



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۱

بهار و تابستان ۱۳۹۹

درک غیرمفهومی «وجود» نزد هایدگر و ملاصدرا^۱

مهدی عباس‌زاده

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

هایدگر متفکر مهم آلمانی و ملاصدرا فیلسوف بزرگ ایرانی، هر دو، "وجود" و نحوه ادراک آن را محور تفکر و فلسفه خویش قرار داده‌اند. هایدگر بر آن است که دوره متافیزیک غربی از افلاطون تا عصر جدید (مدرن)، یک‌سره دوره غفلت از وجود است؛ زیرا وجود در آن، قالب مفهومی و مقولی یافته، حقیقت آن پنهان شده است. نیز ملاصدرا معتقد است که عمده فلاسفه پیشین، درگیر بحث از ماهیت بوده‌اند و وجود را به نحوی به حاشیه رانده‌اند. بدین لحاظ، نوع نگاه هر دوی آنان به مساله وجود، از جهات مهمی همانند و همگون است؛ به ویژه، هر دو اندیشمند، بر لزوم نگرش غیرمفهومی و حضوری به وجود تأکید دارند و شناخت مفهومی و مقولی نسبت به آن را نفی می‌کنند، یا دست کم چنین نگاهی را یک نگاه دقیق و کامل به وجود نمی‌دانند. البته، به جهت اختلاف فرهنگ و فضای فکری خاص هر یک از این دو اندیشمند،

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱۵، تاریخ تایید علمی: ۱۳۹۸/۱۰/۳۰.

ناهمانندی‌هایی نیز میان تفکر آن دو در بحث از وجود و ادراک آن ملاحظه می‌شود، چنان‌که تفاوت میان این دو در مسئله عدم نیز قابل ملاحظه است.

واژگان کلیدی: هایدگر، ملاصدرا، وجود، موجود، ماهیت، عدم، معرفت، حضوری.

۱. مقدمه

"وجود"، به مثابه موضوع اصلی فلسفه، مهم‌ترین و گسترده‌ترین مبحث فلسفی، هم در عالم اسلام و هم در دنیای غرب است. اگر یونان باستان به مثابه ابتدای فلسفه به معنای خاص آن لحاظ شود، ملاحظه می‌شود که بحث از وجود، موضوع اصلی تفکر فلاسفه پیشاسقراطی است، چه آنان به دنبال تبیین منشاء و اصل وجود (ماده‌المواد) بودند.

هایدگر درباره یونانیان باستان ملاحظات جالبی دارد. به نظر او، آنان به وجود به گونه‌ای "اصیل" می‌اندیشیدند. وجود برای آن‌ها، عین حضور، ظهور و گشودگی بود، لیکن با ظهور متافیزیک افلاطون، دوره "غفلت از وجود" آغاز شد. معنای غفلت از وجود، نه این است که فلسفه و متافیزیک دیگر هیچ‌گاه به بحث از وجود نپرداخت، زیرا به نظر می‌رسد فلسفه هیچ‌گزین و گزیری از بحث وجود ندارد؛ چه وجود، کماکان موضوع اصلی بسیاری از فلسفه‌هاست. مراد هایدگر از غفلت از وجود این است که فلسفه با ظهور متافیزیک افلاطون، به وجود، قالب مفهومی و مقولی داد و نتوانست به آن به گونه‌ای اصیل بیندیشد، چنان‌که با آغاز دوره جدید توسط دکارت، تمایز "سوژه-ابژه"، به گونه‌ای افراطی‌تر، راه را یک‌سره بر سوژه‌باوری (اصالت ذهن یا فاعل شناسا) هموار نمود. بدین‌سان، اگرچه افلاطون و نیز ارسطو، فلاسفه قرون وسطای مسیحی و فلاسفه جدید غرب، از وجود بحث می‌کردند، لیکن در این سیر تاریخی، نهایتاً معرفت‌شناسی بر وجودشناسی تقدم و تفوق یافت که اوج این رخداد تاریخی، در کتاب *تقد*

عقل محض کانت قابل ملاحظه است. در این میان، تلاش فلسفی هایدگر، معطوف به بیرون شد از تلقی مفهومی و مقولی از وجود است.

در عالم اسلام نیز از ابتدای پیدایش فلسفه، بحث از وجود (موجود بما هو موجود) و سپس تمایز عقلی "وجود - ماهیت" (نزد فارابی و به ویژه ابن سینا) و بحث از اصالت وجود یا اصالت ماهیت (نزد فلاسفه اسلامی بعدی) مطرح بوده است. عمده فلاسفه اسلامی، اعم از مشائیان، فلاسفه صدرایی و فلاسفه نوصدرایی بر آنند که فلسفه اساساً بحث از وجود به طور کلی یا "مطلق وجود" است. این نکته برای آنان، یک رویکرد کلیدی است. حتی دسته‌ای از فلاسفه اسلامی که اصالت را به "ماهیت" می‌دهند و عده‌ای که "نور" را اصیل می‌دانند (اشراقیون)، بحث از وجود را به هیچ وجه از نظر دور نمی‌دارند، اگرچه ملاصدرا با تبیین و اثبات "اصالت وجود"، به معنای دقیق کلمه، وجود را محور فلسفه خویش قرار داد.

بنابراین، هر چند دو فضای فکری و فرهنگی زمانه هایدگر و ملاصدرا تفاوت تام با یکدیگر دارند، لیکن کار هر دو اندیشمند، به یک معنا، جهشی نسبت به فلسفه پیش از خودشان را نشان می‌دهد، چه هر دو، نوع نگاه و شناخت ماهوی، مقولی و مفهومی نسبت به وجود را فرع بر نگرش حضوری و وجودی به وجود که نگاهی اصیل است، می‌دانند. در واقع، نوع نگاه هر دوی آنان به مساله وجود، از جهات مهمی همانند است، اگرچه در این میان، ناهمانندی‌هایی نیز وجود دارد. همچنین ناهمانندی‌های این دو اندیشمند در بحث از "عدم" نیز بسیار قابل توجه است.

در وادی فلسفه، چنان که مشهور است، هیچ متفکری را نمی‌توان یافت که به یک‌باره و بدون هیچ سابقه و پیش‌زمینه‌ای پدید آمده باشد. این نکته را می‌توان با نظر در تاریخ فلسفه، به وضوح مشاهده کرد. به نظر می‌رسد که هر فلسفه‌ای، نوعی واکنش و پاسخ نسبت به پیشینه و سابقه خویش و سنت فلسفی جاری است. معمولاً چنین است که از نقد یک فیلسوف یا یک مکتب

فلسفی، فلسوفی جدید سربرمی آورد. این مطلب در مورد هایدگر و ملاصدرا نیز کاملاً جریان دارد. به نظر می‌رسد، بدون درک درستی از پیشینه و سابقه این دو فیلسوف نمی‌توان به شناخت تفکر آن‌ها، خاصه فهم و دریافت آن‌ها از وجود راه یافت. لذا در دو بخش آتی، به منظور فراهم آوردن امکان درکی از فضا و فرهنگ زمانه هایدگر و ملاصدرا، زمینه‌ها و علل پیدایش تفکر وجودگرایانه آن دو، مطرح و در دو بخش پایانی، آرای این دو فیلسوف در باب مسئله "وجود"، مورد مقایسه قرار می‌گیرد و همانندی‌ها و ناهمانندی‌های این دو برشمرده می‌شود.

۲. هایدگر؛ زمینه‌ها و عوامل پیدایش

برای ارائه تصویری از زمینه‌ها و عوامل پیدایی تفکر هایدگر و فهم او از وجود، به نظر می‌رسد، نقطه آغاز بحث، تحلیل خاص هایدگر از سیر تاریخی فلسفه، خاصه در غرب جدید (مدرن) است. به نظر هایدگر، یونانیان باستان، "وجود" (Being) را می‌فهمیدند و به تفاوت آن با "موجود" (being) پی برده بودند. وصف اساسی وجود نزد آن‌ها، ظهور و حضور و به تعبیر خاص هایدگر "گشودگی" (Openness) بود؛ وجود برای آن‌ها عین گشودگی بود. لیکن با ظهور افلاطون، دوره متافیزیک آغاز شد. خصوصیت اصلی این دوره همانا "غفلت از وجود" است، زیرا با افلاطون وجود و موجود با هم خلط شدند و وجود، قالبی مفهومی یافت و در کنار بحث از مثل یا ایده‌ها (Ideas) عملاً به حاشیه رفت. ارسطو نیز "موجود بما هو موجود" را موضوع اصلی فلسفه قرار داد؛ اما این نیز نه حقیقت وجود، بلکه مفهوم عامی از وجود را باز می‌نماید. در قرون وسطای مسیحی نیز به زعم هایدگر، یک "موجود"، هرچند این بار یک موجود برتر، یعنی "خدا"، به موضوع اصلی فلسفه، که عملاً به الهیات فروکاسته شده بود، بدل گشت و حقیقت وجود همچنان در حجاب باقی ماند.

