهایتاً آن را انسان می‌خوانیم صرفاً براساس معنای حضور - که همان جهان‌هایدگری است - تحقق دارد و در این معنا تمایز تن و روان و اصولاً هر تمایزی که در مفهوم سنتی انسان قائل شده‌اند از میان می‌رود (جباری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰-۱۱۱). دازین صرفاً به معنای آنجاست است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۱؛ سولومون، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴).

۲-۲-۳. خصوصیت‌های وجود خاص انسانی

هایدگر بحث از وجودشناسی را ضمن بررسی احوال کسی که از وجودش سؤال می‌کند (انسان یا دازین) نشان می‌دهد؛ زیرا انسان از نظر وی تنها موجودی است که از مسئله وجود پرسش می‌کند و دارای سه خصوصیت است: یکم: انسان شیء نیست؛ یعنی قابل تعریف و قابل پیش‌بینی نیست؛

دوم: انسان جوهر ثابت نیست و مدام در حال تحول است و سکون ندارد. من بودن عبارت از توجه به امکانات خویش است. انسان توانایی - بودن است؛

سوم: انسان آزاد است و چگونگی هستی خود را از میان امکانات موجود انتخاب می‌کند. هایدگر یادآوری می‌کند که این خصوصیات انسان وقتی خوب فهمیده می‌شود که بر پایه یک نحوه هستی در جهان است (کوروز، ۱۳۷۹، ص ۹-۱۰). هایدگر برای رسیدن به هستی محض به وجود انسان یا وجود «در جهانی او» بازمی‌گردد و سه خصوصیت دیگر هستی خاص انسان را مطرح می‌نماید که با آنها انسان می‌تواند با وجود ارتباط یابد و به همین جهت این خصوصیات را ویژگی‌های «گزیستانسیال» می‌نامد؛ یعنی خصوصیتی که ما را با وجود و نه با موجود مرتبط می‌سازد. به باور وی، عنوان «گزیستانس» به نحو صوری نشان می‌دهد که دازین به مثابه «هستن» توانستن فهمنده‌ای است که در چنین هستی هم هستی خویش دارد و هستنده‌ای که این‌گونه است، همواره خود منم (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹). این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

یکم: حالت انفعالی یا حالت ماقبل شناخت نظری که عبارت است از حالت انفعالی انسان در برابر عالم؛ در برابر دیگران و در برابر وجود خودش؛

دوم: فهمیدن ادراک و اکتشاف امکانات جدیدی است که بالطبع در قلمرو امکانات به حرکت درمی‌آید و آرزومند کشف امکانات تازه است؛

سوم: هستی تنزل یافته و سقوط کرده در جهان، انسان در جهان انداخته شده است. او بدون قبول باطنی در چنین احوالی گرفتار آمده است و علی‌رغم نظر خود بر چنین موقعیت تاریخی سوار شده است (کوروز، ۱۳۷۹، ص ۱۳-۱۵).
به باور هایدگر، انسان علاوه بر همه این ویژگی‌ها، زمان‌مند است و تنها بر پایه زمان‌مندی است که کل ساختی به هم پیوسته هستی دازاین به مثابه پروا به نحو اگزیستانسیال قابل فهم است. دازاین اشیا را نیز زمان‌مند می‌کند؛ یعنی معانی تازه‌ای به آنها اطلاق می‌کند یا معانی تازه‌ای از آنها استخراج می‌کند و امکاناتی که در برابر انسان قرار دارند، شرایط زمان‌مندی و زمان‌مند کردن را فراهم می‌کنند. زمان افق ممکن هر ادراکی از وجود است و برای رفتن به سوی هستی باید خود را در نظرگاهی قرار داد که نظرگاه زمان است؛ بدین ترتیب زمان به عنوان «اسم کوچک اسرارآمیز هستی» برای ما ظاهر می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳).

