

## رویکردی تطبیقی به وجودشناسی

### در فلسفه های دیگر و ملاصدرا

داود محمدیانی

کارشناس ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران

#### چکیده

وجودشناسی (Ontology) یکی از عمده‌ترین مباحث فلسفی است که در فلسفه جدید غرب بدان بی‌مهری شده است. در دوران جدید، مارتین هایدگر برای احیای وجودشناسی تلاش زیادی کرد و مانند ملاصدرا کوشید تا از قلمروی مفهومی وجود فراتر رفته و به عرصه حقیقت عینی وجود نزدیک شود.

از نظر هایدگر شناخت وجود تنها در شناخت دازاین و تحلیل آگریستانسی مقدور است و ملاصدرا هم راه شناخت وجود را ادراکات حضوری انسان می‌داند. هر دو فیلسوف در فلسفه وجودی خود، مباحث مهمی درباره انسان، جهان، خدا، حرکت، زمان و لوگوس یا کلام الهی مطرح کرده‌اند که به اختصار در این مقاله بررسی و مقایسه می‌شود. کلید واژه‌ها: وجود، وجودشناسی، اصالت وجود، لوگوس و کلام الهی، حرکت.

#### مقدمه

بحث وجودشناسی (Ontology) یکی از عمیق‌ترین مباحث در حوزه مابعدالطبیعه است و اساساً «وجود از آن حیث که وجود است» موضوع این علم به شمار می‌آید. این بحث که از آغاز عصر تفکر فلسفی یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی شناخته می‌شد، از شروع دوره جدید در حوزه فکری غرب رفته رفته با بی‌مهری و بی‌توجهی متفکران فلسفی مواجه شد،

به طوری که در دوره معاصر کاملاً به دست فراموشی سپرده شد و ما امروزه تنها در تعالیم برخی از نحله‌های فلسفی جدید، یعنی در حوزه فلسفه اگزیستانسیالیسم، کم و بیش شاهد ظهور و بروز مباحثی درباره مسئله وجود هستیم.

اما در قلمرو فلسفه اسلامی عکس این جریان روی داده است؛ یعنی نه تنها بحث وجودشناسی در سیر تاریخ فلسفه کم‌رنگ نشده و اصالت خود را از دست نداده است، بلکه برعکس هر اندازه این بحث در بستر تفکر فلسفی به پیش رفته و جلوتر آمده، پخته‌تر شده و اصالت خود را بیش از پیش باز یافته است، به طوری که از حد تلقی مفهومی در حوزه تفکر فلسفه مشائی پا را فراتر گذاشته و با آغاز تفکر حکمت متعالیه در فلسفه ملاصدرا به اوج خود رسید و به عرصه مصداق و عینیت تعالی یافت.

علی‌رغم تلاش‌هایی که در مکتب اگزیستانسیالیسم برای احیای مجدد موضوع فراموش شده وجود انجام پذیرفت، تاکنون این بحث نتوانسته است در فلسفه غرب جایگاه راستین و واقعی خود را به دست آورد.

«وجود» (Being) از عصر پیدایش و تکوین فلسفه و تلاش‌های ارسطو به عنوان موضوع مابعدالطبیعه و فلسفه معرفی شده است. این تلقی از موضوع مابعدالطبیعه در سنت فلسفه مدرسی (Scholastic) نیز ادامه یافت، ولی با تحولاتی که در دوره رنسانس در حوزه علم و فلسفه روی داد، محور اصلی پژوهش‌های فلسفی از وجودشناسی به «معرفت‌شناسی» (Epistemology) تبدیل شد و رفته رفته در لابه‌لای مباحث فلسفه‌های زبانی، پوزیتیویسم، پراگماتیسم و فلسفه‌های اجتماعی به فراموشی سپرده شد.

برخی از فیلسوفان جدید، وجودشناسی را در مقابل پدیدارشناسی (Phenomenology) قرار می‌دهند و به همین دلیل آن را علم به اشیای فی‌نفسه یا ذوات معقول (Noumenon) می‌نامند و معتقدند وجودشناسی نیز مانند مابعدالطبیعه بالمعنی الاخص واقعیاتی را که مقوم نهایی‌ترین تبیین پدیدارهاست، مانند: ماده، نفس و خدا، بررسی کرده و شناسایی می‌کند و در واقع، مابعدالطبیعه عام و فلسفه اولی را با مابعدالطبیعه خاص یکی می‌گیرند و حال آن‌که «وجودشناسی» متعارف و کلاسیک، همان‌طور که بیان شد، فقط «وجود بما هو وجود» را موضوع بحث خود قرار می‌دهد. (پل فولکیه: ۱۳۷۸، ۳ و ۴)

اهمیت بحث وجودشناسی در فلسفه به جایگاه و نقش اساسی وجود در نظام عالم

مربوط می‌شود و از آن‌جا که قوام نظام عالم به وجود وابسته است و واقعیت عالم را هستی و وجود تشکیل می‌دهد و از سویی دیگر، انسان فطرتاً به دنبال کشف حقایق موجود در جهان است، بحث وجودشناسی را به نوعی می‌توان بحث حقیقت‌شناسی نامید و فلسفه را علم کشف حقایق و در رأس همه آنها کشف حقیقت نهایی عالم دانست. به عبارت دیگر، «وجود» بنیاد همه موجودات و اشیایی است که متعلق همه علوم دیگرند و شناخت وجود و قوانین و احکام عام آن به نوعی شناخت بنیاد و موضوعات همه علوم و قوانین عام و مشترک آنها به شمار می‌آید.

### تطبیقی اجمالی در وجودشناسی هایدگر و ملاصدرا

با این‌که ملاصدرا به دوره سنتی و کلاسیک فلسفه تعلق می‌گیرد و هایدگر از فیلسوفان معاصر اروپا به حساب می‌آید و با این‌که این دو فیلسوف از لحاظ فرهنگ و تمدن و عقاید شخصی بسیار از یکدیگر فاصله دارند، لکن از جایی که هر دو فیلسوف به مسئله وجود و حقیقت هستی اهمیت داده‌اند، جا دارد تأملی در آرای هر دو داشته و موارد قابل تطبیق را ارزیابی کنیم. به علاوه، این‌که تطبیق دو نظریه فلسفی از دو قلمرو متفاوت نه تنها باعث رشد و بالندگی و غنای مباحث فلسفی خواهد شد و به نوعی تعامل فرهنگی و گفت‌وگوی تمدن‌ها به شمار می‌آید، امید است تا حدی موجب نزدیکی و درک متقابل فرهنگی ملت‌ها و مکاتب فلسفی شده و سوء تفاهم‌ها و نزاع‌ها را رفع کند.

روشن است که هایدگر و ملاصدرا هر دو در آثار فلسفی خویش به وجود اهمیت بسیاری داده‌اند، به طوری که هایدگر پس از مطالعه کتاب فرانس برنتانو (Franz Brentano) «در باره معانی متعدد وجود در فلسفه ارسطو» (ON the several senses of Being in Aristotle) به مباحث وجودشناسی و ضرورت طرح «وجودشناسی بنیادین» (Fundamental Ontology) رهنمون شده است و مطالعه آثار فیلسوفان پیش از سقراط، همچون پارمنیدس و هراکلیتس او را به احیای دوباره مباحث مربوط به حقیقت وجود در دوره معاصر و تأسیس وجودشناسی بنیادین برانگیخته است، چنان‌که ملاصدرا نیز با مطالعه آثار حکمای پیش از خود، از جمله ارسطو، افلاطون، فارابی و ابن‌سینا مکتب جدیدی را با مبنای اصالت وجود بنیان گذاشت.

با این حال، تطبیق آرای ملاصدرا با هایدگر و اساساً میان هر دو فیلسوف، با زمینه‌های فرهنگی متفاوت با تطبیق دو فیلسوف از یک حوزه فرهنگی تفاوت دارد، زیرا در یک حوزه واحد زمینه‌های مشترک و شباهت‌های بیشتری وجود دارد، در حالی که بین دو فیلسوف از دو حوزه کاملاً متفاوت تطبیق دشوارتر است، مگر این که نقاط مشترکی در تفکر آنها وجود داشته باشد.

از آن جا که آرای فلسفی هایدگر و روش او در کار شناخت و تحلیل وجود به نحو استدلال و برهان نبوده و از شناخت‌های حضوری و شهودی استفاده کرده، به فلسفه ملاصدرا که از مایه‌های عرفانی بهره‌مند است، نزدیک می‌شود. چون شناخت وجود، شناختی حصولی نبوده و از طریق مفاهیم و ماهیت حاصل نمی‌شود، برای شناخت و معرفت وجود باید از طریق ادراکات حضوری، عرفان و تزکیه نفس، که هایدگر تحلیل وجودی انسان می‌نامد، به تحقیق پرداخت. از این جهت، هر دو فیلسوف را می‌توان در یک حوزه معرفتی بررسی کرد. ما در این مقاله تلاش خواهیم کرد به طور اجمال به گوشه‌ای از موارد قابل تطبیق در فلسفه این دو متفکر اشاره‌ای داشته باشیم.

## فصل اول: مباحث کلی وجود

### ۱. ضرورت وجودشناسی در فلسفه

مارتین هایدگر دوره و زمانه خویش را دوره غفلت و فراموشی وجود می‌داند. (هایدگر: ۱۹۲۶، ۲) او معتقد است، اگرچه وجود در عصر ظهور فلسفه و حتی پیش از سقراط موضوع اصلی فلسفه بود، با آغاز موجودشناسی که به شناخت مظاهر و تعینات وجود از قبیل جوهر و عرض می‌پردازد، به فراموشی سپرده شد، در حالی که ریشه درخت فلسفه و مابعدالطبیعه که علوم دیگر شاخه‌های آن را تشکیل می‌دهند، در سرزمین وجود قرار گرفته است و از آن تغذیه می‌کند و چون موجود، اعم از ماده، روح، انرژی و... در پرتو نور وجود ظاهر می‌شود، تمام موجودات در نور وجود شناخته می‌شوند (هوسرل: ۱۳۷۸، ۱۰۰)، به همین دلیل، شناخت و معرفت حقیقت وجود از اهمیت بسیاری برخوردار است و از زمان ظهور تاریخی انسان یکی از دغدغه‌های اصلی او به شمار می‌رود.