فلسفه جدید غرب با دکارت آغاز می‌شود. طبق توضیح هایدگر، "کوجیتو" (Cogito) دکارتی نهایتاً به تمایز "سوژه-ابژه" / فاعل شناسا یا ذهن-متعلق شناخت یا عین (Subject-Object) می‌انجامد و سوژه به مثابه محور هستی لحاظ می‌شود. بدین سان، آنچه در طلیعه فلسفه مدرن اهمیت می‌یابد و در سراسر دوره جدید تفکر غرب قابل ردیابی است، لحاظ انسان به عنوان فاعل شناسا و غلبه "سوژه‌محوری" (Subjectivism) است. در نتیجه کوجیتوی دکارتی، جهان همان است که در تفکر، تصور و ذهنیت "من" (Ego) نمایان می‌شود. "من" دکارتی، صرفاً "من اندیشیده" است و به تعبیر دکارت، آن‌گاه که می‌اندیشد، می‌داند که هست. این به معنای تأکید بر معرفت‌شناسی (Epistemology)، در تقابل با وجودشناسی (Ontology) است. در اینجا جهان صرفاً ابژه‌ای است که در مقابل سوژه دکارتی قرار دارد.

همین طرز تلقی بر فلاسفه غربی پس از دکارت نیز تأثیر می‌گذارد: «جهان برای فیلسوفان پس از دکارت مجموعه چیزهای رویاروی انسان، یعنی مجموعه امور عینی است» (احمدی، ۱۳۸۱، الف، ص ۲۸۳). انسان مدرن، در مقابل جهان نشسته است و فقط باید آن را بشناسد؛ گویی وظیفه او همین است و بس. اما مشکل اصلی در فلسفه دکارت که نتیجه منطقی تمایز سوژه-ابژه است، مسئله "رابطه نفس و بدن" (Mind-body problem) است که او نتوانست به خوبی از عهده حل آن برآید. بدین سان، فلاسفه عقل‌گرا مانند مالبرانش، اسپینوزا و لایبنیتس و فلاسفه تجربی مسلک مانند بارکلی، لاک و هیوم که جملگی پس از دکارت پدید آمدند، با مسئله تمایز نفس و بدن و بالجمله معضل معرفت‌شناسی درگیر شدند و عملاً در پارادایم سوژه‌باوری جای گرفتند.

تلاقی فلاسفه عقل‌گرا و فلاسفه تجربی مسلک به کانت منجر می‌شود. با ظهور کانت، تأکید بر معرفت‌شناسی به اوج خود می‌رسد و مسئله "عینیت" (Objectivity) یا تبیین رابطه ذهن و عین،

به جدی‌ترین مسئله فلسفی بدل می‌شود، رابطه‌ای که با دکارت گسسته شده و فلاسفه بعدی نیز نتوانستند از عهده آن برآیند. بدین‌سان، کتاب *نقد عقل محض* کانت، یک‌سره در پی ارائه چارچوبی منظم و نظام‌مند از معرفت انسانی و تعیین امکان، شرایط و حدود آن است، چنان‌که گویی انسان اساساً وظیفه‌ای جز این ندارد: «این‌سان، فلسفه به شناخت‌شناسی کاسته شد. پژوهش درباره این که ما چگونه جهان و چیزها را می‌شناسیم، یگانه قلمروی شد که علوم، آن را برای فلسفه معتبر می‌شناختند» (همان، ص ۱۲۸). حاصل تلاش فکری کانت این بود که معرفت نظری انسان راهی به سوی شناخت "شیء فی‌نفسه" (Noumenon) یا اشیاء آن‌گونه که در واقعیت خارجی هستند و به طور کلی دیگر موضوعات مابعدالطبیعه، ندارد بلکه عقل انسانی باید در چارچوب "پدیدار" (Phenomenon) یا نمودهای جهان تجربی یا طبیعی نزد انسان باقی بماند، در غیر این صورت، درگیر مغالطات و تعارضات مختلف خواهد شد. نهایتاً در کانت، وجود به مثابه یک "مقوله" (Category) از مقولات دوازده‌گانه فاهمه، در کنار دیگر مقولات لحاظ شد. فلسفه جدید غرب پس از کانت با پدید آمدن متفکرانی چون فیخته، شلینگ و هگل به وادی ایده‌باوری (Idealism) درمی‌افتد و آن نیز به یک معنا نتیجه منطقی سوژه‌باوری دوران مدرن است. در این مکتب و مشرب فکری، جهان خارج و اشیای آن به ایده‌ها و تصورات ذهن انسان فروکاسته می‌شوند. نقطه اوج این مکتب، "ایده‌باوری مطلق" (Absolute Idealism) از نوع هگلی است. در تفکر هگل، معرفت انسانی می‌خواهد همه چیز را در یک نظام ذهنی و عقلی محض در برگیرد و به تبیین مفهومی کل عالم و تاریخ پردازد. «هگل از هستندگان [موجودات] چنان‌که به اندیشه در می‌آیند و در اندیشه مطلق جای می‌گیرند و به عنوان آن، موجودیت می‌یابند، حرف می‌زد [او] هستندگان را در شکل ایده، هستی خواند» (احمدی، ۱۳۸۱، ب،

ص ۲۱۳). بنابراین، برای هگل، جهان و اشیای موجود در آن، آن گونه که به شکل ایده در ذهن انسان و نهایتاً "روح مطلق" (Absolute Spirit/Mind) در می آیند، اهمیت دارد.

به باور هایدگر، حاصل و برآیند این سیر و جریان فکری در فلسفه جدید غرب، تثبیت رویکرد کلی به انسان است؛ چه در دکارت، "من" یا سوژه اندیشنده همانا من به طور کلی (یعنی من بما هو من) است و نه خود من به مثابه یک انسان خاص و شخصی و متفرد. نزد کانت نیز انسان بما هو انسان یا انسان کلی مطرح است و نه خود من. در واقع، در فلسفه جدید غرب، انسان بما هو انسان است که در مقابل جهان قرار گرفته و لذا باید شرایط و حدود شناخت و معرفت خویش را بشناسد تا راهی به سوی شناخت جهان پیدا کند. هم چنین، من هگلی در کل تاریخ و دولت، مستحیل شده و عضوی از یک کل است که وظیفه اش گویی فقط شناخت ایده ها است؛ فلسفه هگل، تاریخ محور و دولت محور است و لذا جایی برای شخص یا فرد باقی نمی گذارد. حتی مارکس نیز که پس از هگل پدید آمد و دیالکتیک هگلی را واژگون کرد (جای روح را به ماده داد) و عملاً روح را به ماده فروکاست و ماده باوری (Materialism) را استوار کرد، با طرح بحث "طبقه اجتماعی" (Social Class)، فرد را صرفاً در خدمت جمع و جزئی از آن لحاظ نمود و فردیت و جزئیت انسان را نادیده گرفت و از خود من انسان غافل شد.

این سان، به باور هایدگر، سیر تفکر جدید غرب، نوعی نظرورزی صرف را برجسته می سازد که فارغ از هر گونه درگیری و کنش عملی فردی و حتی احساسات انسان است، حال آن که وجود هر فرد انسانی یا خود من، جامع نظر و عمل و احساس است. انسان، یک جزء گسسته از عالم نیست، بلکه هر انسانی در زندگی عملاً روزمره اش درگیر با خود، دیگران، موجودات و جهان است.