۳. مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه صدرالمآلهین

صدرالمآلهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه به نظام فلسفی جامعی دست یافت که از سویی در حوزه «روش»، میان قرآن، برهان و عرفان جمع نموده و از سوی دیگر در حوزه دستاوردهای محتوایی، اندیشه‌های نظام‌مند و جدیدی در حوزه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی ارائه کرده است. اندیشه‌های انسان‌شناسانه صدرالمآلهین نیز همچون هایدگر، در پرتو اندیشه‌های هستی‌شناسانه وی قابل بررسی است و به نوعی، از آثار اندیشه‌های هستی‌شناسانه ایشان قلمداد می‌شود؛ از این رو به‌طور مختصر به مبانی هستی‌شناسانه او اشاره می‌نماییم؛ سپس اندیشه‌های انسان‌شناسانه وی را بررسی می‌کنیم.

۳-۱-۱ مبانی هستی‌شناختی صدرالمآلهین

صدرالمآلهین حکمت متعالیه را بر پایه یک سلسله مبانی هستی‌شناختی پی‌ریزی نمود که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۱-۱-۳ اصالت وجود

صدرالمآلهین حکمت متعالیه را براساس ایده اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بنا نهاد. مطابق این دیدگاه، از سویی پیوند دو امر اصیل، فی‌نفسه محال است؛ چون همواره متحصل با لامتحصل متحد می‌شود نه با متحصل دیگر. بنابراین نمی‌توان وجود و ماهیت را با هم اصیل قلمداد نمود. علاوه بر اینکه، اصالت هر دو مستلزم این است که هر واقعییتی در عین وحدت، کثیر باشد. از سوی دیگر، آنچه متن واقع را پر کرده و اصل در تحقق است، «وجود» است و هر چیز دیگری با وجود، تحقق می‌یابد؛ بنابراین وجود اصیل، و ماهیت امری اعتباری است. به باور صدرالمآلهین هر چیز در صورتی واقعیت‌دار است که وجود بر آن حمل شود و به وجود متصف گردد و این نشان می‌دهد که آنچه در ازای واقعیت اشیاست و واقعیت اشیا مصداق بالذات اوست، وجود است. ماهیت ذاتاً اصالت و واقعیت ندارد، بلکه به عرض وجود دارای اصالت و واقعیت می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۶؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱).

۳-۱-۲. تشکیک وجود

صدرالمتألهین در سایه اصالت وجود به تبیین تشکیک وجود پرداخت. تشکیک در فلسفه به این معناست که وجودات خارجی دارای وحدت و کثرتی باشند؛ به گونه‌ای که وحدت و کثرت آنها به یک حقیقت برگردد. در تحقق تشکیک، چهار امر شرط است: اول، وحدت حقیقی؛ دوم، کثرت حقیقی؛ سوم، سریان و ظهور حقیقی آن وحدت در این کثرت و چهارم، بازگشت حقیقی این کثرت به آن وحدت. اگر از وحدت و کثرت به اتفاق و اختلاف تعبیر کنیم، دو شرط اخیر تشکیک را به این صورت می‌توانیم بیان کنیم که در تشکیک، مابه‌الاتفاق به مابه‌الاختلاف و مابه‌الاختلاف به مابه‌الاتفاق بازگشت می‌نماید. بنابراین هر گاه یک یا چند شرط از شروط چهار گانه فوق حاصل نباشد تشکیک محقق نخواهد شد. مطابق نظریه تشکیک، میان مراتب وجود، جهت وحدتی هست که این کثرت به آن رجوع می‌نماید، بدون آنکه به واسطه این رجوع، آن جهت کثرت از میان برود. مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک آنها به گونه‌ای نیستند که موجب ترکیب در ذات وجود عینی بشود و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنس و فصل بنماید؛ بلکه بازگشت آنها به شدت و ضعف است. از یک سو به وجودی می‌رسد که در نهایت شدت و تقدم قرار دارد، که همان ذات الهی است که سعه وجودی‌اش در نهایت بی‌حدی و بی‌قیدی قرار دارد و دارای تمام کمالات است و هرچه در سلسله طولی موجودات، به طرف دیگر می‌رود، کمالاتش کمتر و حدود و قیودش بیشتر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶-۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۷).