برخی مانند نیچه تحقیق در باب وجود را وهم و سراب دانسته‌اند، در حالی که وجود در سنت یهودی - مسیحی توماس آکوئیناس نام خداوند است. هایدگر به دنبال انتقاد از نیچه می‌گوید: «پرسش اصلی فلسفه امروز این است که آیا وجود صرفاً لفظی با معنایی سراب گونه است یا این که معنایی دارد که در بطن آن سرنوشت معنوی غرب نهفته است». (آکوئیناس، ۳۱). ملاصدرا نیز همچون هایدگر معتقد است که وجود در فلسفه به غفلت سپرده شده است، زیرا که در فلسفه مشاء وجود به عنوان یک حقیقت واحد ملاحظه نمی‌شود و اساساً تلقی حکمت مشاء از وجود به اصالت ماهیت باز می‌گردد، کما این که عقیده آنان درباره تباین موجودات به اشتراک لفظی مفهوم وجودی انجامد، زیرا وقتی حقایق وجودی به تمام ذات متباین با یکدیگر باشند و هر موجودی، ذاتی و حقیقتی متباین با موجودات دیگر داشته باشد، بنابراین، هیچ نقطه مشترکی در حقیقت وجود و مفهوم آن باقی نمی‌ماند.

در حکمت اشراق نیز بر اصالت ماهیت تأکید شده است و وجود یا موجود، مفهومی اعتباری و انتزاعی تلقی می‌شود. بدین ترتیب، حقیقت وجود مفعول عنه واقع می‌شود و فلسفه اسلامی نیز به تعبیر هایدگری، به موجودشناسی و یا ماهیت‌شناسی تقلیل می‌یابد. به همین دلیل، ملاصدرا اساس و مبنای فلسفه خویش را اصالت داشتن وجود قرار می‌دهد و تمام فلسفه خود را بر این اصل که حقیقت عینی عالم وجود است، استوار می‌سازد و دوباره بحث وجود را در فلسفه زنده می‌کند و به گونه‌ای دیگر ما را از توجه به موجودات به حقیقت وجود رهنمون می‌سازد.

آنچه این دو فیلسوف را به سوی حقیقت وجود می‌کشاند، تمایلات و ذوق عرفانی آنهاست. در واقع، این حالات و ذوق عرفانی است که فیلسوف را از سطح علم حصولی و شناخت ذهنی بالاتر آورده و به عرصه شناخت و معرفت شهودی و حضوری وارد می‌کند. تمایلات عرفانی هایدگر از توجه او به اشعار «هولدرلین» و ارتباط بسیار نزدیک و مهمی که در آثار خود، از جمله «رساله شیعی»، «تذکر نسبت به شاعر»، «هولدرلین و ذات شعر»، با شعر و عرفان داشته است و هم‌چنین از توجه او به آثار «مایستر اکهارت»، مانند «رساله وارستگی» معلوم می‌شود. (پروتی: ۱۳۷۳، ۱۳۵-۱۵۹)

هایدگر تحت تأثیر و نفوذ همین دریافت‌های شهودی و عرفانی است که از مابعدالطبیعه سنتی عبور کرده و خود را به قرب و ساحت وجودی می‌رساند و متذکر حقیقت وجود



می‌شود. به همین ترتیب، ملاصدرا نیز تحت تأثیر آثار عرفانی «ابن عربی» با حقیقت وجود آشنا شده و از فلسفه رایج مشائی و اشراقی عبور می‌کند و طرح جدیدی را برای بیان حقایق شهودی و دریافت‌های حضوری از حقیقت وجود، با عنوان حکمت متعالیه ارائه می‌کند.

## ۲. پرسش از وجود

هایدگر فلسفه خود را بر اساس پرسش از معنای وجود مبتنی ساخته و اگرچه امروزه این مسئله به فراموشی سپرده شده است و یا کاری لغو و بیهوده پنداشته می‌شود، ولی به نظر او، همین پرسش است که نخستین تفکرات فلسفی غرب را پدید آورده است. وجود از نظر هایدگر چیزی مانند سایر موجودات و اشیا در جهان نیست، به همین دلیل، تلاش می‌کند پرسش از معنای وجود را به صورت «وجود چیست؟» مطرح نکند، زیرا وجود همچون اشیا دیگر دارای ماهیت و حدّ معین و مشخصی نبوده و در قالب تعاریف منطق ارسطویی قرار نمی‌گیرد.

در فلسفه ملاصدرا نیز وجود حقیقتی متعالی است که در فلسفه‌های پیش از او فقط به عنوان مفهومی عام و اعتباری تلقی می‌شد، به طوری که در آن فلسفه‌ها حقیقت، عبارت بود از ماهیت اشیا و نه وجود آنها. اما ملاصدرا مانند هایدگر از معنای وجود پرسش نمی‌کند، بلکه مفهوم وجود را بدیهی می‌انگارد و معتقد است، هر چند مفهوم عام و انتزاعی وجود بر همه موجودات قابل اطلاق است، حقیقت وجود از همه موجودات امکانی متعالی تر است، زیرا همه اشیا و ماسوا از دو حیثیت تقییدیه و تعلیلیه برخوردارند و تنها ذات و حقیقت وجود، یعنی وجود مطلق لابشرط مقسمی، مقدّس و مبرا از این دو حیثیت است. حیثیت تقییدیه موجب تقید و تعین ماهوی موجودات ممکن و تنزل وجودی آنها از مرتبه و جوب و ضرورت ازلیه شده و بر وجود آنها لباس ماهیت می‌پوشاند و در نهایت، آنها را شایسته وصف خلق می‌سازد. حیثیت تعلیلیه نیز در آنها مستلزم جهت نیازمندی، معلولیت، وابستگی و فقر وجودی می‌شود.

بنابراین، از نظر ملاصدرا، حقیقت وجود هیچ یک از این دو حیثیت را نداشته و با هایدگر در این امر اشتراک نظر دارد که حقیقت وجود مانند سایر اشیا نیست، اگرچه با این گفته هایدگر هم موافق نیست که «وجود موجود نیست»، بلکه این سخن هایدگر در فلسفه ملاصدرا تناقض آمیز به نظر می‌رسد، زیرا از نظر ملاصدرا، نه تنها وجود عین موجود است،

بلکه وجود همه موجودات دیگر نیز به برکت وجود، موجود می‌شود. به عبارت دیگر، «موجود» اولاً و بالذات و به نحو ضرورت ازلیه بر ذات و حقیقت وجود اطلاق می‌شود و ثانیاً و بالعرض به موجودات ممکن نسبت داده می‌شود.

در ظاهر امر به نظر می‌رسد این اختلاف لفظی و صوری و با اندکی دقت قابل حل است. از عبارت های دیگر چنین بر می‌آید که «موجود به مثابه شیء و چیزی است که بهره‌ای از وجود دارد و به تعبیر دیگر، ماهیتی است که وجود در آن ظهور کرده است و وجودی تعیین یافته و انضمامی در عالم و نظام هستی است و مسلماً چنین چیزی از نظر ملاصدرا نیز بر ذات وجود قابل اطلاق نیست، لکن از نظر ملاصدرا، «موجود» مفهومی عام و مشترک است که از حقایق وجودی انتزاع شده است، مانند سایر معقولات ثانیة فلسفی که محل عروض آن ذهن بوده و محل اتصاف اشیا به آن در خارج است و چنین مفهومی فقط به عنوان یک مفهوم عام بر تمام حقایق به نحو مشترک معنوی قابل اطلاق است، هر چند حقیقت خارجی وجود دارای مراتب تشکیکی و شدت و ضعف است و از این جهت، هر مرتبه‌ای غیر از مرتبه دیگر است و خصوصیات و آثار خاص خودش را دارد.

### ۳. بداهت مفهومی و مستوری کنه وجود

پیش از این بیان شد که جست‌وجوی وجود در فلسفه های دیگر با پرسش از وجود آغاز می‌شود. منظور های دیگر از طرح چنین پرسشی روشن شدن حقیقت وجود است، زیرا به نظر او، در حوزه مابعدالطبیعه سنتی وجود به یک مفهوم کلی و غیر قابل تعریف تقلیل یافته است؛ یعنی وجود از نظر فیلسوفان مدرسی، اساساً نیازی به تعریف نداشته، بلکه مفهومی بدیهی و روشن دارد و بدین ترتیب، یک اصل و قاعده مسلّم شکل گرفت که وجود هر چند در ابتدای امر برای یونانیان مسئله‌ای سخت و دشوار و مبهم تلقی می‌شد، به امری روشن و بدیهی تبدیل شد، به طوری که اگر کسی می‌پرسید که وجود چیست، به خطا و اشتباه در روش متهم می‌شد. (Heidegger: 1926, 21) این اصل مسلّم و قاعده پذیرفته شده در مابعدالطبیعه سنتی سه ویژگی عمده داشت:

۱. وجود امری کلی است که قابلیت اطلاق به نحو کلی و عام را دارد.
۲. وجود غیر قابل تعریف است.
۳. وجود امری بدیهی و کاملاً روشن است.

از نظر هایدگر، این سه ویژگی موجب شد که اصل وجود مفروغ عنه واقع شده و به عنوان مسئله‌ای فلسفی مطرح نشود، زیرا وقتی چیزی از حیث مفهوم روشن و بدیهی باشد و از حیث ماهیت و حقیقت هم قابل تعریف نباشد، خود به خود از عرصه تحقیق و پرسش کنار می‌رود. به همین دلیل، هایدگر معتقد است که مفهوم وجود آن قدر هم روشن و بدیهی نیست که اصلاً پرسش از آن ضرورت نداشته باشد.