در واکنش به جریان تفکر جدید غرب و کل‌نگری و جمع‌محوری موجود در آن، کی‌یر کگور پدید آمد. او سه وظیفه عمده را به انجام رساند: ۱. کنار گذاشتن من بما هو من یا انسان کلی و تأکید بر جزئیت و فردیت انسان و تمرکز بر خود من یا وجود هر فرد و شخص انسان؛ ۲. حذف تأکید بیش از حد بر معرفت‌شناسی که تمایز دکارتی سوژه-ابژه پیش‌فرض آن بود؛ و ۳. توجه به جنبه‌های عملی و احساس انسانی با طرح دو مفهوم کلیدی "دلهره" (Anxiety) و "اختیار" (Freedom). به باور او، دلهره عاملی است که می‌تواند بر تمایز سوژه-ابژه غلبه کند، زیرا در وضعیت دلهره، متعلق دیگری جز خود فرد یا شخص انسانی وجود ندارد؛ هر من انسانی در دلهره صرفاً با خودش مواجه است؛ دلهره در درون من اوست و من او را با خودش درگیر می‌کند، پس هر فرد انسانی وجود خاص خودش را در دلهره می‌یابد، یعنی وجودش برای خودش - به نحو انضمامی و عینی و نه به نحو انتزاعی و ذهنی - آشکار می‌شود. اختیار نیز در مقابل جریان کل‌نگری و جمع‌محوری و بالطبع جبرمسلکی هگلی و مارکسی مطرح می‌شود، زیرا هر فرد انسانی با اختیار خویش، وجودش را مشخص و متعین می‌کند؛ هر من انسانی در اختیار خودش مرتباً خودش و وجودش را تحقق می‌بخشد. نزد کی‌یر کگور، نمی‌توان انسان را به مثابه موجودی که دارای دلهره است یا مختار است دانست، چه این نقض غرض است و همان نگاه کل‌گرایانه فلسفه جدید غرب به انسان را تداعی می‌کند، بلکه انسان اساساً خودش و وجودش عین دلهره و اختیار است. بدین سان، «کی‌یر کگور، فرد را مقوله اصلی فلسفه‌اش ساخت فرد هنگامی که با تصمیم‌هایی روبه‌رو می‌شود که وجود در برابر او قرار داده است، مسئولیتی انتقال‌ناپذیر را بر دوش گرفته است هر شخصی باید در موقعیت فرید خودش تصمیم بگیرد و او باید خودش را مسئول تصمیمش بشمارد» (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰). او هم‌چنین تفکر مفهومی به ویژه از سنخ هگلی آن را به چالش کشید، تفکری که می‌کوشید کل عالم از جماد، نبات و حیوان

گرفته تا انسان و خدا را به نحو عقلی و مفهومی، در قالب یک نظام فلسفی فراگیر، تبیین کند: «به نظر کی‌یر کگور، گرد آوردن مفاهیم انتزاعی بر طبق اصول عقل ... به منظور فراهم آوردن یک نظام فکری جهت توجیه عالم و آدم و اصل و مبدأ این هر دو، کوششی است موهوم و سزاوار تمسخر. انسان، واضع حقیقت نیست و نمی‌تواند باشد. این حقیقت است که بر انسان، محیط و انسان، محاط در آن است» (مستعان، ۱۳۷۴، ص ۷۱). از دید کی‌یر کگور، اساساً هر گونه فلسفه نظری یا متافیزیک، عملاً متضمن نوعی ایده‌باوری است، زیرا فلسفه به این معنا صرفاً با مفاهیم ماهوی سروکار دارد و لذا همواره نوع نگاه مقولی را دامن می‌زند.

چهره مهم بعدی در تقابل با متافیزیک و جریانات رایج فلسفی غرب، نیچه است. او با طرح پنج مفهوم کلیدی: "اراده معطوف به قدرت"، "بازگشت جاودانه"، "ابر انسان"، "ارزش‌گذاری ارزش‌ها" و "نیهیلیسم"، پایان متافیزیک غربی را رسماً اعلام می‌کند. او انتقادهایی جدی به سوژه‌باوری و عقل‌گرایی و اومانسیسم مدرن وارد می‌سازد و درصدد فروریختن کاخی است که با مدرنیته و کانت و به ویژه عصر روشنگری بنا شد. «نیچه که نمایانگر تمام شدن ظرفیت‌های بارآور متافیزیک بود، بر این اعتقاد پافشاری داشت که آنچه مهم است، نه حقیقت یا درستی این حکم و آن آیین و اعتقاد، بل تأثیر آن‌ها است ... ما [در گفتار نیچه] بهتر از هر گفتار دیگری پایان گرفتن متافیزیک را با تأکید بر تأثیرها می‌شناسیم» (احمدی، ۱۳۸۱، ب، ص ۲۷۶).

در این میان، هوسرل نیز به نوبه خود، به رویکرد رایج معرفت‌شناسی غربی و تمایز سوژه - ابژه، انتقادات مهمی وارد ساخت. او با بحث از "حیث‌التفاتی" (Intentionality)، نوع نگاه غالب معرفت‌شناختی را تغییر داد. به نظر او، آگاهی و متعلق آگاهی به صورت مجزا وجود ندارند، بلکه آگاهی همواره معطوف به چیزی است، یعنی "آگاهی از" یا "علم به" مطرح است. بدین سان، شناخت انسانی مستقل از جهان خارج نیست، بلکه همواره معطوف به آن است. وی

همچنین "پدیدارشناسی" (Phenomenology) را به مثابه یک رویکرد فلسفی جدی مطرح کرد. «پدیدارشناسی، یک رویکرد فلسفی است که مسائل گوناگون فلسفی را از راه توصیف انواع تجربه‌های انسانی پیش می‌کشد» (احمدی، ۱۳۸۱، الف، ص ۱۵۹). در پدیدارشناسی، شناخت و تبیین مفهومی، جای خود را به تجربه زنده انسان از اشیاء می‌دهد. شناخت واقعی، از راه توصیف انواع تجارب انسانی از عالم خارج، ممکن است.

سپس برگسون با تلقی خاص خویش از مساله "زمان" (Time) پدید می‌آید. تلقی او کاملاً با تلقی رایج متافیزیک غربی از زمان، متفاوت است. او زمان را همچون "دیرند" یا تداوم (Duree) مطرح می‌سازد و زمان رایج در متافیزیک (زمان به مثابه اندازه حرکت) را زمان مکانی شده می‌خواند که زمان واقعی نیست. «وی میان دانش علمی ما از خودمان و تجربه زیسته‌مان از خودمان تفاوت قائل شده بود ... ما واحدهایی جدا و متفاوت از هم را تجربه نمی‌کنیم. ما گذر و جریان را تجربه می‌کنیم ... Duree به اصطلاح مشهور برگسون [بر خلاف تلقی رایج از زمان] قابل اندازه‌گیری نیست. Duree به یادمان‌های ما و انبوهی از احساس‌های ما وابسته است که همه شکل مبهم و رازآمیزی دارند» (همان، ص ۵۵۲-۵۵۱). به باور او، زمان واقعی را نه با عقل یا هوش، بلکه با بصیرت یا "شهود" (Intuition) می‌توان دریافت. برگسون این‌گونه نقش عقل نظری را در شناخت حقایقی مانند زمان زیر سؤال می‌برد.

دیلتای نیز رویکردی متفاوت را در برابر جریان رایج متافیزیک غربی مطرح کرد. او میان برداشت‌های علمی از واقعیت از یک‌سو و "تجربه زیسته" و راستین انسانی از واقعیت از سوی دیگر، تفاوت قائل شد. به باور او، انسان، صرف سوژه و فاعل شناسا نیست. «از نظر دیلتای زندگی، هم جهان ذهن را دربرمی‌گرفت (هر دو قلمرو آگاهی و ناخودآگاهی) و هم کنش‌های آفریننده و تاریخی را. دیلتای بر زندگی واقعی تأکید داشت و مقصودش از واقعی، تجربه زنده

از دنیای اجتماعی و عملی همراه با تمامی درک‌های حسی، ارزیابی و پاسخ‌هایی که همراه با خود می‌آورد، بود زندگی واقعی افراد، مجموعه رویدادهای اجتماعی و تاریخی است» (همان، ص ۱۴۰).