۳-۱-۳. بساطت وجود

به باور صدرالمتألهین حقیقت وجود بسیط است و جزء ندارد؛ حقیقت وجود جزء عقلی ندارد؛ زیرا اگر جنس و فصل داشته باشد، جنسش یا وجود است یا غیر وجود؛ در صورت نخست، لازم می‌آید فصل، که مقسم جنس است، مقوم آن باشد؛ چراکه فصل، تحصیل و تحقق ذات جنس را افاده می‌کند نه اصل ذات آن را؛ حال آنکه ذات وجود، چیزی جز تحصیل و تحقق آن نیست و این بر خلاف فرض است. غیر وجود را نیز نمی‌توان به عنوان جنس در نظر گرفت؛ زیرا وجود «غیر» ندارد جزء خارجی (یعنی ماده و صورت) نیز ندارد؛ زیرا ماده و صورت همان جنس و فصل است که «بشرط لا» در نظر گرفته شده؛ و چون جنس و فصل ندارد، ماده و صورت نیز نخواهد داشت. جزء مقداری نیز ندارد؛ زیرا مقدار از عوارض جسم است و جسم، مرکب از ماده و صورت است و چون وجود، ماده و صورت ندارد، نمی‌تواند جسم باشد؛ و چون جسم نیست، فاقد مقدار خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۱-۵۰؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۷۶؛ طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۹).

۳-۱-۴. حرکت جوهری

حرکت جوهری از جمله مهم‌ترین بنیان‌های حکمت متعالیه است. به باور صدرالمتألهین، حرکت نحوه وجود است؛ بنابراین مفهوم حرکت در شمار مفاهیم وجودی است نه داخل در مفاهیم ماهوی؛ چنان که حرکت و سکون از عوارض موجود بما هو موجود قلمداد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰). صدرالمتألهین حرکت و تبدل جوهر را با وجود شیء مرتبط دانسته نه با مقوله ماهوی؛ زیرا از نظر او صورت نوعیه نحوه وجود شیء است نه ماهیت آن. در واقع جوهری که در حرکت اشتدادی است وجود و صورت خارجی‌اش متبدل می‌شود و در وجودش اشتداد رخ می‌دهد، اما ماهیت نوعی و مفهوم

مشترک ذاتی آن چه‌سا محفوظ بماند؛ چنان‌که از جنبه‌ای دیگر می‌توان گفت جوهری که در حرکت اشتدادی است، نوعش باقی نیست، اما چون وجود متصل واحدی دارد که بالفعل است، مقاطع ماهیت را در مسافت حرکت به هم پیوند می‌زند؛ پس وجود، اصل ثبات و وحدت شخصی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۷۶۲-۸۳۸۶).

۳-۲. مؤلفه‌های انسان‌شناسی صدرالمتألهین

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناسانه بالا، اندیشه‌های انسان‌شناسانه خویش را ارائه نموده که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۳-۲-۱. تعریف نوین انسان

انسان مطابق تعریف مشهور، «حیوان ناطق» و نوع اخیر است؛ اما صدرالمتألهین با بهره‌گیری از اصل حرکت جوهری، بر این باور است که انسان برخلاف سایر ممکنات، هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه در وعای طبیعت در حرکت جوهری دائمی بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود و از هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). صدرالمتألهین در پرتو این مبنا، فهم حقیقت انسان را دشوار دانسته است؛ به باور وی، پیشینیان بدون لحاظ تمایز انسان با سایر حیوانات، عموماً با محوریت عوارض و حالات نفس به شناخت انسان پرداخته‌اند، ولی توجه نکرده‌اند که به دلیل انحصار این مباحث در دو محور ادراکات و تحرکات که عموماً مشترک میان انسان و حیوانات است، آنچه را بیان داشته‌اند نمی‌تواند بیانگر حقیقت انسان باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳-۳۴۴).