ثانیاً، آن‌چه از نظر هایدگر غفلت شده مفهوم وجود نیست، بلکه واقعیت وجود است که با بدیهی انگاشتن مفهوم آن و غیر قابل تعریف دانستن آن به فراموشی سپرده شده است. به عبارت دیگر، هایدگر با مفهوم کلی و انتزاعی وجود کاری نداشته، بلکه به دنبال پرسش از وجود انضمامی و واقعی است؛ یعنی همان وجودی که همه موجودات دیگر مظاهر آن هستند و در پرتو نور آن شناخته می‌شوند. به تعبیر خود هایدگر، «وجود موجودات است» (Ibid, 24-25) مسلماً واقعیت انضمامی وجود مفهومی بدیهی نیست، بلکه تاریک‌ترین مبهم‌ترین چیزهاست و هایدگر برای فهم آن به تحلیل اگزیستانسیال (Existentialia) وجود انضمامی انسان روی می‌آورد.

همان‌طور که بیان شد، از نظر هایدگر، واقعیت انضمامی وجود مستور و مخفی است و راه‌گشایش و فتوح آن، تحلیل و بررسی واقعیت انضمامی وجود است. در فلسفه ملاصدرا نیز چنین نگرشی به مفهوم و حقیقت وجود دیده می‌شود؛ یعنی وجود عام و بدیهی که در واقع، مفهومی ذهنی از وجود عینی است، صرفاً اعتباری عقلی بوده و عمومیت آن مانند عمومیت جنس نسبت به افراد خود نمی‌باشد، به طوری که مانند جنس مقوم افراد خود باشد، بلکه عمومیت آن به نحو اعتباری و انتزاعی است، مانند عمومیت مفهوم شیئیت برای اشیای خاص از ماهیاتی که معانی مختلفی دارند و مفهوم شیئیت مقوم جنسی یا فصلی آن ماهیات نیست، بلکه مفهوم اعتباری و انتزاعی است و به نحو عَرَضی بر آنها حمل می‌شود. (ملاصدرا، ۱، ۳۷-۴۰)

بنابراین، آن‌چه در اذهان انسانی از وجود حاصل می‌شود همین مفهوم عام و اعتباری است و حقیقت انضمامی و عینی وجود ممکن نیست در هیچ ذهنی حاصل شود، بلکه همواره کنه حقیقت وجود در خفا و پوشیدگی مطلق می‌ماند که در اصطلاح عرفانی به آن «غیب الغیوب» یا «وجود لا بشرط مقسمی» تعبیر می‌شود. اما آن‌چه از وجود برای اهل کشف



و شهود حاضر است و با علم حضوری و دریافت‌های وجدانی حاصل می‌شود، وجود در مرتبه ظهور و تجلی اسما و صفات است. در نتیجه، از نظر ملاصدرا، وجود به علاوه مفهوم عام و اعتباری که در حکمت مشاء و اشراق هم پذیرفته شده است، حقیقتی عینی و خارجی نیز دارد که اصل عالم و نظام هستی را تشکیل می‌دهد و همین حقیقت است که از دیدگان اهل علم و حتی در نزد فلاسفه پیش از ملاصدرا مخفی و محجوب مانده و از آن غفلت شده است، ملاصدرا نیز در آثار فلسفی خویش متذکر آن می‌شود.

بدین ترتیب، آنچه هر دو فیلسوف در آن عقیده‌ای مشترک دارند این است که هر چند وجود مفهومی کلی و قابل اطلاق بر همه موجودات دارد و از حیث مفهومی قابل تعریف نیست، به این دلیل که وجود فوق مقولات دهگانه ارسطویی است و تحت هیچ یک از این مقولات کلی که جنس الاجناس هستند، قرار نمی‌گیرد تا به وسیله حد و رسم که تعریف با جنس و فصل و عرض لازم یا مفارق است، قابل تعریف باشد و هر چند از حیث مفهومی روشن و بدیهی است، حقیقت و واقعیتی دارد که عین تحقق خارجی و «وجود موجودات است» و به بیان ملاصدرا، تشخیص و جزئیت موجودات خارجی است و همین وجود انضمامی است که مورد پرسش و تحقیق هایدگر است و ملاصدرا در صدد اثبات اصالت آن بر آمده است.

علاوه بر این، از نظر ملاصدرا، وجود به این دلیل تعریف‌ناپذیر است که چون حد ماهوی ندارد، پس جنس و فصل هم ندارد، نه این که وجود به طور کلی قابل شناخت و معرفت نیست، بلکه او معتقد است وجود از راه ادراک حضوری و فنای فانی در مفنی فیه قابل فهم و ادراک است و لو این که کنه و عمق حقیقت آن قابل دریافت نبوده، لکن احکامی از قبیل اصالت وجود، وحدت وجود، مراتب تشکیکی و اشتراک معنوی وجود و... به واسطه ادراکات حضوری قابل شناسایی است.

#### ۴. تقدم وجود بر ماهیت

یکی دیگر از مباحث مربوط به وجودشناسی مسئله اصالت وجود و تقدم آن بر ماهیت است که در آثار و اندیشه‌های دو فیلسوف مورد نظر، قابل مقایسه و تطبیق است. در فلسفه ملاصدرا، همان‌طور که بیان شد، ادعا بر این است که وجود نه فقط از حیث مفهومی کلیت و عمومیت دارد و بر همه موجودات قابل حمل است، بلکه واقعیت انضمامی

وجود نیز در عین بساطت و صرافت خود شامل همه موجودات شده و در همه آنها موجب تشخیص، عینیت و جزئیت است؛ یعنی نه تنها وجود موجود است، بلکه موجودیت هر وجودی وابسته به وجود بوده و از آن فیض می‌گیرد و قوام می‌یابد. همین جامعیت وجود است که جهت وحدت عالم را در عین کثرت موجودات فراهم می‌کند، وحدتی که فقط مختص وجود است نه وحدت عددی یا نوعی یا جنسی و...، بلکه وحدت حقه حقیقیه‌ای که نه دومی دارد و نه تکرارپذیر است.

به عبارت دیگر، وجود وحدتی دارد که در مقابل آن چیزی قرار ندارد، زیرا وجود چنان بساطت و شمولی دارد که هر موجودی را در بر می‌گیرد و تنها عدم در مقابل آن است و عدم نیز چیزی نبوده، بلکه باطل الذات و بطلان محض است؛ یعنی حتی شیئیت نیز به نظر ملاصدرا، مساوق با وجود است، به این معنا که تا ماهیت موجود نشود، به آن شیء اطلاق نمی‌شود و امکان اشاره به آن نیز وجود ندارد؛ یعنی ماهیت نمی‌تواند پیش از اتصاف به وجود ثبوتی داشته باشد تا معروض وجود واقع شود، مگر در ذهن و به هنگام تحلیل و قضیه‌سازی و حمل مفهوم وجود بر ماهیات.

مراد فلاسفه مشاء هم از زیادت و عروض وجود بر ماهیات چیزی غیر از ظرف ذهن و عروض ذهنی نبوده و به تعبیر ملاصدرا، ظرف اتصاف ماهیت به وجود، ذهن است و موصوف فقط در ظرف اتصاف متقدم بر صفت وجود است (ملاصدرا، ۱، ۷۵، ۷۶). حال آن‌که در خارج و عالم عین رتبه و جایگاه وجود بر اساس نظریه اصالت وجود مقدم بر ماهیت است، به این معنا که جعل اولاً و بالذات به وجود اشیا و موجودات تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض و به تبع وجود به ماهیت تعلق می‌گیرد. این مطلب اشاره به این واقعیت دارد که ماهیات به تبع وجودات موجود هستند و هیچ ماهیتی مستقل از وجود نمی‌تواند موجود باشد. اما در نگرش هایدگر به عالم هستی، فقط وجود انسان و «دازاین» (Dasein) را به کار می‌برد. این واژه اشاره به جنبه هستی‌شناختی انسان دارد و معنای تحت اللفظی آن «هستی آن‌جا» است که دلالت بر حضور و وجود ملموس و عینی انسان در جهان دارد. دازاین به منزله موجودی است که همواره خود را در موقعیتی خاص می‌یابد و حضور وجودش برای خودش مکشوف است.

اگرچه واژه دازاین قبل از هایدگر به معنای وجود عام به کار می‌رفت و شامل همه

موجودات می‌شد، در فلسفه هایدگر به معنای وجود خاص و محدود انسان به کار رفت. به همین دلیل نیز واژه «وجود» (existence) که معنایی عام داشت، به معنای وجودی خاص که قیام ظهوری دارد، به کار رفت، زیرا فقط انسان است که می‌تواند فهمی از وجود داشته و شایستگی نام وجود را دارا باشد، و به همین جهت، از میان سایر موجودات بیرون می‌جهد و می‌ایستد و به عبارت دیگر، می‌تواند درباره هستی تصمیم بگیرد و اساساً هستی فقط برای او مسئله است و چنین معنایی از وجود در سایر موجودات دیده نمی‌شود، اگرچه آنها نیز وجود دارند، فهمی از وجود نداشته و وجود برای آنها دغدغه و مسئله‌ای نیست، به همین دلیل، وجودشان قیام ظهوری ندارد.