به نظر می‌رسد، هایدگر، از یک سو اوج واکنش به روند فلسفه جدید غرب، و از سوی دیگر حاصل و برآیند فضای ضدمدرن تفکر غربی است. او نیز همانند منتقدان تفکر مدرن و سوژه‌باوری آن، تبیین مفهومی عالم را کنار می‌نهد و ابزار معرفت‌شناسی کانت و هگل را رها می‌کند. در فلسفه هایدگر، تمایزی از قبیل سوژه-اثره اساساً وجود ندارد. او معتقد است انسان، صرفاً سوژه‌ای نیست که وظیفه‌اش شناختن است، بلکه انسان خود را به این عنوان می‌یابد که وجودی است که پیش از شناخت است و واجد شناخت است. هایدگر بدین سان از نوعی فهم، سخن می‌گوید که از سنخ شناخت مفهومی (Conceptual) یا مقولی (Categorical) نیست. او در کتاب هستی و زمان به بررسی نسبت فهم و وجود می‌پردازد. حاصل بحث او این است که فهم در واقع عبارت است از یک شیوه بنیادین "هستی" (Being) انسان - یا به تعبیر او، "دازاین" (Dasein). فهم، اولاً "وجودی" (Existential) و سپس "شناختی" (Cognitive) است. فهم وجودی، فهم اولیه و بنیادین است. فهم وجودی دقیقاً سطح و مرتبه‌ای از وجود انسان و در ارتباط تنگاتنگ با آن است. فهم شناختی (یا فهم مفهومی یا فهم مقولی) به مثابه یک نوع ممکن از شناخت، مشتق از فهم وجودی (که غیرمفهومی است) و فرع بر آن است. او در این باره می‌نویسد: «اگر فهم را به عنوان یک اگزیزستانسیال بنیادی تفسیر می‌کنیم، این نشان می‌دهد که این پدیدار به عنوان یک وجه اساسی هستی دازاین دریافت می‌شود. برعکس، "فهم" به معنای یک نوع ممکن شناخت در میان انواع دیگر آن (برای نمونه، متمایز از "تبیین")، باید همانند تبیین، به عنوان یک مشتق وجودی آن فهم اولیه، فهمی که به طور کلی یکی از مقومات هستی "آن‌جا"

است، تفسیر شود در- جهان- بودن موجود، آن گونه که چنین است، در "به خاطر آشکار می‌شود و ما این آشکارشدگی را "فهم" نامیده‌ایم آن چه در فهم به عنوان یک اگزیستانسیال قادر به آن هستیم، نه یک "چه چیزی" بلکه "هستی" به عنوان موجود است» (Heidegger, 1962, pp. 182-183). لذا به باور هایدگر هر چقدر وجود انسان به جهان بیش‌تر "گشوده" (Open) باشد، از فهم اصیل‌تری برخوردار است و این نکته برآیند "تفکر- نه- دیگر- متافیزیکی" (No-longer-metaphysical-thinking) است. این‌سان، می‌توان دیدگاه هایدگر را یک پیشرفت نسبت به سنت تفکر متافیزیکی به شمار آورد.

همچنین در تفکر هایدگر، انسان در زندگی‌اش دائماً در حال کنش و عمل است و با اعمال خویش، وجود خودش را دائماً تحقق می‌بخشد، لذا جنبه‌های عملی یا اصطلاحاً "پراتیک"، یک ویژگی بنیادین انسان است. از طرف دیگر، جهان نیز صرفاً ابژه یا متعلق شناخت انسان نیست، بلکه وصف اساسی انسان "در- جهان- بودن" (being-in-the-world) است. این بدان معناست که یک انسان به صورت مستقل و یک جهان به صورت مستقل وجود ندارد، بلکه انسان در جهان، وجود دارد. موجودات دیگر غیر از انسان، صرفاً "هستند" (are) و لذا یک باشنده (being) اند، اما انسان "وجود دارد" (Exists) و لذا یک موجود (Existent) است، زیرا به بودن خویش، آگاه و نسبت به آن مسئول است. «تنها هستی که نه فقط هست، بلکه هستی‌اش را با آگاهی از این که کیست یا چیست و با آگاهی از این که چه کسی یا چه چیزی می‌تواند بشود می‌پذیرد، انسان است او همواره در راه رسیدن به جایی دیگر است» (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۶۴). در- جهان- بودن را نباید صرفاً به این معنای ساده فهمید که انسان در جهان است، بلکه بدان معنا است که نحوه وجود خاص انسان یا "اگزیستانس" (Existence)، همان در- جهان- بودن است؛ وجود انسان عین در- جهان- بودن است. «انسان به دلیل طریق خاصی که با جهان

درک غیر مفهومی «وجود» نزد هایدگر و ملاصدرا / مهدی عباس زاده ۵۱

نسبت می‌یابد، یعنی "هستی-در" یا باشیدن‌اش است که وجود دارد و از [دیگر] باشندگان که صرفاً به منزله اجزای جهان در-جهان‌اند، متمایز است ... او در آگاهی و مسئولیتش یک گشودگی به روی جهان ... دارد» (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۷۰-۶۹).

اشاره شد که تعبیر خاص هایدگر از انسان، دازاین است، به معنای آن‌جا بودن یا "هستی آن‌جا" (being-there). این تعبیر ناظر به این معناست که انسان در جهان است و نحوه وجود وی چنین است. همچنین انسان به باور هایدگر دارای اگزیزتانس است که به لحاظ ریشه لغوی به معنای برون‌ایستایی (Ex-istence) است. از این دو اصطلاح، نتیجه می‌شود که انسان، در جهان و نسبت به جهان گشوده است و وصف اساسی جهان گشودگی و حضور و ظهور برای انسان است.

فلسفه هایدگر در درجه نخست، اهتمام به پرسش از "معنای وجود" است. اما چگونه می‌توان به درک و دریافت معنای وجود نائل شد؟ به باور او، تنها راه پرسش از معنای وجود و پاسخ به آن، تحلیل وجود دازاین به عنوان تنها موجودی که وجود برای او مساله (Issue) است و برشمردن اوصاف وجودی، یعنی اوصاف غیرمقولی یا غیرمفهومی او می‌باشد، لیکن آن‌گاه که انسان به فهمی از وجود دست یابد، مجدداً به تحلیل دازاین نظر می‌افکند. «آدمی نخست می‌باید از جنبه وجود انسان و از فهم دست اولی از آن‌چه به معنای بودن در جهان است به آن پی ببرد، اما سپس آدمی می‌بایست با توجه به فهمی که می‌توان از آن هستی‌عام‌تر کسب کرد، یعنی آن هستی که وجود بشری ما در بطن آن نهاده شده است، از نو نگاهی به وجود بشری بیفکند» (همان، ص ۴۵). این مطلب را نباید به عنوان یک دور مُحال از نوع مصادره به مطلوب تلقی کرد، بلکه آن‌چنان که هایدگر خود خاطر نشان می‌سازد، این یک دور هرمنوتیکی (Hermeneutic Circle) است که به فهم بهتر هر دو طرف آن (وجود خاص انسانی و حقیقت وجود) مدد می‌رساند.

همچنین به نظر هایدگر، انسان می‌تواند وجود مطلق را از طریق درک "عدم" (Nothingness) مطلق (و نه عدم نسبی) نیز دریابد. عدم مطلق و محض به معنای ظلمت صرف است، یعنی آن‌جا که هیچ چیز نیست، یا به تعبیری "چاه عدم". انسان آن‌گاه که در برابر چاه عدم می‌ایستد، هیبت و وحشتی می‌یابد و سپس حیرتی از وجود به او دست می‌دهد و وجود بدین‌سان به او چشاندگی می‌شود. در "مرگ آگاهی" نیز وضع به همین صورت است، یعنی انسان به عنوان به سوی مرگ بودن یا "هستی - به سوی - مرگ" (being-toward-death) در مواجهه با مرگ - به مثابه امکانی که به همهٔ امکان‌های دازاین پایان می‌دهد - به فهم متفاوتی از وجود دست می‌یابد. در این قسم فهم از وجود، قالب مقولی و مفهومی کنار می‌رود و تجربهٔ خود من از وجود (که غیر مفهومی است)، رخ می‌نماید. از همین روست که بیان هایدگر در این موضع، شعرگونه می‌شود. در این‌جا دیگر انسان کلی مطرح نیست، بلکه خود من مطرح است و وجود من، آن‌گونه که با انتخاب‌ها و امکان‌هایش با آن درگیر می‌شود. این تلقی هایدگر، در حقیقت، نوعی عمق‌بخشی به فلسفه است، زیرا فلسفه که تاکنون درگیر بحث از موجود بود، با هایدگر به بحث از وجود منتقل می‌شود. او بدین‌سان، سرآغاز قسمی جهش جدی و قابل تأمل در سیر فلسفهٔ غربی است.

۲. ملاصدرا؛ زمینه‌ها و عوامل پیدایش

در خصوص ملاصدرا نیز می‌توان شبیه جریان پیدایی تفکر هایدگر را شناسایی و ردگیری کرد، هرچند در فضا و فرهنگی کاملاً متفاوت. تأثیرپذیری ملاصدرا از فلاسفهٔ یونان، مشاء، اشراق و نیز عرفا، امری است آشکار، لیکن این تأثیر را نباید به یک معنای منفی و انفعالی صرف فهمید: «صدرالمتألهین آن‌چه در این زمینه از قدمای یونان و بالأخص افلاطون و ارسطو رسیده بود و آن‌چه حکمای بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی و شیخ اشراق و غیرهم توضیح داده بودند یا از خود افزوده بودند و آن‌چه عرفای بزرگ با هدایت ذوق و قوت عرفان یافته بودند [را] به

خوبی هضم کرد و از نو اساس جدیدی را پی‌ریزی کرد و آن را بر اصول و قواعدی محکم و خلل‌ناپذیر استوار کرد و از جنبه استدلال و برهان، مسائل فلسفه را به صورت قواعد ریاضی درآورد که هر یک از دیگری استخراج و استنباط می‌شود و به این وسیله فلسفه را از پراکندگی طُرُق استدلال بیرون آورد» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۳۰).