۳-۲-۲. ساحت‌های وجودی انسان براساس حرکت جوهری

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناسانه پیش گفته، انسان را دارای چند ساحت وجودی می‌داند. به باور وی، انسان از یک‌سو، مرکب از روح و بدن است و دارای دو ساحت وجودی مادی و فرامادی است؛ از سوی دیگر، روح انسان نیز مراتب وجودی متعددی دارد. صدرالمتألهین با بهره‌گیری از اصل حرکت جوهری، قاعده «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» را ترسیم نموده است. بر این مبنا، نفس انسان در آغاز پیدایش، جسمانی است و در ادامه مراحل تجرد را طی نموده، از نفس نباتی برخوردار می‌شود و از آثار نفس نباتی نظیر رشد و نمو و تولیدمثل برخوردار می‌شود. در ادامه دارای نفس حیوانی می‌گردد و از آثارش بهره‌مند می‌شود و پس از مرحله نفس حیوانی، دارای نفس انسانی گردیده و از آثار ویژه نفس انسانی (ادراک کلیات) برخوردار می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۶). به باور وی، نفس انسان به حدوث بدن حادث می‌شود و از پایین‌ترین درجه هستی، مراتب وجود استکمالی‌اش را آغاز می‌کند تا به سوی فعلیت و تجرد حرکت نماید و به بالاترین مرتبه کمالی‌اش برسد. به باور وی، چون نفس از سنخ ملکوت است، از این‌رو دارای وحدتی به نام وحدت جمعیه است؛ یعنی وحدتی که در عین وحدت و بساطت، جامع تمام مقامات و مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و عقلانی است. بنابراین نفس انسان در مرتبه ذات، هم عاقل، هم متخیل و هم حساس است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۷). نفس از یک‌سو از مقام و مرتبه رفیع خویش به درجه و مرتبه حواس ظاهری تنزل می‌کند و از سوی دیگر، تا عالم علوی و نشئه عقلانی صعود می‌نماید. نفس، هم محسوسات این عالم، هم

وهمیات، هم متخیلات و هم معقولات را ادراک می‌کند و بر این اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» در نظام حکمت متعالیه شکل می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱، ۲۲۱).

انسان براساس اصل حرکت جوهری به عنوان «کون جامع» به سوی بالا ارتقای وجودی می‌یابد. در محدوده وجود انسان، مراتب مختلف کمالات هستی از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه قابل تحقق است. صدرالمتألهین در تبیین شکل‌گیری ماهیت انسان در دو حوزه نظر و عمل از آیات و روایات اسلامی استفاده می‌کند و حرکت انسان را از مبدأ تا معاد توضیح می‌دهد. به این ترتیب، حرکت جوهری و نوشدن لحظه به لحظه هستی، تمام وجود آدمی را در معرض تحول و دگرگونی مدام قرار می‌دهد. این حرکت تا تجرد خالص نفس آدمی و رسیدن به غایت هستی ادامه خواهد یافت؛ یعنی در کل عمر آدمی در زندگی وی جاری خواهد بود. از این‌رو انسان برای سیر در این جریان بالارونده و بالیدن در این حرکت باید از سطح زندگی زیستی خویش فراتر رود، تا بتواند پا به عرصه‌های وجودی والاتری نهد. حرکت جوهری در جوهر هر چیز این اجازه را به انسان می‌دهد تا در هر لحظه به بازآفرینی وجود خویش دست زند و مسیر اشتباه گذشته را تغییر دهد. فعلیت لحظه بعد آدمی ادامه فعلیت این زمان اوست و برای اصلاح و بازگشت، هیچ وقت دیر نیست. بنابراین حرکت جوهری نفس سبب می‌شود که وجود و ماهیت انسان را امری ثابت و از پیش تعیین شده ندانیم، بلکه آن را همچون امری متحرک و سیال در نظر بگیریم. وی سه مرحله برای انسان در سیر وجودی بیان می‌کند: مرحله انسان طبیعی، انسان نفسانی و انسان عقلی انسان از آغاز طفولیت تا زمانی که تخیلات در او شکل می‌گیرد انسان طبیعی یا به بیان دیگر انسان اول است. در این مرحله قوای ادراکی او در حد محسوسات فعال است تا این که رفته‌رفته ادراکات خیالی در او شکل می‌گیرد و وارد مرحله انسان نفسانی یا انسان دوم می‌شود و قوای حسی او که به صورت متفرق و محتاج به موضوع مختلف بود به صورت قوایی واحد و مشترک وحدت و اجتماع می‌یابد تا اینکه به مرحله ادراک معقولات رسیده و کم‌کم عقل بالفعل یا انسان عقلی می‌شود. البته انسان‌های کمی به این مرحله می‌رسند؛ صدرالمتألهین انسان را در این مرحله انسان سوم می‌نامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۷).