یکی از خصوصیات دازاین این است که هیچ‌گاه در هستی خود کامل و نهایی نیست؛ یعنی ماهیتی ثابت و مقدم بر وجود خود ندارد، بلکه وجود دازاین همواره بر ماهیت او تقدم داشته و به همین دلیل، وجود او همواره در راه بودن و شدن و صیورورت است و هیچ‌گاه نمی‌توان توصیف کاملی از آن به دست داد. به عبارت دیگر، اجزای مقوم وجود انسان از امکانات بی‌شماری فراهم شده است، نه خواصی که از پیش تعیین و مشخص شده باشد، همان‌گونه که در تعریف ارسطویی، انسان به عنوان «حیوان ناطق» معرفی می‌شود، بلکه وجود انسانی دازاین، همچنان که پیش می‌رود با تحقق بخشیدن به امکانات وجودی خویش، چپستی و ماهیت خویش را شکل می‌دهد و در واقع، چپستی دازاین در وجود آن نهفته است. (Heidgger, 67-68)

این سخن هایدگر ما را به یاد سخن ملاصدرا درباره انسان (ملاصدرا، ۳۴۳، ۸) و تغییر و تحولات وجودی او و حرکت جوهری می‌اندازد، با این تفاوت که نظریه حرکت جوهری ملاصدرا به اصل وجود در نظام طبیعی عالم مربوط شده و شامل تمام موجودات می‌شود، به طوری که این حرکت از عالم جمادات شروع شده و به عالی‌ترین مراتب وجودی می‌رسد، زیرا وجود در نظام طبیعت همواره از حالت بالقوه و هیولایی محض که ماده عالم طبیعی است به سوی فعلیت تام در حرکت و تغییر و تحول است و هر موجودی را از نقصان به سوی کمال خویش می‌برد. هر چند وجود لحظه به لحظه در سیلان و حرکت به سوی کمال است، ماهیت که حد وجود را تشکیل می‌دهد، همواره تابع وجود است و حرکت آن عرضی و تبعی بوده و متأخر از وجود است.

## ۵. غایت و روش

یکی از خصوصیات فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم انتقاد و عصیان علیه نظام‌های فلسفی است؛ یعنی از فلسفه‌هایی که سعی می‌کنند نظامی کلی برای عالم تبیین کنند، مانند فلسفه ارسطویی، مسیحی و هگلی، انتقاد می‌کند. این عصیان و اعتراض به خوبی در آثار کی‌یرکگارد مشهود است، آن‌جا که به کلیت نظام هگلی اعتراض می‌کند.

هایدگر نیز با انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی و فلسفه‌های پیش از خود، غایت فلسفه‌اش را شناخت «وجود» قرار می‌دهد نه موجود خاصی مانند مثل افلاطونی، جوهر ارسطویی، خدا و یا جهان در فلسفه‌های مسیحی و یا ذهن و زبان و اموری دیگر در فلسفه‌های مسیحی و یا ذهن و زبان و اموری دیگر در فلسفه‌های مدرن و معاصر. در حالی که ملاصدرا غایت فلسفه خود را ارائه نظامی بر اساس اصالت وجود برای جهان قرار می‌دهد، نظامی که در آن وجود رکن اساسی تلقی می‌شود و تمام موجودات شئون، انحاء و مظاهر وجود هستند. این نظام که وجود وحدت آن را شکل می‌دهد، دارای مراتب تشکیکی است و در عین وحدت، کثیر نیز هست و با این‌که موجودات بسیاری با آثار و خواص گوناگون در عالم وجود دارد، حقیقت واحدی در بطن و عمق هستی آنها نهفته است.

به عبارت دیگر، مابه‌الامتیاز همه موجودات عین مابه‌الاشتراک آنهاست و ماهیات، حدود وجود هستند و چیزی جز وجود در عرصه عالم سلطنت و حاکمیت ندارد. تنزل وجود از مرتبه شدید به مراتب مادون موجب ظهور تعینات خاصی می‌شود. برخی از تعینات وجود اسما و صفات وجودی هستند و برخی دیگر که در مراتب نازل‌تری هستند، مظاهر خلقی را شکل می‌دهند. هر قدر وجود بیشتر تنزل می‌کند، ظهور بیشتری می‌یابد و حقیقت آن در پس تعینات پنهان‌تر می‌شود.

همان‌طور که ملاحظه شد، ملاصدرا از دریچه وجود به عالم هستی و جهان می‌نگرد و همه نظام فلسفی خویش را در پرتو نور وجود تشکیل می‌دهد و از بالاترین افق و منظر، همه جهان را به تصویر می‌کشد و نظم علی و معلولی را حاکم بر آن می‌یابد. در جهان ملاصدرا و نظام حاکم بر آن از عالی‌ترین مرتبه تا نازل‌ترین مرتبه، وجود نقش آفرین است و بر همه چیز تقدم دارد، حتی شناخت و معرفت وجود نیز از طریق وجود حاصل می‌شود، زیرا بر اساس مبانی اصالت وجود، علم و ادراک نحوه‌ای از وجود تلقی می‌شود و وجود

موجودات نیز چیزی جز شئونات و مظاهر حقیقت وجود نبوده، بلکه عین ربط و تعلق به وجود الهی است و در واقع، ادراک هر چیزی حاصل نمی‌شود، مگر از جهت ارتباطی که با حقیقت و ذات وجود دارد و این فقط با ادراک ذات وجود ممکن می‌شود، چرا که وجود غایت و منتهای سلسله ممکنات و موجودات است. در نتیجه، ادراک هر شیئی ادراک و معرفت باری و حقیقت وجود است، هر چند اولیای الهی از چنین ادراکی مطلع و آگاه هستند. (ملاصدرا، ۸، ۱۱۶-۱۱۹)

هایدگر نیز وقتی سخن از معرفت واقعیت وجود می‌گوید، از تحلیل و شناخت انسان آغاز می‌کند، زیرا از نظر او، گرچه وجود عبارت است از وجود موجودات و راه شناخت وجود به شناخت موجودات بستگی دارد، وجود تنها از طریق موجودی خاص قابل تحقیق و شناسایی است؛ یعنی تنها از طریق وجود انسان و «تقرّر ظهوری» (existence) آن تجلی می‌کند و آشکار می‌شود و غیر از انسان در هیچ موجود دیگری استعداد و امکان ظهور و تجلی وجود نیست و در همه آنها ماهیت تقدّم بر وجودشان است و همچون حجابی مانع از برون شدگی و تقرّر ظهوری وجود می‌شود.

این ویژگی و خصوصیت در انسان به علت آگاهی و بصیرتی است که نسبت به وجود خویش و موجودات دیگر می‌تواند حاصل کند و به عبارت دیگر، از میان همه موجودات تنها انسان است که به واسطه فطرت جست‌وجوگر خویش، یعنی فطرتی که او را به سوی شناخت و معرفت حقیقت ذات خویش و همه موجودات فرا می‌خواند، پرسش از وجود می‌کند و دغدغه وجود دارد، در حالی که سایر موجودات از چنین فطرت و ساختاری بی‌بهره‌اند. این تفاوت بیان‌گر «تمایز هستی‌شناسانه‌ای» (Ontological difference) است که هایدگر بین وجود انسانی و غیر انسانی قائل است، همچنان‌که بین وجود و موجود نیز تمایز قائل می‌شود.

هایدگر بعد از این که انسان را از میان سایر موجودات به عنوان راه و طریق شناسایی «وجود» (Being) بر می‌گزیند روش تحقیق خود را نیز درباره این موجود خاص «پدیدارشناسی» (phenomenology) می‌نامد و در توضیح این اصطلاح از روش ریشه‌شناسی خود این واژه استفاده می‌کند. این اصطلاح از دو جزء ترکیبی «پدیدار» (Phenomenon) به معنای شیئی که خود را نشان می‌دهد و ظاهر می‌سازد و به عبارت دیگر، شیئی که خود را در معرض دیده شدن و شناسایی قرار می‌دهد و واژه «لوگوس» (Logos) که در زبان یونانی به

معنای ظاهر ساختن و آشکار کردن و معانی دیگری مانند عقل، حکم، اصل، نسبت و نطق و سخن به کار می‌رود. پدیدارشناسی، عیان کردن و آشکار ساختن شیئی است که خودش را پدیدار می‌سازد و به عبارت دیگر، کنار زدن حجاب‌ها و پرده‌ها از چهره موجودی که خود را در معرض شناسایی و دیده شدن قرار می‌دهد.

هایدگر با استفاده از این روش درباره انسان به عنوان یک پدیدار تحقیق و تحلیل پدیدار شناختی می‌کرد و از هرگونه تحلیل مفهومی و شناخت ذهنی و حصولی و روش‌های قیاسی و تمایز ذهن و عین که در فلسفه‌های ارسطویی و مدرسی و مدرن رایج بود، پرهیز می‌کند و همچون بیکن معتقد است که در شناخت اشیا و موجودات باید مستقیماً «به سوی خود اشیا» رفت. (Heidegger, 50)

انسان به عنوان یک پدیدار موجودی است که با اشیا و انسان‌های پیرامون خود ارتباط دارد، به علاوه، این‌که دارای احوال و خصوصیات وجودی از قبیل ترس، دلهره، اهتمام، نفرد، مرگ آگاهی و... است که با تحلیل این احوال و خصوصیات معنای وجود روشن می‌شود.

هایدگر تحت تأثیر تعالیم استاد خود ادموند هوسرل با روش پدیدارشناسی آشنا شد و آن را در تحقیقات خود به کار بست. ملاصدرا نیز از یک سو، تحت تأثیر تعالیم و سیر سلوک عرفانی با روش تزکیه نفس و کشف و شهود آشنا شد و از سوی دیگر، با علاقه وافر که به حکمت و فلسفه داشت، روش به کارگیری برهان و استدلال را به خوبی آموخت و توانست روش شهودی استدلالی را در نظریات خویش به کار گیرد، به این ترتیب که مکاشفات و دریافت‌های شهودی و حضوری را که در حوزه عرفان به دست آمده بود، با برهان و استدلال و به زبان فلسفی ارائه می‌کند. امتیاز روش شهودی و دریافت حضوری بر علم و ادراک حصولی و ذهنی در این است که در علم حضوری معلوم بدون واسطه ذهن، در حضور مدرک و عالم قرار دارد و شناسایی مستقیماً و با مواجهه خود اشیا و موجودات صورت می‌گیرد.