تفکر ملاصدرا از بُعد فلسفی، برآیند دو جریان مهم مشائی و اشراقی است. مشرب مشائی، به ارسطو منسوب است و مشرب اشراقی، به افلاطون، لیکن این دو جریان، آن‌گاه که به عالم اسلام می‌رسند، گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌شوند؛ سنت مشائی به ویژه توسط فارابی و ابن‌سینا و سنت اشراقی توسط سهروردی (شیخ اشراق) پیگیری می‌شود و مباحث و فروع بسیاری به یافته‌های آن دو افزوده می‌گردند. ملاصدرا در انتهای این دو جریان قرار دارد. پس «فلسفه صدرالمآلهین علاوه بر آن که از جنبه‌هایی بدیع و بی‌سابقه است، نتیجه زحمات هشت صد ساله محققین بزرگی است که هر یک در جلوبردن فلسفه سهیم هستند» (همان، ص ۳۱-۳۰).

فلسفه ملاصدرا نیز مانند فلسفه هایدگر، حاصل نوعی تغییر نگاه است؛ به این معنا که نوع نگاه مفهومی و ماهوی فلاسفه پیشین، کنار گذاشته شده می‌شود و نوع نگرش وجودی، حضوری و شهودی جای آن را می‌گیرد. از نظر فلاسفه اصالت ماهوی، «وجود چون بر موجودات گوناگون اطلاق می‌شود، صرفاً امری اعتباری و ذهنی است و ماهیت، واقعی است» (سید، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷). ملاصدرا اما این دیدگاه را رها می‌کند و قائل به «اصالت وجود» می‌گردد. بنابر اصالت وجود، آن چه واقعی است و در عالم خارج ساری و جاری است، صرفاً وجود است. او در کتاب سترگ *اسفار اربعه* می‌نویسد: «از آن جا که حقیقت هر چیزی همانا خصوصیت وجود آن است که برای آن چیز اثبات می‌شود، پس وجود از آن چیز بلکه از هر چیزی به این که دارای حقیقت باشد شایسته‌تر است، چنان که سفیدی از آن چه سفیدی نیست و سفیدی بر آن عارض می‌شود به این که

سفید باشد شایسته‌تر است. پس وجود به ذات خویش موجود است و چیزهای دیگر به جز وجود، به ذاتشان موجود نیستند، بلکه به واسطه وجوداتِ عارض بر آنها موجودند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۳۹-۳۸).

به نظر ملاصدرا، ماهیت صرفاً امری است اعتباری و ذهنی؛ «در واقع، چیزی نامتعین، مبهم و تیره و غیرواقعی است. به ماهیات صرف نظر از وجود، نه به نحو عقلانی و نه به نحو ادراکی نمی‌توان اشاره کرد از سوی دیگر، وجود مشخص، متعین، نورانی و واقعی است و اوست که ماهیت را از عدم تعین بیرون می‌آورد و آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد» (قاضی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳). بنابراین، فقط وجود در خارج هست و وجود اساساً جایی برای هیچ چیز دیگر باقی نمی‌گذارد. ماهیات صرفاً حد وجودات در ذهن هستند و لذا متباین بالذات می‌باشند، اما وجودات تباین بالذات ندارند، زیرا وجود همواره یکی (واحد) است و در ظرف خارج، یک وجود بیشتر نیست و لذا تمایز وجودات از بین می‌رود. بر این مبناست که در فلسفه ملاصدرا، حرکت عین ذات متحرک است و معلولیت عین وجود ربطی است و صرفاً علت در ظرف خارج وجود دارد و نیز ضرورت اقتضای خود وجود است و بیرون از آن نیست.

به باور ملاصدرا وجود همواره یکی و واحد است، اما نه از سنخ وحدت وجود نزد عرفا. او به منظور اجتناب از وحدت وجود از سنخ عرفانی آن، اصل مهم دیگری را وضع می‌کند که عبارت است از "تشکیک وجود". بر طبق این اصل، اگر چه فقط یک وجود در عالم خارج وجود دارد، لیکن این وجود دارای درجات و مراتب شدت و ضعف است، همانند نور. «مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است، حقیقت واحد است، ولی دارای درجات و مراتب مختلف است. ماهیات متکثره و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می‌شود، گزاف و بلاجهت نیست [بلکه] از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود وجود... واحد محض نیست، وجودات در

درک غیر مفهومی «وجود» نزد هایدگر و ملاصدرا / مهدی عباس زاده ۵۵

کار است؛ یعنی نظریه عرفا قابل قبول نیست. این وجودات متباینات نیستند، بلکه مراتب حقیقت واحدند» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۵۱۳). به عبارت دیگر، در وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت مطرح است، یعنی مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است. مابه‌الامتیاز مراتب مختلف وجود، همان وجود است و مابه‌الاشتراک مراتب مختلف وجود نیز همان وجود است، زیرا در غیر این صورت، بساطت وجود از میان می‌رود. «در حقایق وجودیه، مابه‌الاشتراک از سنخ مابه‌الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت واحده صادق است و در غیر آن صادق نیست» (همان، ص ۵۱۴-۵۱۳).

نکته اصلی در فلسفه ملاصدرا این است که اصالت وجود و تشکیک وجود را نمی‌توان به صورت مفهومی، مقولی و ماهوی فهمید، بلکه فهم حقیقی آن به ابزاری غیر از عقل ماهوی و مفهومی نیاز دارد. به طور کلی، وجود را نهایتاً باید به نحو حضوری و شهودی دریافت و تجربه کرد؛ مفهوم‌سازی از وجود، در مرحله پس از دریافت و تجربه حضوری و شهودی قرار دارد. او در کتاب *الشواهد الربوبیه* می‌نویسد: «تصور وجود نه به وسیله حد و نه به وسیله رسم و نه به وسیله یک صورت برابر با آن ممکن نمی‌باشد، چه تصور شیء عینی عبارت است از حاصل شدن معنای آن و انتقال آن از حد عین به حد ذهن؛ پس این در مورد غیر وجود جریان دارد، اما در مورد وجود، آن کار جز از طریق مشاهده [شهود] صریح و معاینه [بصیرت] عینی، بدون اشاره حد و برهان و فهماندن عبارت و بیان، ناممکن است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶).

بدین سان، با ملاصدرا نیز همانند هایدگر، نوعی عمق‌بخشی در فلسفه پدید می‌آید؛ زیرا فلسفه اسلامی که تاکنون درگیر بحث از "ماهیت" یا نهایتاً "موجود" بود، با ملاصدرا به بحث از "وجود" منتقل شد. بنابراین، او نیز همانند هایدگر نوعی جهش نسبت به فلسفه پیشین است؛ هر

چند فضا و فرهنگ زمانه هایدگر و ملاصدرا کاملاً از یکدیگر متفاوت است: «هایدگر اساساً فیلسوف بود، در حالی که صدرا یک عالم دینی فلسفی و عرفانی‌اندیش بود. او به عنوان یک مسلمان، به واجب‌الوجود بودن خداوند و ممکن‌الوجود بودن تمام چیزهای دیگر اعتقاد داشت. او در برابر وحی الهی و مفاهیمی که رسول اکرم (ص) از طریق این وحی دریافت کرد و قرآن یا فرقان نام دارد، تسلیم بود. او به معاد اعتقاد داشت ... با در نظر گرفتن زمینه و دانش عرفانی و ریاضیات صوفیانه وی، در کتاب‌های او تصویر ایدئولوژیک (فلسفی - عرفانی) متفاوتی می‌بینیم، و اختلاف شخصیت ملاصدرا و هایدگر در اینجا است» (قاضی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۷).