۳-۲-۳. رابطه نفس و بدن

از نظر صدرالمتألهین، هویت وجودی هر فردی، نفس اوست؛ مثلاً زید به نفس ناطقه انسانی‌اش زید است نه به بدن مادی‌اش؛ از این‌رو تا وقتی نفس او باقی است، هویت شخصی‌اش پابرجاست اگرچه اجزای بدن او از جهت کمی و کیفی در طول عمرش تغییر و تحول پیدا کند، حتی اگر صورت طبیعی او به صورت مثالی، دگرگون شود، هویت انسان در همه این تحولات و دگرگونی‌ها، واحد و ثابت است؛ چراکه همه این تحولات در مسیر یک تحول تدریجی است. از سوی دیگر، در نظام حکمت صدرایی، انسان، جسم یا روح تنها نیست. حتی مرکب از روح و جسم به نحو ترکیب انضمامی هم نیست. نفس «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» است که با کسب معارف و حقایق و تحصیل ملکات و اعمال فاضله انسانی، اشتداد وجودی و سعه مظهری پیدا می‌کند و به سوی کمال مطلق ارتقا می‌یابد (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۷۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹؛ خواجوی ۱۳۶۰، ص ۲۲۱).

ترسیم رابطه نفس با بدن در حکمت صدرایی تنها در پرتو حرکت جوهری نفس ممکن است. به باور صدرالمتألهین، انسان دارای حقیقتی به نام نفس است و نفس او نیز دارای مقامات و ساحت‌های وجودی از ابتدای

تکون تا مرتبه نهایی است. در آغاز، جوهری جسمانی است که با توجه به ساختار کمال یابش رو به اشتداد وجودی می‌رود و پیوسته در مراتب خلقت در تحول است تا از عالم دنیا به عالم آخرت و به پروردگارش بپیوندد. بنابراین نفس در آغاز، حدوث جسمانی دارد و در تداوم وجودی و بقایش روحانی است. از این‌رو نخستین مرحله شکل‌گیری نفس، نیروی جسمی «صورت طبیعی» نفس حساسه با مراتب گوناگونش و پس از آن نفس مفکره «ناطقه» سپس عقل نظری با مراتب گوناگونش که پس از عقل عملی حاصل می‌گردد. از عقل بالقوه تا عقل بالفعل و پس از آن عقل فعال که همان روح است و از عالم امر سرچشمه گرفته و با خدای متعال نسبت دارد: «قل الروح من امر ربی» (اسراء: ۸۵) و این جان در همه کس نیست؛ بلکه در عده‌ای اندک وجود دارد و اگر کسی بخواهد به آن دست یابد، باید از جذبه‌های ربانی برخوردار باشد و صرف عمل و تلاش در دستیابی به این حقیقت کافی نیست. در جهان‌شناسی صدرالمتألهین جهان مجموعه‌ای از اشیا و موجودات نیست؛ بلکه اساساً شیئی به عنوان «مجموعه» به جز خود موجودات وجود ندارد و جهان (أحاد موجودات) در آموزه حکمت متعالیه جهان و عالم مظاهر و اطوار وجود هستند که در عالی‌ترین مرتبه آن وجود لایشرط قسمی یا فیض منبسط قرار گرفته است. این مرتبه از وجود که حقیقتی بسیط و بدون تعین و تقید است، گرچه از حیثیت تعلیلی برخوردار است، مظهر قیومیت حق است؛ یعنی قوام تمام موجودات به او وابسته است. در فلسفه و عرفان اسلامی با اسامی و عناوین مختلفی همچون عقل اول، فیض منبسط، صادر نخستین، حق مخلوق، قلم، رق منشور، نفس رحمانی و فیض مقدس به آن اشاره شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴). جهان هستی در تفکر صدرایی، دارای لایه‌ها و طبقات متعددی در طول هم است. در بالاترین مرتبه بعد از وجود منبسط عالم جبروت است که عالم عقول و مجردات تام است و در مرتبه بعد، عالم نفوس و ملکوت قرار دارد و عالم طبیعت آخرین مرتبه نظام هستی است. انسان نیز که نمونه مختصری از عالم کبیر است از همه این مراتب و عوالم برخوردار است به این صورت که بدن مادی او جزئی از عالم طبیعت است و نفس و روحش از سنخ عالم مثال و قوای عقلی او از سنخ عالم عقول است؛ به گونه‌ای که با ادراک حقایق اشیا و موجودات عالم قوه عقلی او با عقل فعال متحد شده و عالمی عقلی و مشابه با عالمی عینی می‌شود که در تعریف فلسفه به این واقعیت اشاره شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