اگرچه در شناخت ماهیات و اشیا، علم حصولی و ذهنی کفایت می‌کند و راه گشاست، لکن در شناخت وجود اعم از حقیقت وجود و یا انحاء و مراتب وجود و هم‌چنین شناخت احکام وجود، علم حصولی و ذهنی کار آمد نیست، زیرا ذهن فقط توانایی ادراک ماهیات و مفاهیم

را داراست و از ادراک حقیقت وجود ناتوان است، به همین دلیل، تنها می‌تواند مفهوم وجود را که مفهومی اعتباری و انتزاعی است، همچون سایر معقولات ثانیه فلسفی ادراک کند، اما حقیقت وجود تنها با علم حضوری و مواجهه مستقیم حاصل می‌شود.

هایدگر نیز معتقد است که انسان به دریافت حضوری، وجود خود و اشیا را در جهان می‌یابد. این دریافت حضوری در ابتدا از طریق عواطف و احساسات او شکل می‌گیرد، به طوری که در عمل او را در موقعیت‌های ویژه‌ای برای انتخاب و تصمیم‌گیری قرار می‌دهد و اساساً وجود داشتن از نظر هایدگر به معنای حضور و در جهان بودن است و موجودی که جهان نداشته باشد، وجود هم نخواهد داشت، و به عبارت دیگر، حضور و جهان یکی هستند و حیثیت «در جهان بودن» اشاره بر همین یگانگی ذاتی «حضور» و «جهان» دارد. (خاتمی: ۱۳۷۸، ۵۵-۵۷) و شیئی که در جهان نیست نه حاضر است و نه موجود، به علاوه این که «در جهان بودن» ویژگی حضور خاص انسان و رابطه وجودی او را با موجودات دیگر را نیز نشان می‌دهد.

### فصل دوم: مسائل وجود

معمولاً در فلسفه ارسطویی و مابعدالطبیعه سنتی مسائل وجود عبارت‌اند از: محمولات و عوارض ذاتیه خود وجود و تقسیماتی که برای وجود در فلسفه اولی مطرح می‌شود، مانند وحدت و کثرت، قوه و فعل، حرکت و سکون و...، این روال در فلسفه ملاصدرا نیز رعایت شده است، اما در فلسفه هایدگر چنین طرحی از مسائل وجود دیده نمی‌شود، بلکه مسائل وجود به طریق پرسش و سؤالاتی درباره وجود و موجودات مطرح می‌شود.

مهم‌ترین پرسشی که هایدگر مطرح می‌کند این است که وجود چیست و به چه معناست؟ و موجود بودن و هستی داشتن به چه معناست؟ مسلماً وجودی که هایدگر در پی تحقیق از معنای آن است وجود موجودات یا وجود انضمامی است؛ یعنی وجودی که به موجودات تعیین می‌دهد و موجودیت آنها وابسته به آن است. اما از آن‌جا که از نظر هایدگر، وجود موجود نیست و در خارج چیزی که بتوان آن را فقط وجود نامید و نه چیزی دیگر، و به عنوان چیزی که بتوان به آن اشاره کرد، در دست‌رس نیست، بلکه فقط موجودات قابل حصول و دریافت هستند و چون وجود به معنای وجود موجودات است، راه شناخت وجود منحصر به

شناخت موجودات است، اما هر موجودی شایستگی تحقیق درباره وجود را ندارد، بلکه فقط دازاین و «وجود آن‌جا» (Being - There) که وجود خاص انسانی است می‌تواند قلمروی برای تحقیق درباره معنای وجود باشد (Heidgger, 25-26). به همین دلیل، مسائل وجود مسائلی است که به وجود دازاین و تحلیل وجودی آن مربوط می‌شود.

### ۱. انسان و تحلیل وجودی

انسان و احوال وجودی آن در فلسفه هایدگر نقش مهمی را ایفا می‌کند و همان‌طور که بیان شد، شناخت وجود انسان روزه‌ای است برای شناخت و معرفت وجود، به همین دلیل، انسان در اندیشه هایدگر نقشی کلیدی دارد. به تعبیر دیگر، باید گفت وجودشناسی هایدگر بر نوعی انسان‌شناسی مبتنی است، البته چنین چیزی را به طور عام نه در فلسفه اسلامی می‌توان دید و نه به طور خاص در فلسفه ملاصدرا.

اما در عرفان اسلامی چیزی شبیه آن‌چه هایدگر در نظر دارد، وجود دارد، زیرا اندیشه هایدگر بیشتر از مایه‌های عرفانی برخوردار است تا آموزه‌های فلسفی، همان‌طور که بنیاد اندیشه و تفکر ملاصدرا بر معارف عرفانی استوار شده است.

در عرفان اسلامی نیز راه رسیدن به حقیقت مطلق، شناخت و عرفان نفس و حقیقت وجود انسانی دانسته شده است و همواره در این باره به حدیث شریف: «من عرف نفسه عرف ربه» (تمیمی آمدی: ۱۳۶۶، ۲۳۲) استناد می‌شود و شناخت و عرفان نفس نیز به مراقبه و مطالعه نفس که حقیقت وجودی و تقرّر ظهوری (existence) انسان است، نیازمند است (کاشانی: ۱۳۷۲، ۱۴۷ - ۱۵۰). تطبیق عرفان اسلامی با اندیشه‌های هایدگر مجال بیشتری می‌طلبد که آن را به جای دیگری موکول می‌کنیم.

هایدگر در تحلیل وجودی دازاین سعی می‌کند تا با توسل به روش پدیدارشناسی خصوصیات و احوال وجودی انسان را به تصویر بکشد. یکی از خصوصیات مهم دازاین همواره در حال شدن و صیورورت بودن اوست، به همین دلیل، هیچ وقت نمی‌توان توصیف و تعریف کاملی از آن ارائه کرد. به عبارت دیگر، اجزای مقوم و ساختاری انسان را امکانات بی‌شماری تشکیل می‌دهد که از گذشته تاریخی بشر مایه می‌گیرد و رو به سوی آینده دارد؛ یعنی دازاین بر اساس این گذشته تاریخی می‌تواند آینده خویش را طراحی و ترسیم کند و از سطح وجود غیر اصیل (inauthentic) خود را به سطح وجود اصیل (authentic) رسانده و



امکانات خویش را به تملک درآورد. اساساً نگاه تاریخی هایدگر به فلسفه یونان و زنده کردن مباحث وجود در عصر حاضر در همین راستا انجام شده است.

بنابراین، انسان ماهیتی از پیش ساخته و طراحی شده با طبیعت یا ماوراءالطبیعه نداشته و سرنوشتی محتوم و رقم خورده ندارد، بلکه با اختیار و اراده خویش می‌تواند آینده را هر طور که می‌خواهد رقم بزند. به همین دلیل، می‌گوید: «چیستی و ماهیت (essentia) دازاین باید بر حسب وجودش (existentia) ملاحظه شود» (Heidegger, 67).

ملاصدرا نیز بر اساس نظریه حرکت جوهری معتقد است که انسان ماهیت ثابتی ندارد و همواره در حال شدن و تغییر و تحوّل است (ملاصدرا: ۸، ۳۴۳). تغییر در وجود انسان به دو نحو جریان می‌یابد یک تغییر و تحوّل که به اصل نظام طبیعت مربوط است و هر موجود طبیعی از جمله انسان را به سوی غایت و کمال و وجود خویش هدایت می‌کند. نوع دوم، تغییر و تحوّل است که انسان با اراده و اختیار خود و به شکل اعمال و رفتار فردی و اجتماعی در وجودش ایجاد می‌کند. تغییرات نوع اول که در اصل وجود طبیعت است و از سیلان و ناآرامی نظام خلقت و تکوین حاصل می‌شود، در حیطه اراده و انتخاب انسان نبوده، بلکه این تغییرات از حرکتی که در جواهر مادی رخ می‌دهد، حاصل می‌شود، مانند سیر تغییر و تحولات طبیعی که در موجودات جهان مشاهده می‌کنیم و یا به طور اخص در سیر خلقت و آفرینش انسان از دوره جنینی تا ولادت و از دوران کودکی تا کهنسالی و مرگ شاهد آن هستیم. (ملاصدرا: ۹، ۲۸۴)

ملاصدرا سه مرحله برای انسان در این سیر وجودی بیان می‌کند: مرحله انسان طبیعی، انسان نفسانی و انسان عقلی. انسان از آغاز طفولیت تا زمانی که تخیلات در او شکل می‌گیرد، انسانی طبیعی یا به بیان دیگر، انسان اول است. در این مرحله قوای ادراکی او در حد محسوسات فعال است تا این که رفته رفته 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 مواضع مختلف بود، به صورت قوایی واحد و مشترک، وحدت و اجتماع می‌یابد تا این که به مرحله ادراک معقولات رسیده و کم‌کم عقل بالفعل یا انسان عقلی می‌شود، البته انسان‌های کمی به این مرحله می‌رسند. ملاصدرا انسان را در این مرحله انسان سوم می‌نامد. (همان، ۹۴-۱۰۰)

همه این مراحل به واسطه حرکت جوهری و در متن حقیقت وجودی انسان حاصل

می‌شود. دسته دوم تغییراتی هستند که به دست خود انسان و یا دخالت اراده و تصمیم‌گیری و خلق اعمال و رفتارهای خیر و شر در وجود انسان ایجاد می‌شود، به طوری که عقاید و رفتار و اعمالی که انسان در طول زندگی انجام می‌دهد، ماهیت او را شکل می‌دهد و شخصیت وجودی‌اش را کامل می‌کند. ملاصدرا 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 و می‌گوید: «هر موجودی حرکتی جبلی و فطری به سوی وجود مطلق و علة الععل دارد. انسان نیز به علاوه این حرکت جوهری عام که برای همه موجودات است، حرکت ذاتی دیگری دارد که منشأ آن حرکتی عَرَضی در کیفیت نفسانی اوست و از انگیزه‌های دینی ایجاد می‌شود. این حرکت در مسیر توحید و مسلک موحدین که انبیا و اولیای دین و پیروان آنها هستند، است و در آیات قرآنی از آن به «صراط مستقیم» و راه راست تعبیر شده است. این همان راه و طریقی است که خداوند حرکت در آن و استقامت بر آن را بر همه بندگان واجب گردانید و هر راه و مسیری غیر از آن که موجودات دیگر و غیر اهل حق می‌روند، به غایت دیگری غیر از لقای حقیقت مطلق و منزل دیگری غیر از رضوان و جوار حق می‌انجامد، مانند طبقات جهنم و درکات نیران. (همان، ۲۸۴ - ۲۹۰)