۳. هایدگر و ملاصدرا؛ همانندی‌ها در مسئله وجود

در مجموع، در تفکر هایدگر و ملاصدرا می‌توان به همانندی‌های زیر در مسئله وجود اشاره کرد:

۱- هر دو فیلسوف، نگاه مفهومی، ماهوی و مقولی به امور و اشیاء را کنار می‌گذارند. هر دو، استفاده از ابزارهای ماهوی و مفهومی مانند عقل کانتی (در مورد هایدگر) و عقل مشائی (در مورد ملاصدرا) را ترک می‌گویند و به جای آن، "تجربه وجود" را مطرح می‌کنند. وجود در نزد هر دو، با تجربه زیسته و زنده وجودی آغاز می‌شود که حضوری و یافتنی و بدون وساطت مفاهیم (غیر مفهومی) است. در واقع، «عقیده صدرا اگرچه تجربه دینی نیست، یقیناً تجربه‌ای وجودی است. وی از این حیث، ما را به یاد اگزیستانسیالیست‌هایی [از جمله، هایدگر] می‌اندازد که نه از طریق تأمل عقلی، بلکه از راه تجربه وجودی به تجربه‌ای رسیدند که واقعیت یا وجود را بر آن‌ها آشکار ساخته است ... اگزیستانسیالیست‌ها به تفکر نظری در باب وجود به طور کلی، یعنی در باب ذات یا مفهوم وجود نمی‌پردازند» (سید، ۱۳۸۱، ص ۱۴۸). نهایتاً در نزد هر دو، استدلال عقلی و مفهومی، ضعیف‌تر از تجربه حضوری و وجودی است.

درک غیر مفهومی «وجود» نزد هایدگر و ملاصدرا / مهدی عباس زاده ۵۷

۲- نزد هایدگر و ملاصدرا، فهم حقیقت وجود بسیار دشوار است، زیرا تلقی رایج و متداول از فهم، معرفت‌شناختی و مفهومی است، در حالی که وجود را باید به نحو غیر مفهومی درک کرد. «شناخت عمیق واقعیت وجود، برخلاف مفهوم ذهنی وجود (به بیان اگزیستانسیالیسم جدید، "ذات وجود") مشکل‌ترین امر است، زیرا نیازمند آمادگی روحی خاصی است که همه مردم از آن برخوردار نیستند. اما اگر کسی بسیار اهل تأمل باشد، از راز عمیق وجود آگاه خواهد شد» (همان، ص ۱۴۸).

۳- نزد هر دو فیلسوف، مفهوم‌سازی از وجود، پس از دریافت و تجربه حضوری و وجودی وجود قرار دارد و متأخر از آن است: «درک شهودی بی‌واسطه از وجود بعداً ممکن است به درکی مفهومی تبدیل شود» (همان، ص ۱۴۸).

۴- از دیدگاه هایدگر و ملاصدرا، وجود تعریف ندارد. نزد هایدگر وجود، یک معما و راز است که از طریق مفهومی آشکار نمی‌شود. نزد ملاصدرا نیز وجود، جنس و فصل و حد و رسم ندارد و لذا قابل تعریف منطقی نیست. لذا از دید هر دو فیلسوف، شناخت عقلی و ذهنی از حقیقت وجود ناممکن است. «فلسفه اگزیستانسیالیسم معتقد است که ما نمی‌توانیم چیزی را که قابل تجزیه و ترکیب نیست، درک کنیم. از سوی دیگر، وجود را نمی‌توان تجزیه و آن را به یک مفهوم تبدیل کرد، زیرا وجود یگانه است. بنابراین شناخت نظری کافی نیست. صدرا نیز می‌گوید ذهن که فقط ماهیات و مفاهیم کلی را درمی‌یابد، هرگز نمی‌تواند وجود را که تنها واقعیت است به تصرف خود درآورد» (همان، ص ۱۴۹-۱۴۸).

۵- در نزد هر دو فیلسوف، وجود، نه "صفت" موجودات بلکه "فعل" آن‌ها است. وجود به مثابه صفتی نیست که بر موجودات یا ماهیات عارض شود. «اگزیستانسیالیست‌های جدید با صدرا در این امر موافقند که وجود، صفت نیست، بلکه واقعیت تمام صفات است. بر طبق تلقی سنتی،

آنچه واقعی است و نه صرفاً ممکن وجود دارد. این تلقی موجب این تصور می‌شود که وجود عارض بر موجود است، اما هم صدرا و هم اگزیستانسیالیست‌های جدید با نظریه مذکور مخالفند و معتقدند که وجود نه عارض بر موجود، بلکه فعل موجود است که عبارت است از انتقال واقعی از امکان به واقعیت» (همان، ص ۱۴۹).

۶- هم هایدگر و هم ملاصدرا، قائل به اصالت وجود هستند؛ ماهیت را منکر نمی‌شوند، اما اصالت و تقدم را به وجود می‌دهند. در هر دو فیلسوف، نوعی گذار از ماهیت مطرح است و این که وجود را نمی‌توان به ماهیات فرو کاست. در هایدگر بر خلاف نظر کانت، وجود مقوله و قالبی در کنار سایر مقولات و قالب‌های فاهمه نیست، بلکه یکی، واحد و تقسیم‌ناپذیر است. نزد ملاصدرا نیز وجود یکی است و مفهوم آن هیچ رنگ و لعابی ندارد و لذا قابل دسته‌بندی و مقوله‌سازی نیست، در حالی که ماهیات متباین بالذات هستند و لذا قابل دسته‌بندی و مقوله‌سازی می‌باشند. «اگزیستانسیالیسم تقدم وجود بر ماهیت را تصدیق می‌کند. ماهیت، چستی شیء است وقتی ماهیت را بدون قید به کار می‌بریم، مرادمان ماهیت کلی است و این ماهیت حاکی از وجود مصادیقی بالفعل نیست که ماهیت در آن‌ها تحقق یافته باشد، اما در عین حال به معنی لاوجود محض هم نیست. ماهیت ذاتاً ممکن است. این امکان به واسطه وجود به واقعیت تبدیل می‌شود صدرا [نیز] با قول به تقدم وجود بر ماهیت، به نحوی بر اگزیستانسیالیسم جدید پیشی می‌گیرد» (همان، ص ۱۴۷).

۷- هم هایدگر و هم ملاصدرا به جزئی بیشتر از کلی اهمیت می‌دهند. به باور هایدگر، آنچه واقعاً وجود دارد، صرفاً جزئی و انضمامی است؛ کلی صرفاً در حد مفاهیم است. وجود اگر تحقق خارجی یابد، جزئی و فردی است: «صدرا [نیز] مانند اگزیستانسیالیست‌های جدید معتقد است که

آنچه وجود دارد، منحصرأ جزئی است. بنابراین، آن‌ها را می‌توان از طریق مفاهیم، قیاس و ساختار ذهنی شناخت، زیرا این‌ها مفاهیم کلی هستند و وجود، یگانه و جزئی» (همان، ص ۱۴۹).
۸- در نزد هر دو فیلسوف، زمان و نیز معرفت (شناخت) از سنخ وجود است. نزد هایدگر وجود تاریخمند و زمانمند مطرح است. زمان در ملاصدرا نیز نحوه‌ای از وجود است و نه مقوله‌ای عارض بر وجود. همچنین همان‌طور که در هایدگر معرفت و فهم را باید بیشتر از منظر وجودشناختی فهمید تا از منظر معرفت‌شناختی، معرفت نزد ملاصدرا نیز مقوله‌ای وجودی است و نه معرفتی (اساساً معرفت نیز از سنخ وجود است). همچنین نزد هر دو فیلسوف، شدن و سیروورت مهم است و نه بودن و ثبات. هایدگر بر آن است که انسان می‌تواند با حرکت به سوی انتخاب‌ها و تصمیم‌هایش، امکانات مثبتی را اختیار کند و لذا وجود اصیل را به دست آورد، یا برعکس، سقوط کند. به نظر ملاصدرا نیز نفس انسانی، دائماً صورت‌ها و حالاتی را کسب می‌کند یا از دست می‌دهد و لذا همواره و در هر زمانی می‌تواند خودش مرتبه وجودی‌اش را ارتقاء یا تنزل بخشد.