۴. مقایسه دیدگاه‌های دیگر و صدرالمتألهین

مبانی انسان‌شناسانه‌های دیگر و صدرالمتألهین با یکدیگر اشتراکات و افتراقاتی دارد که مقایسه آنها ضمن نکات زیر ارائه می‌شود: یکم: نقطه آغازین مباحث انسان‌شناسی در اندیشه هر دو شخصیت، سلسله مباحث هستی‌شناسی است؛ مطابق آنچه گذشت، هایدگر از مدخل مباحث هستی‌شناسانه به دازاین (انسان) می‌نگرد و بر این باور است که در پرسش از هستی، آنکه پیش از همه مرجع پرس‌وجو قرار می‌گیرد، هستنده‌ای با خصلت دازاین است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۵)؛ بنابراین نمی‌توان بدون پرداختن به مباحث هستی‌شناسانه فلسفه هایدگر، تصور درستی از انسان در فلسفه وی به دست آورد. صدرالمتألهین نیز نخست یک سلسله مبانی هستی‌شناسانه را پی‌ریزی می‌کند و در قدم بعدی با بهره‌گیری از آنها به تبیین و توجیه دیدگاه‌های انسان‌شناسانه خویش می‌پردازد؛

دوم: نقد تعریف مشهور انسان به «حیوان ناطق» نیز از دیگر موارد مشترک میان اندیشه‌های هایدگر و صدرالمتألهین است؛ در این میان به نظر می‌رسد نقطه محوری این دو فیلسوف در نقد تعریف مشهور انسان نیز نزدیک به یکدیگر است. مطابق آنچه گذشت، هر دو فیلسوف، تعریف انسان به حیوان ناطق را با نگرش وجودی به انسان ناسازگار می‌دانند. به باور هایدگر، تعریف انسان به «حیوان ناطق» یا «حیوان دارای عقل» با اینکه کذب نیست، اما تعریف قابل‌پذیرشی نیست و اساس پدیداری تعریف اصیل دازاین را نهفته فرو می‌دارد؛ زیرا این تعریف در بهترین وضعیت، تنها ماهیت انسان را برملا می‌کند و نه وجود او را؛ از این رو این تلقی ارسطویی اصالت وجودی انسان را نشان نمی‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۷؛ خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). همچنین به باور وی، انسان دارای تعریف ماهوی نیست بلکه چیستی «دازاین» در وجود او نهفته است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۷). صدرالمتألهین نیز با بهره‌گیری از اصل حرکت جوهری، بر این باور است که انسان بر خلاف سایر ممکنات، هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه در وعای طبیعت در حرکت جوهری دائمی بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود و از هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳)؛