## ۲. جهان یا حضور در عالم

هایدگر در تحلیل وجودی انسان، از وجود هر روزی (every dayness) که نزدیک‌ترین و در دسترس‌ترین نحوه وجودی انسان است. به عبارت دیگر، ملموس‌ترین و عادی‌ترین وجود غیر اصیل است، شروع کرده و کم‌کم به سطوح عالی‌تر و وجود اصیل نزدیک می‌شود. انسان هر روزی هایدگر دارای «هستی در جهان» است؛ یعنی در جهان حاضر است و حضور موجودات و اشیا را در می‌یابد. انسان نمی‌تواند بدون جهان باشد، کما این‌که جهان نیز نمی‌تواند بدون انسان باشد. انسانی که در جهان حضور دارد و حضور خویش را بلاواسطه شهود می‌کند، نسبت به اشیا و افراد پیرامون خود اهتمام (concern) می‌ورزد و با محیط خویش از طریق تولید، ساختن، لذت بردن و... رابطه و نسبت برقرار می‌کند و با نگاه ابزار گونه و «دم دستی» (ready-to-hand) به اشیا، آنها را با اهتمام خویش به ابزاری برای رسیدن به مقاصد و امیال خود تبدیل می‌کند و همه چیز را حتی انسان‌های پیرامون خود را به خدمت خویش می‌گیرد. (Heidgger, 67-102)

در جهان‌شناسی ملاصدرا نیز جهان مجموعه‌ای از اشیا و موجودات نیست، بلکه اساساً شیئی به عنوان مجموعه، به غیر از خود موجودات وجود ندارد و جهان، یعنی آحاد موجودات. در آموزه حکمت متعالیه جهان و عالم، مظاهر و اطوار وجود هستند که در عالی‌ترین مرتبه آن «وجود لابلشرط قسمی» یا فیض منبسط قرار گرفته است. این مرتبه از وجود که حقیقتی بسیط و بدون تعین و تقید است، گرچه از حیثیت تعلیلیه برخوردار است، مظهر قیومیت حق است؛ یعنی قوام تمام موجودات بر او وابسته است. در فلسفه و عرفان اسلامی با اسامی و عناوین مختلفی همچون عقل اول، فیض منبسط، صادر نخستین، حق مخلوق به، قلم، رُق منشور، نفس الرحمان، و فیض مقدس به آن اشاره شده است.

در عین حال که این مرتبه از وجود حقیقتی بسیط دارد، لکن تمام اشیا را در بر می‌گیرد و هیچ موجودی از حاکمیت و سلطه آن خارج نیست و با این که در عالی‌ترین مرتبه عالم است با همه اشیا همراه و قرین است. هم‌چنین واسطه رسیدن فیض وجودی از منبع وجود و خیر مطلق به ممکنات است و در عرفان نظری حقیقت وجودی انسان کامل به شمار می‌رود اما در پایین‌ترین مرتبه وجودی جهان، قوه و هیولای محض که مرز وجود و عدم است، قرار دارد، کما این که وجود «لابشرط قسمی» در عالی‌ترین مرتبه و فعلیت محض قرار دارد و مبدأ و منتهای هر حرکت و سیری در عالم وجود و نظام ممکنات است.

جهان و عالم هستی در تفکر صدرایی که به ماسوای واجب الوجود اطلاق می‌شود، 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 طوری که با ادراک حقایق اشیا و موجودات عالم، قوه عقلی او با عقل فعال متحد شده و عالمی عقلی و مشابه با عالم عینی می‌شود، کما این که در تعریف فلسفه بیان شد. (ملاصدرا، ۲۰۱، ۲)

از نظر هایدگر، وجود جهان به وجود انسان و روابط آن با موجودات دیگر بستگی دارد، در حالی که در فلسفه ملاصدرا جهان نه تنها مستقل از انسان طبیعی وجود دارد، بلکه بستری

است که انسان در آن جا آفریده می شود و مسیر تکامل خویش را طی می کند، اگرچه در نگاه عرفانی، انسان کامل که همان صادر نخستین است، روح و حقیقت عالم و جهان هستی است و عالم بدون انسان کامل همانند بدن انسانی است بدون روح.

### ۳. خدا در فلسفه های دیگر و ملاصدرا

معمولاً متفکران اگزیستانسیالیسم را به چند دسته تقسیم می کنند. برخی از آنان همچون کی یرکگارد، مارسل و یاسپرس به عنوان متفکرانی دین دار شناخته می شوند و برخی دیگر مانند ژان پل سارتر در زمره اگزیستانسیالیست های مُلحد و منکر خدا، و نظر برخی دیگر همچون هایدگر درباره مفاهیم کلیدی در حوزه عقاید دینی همچون خدا در پرده ابهام باقی مانده است، زیرا نظر نهایی او درباره اعتقاد به خدا و یا انکار خدا به اندازه کافی واضح و روشن نیست، به طوری که نظریات مختلفی در این باره از طرف برخی متفکران ارائه شده است.

برای مثال سارتر هایدگر را همانند خود و سایر اگزیستانسیالیست های فرانسه بی خدا و ملحد می داند و کسانی همچون «رُدلف بولتمان» (Rudolf Bultmann) و «هاینریش اُت» (Heinrich Ott) بینش هایدگر را به عنوان شیوه ای برای نظم و ترتیب بخشیدن به عقاید ایمانی خود بسیار مغتنم می شمارند. (پروتی: ۱۳۷۳، ۲۱، ۲۲)

جان مک کواری در این باره می گوید: «هایدگر برای وجود اوصافی از جمله این که وجود قیاس ناپذیری است که مطلقاً غیر از موجودات دیگر است و بر همه آنها تقدّم دارد و آن چنان متعالی است که قطع نظر از موجوداتی که در آنها متجلی شده است چیزی نیست و هم چنین وجود در خطاب کردن به انسان پیش قدم است و با نطق بخشیدن و در نور و گشودگی قرار دادن انسان به او لطف می ورزد و او را پاسدار و شبان خویش قرار می دهد. با توجه به این اوصاف، مشکل می توان گفت هستی از نظر هایدگر خصیصه قدسی و الهی ندارد. اگرچه هایدگر هستی را با تلقی دینی و مابعدالطبیعه از خدا یکی نمی شمارد، و لکن وجود برای او همان اوصاف و جایگاه را دارد، زیرا از نظر او، وجود مانند موجودی مخلوق (ens creatum) نبوده، بلکه در عین متعالی بودن از جهان، در بطن موجودات قرار دارد». (مک کواری، ۱۴۹)

این سخن بسیار شبیه تلقی ملاصدرا و عرفان اسلامی است، آن جا که با استناد به آیه شریفه: «لیس کمثله شیء» همانند هر موجودی را با حقیقت وجود نفی می کنند و از سوی

دیگر، با استناد به حدیث شریف: «هو فی الاشیاء علی غیر ممازجه، خارج منها علی غیر مبانیه» و احادیث دیگری با همین مضمون، حقیقت وجود را در عین متعالی بودن از جهان، در بطن و عمق هستی و همراه با همه موجودات به نحو معیت و همراهی قیومی می دانند.

مخالفت های دیگر با مابعدالطبیعه سنتی که مسلماً شامل مفهوم خدا نیز می شود و تلاش در تخریب آن نباید به عنوان مخالفت و یا انکار حقیقت خدا تلقی شود، زیرا های دیگر سعی داشت با استفاده از روش پدیدارشناسی مجدداً پرسش از بنیاد حقیقت را مطرح کند و در این راه عقیده به الهیات را همانند مباحث مابعدالطبیعه سد راه پرسش از وجود می دانست، زیرا الهیات و مابعدالطبیعه بر اساس موجودانگاری استوار بود و خدا متعالی ترین موجود به شمار می آمد و حال آن که های دیگر از وجودی سخن می گوید که «موجود» نیست و به عبارت دیگر، «لاموجود» و یا عدم است و مسلماً عدم نزد مدعیان الهیات و مابعدالطبیعه نمی تواند به عنوان مبدأ متعالی عالم پذیرفته شود. اما باید دید منظور های دیگر از عدم چیست و عدم چگونه با این که خود موجود نیست در قالب موجودات تجلی می کند.