۹- هم هایدگر و هم ملاصدرا معتقدند که هر انسانی، یک نوع منحصر به فرد است و نه فردی در تحت یک نوع. لذا ارائه تعریف منطقی انسان به "حیوان ناطق" که از سوی ارسطو ارائه شد و در کل تاریخ فلسفه رواج یافت، کافی نیست و حقیقت وجود آدمی را نمایان نمی‌سازد. هایدگر بر آن است که تعریف انسان به "حیوان ناطق" کلی‌گویی است و تفاوت انسان‌ها را در مد نظر قرار نمی‌دهد. هر انسانی می‌تواند امکانات خاصی را تحقق بخشد و لذا نمی‌توان هیچ حکم واحدی را حتی در خصوص دو فرد انسانی صادر کرد، تا چه رسد به این که حکم واحدی در خصوص همه افراد انسانی بتوان صادر کرد. ملاصدرا نیز بر آن است که ناطق، فصل حقیقی انسان نیست، بلکه فصل مُشیر اوست؛ فصل حقیقی هر فرد انسانی، آن‌گاه که در مسیر کمال یا

نقصان قرار داشته باشد، نفس خاص خود اوست و از این روی، هر انسانی می‌تواند خودش یک نوع خاص و منحصر در فرد تلقی شود.

۴. هایدگر و ملاصدرا؛ ناهمانندی‌ها در مسئله وجود

تفاوت‌هایی نیز میان هایدگر و ملاصدرا در مسئله وجود و عدم قابل ملاحظه است که نادیده گرفتن آن‌ها ممکن است به سوء برداشت‌هایی از این دو منجر شود. در زیر، به اهم این تفاوت‌ها اشاره می‌شود:

۱- نزد هایدگر عمدتاً وجود انسان مطرح است. حقیقت وجود نیز صرفاً از طریق وجود خاص انسانی یا اگزیستانس، قابل دریافت و تجربه است؛ وجود انسانی است که بر ماهیت ساخته انسان، تقدم دارد. وجود انسانی است که پیشاپیش قابل تعریف نیست؛ نزد او فعل وجود انسان مطرح است. لذا هایدگر در مورد دیگر موجودات، غیر از انسان، اساساً از وجود سخن نمی‌گوید؛ آن‌ها باشنده‌اند و صرفاً هستند؛ فقط انسان، وجود دارد.

این در حالی است که نزد ملاصدرا مطلق وجود مطرح است. مطلق وجود است که اصالت دارد، بدین معنا که حقیقت وجود بر ماهیت به طور کلی تقدم دارد. در عالم خارج، چیزی جز وجود نیست و ماهیات صرفاً حد و جودات در ذهن هستند. حقیقت وجود است که قابل تعریف نیست و گنه آن در غایت خفاست، هر چند مفهوم آن از اعراف اشیاء و امور است.

بنابراین، «اگزیستانسیالیسم جدید [و از جمله هایدگر] در اساس، انسان‌محور است درباره انسان، وجود بر ماهیت مقدم است وجود، ویژگی ممتاز انسان است. وجود، تعالی دائم است؛ یعنی فراوی از وضعی که شخص در آن است. ماهیت ما عبارت از این است که برمی‌گزینیم چه شخصی باشیم. بنابراین، ماهیت مؤخر از وجود اوست، زیرا باید وجود داشته باشیم تا بتوانیم انتخاب کنیم تنها اوست که مختار است، همه موجودات دیگر مجبورند تنها در مورد

انسان است که وجود مقدم بر ماهیت است [ملاصدرا] نیز به اصالت وجود معتقد است [لیکن] تردیدی نیست که صدرا در مابعدالطبیعه خود، در اساس، با وجود محض سروکار دارد از نظر صدرا، وجود مبدأ کلی است و تقدم آن فقط به انسان مربوط نمی شود. تمام موجودات جهان تحت استیلای آن قرار دارند اگزیستانسیالیسم او از این جهت بسیار گسترده تر از اگزیستانسیالیسم جدید است» (همان، ص ۱۵۲-۱۵۱).

۲- نحوه تقرب به وجود در هایدگر و دیگر فلسفه های اگزیستانس از طریق لمس اختیار انسان است، اما در ملاصدرا از طریق معقولات ثانیة فلسفی. توضیح این که: اختیار از مفاهیم کلیدی و محوری فلسفه های اگزیستانس است و بدون آن، درک وجود انسانی اساساً ناممکن می گردد؛ «این مضمون در تفکر کی یرکگور بسیار برجسته است و از نظر او وجود داشتن و مختار بودن تقریباً تعابیری مترادف اند سارتر نیز به اندازه کی یرکگور مُصر است که اختیار و وجود تمایزناپذیرند. چنین نیست که آدمی نخست وجود بیاید و سپس مختار و آزاد شود؛ بلکه انسان بودن به معنای از قبل مختار بودن است» (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۷۹). در هایدگر نیز وضع تقریباً به همین صورت است. انسان با اختیار خویش می تواند میان امکان هایش دست به انتخاب بزند و با انتخاب هایش دائماً وجودش را تحقق بخشد؛ لذا انسان بدون اختیار اساساً وجود ندارد، بلکه همانند دیگر موجودات غیر انسانی صرفاً هست. لذا وجود انسانی عمدتاً از طریق تجربه اختیار، قابل درک است. بنابراین، هایدگر «همواره میان هستی و آزادی [اختیار] ارتباط نزدیکی می یافت، و بررسی مورد نخست را بدون طرح امر دوم ناممکن می دید وقتی او از آزادی انسانی حرف می زد، مقصودش وجه اگزیستانسیال آزادی بود: آزادی چنان که انسان با آن، هستی را جست و جو می کند» (احمدی، ۱۳۸۱، الف، ص ۵۴۷).

این در حالی است که ملاصدرا از طریق نظریه معقولات ثانیه فلسفی می‌کوشد وجود را دریابد. اجمال بحث این است که انسان، وجود را به گونه‌ای حضوری و وجودی به عنوان یک امر نفس‌الامری می‌یابد؛ امری که هم در ذهن و هم در عین ساری و جاری است. اموری که به این شکل به عنوان نفس‌الامری بودن دریافت می‌شوند، دارای ضرورت مطلق هستند و لذا می‌توان در خصوص این موارد، از ذهن به عین حرکت کرد و چنین کاری مجاز است. برای نمونه، همان‌طور که مثلث چهار ضلعی، در ذهن نمی‌تواند وجود داشته باشد، در خارج نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. بدین‌سان، انسان ابتدا وجود را به گونه‌ای حضوری و وجودی در خویش می‌یابد؛ سپس مفهوم‌سازی می‌کند و مصادیق آن را در عالم خارج می‌یابد. بر این اساس، وجود یکی از معقولات ثانیه فلسفی است و صرفاً به این شیوه قابل درک است.

۳- ماهیت نزد فلاسفه اگزیستانس و از جمله هایدگر، جزئی است و در واقع، مراد از آن، ماهیت انسان است، لیکن ماهیت نزد ملاصدرا کلی است و بالعرض و نتیجه انتزاع ذهن. بنابراین، ماهیت در فلسفه اگزیستانس، عینی و ملموس است، اما در فلسفه ملاصدرا، ذهنی و انتزاعی.

۴- یافتن و لمس وجود در فلسفه‌های اگزیستانس و از جمله هایدگر از طریق دیدگاه‌ها و واکنش‌های سلبی و منفی از قبیل عدم، مرگ، دلهره، وحشت، غربت یا بیگانگی، حیرت و ... است، «اما صدرا در مورد کشف وجود، دیدگاه متفاوت و محصل‌تری نشان می‌دهد. از نظر او وجود، راز و تجلی فعل‌الهی وجود محض و اثر و نشانه اوست، یعنی تجلی همان امر نور مانند رموزی که موجب می‌شود اشیاء اقیانوس عدم را ترک گویند و از موهبت وجود بهره‌مند شوند» (سید، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶).

۵- اگزیستانسیالیست‌ها و از جمله هایدگر با عقل نظری مخالفند. «بیشتر فلاسفه اگزیستانسیالیست جدید معتقدند که واقعیت اگزیستانس (وجود خاص انسانی) را نمی‌توان با بحث فلسفی توصیف

کرد. به همین دلیل است که آن‌ها، نمایشنامه، رمان و داستان می‌نویسند» (همان، ص ۱۵۶). اما ملاصدرا با عقل نظری مخالفتی ندارد، بلکه از ظرفیت آن در فهم وجود نیز بهره می‌گیرد. در واقع، او در کنار دریافت حضوری و شهودی، به استدلال عقلانی نیز بها می‌دهد و لذا عقل نزد وی، رنگ و لعاب دیگری دارد، چه با دریافت‌های حضوری و شهودی تکمیل شده است. در واقع، «صدرالمتألهین نیز مانند فلاسفه اگزیستانسیالیست جدید، بر این نکته تکیه می‌کند که قضایای عقلی و براهین صوری منطقی، قطعی و مسلم نیستند، اما با این همه، عقل را به طور کامل نفی نمی‌کند. او به درک عقلی حقیقت معتقد است، درکی که با یقین شهودی تکمیل شده است» (همان، ص ۱۵۶). بنابراین، از دید او، انسان می‌تواند در فهم حقیقت و وجود، هم از ظرفیت عقل نظری و هم از جنبه‌های عملی و احساسی و دریافت‌های حضوری و احیاناً شهودی خویش بهره‌گیرد و این دو با یکدیگر ناسازگار به نظر نمی‌رسند، بلکه می‌توانند مکمل یکدیگر باشند.