سوم: هایدگر در راستای شناخت انسان بر این واقعیت تأکید دارد که انسان را نباید چیزی جدای از جهان تصور کرد؛ پیوند انسان با جهان و حضورش در جهان که همواره مورد تأکید ایشان است، به نوعی در فلسفه صدرایی نیز پذیرفتنی است و هویت انسان مرتبط با هویت جهان است؛ بلکه هویت جهان را انسان می‌سازد و اوست که براساس حرکت جوهری و در سایه اعتقادات و افعالش به خود و جهان پیرامونش شکل الهی یا شیطانی می‌دهد؛ چهارم: هایدگر به سه پیش‌داوری رایج درباره هستی اشاره می‌نماید که اندیشه فلسفی در باب وجود همواره آنها را مطرح می‌سازد و این موضع‌گیری متافیزیک در برابر وجود را می‌توان در همه نحله‌ها به طرق گوناگون مشاهده نمود. هایدگر در مقدمه وجود و زمان از این سه پیش‌داوری چنین یاد می‌کند: ۱. «هستی» کلی‌ترین مفهوم است؛ ۲. مفهوم «هستی» غیرقابل تعریف است؛ ۳. مفهوم «هستی» بدیهی است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۸۶). این در حالی است که صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه، همین سه اصل را پذیرفته و آنها را در آغاز مباحث هستی‌شناسانه خویش مدلل نموده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۶؛ هسو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳)؛

پنجم: ویژگی زمان‌مندی انسان در اندیشه هایدگر و اینکه تنها بر پایه زمان‌مندی است که کل ساختی به هم پیوسته هستی دازاین به مثابه پروا به نحو اگزیستانسیال قابل فهم است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳). در پرتو مبانی هستی‌شناختی صدرالمتألهین تصویر دقیق‌تری دارد. صدرالمتألهین براساس قرار دادن زمان به مثابه بعد چهارم اشیای مادی، هویت زمان را چیزی جدا از هویت مادیات نمی‌داند، بلکه زمان را مفهومی انتزاعی از نحوه وجود اشیای مادی می‌داند؛ چنان‌که از سوی دیگر، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت قلمداد می‌شود؛ بنابراین زمان و حرکت با یک وجود موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴۵؛ اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۳۳)؛

ششم: هایدگر و صدرالمتألهین با دو روش متفاوت به بررسی سلسله مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخته‌اند؛ روشی که هایدگر برای پرسش از هستی و پرداختن به وجود به کار می‌گیرد، راه برهان نیست؛ بلکه به باور وی، وجود را از آن حیث که وجود است نمی‌توان با برهان ثابت کرد بلکه فقط می‌توان آن را نشان داد؛ پس

تحصیل اگزستانسیال فقط با روش پدیدارشناختی است. این در حالی است که صدرالمآلهین غالباً با روش برهانی به بررسی مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه می‌پردازد و حتی می‌کوشد داده‌های شهودی و وحیانی را نیز برهانی و مدلل سازد. بدیهی است که این اختلاف در روش، اختلاف در دستاوردها را نیز در پی خواهد داشت؛ هفتم: در سایه اختلاف روشی بالا، صدرالمآلهین با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناسانه خویش به یک سلسله اندیشه‌های جدید انسان‌شناسانه دست یافت که ارائه تعریف وجودی از انسان، ساحت‌های وجودی انسان و رابطه نفس و بدن در پرتو قاعده «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» از جمله آنهاست که این دستاوردها به این شکل در منظومه انسان‌شناسی هایدگر دیده نمی‌شود و از برجستگی‌های حکمت صدرایی است.