همان طور که قبلاً بیان شد، باید مقصود های دیگر را از «موجود» بفهمیم تا بدانیم که عدم چیست و چرا وجود موجود نیست. به عقیده نگارنده، تلقی های دیگر از «موجود» وجود اضافی و مقید است؛ یعنی وجود انسان، وجود حیوان، وجود آسمان، وجود خدا و هر وجود متعینی که قابل اشاره حسی، خیالی و یا عقلی باشد و ما آن را به عنوان شیئی و ذاتی که وجود دارد بشناسیم، در حالی که وجودی که های دیگر از آن پرسش می کند و به دنبال آن است، لاتعیین محض است و از هر قید و اضافه ای مطلق و رهاست و مسلماً چیزی را که هیچ تعین و ماهیتی نداشته باشد و حتی اطلاق وجود بر آن از باب عنوان مشیر باشد نه قید و صفتی که به او تعین بدهد، نمی توان موجود دانست و ناگزیر چیزی که موجود نباشد، مفهوم عدم بر آن اطلاق می شود، لکن قطعاً منظور های دیگر از عدم، بطلان محض و ممتنع بالذات نیست، بلکه آن منشأ هر نوع موجود و خیر و لطف است. های دیگر بحث از عدم را که بنیاد موجودات می داند با این پرسش ها آغاز می کند که: چرا موجودات به جای این که نباشند موجود هستند؟ و هر آن چه هست، چرا هست؟ و از کی و کجا به وجود آمده است؟ و چگونه می توان نشان داد که چرا عدم نیست و چرا موجودات بر عدم غلبه دارند؟

پاسخ مابعدالطبیعه سنتی این است که موجودی متعالی وجود دارد که بنیاد الهی و

نخستین و علت همه موجودات است. اما این پاسخ را هایدگر بر آمده و محصول حوزه مابعدالطبیعه که نگرشی موجودانگارانه دارد، می‌داند، زیرا به موجودی از سنخ همان موجوداتی که مورد پرسش است، اشاره دارد. در قلمرو الهیات نیز پاسخ به این سؤال قبل از طرح چنین سؤالی داده شده است، زیرا در تعالیم دینی خداوند خالق همه موجودات معرفی می‌شود و دیگر جایی برای پرسش از بنیاد موجودات باقی نمی‌گذارد. اما فلسفه با حیرتی که از آن پرسش بنیادین پدید می‌آید، آغاز می‌شود و در همین حیرت است که وجود خود را آشکار می‌کند و تفکر وجود آغاز می‌شود. (پروتی: ۱۳۷۳، ۱۰۶)

اگر مقصود هایدگر از وجود و به تعبیر دیگر، عدم که دارای صفاتی از قبیل اعطا، افاضه، لطف، کلام، نور، ظهور، قدس و تعالی است و بنیاد همه موجودات تلقی می‌شود، همان خدای ادیان و علت اولی در مابعدالطبیعه باشد، اگرچه هایدگر چنین چیزی را نه انکار می‌کند و نه تصدیق و اساساً از این وادی بیرون است و از زاویه دیگری به بنیاد عالم می‌نگرد، تا چه اندازه با آن چه در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی آمده، قابل تطبیق است؟

از آن جا که مراد و مقصود هایدگر از وجود، «وجود موجودات» است و موجودات اشیایی هستند که در جهان حضور دارند و پدیدارهایی زمان‌مند هستند و حتی اگر خدایی وجود داشته باشد، متحیث به حیث زمانی (temporal) است و اگرچه هر شیئی زمان خاص خود را دارد، اما نمی‌توان گفت زمان موجود است، همان‌طور که نمی‌توان گفت که وجود موجود است. و از آن جا که حضور هم با وجود در رابطه است و هم با زمان، و حضور موجودات و دازاین در جهان مساوی است با وجود داشتن و زمان‌مند بودن، نمی‌توان گفت تصور هایدگر از حقیقت وجود از نظر ملاصدرا مراتبی دارد که وجود هایدگر با اوصافی که از آن ذکر شد تنها با مرتبه «فیض منبسط» در حکمت متعالیه قابل تطبیق است، در حالی که حقیقت وجود از نظر ملاصدرا مراتب بالاتری نیز دارد.

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، بالاترین مرتبه حقیقت وجود ذات غیبیه مطلقه از جمیع قیود و حدود و اسم و رسم است که حتی اطلاق وجود بر آن از باب تفهیم و تفهم و عنوان مُشیر است و در متون عرفانی و دینی با ضمیر «هو» به آن اشاره می‌شود. در این مرتبه، هیچ اسم و صفتی ظهور و بروز ندارد و حقیقت آن شکار هیچ عارف و سالکی نمی‌شود. البته از آن جا که ذات حق تاب مستوری ندارد و شوق تجلی و ظهور دارد در قالب تعیین اول و دوم و اسما و

صفات الهی ظهور می‌کند. مسلماً چنین حقیقتی نمی‌تواند مراد و مقصود هایدگر باشد، زیرا چنین حقیقتی همواره در مقام غیب و خفا و اطلاق محض است، گرچه تا حدی می‌توان آن را با وجود عام و منبسط مقایسه کرد؛ یعنی وجودی که در جمیع اشیا و موجودات سریان دارد و رحمت و اسعۀ حق و مشیت ساریه در موجودات است و هر چند مطلق است، در قالب تمام تعینات خلقی ظهور دارد و بنیاد همه موجودات است.

ملاصدرا می‌گوید: «وجود منبسط آن‌چنان گسترده است که شامل همه ماهیات و اعیان می‌شود و اصل عالم و حیات و نور آن است و در همه آسمان‌ها و زمین ساری است، به طوری که در عقل عین عقل، در نفس عین نفس، در طبیعت عین طبیعت، در جسم عین جسم، در جوهر عین جوهر و در عرض عین عرض است و نسبت آن به واجب الوجود مانند نسبت نور و پرتوی خورشید به خورشید است. (لایه‌جانی: ۱۳۷۶، ۱۷۴-۱۷۸)

به هر ترتیب، آن‌چه مسلم است هایدگر از اظهار نظر صریح درباره حقیقت خداوند سکوت می‌کند، گرچه برخی از مفسران او تلاش کرده‌اند وجودی را که هایدگر از آن پرسش می‌کند و اوصافی متعالی دارد با خداوند تطبیق بدهند، اما ملاصدرا با صراحت تمام حقیقت وجود را عین ذات خداوند می‌داند و با آن‌چه در متون دینی آمده، تطبیق می‌دهد و می‌گوید: «وجود، مبدأ و غایت جمیع اشیا و موجودات است و در عین این که حقیقتی بسیط و غیر مرکب دارد، شامل کل اشیا می‌شود و وجود همه وجودها و نور همه انوار است، زیرا اگر او فاقد کمالی وجودی از کمالات موجودات باشد نمی‌تواند حقیقتی بسیط داشته باشد، بلکه ذات او مرکب از دو جهت می‌شود: جهتی وجودی و جهتی عدمی که فقدان همان کمال وجودی است». (همان، ۲۲۹-۲۳۶)

#### ۴. لوگوس و کلام الهی

یکی دیگر از موارد قابل تطبیق در انظار هایدگر و ملاصدرا حقیقت لوگوس و کلام الهی است. همان‌طور که گذشت، وجود از نظر هایدگر به متفکر و شاعر خطاب می‌کند و در واقع، از زبان آنها سخن می‌گوید. زبان جایی است که انسان می‌تواند ذات خود را باز یابد. هایدگر در تحلیل زبان بسیار از مفهوم «لوگوس» در سخنان هراکلیتوس تأثیر پذیرفته است. در قطعه‌ای که از هراکلیتوس بر جای مانده، آمده است: «گوش می‌دار، نه به من، بل به لوگوس، که تو را می‌گوید: حکمت این است که پذیری، همه چیز یکی است».

لوگوس در این قطعه هم به معنای وحدت وجود در همه موجودات است و هم به معنای زبان است، زبانی که خانه وجود است و این خانه محل سکونت و جایگاه واقعی انسان است. هراکلیتوس در این قطعه تشویق به گوش سپردن به لوگوس می‌کند که نوعی هم‌نوا شدن با وجود است، زیرا سخن لوگوس عین حکمت است و همه چیز مطابق لوگوس حادث می‌شود؛ یعنی مطابق حکمت. بنابراین، حکمت چیزی جز گوش دادن به لوگوس و هم‌نوایی با او نمی‌تواند باشد. (پروتی: ۱۳۷۳، ۱۱۵، ۱۱۶)

در پیام هراکلیتوس، لوگوس به عنوان وجود موجودات است. به عبارت دیگر، همه چیزها در وجود وحدت می‌یابند و یکی می‌شوند. این سخن در فلسفه ملاصدرا به عنوان یک قاعده فلسفی مطرح می‌شود که «بسیط الحقیقة کل الاشياء»، یعنی وجود حقیقتی بسیط دارد که شامل همه موجودات می‌شود و همه آنها را در خود دارد. لوگوس سخن گفتن وجود نیز هست و انسان با اجابت سخن وجود مقام و منزلت خویش را به دست می‌آورد و به خانه ذات خویش باز می‌گردد. همچنان که در رحمت متعالیه و عرفان اسلامی صادر نخستین به عنوان «نفس الرحمان» معرفی شده، این نفس وجودی همان فیض الهی است که وقتی بر قالب ماهیات و اعیان ثابت در ظرف علمی حق می‌وزد، موجب پیدایش همه ممکنات و عالم خلق می‌شود. در بینش و تلقی عرفان اسلامی همه عالم و موجودات کلمات وجودی هستند و نظام هستی کتاب تکوینی حق است که با قلم وجودی «کن» و عالم امر در صحیفه خلق نگاشته می‌شود. (لاهیجانی: ۱۳۷۶، ۲۸۳)

لوگوس در فلسفه هایدگر که وجود موجودات است، قابل تطبیق با عقل اول و صادر نخستین در حکمت متعالیه است، به همین دلیل، همه چیز مطابق لوگوس یا عقل و حکمت الهی حادث و یا صادر می‌شود و حکمت همان چیزی است که از لوگوس یا عقل شنیده می‌شود، زیرا صادر نخستین و عقل اول حقیقت انسان کامل است و همه معارف الهی و حکمت بر پیامبران و اولیای الهی و یا به تعبیر هایدگر، در زمانه ما به متفکران معنوی و شاعران الهی اعطا می‌شود و فقط آنها هستند که مورد خطاب وجود قرار می‌گیرند. و مسلماً ارتباط با وجود یا لوگوس و عقل اول ارتباط با حقیقت انسان کامل است. و به تعبیر هایدگر، خانه سکونت و جایگاه حقیقی انسان است و ارتباط با او موجب به دست آمدن دوباره جایگاه و مقام و منزلت انسان می‌شود.