۶- تفاوت بسیار مهم هایدگر و ملاصدرا در بحث از عدم است. به نظر هایدگر وجود را می‌توان در ضمن تجربه انسان از عدم، درک کرد و دریافت. ملاصدرا نیز در آثارش به عدم اشاره می‌کند، لیکن تفاوت‌های مهمی در این بحث در آثار هایدگر و ملاصدرا ملاحظه می‌شوند. در تفکر هایدگر، «از عدم، وجود بیرون می‌آید. از نظر او وجود و عدم یکی است. انسان نمی‌تواند به درون طبیعت ذاتی خویش درآید و پرسش مابعدالطبیعی بپرسد، مگر این که شجاعت مواجه شدن با عدم را داشته باشد» (همان، ص ۱۵۲). لذا «اگر نیستی مطرح نباشد، هستی هم نخواهد بود. نیستی، هستی را در جایگاه هستی قرار می‌دهد. وجود انسانی از این جهت به هستن مرتبط می‌شود که خود را بیرون نیستی قرار می‌دهد» (احمدی، ۱۳۸۱، ب، ص ۱۳۸). اما عدم در فلسفه ملاصدرا چنین جایگاهی ندارد و اساساً قابل قیاس با وجود تلقی نمی‌شود، چه رسد به این که از درون آن بتواند وجود پدید آید. «از نظر وی، عدم، مفهومی بسیط و عام است و در معنای آن

هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد. اختلاف فقط وقتی به وجود می‌آید که عدم به موضوعات مختلف نسبت داده شود ... اما این اختلاف صرفاً امری نسبی است. صرف‌نظر از این، ممکن نیست که عدم از عدم دیگر متمایز شود ... در واقعیت، چیزی وجود ندارد که بتوان آن را عدم نامید ... عدم از آن حیث که عدم است، وجود ندارد ... [لیکن] عقل بشری می‌تواند از چیزی که وجود ندارد، مفهومی بسازد و سپس آن را همچون موضوعی به کار برد ... مثلاً عقل می‌تواند مفهوم عدم خود و حتی می‌تواند مفهوم عدم مطلق بسازد. به عبارت دیگر، به نظر صدرای عدم، فقط ساخت ذهنی است، نه واقعیت. کشف وجود، از طریق وجود است و از سوی دیگر، کشف عدم نیز از طریق وجود است» (سید، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳).

بنابر آن‌چه در بالا بیان شد، مجموعاً می‌توان تفاوت‌های زیر را میان هایدگر و ملاصدرا در مسئله عدم مطرح کرد:

۶/۱- نزد ملاصدرا، عدم نسبی مطرح است و نه عدم محض؛ عدم همواره عدم چیزی است. عدم محض یا خود عدم، "لا یخبر عنه" است. این در حالی است که نزد هایدگر، عدم محض یا خود عدم مطرح است.

۶/۲- عدم نزد ملاصدرا، نسبت به وجود ثانوی و فرعی است، در حالی که عدم در فلسفه هایدگر به اندازه وجود بنیادین است. عدم و وجود نزد هایدگر، از قبیل "متضایفان" هستند.

۶/۳- عدم نزد ملاصدرا صرفاً عمل منطقی نفی کردن است، اما در فلسفه هایدگر به معنای نیستی است. «اختلاف میان افراد، شدت انزجار، رنج مردود شدن و تلخی طرد شدن، صورت‌هایی از نیستی است که شدیدتر از عمل منطقی تکذیب یا نفی کردن است» (همان، ص ۱۵۴).

۶/۴- عدم نزد ملاصدرا هیچ نحوه تحقیقی در عالم خارج ندارد، بلکه صرفاً یک ساخت ذهنی است؛ لیکن عدم در فلسفه هایدگر اصالت دارد، یعنی تحقیقی در عالم خارج است، زیرا اساساً از عدم است که وجود بیرون می آید.

۶/۵- عدم نزد ملاصدرا، به وسیله عقل نظری و مفهومی درک می شود، در حالی که عدم در فلسفه هایدگر، همانند وجود، از طریق تجربه حضوری و یافتنی انسانی، درک می گردد.

۵. نتیجه گیری

ملاحظه شد که با هایدگر، فلسفه غربی که از متافیزیک افلاطون تا دوره مدرن (جدید) درگیر بحث از "موجود" بود، به بحث از "وجود" منتقل می شود. در فلسفه ملاصدرا نیز جریان فلسفه اسلامی که تا آن زمان درگیر بحث از "ماهیت" یا نهایتاً "موجود" بود، به بحث از "وجود" تغییر مسیر می دهد. تلاش فکری این دو متفکر مهم و جریان ساز، جهشی قابل توجه نسبت به فلسفه پیش از خودشان را در "فهم وجود" نشان می دهد، چه هر دو از نوع نگاه و شناخت ماهوی، مقولی و مفهومی نسبت به وجود فاصله گرفته، آن را فرع بر نگرش و دریافت حضوری و وجودی به وجود، که نگاه و دریافتی اصیل و غیرمفهومی است، معرفی می کنند.

بر این اساس، ملاحظه شد که نوع نگرش و رویکرد هر دوی آنان به مسئله وجود، از جهات مهمی همانند است: نگاه مفهومی و مقولی به وجود کنار می رود؛ فهم حقیقت وجود (نه مفهوم وجود) در عین اذعان به دشواری آن مطرح می شود؛ مفهوم سازی از وجود پس از دریافت حضوری وجود (که غیر مفهومی است) قرار می گیرد؛ وجود فاقد تعریف دانسته می شود؛ وجود نه صفت موجودات، بلکه فعل آن ها لحاظ می شود؛ نوعی گذار از ماهیت مطرح می شود؛ به جزئی بیشتر از کلی اهمیت داده می شود؛ علم (معرفت) از سنخ وجود معرفی می شود و

اگرچه در این میان، ناهمانندی‌های مهمی نیز میان این دو متفکر در مسئله وجود قابل ملاحظه‌اند: در هایدگر عمدتاً وجود انسان مطرح است، اما در ملاصدرا مطلق وجود؛ تقریب به وجود در هایدگر از طریق لمس اختیار است، اما در ملاصدرا از طریق معقولات ثانیه فلسفی؛ ماهیت نزد هایدگر جزئی است، اما نزد ملاصدرا کلی؛ دریافت وجود در هایدگر از طریق واکنش‌های منفی و سلبی است، اما ملاصدرا دیدگاه محصل‌تر و مثبت‌تری را نشان می‌دهد؛ هایدگر با عقل نظری مخالف است، اما ملاصدرا با این عقل مخالفتی ندارد؛ و همچنین تفاوت میان این دو متفکر در بحث از "عدم" بسیار قابل ملاحظه است.

به نظر می‌رسد که عمده این ناهمانندی‌ها، به اختلاف فرهنگ و فضای فکری و بستر یا سنت فلسفی خاص پیدایی تفکر هایدگر و ملاصدرا باز می‌گردد.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۱ الف)، هایدگر و پرسش بنیادین، چ ۱، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۱ ب)، هایدگر و تاریخ هستی، چ ۱، تهران: نشر مرکز.
- سید، عطیه (۱۳۸۱)، «صدرا و اگزیستانسیالیسم»، در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۴: ملاصدرا و مطالعات تطبیقی، چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

درک غیرمفهومی «وجود» نزد هایدگر و ملاصدرا / مهدی عباس زاده ۶۷

- قاضی، نبی‌بخش (۱۳۸۱)، «فلسفه وجود صدرالمألهین و فلسفه وجود هایدگر»، در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۴: ملاصدرا و مطالعات تطبیقی، تهران: چ ۱، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مستعان، مهتاب (۱۳۷۴)، کی‌یر کگور متفکر عارف‌پیشه، چ ۱، تهران: نشر روایت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، «پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم»، در: مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۶، چ ۲، تهران: انتشارت صدرا.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۷)، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ ۱، تهران: انتشارات هرمس.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۶)، مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ ۱، تهران: انتشارات گروس.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, Translated by: John Macquarrie & Edward Robinson, First edition, Oxford: Basil Blackwell.