نتیجه‌گیری

۱. نقطه آغازین مباحث انسان‌شناسی در اندیشه هر دو شخصیت، سلسله مباحث هستی‌شناسی است. هایدگر از مدخل مباحث هستی‌شناسانه به دازاین (انسان) می‌نگرد. صدرالمآلهین نیز نخست یک سلسله مبانی هستی‌شناسانه را پی‌ریزی نموده و در قدم بعدی با بهره‌گیری از آنها به تبیین و توجیه دیدگاه‌های انسان‌شناسانه خویش پرداخته است؛
۲. نقد تعریف مشهور انسان به «حیوان ناطق» نیز از دیگر موارد مشترک میان اندیشه‌های هایدگر و صدرالمآلهین است؛ در این میان به‌نظر می‌رسد نقطه محوری این دو فیلسوف در نقد تعریف مشهور انسان نیز نزدیک به یکدیگر است؛ زیرا هر دو فیلسوف، تعریف انسان به حیوان ناطق را با نگرش وجودی به انسان ناسازگار می‌دانند؛
۳. هایدگر در راستای شناخت انسان بر این واقعیت تأکید دارد که انسان را نباید چیزی جدای از جهان تصور کرد؛ پیوند انسان با جهان و حضورش در جهان که همواره مورد تأکید ایشان است، به‌نوعی در فلسفه صدرایی نیز پذیرفتنی است و هویت انسان مرتبط با هویت جهان است بلکه هویت جهان را انسان می‌سازد؛
۴. هایدگر به سه پیش‌داوری رایج درباره هستی اشاره می‌کند و در مقدمه وجود و زمان از این سه پیش‌داوری چنین یاد می‌کند: یکم: «هستی» کلی‌ترین مفهوم است؛ دوم: مفهوم «هستی» تعریف‌ناپذیری است؛ سوم: مفهوم «هستی» بدیهی است. این در حالی است که صدرالمآلهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه، همین سه اصل را پذیرفته و آنها را در آغاز مباحث هستی‌شناسانه خویش مدلل نموده است؛
۵. ویژگی زمان‌مندی انسان در اندیشه هایدگر، در پرتو مبانی هستی‌شناختی صدرالمآلهین تصویر دقیق‌تری دارد؛ صدرالمآلهین براساس قراردادان زمان به‌مثابه بعد چهارم اشیای مادی، هویت زمان را چیزی جدا از هویت مادیات نمی‌داند؛
۶. هایدگر و صدرالمآلهین با دو روش متفاوت به بررسی سلسله مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخته‌اند؛ روشی که هایدگر برای پرسش از هستی و پرداختن به وجود به کار می‌گیرد، راه برهان نیست؛ درحالی‌که صدرالمآلهین غالباً با روش برهانی به بررسی مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه می‌پردازد. در سایه این اختلاف روشی، صدرالمآلهین با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناسانه خویش به یک سلسله اندیشه‌های جدید انسان‌شناسانه دست یافت که ارائه تعریف وجودی از انسان، ساحت‌های وجودی انسان و رابطه نفس و بدن در پرتو قاعده «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» از جمله آنهاست که این دستاوردها به این شکل در منظومه انسان‌شناسی هایدگر دیده نمی‌شود و از برجستگی‌های حکمت صدرایی است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء المنطق*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۱، *هایدگر و پرسش نیادین*، تهران، نشر مرکز.
- اسماعیلی، محمدعلی و همکاران، ۱۳۹۶، «پژوهشی تطبیقی در حرکت و زمان در اندیشه صدرالمتألهین و آلبرت آینشتاین»، *حکمت اسلامی*، پیاپی ۱۳، ص ۱۲۵-۱۴۹.
- جباری، اکبر، ۱۳۹۴، *پرسش از وجود با نگاهی به کتاب وجود و زمان مارتین هایدگر*، تهران، کویبر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ چهارم، قم، اسراء.
- خاتمی، محمود، ۱۳۷۹، *جهان در اندیشه هایدگر*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- خواجوی، محمد، ۱۳۶۰، *تفسیر قرآن*، قم، بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات*، بیروت، دارالفکر.
- سزواری، ملاحادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، چ سوم، تهران، ناب.
- سولومون، رابرت، ۱۳۷۹، *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هیجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *التعلیقات لصدرا المتألهین علی الشفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *بداية الحکمة*، تحقیق عباسعلی سزواری، چ بیستم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی رحمته.
- فراابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، چ دوم، تهران، الزهراء.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فرید، محمدصادق، ۱۳۸۰، *مبانی انسان شناسی*، تهران، پشتون.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، چ سوم، تهران، سروش.
- کوروز، موریس، ۱۳۷۹، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوالی، چ دوم، تهران، حکمت.
- ورنو، روژه و ژان وال، ۱۳۷۲، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، ترجمه حیعی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، چ سوم، تهران، ققنوس.
- _____، ۱۳۸۹، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- Hidegger, Martin, 1996, *Letter On Humanism*, Basic Writings, New York, Harper and Row.