## ۵. حرکت و زمان

همان‌طور که در بخش اول از این نوشتار بیان شد، جهان و زمان در فلسفه هایدگر معنای جدیدی غیر از معنا و مفهوم سنتی خود پیدا کرد و فهم آنها نه فقط با فهم احوال و وجودی دازاین پیوند خورد، بلکه به یکدیگر نیز وابسته بود، زیرا یکی از ویژگی‌های مهم دازاین «در جهان بودن» و حضور داشتن در جهان است و حضور در جهان به معنای حاضر بودن در زمان حال و اکنون است. زمان در اندیشه هایدگر ارتباطی ذاتی با هستی داشته و به عنوان افقی برای فهم وجود و تفسیر آن به کار می‌رود (Heidgger, 30). از نظر هایدگر مسئله اصلی همه هستی‌شناسی‌ها ریشه در پدیده زمان دارد و اساساً هستی بدون زمان برای دازاین قابل فهم نیست.

البته فهم واقعیت زمان نیز بدون تحلیل وجودی دازاین امکان‌پذیر نیست، به همین دلیل، هایدگر از طریق تحلیل محدودیت و تناهی وجود انسان به معنای زمان می‌رسد. مهم‌ترین ویژگی دازاین هر روزی و غیر اصیل دل‌مشغولی (care) است که بیان‌گر ساختار سه لایه وجود اوست. این سه لایه وجودی عبات‌اند:

۱. تقدّم وجودی دازاین بر ماهیت او که آن را با اصطلاح «پیش از خود» (it self ahead) بیان می‌کند. این لایه از ساختار وجودی دازاین پدیدارهایی را از قبیل: امکان، فرا افکنی و فهم در خود دارد که آینده دازاین را ترسیم می‌کنند. (Ibid, 235-241)

۲. ویژگی از «قبیل در جهان» بودن (world a in already) که بر حالات واقع بودگی، افکندگی، و حالاتی انفعالی مانند، ترس دلالت داشته و زمان گذشته دازاین را ترسیم می‌کند.

۳. ویژگی «نزدیک بودن به جهان خویش» (world its to close) که به زمان حال مربوط است و بیان‌گر حالاتی همچون سقوط (یا هبوط)، فرد منتشر بودن (داسمن) و تفریق امکانات، است.

هر یک از لایه‌های سه گانه وجود دازاین بیان‌گر بخشی از واقعیت زمان، یعنی گذشته، حال و آینده است. دازاین در متن زمان و در بستر حضور، رو به سوی آینده داشته و به سوی امکانات خویش، گشوده و مفتوح است. او همواره آینده را انتخاب کرده و طرح‌ریزی و فرا افکنی می‌کند.

ویژگی دیگری که دازاین را زمانمند می‌سازد، «به سوی مرگ بودن» (death towards being)

و امکان «کامل بودن» (whole a Being) اوست. (Ibid, 276)

این دو ویژگی موجب سیر کمالی دازاین می‌شوند که حرکتی به سوی امکانات و فعلیت دادن به آنهاست، به این معنا که دازاین همواره در حال صیورورت و پیش‌روی به سوی کمال خویش است تا وقتی که با مرگ مواجه می‌شود و آن را به عنوان مهم‌ترین امکان وجودی خود تجربه می‌کند و کامل می‌شود. در نگاه هایدگر، مرگ نه تنها موجب نقصان نیست، بلکه موجب کامل شدن وجود انسان نیز هست. همچنان که در مباحث وجودشناسی «نیستی و عدم» بطلان محض نبوده، بلکه دلالت بر کمال و اطلاق وجود دارد. هایدگر معتقد است انسان با مواجهه با مرگ و نیستی خود و با ویژگی «به سوی مرگ بودن» می‌تواند به تصویری از عدم و نیستی دست یابد و دریابد که هر موجودی از هیچ و نیستی (exnihilo) بیرون می‌آید و ظاهر می‌شود و این نیستی و عدم بنیاد همه عالم است.

در فلسفه هایدگر، بحث از مرگ و ویژگی «به سوی مرگ بودن» بحث از امکان و آینده است و دلالت بر حرکت و سیر وجودی در حقیقت انسان دارد، حرکتی که در بستر آن گذشته، حال و آینده شکل می‌گیرد. این حرکت از بدو تولد آغاز شده و تا فرا رسیدن مرگ ادامه می‌یابد.

در واقع، وجود دازاین از ابتدای تولد تا زمان مرگ در حال صیورورت و حرکتی است که در زمان حال شکل می‌گیرد. البته این زمان‌مندی از حرکتی که در متن وجود انسان شکل می‌گیرد، حاصل می‌شود نه از حرکت سایر موجودات.

بنابراین، زمان از حضور انسان در جهان پدیدار می‌شود و این حضور از تولد تا مرگ استمرار می‌یابد و همین استمرار حضور که لحظه حال را تشکیل می‌دهد، زمان‌های سه‌گانه را می‌سازد، همچنان که جهان از حضور و بودن انسان در جهان و روابط متقابل با موجودات دیگر حادث می‌شود، به همین دلیل، هایدگر معتقد است جهان و زمان کاملاً به وجود دازاین و انسان بستگی دارند و بدون آن بی‌معنا و بی‌مفهوم هستند، کما این‌که وجود و حضور انسان نیز بدون جهان و زمان ناممکن است؛ یعنی انسان نمی‌تواند بدون جهان و زمان موجود باشد. در نتیجه، برخلاف تلقی سنتی از جهان و زمان و حرکت، هایدگر مفاهیم جدیدی از این سه مقوله عرضه می‌کند و واقعیت همه آنها را با واقعیت دازاین پیوند می‌زند. اما در فلسفه ملاصدرا زمان و جهان و حرکت واقعیاتی کاملاً مستقل از انسان هستند،

اگرچه زمان عرفی از حرکت سیارات و مقدار آنها به دست می آید، و لکن حقیقت زمان از حرکت جوهر عالم طبیعی حاصل می شود؛ یعنی وجود عالم ماده دائماً در حال سیلان و اضطراب و ناآرامی است و زمان کمیّت اتصالی و سیالی است که مقدار این حرکت را تشکیل می دهد.

این هویت اتصالی که به تعبیر ملاصدرا، وجودی در نهایت ضعف و نقصان دارد، متجدّد و متصرّم بالذات است، به طوری که در ذهن قابل انقسام است و ذهن می تواند برای آن اجزایی منفصل و جدا از هم فرض کند. از نظر ملاصدرا، طبیعت دو نوع امتداد و کشش دارد: امتداد و کشش زمانی و امتداد مکانی. هر یک از این دو امتداد، مقدار و کمیّتی متصل الذات دارند. مقدار و کمیّت زمان تدریجی الحصول و قابل انقسام و همی به اجزایی است که نسبت به یکدیگر تقدّم و تأخر ذاتی دارند، همچنان که کمیّت مکانی یا جسم تعلیمی مقدار جوهر جسمی است.

از نظر ملاصدرا زمان و حرکت، از عوارض تحلیلی موجودات مادی بوده که به واسطه وجود معروض، موجود می شوند و وجودی مستقل و منحاز از معروض خود ندارند، برخلاف عوارض وجودی اشیا مانند رنگ و طعم و... که مستقل از معروض خود وجود دارند. (شیرازی: ۱۳۸۳، ۱۴۰، ۱۴۱)

حرکت در اندیشه های دیگر، در وجود انسان ملاحظه شده است. این حرکت، انسان را از آغاز ولادت تا زمان رویارویی با مرگ به پیش می برد. انسان با حرکت به سوی آینده یا در غفلت از امکانات خود به سر برده و در سطح وجود غیر اصیل باقی می ماند و به فرد منتشر (dasman) تبدیل می شود و یا با کشف امکانات خویش و با توجه به گذشته تاریخی خود، آینده را طرح افکنده و به سطح وجود اصیل صعود می کند. اما حرکت در فلسفه ملاصدرا از نگاه جهان شناختی بررسی و ملاحظه می شود نه از قلمرو انسان شناسی. به عبارت دیگر، حرکت فرایندی است که در ساختار طبیعی جهان مادی از آن بحث و بررسی وجود شناختی می شود و طبیعتاً انسان نیز جزئی از جهان مادی است و احکام آن از جمله حرکت و زمان نیز شامل انسان می شود. بنابراین، طبیعت انسان نیز دارای حرکت و سیلان دائمی است و حرکتی به سوی غایت و کمال خویش دارد.

اما کمال انسان با مرگ حاصل نمی شود، گرچه مرگ موجب انتقال انسان از عالم طبیعت

به عالم ملکوت و برزخ شده و قهراً کمالاتی را به دنبال دارد، لکن کمال واقعی انسان با تجرّد عقلی و اتحاد با عقل فعّال حاصل می‌شود، زیرا مهم‌ترین واقعیت انسان حصه عقلانی و نفس ناطقه اوست که حرکت و سیری کمالی از عقل بالقوه و هیولانی به سوی عقل مستفاد در پیش دارد. این سیر کمالی با ادراکات عقلی حاصل می‌شود، به این ترتیب که با ادراک معقولات، عقل کم کم از حالت بالقوه و هیولانی خارج شده و به سوی فعلیت و تجرّد عقلی پیش می‌رود.

هایدگر در کتاب وجود و زمان تلاش می‌کند تا وجود را با زمان پیوندی حقیقی بدهد. به عبارت دیگر، زمان را نخستین نام برای حقیقت وجود بر شمرده است؛ یعنی به عنوان چیزی که بیان‌گر حضور وجود است و حتی باید گفت که زمان در واقع، از نظر هایدگر خود وجود است. این تلقی از مفهوم وجود و زمان در آغاز تفکر فلسفی غرب و ظهور وجود در تفکر یونانیان باستان وجود داشته است، یعنی واژه یونانی وجود به نظر آنان، به معنای «حضور حاضر» بوده است که بعدها معنای حقیقی خود را از دست می‌دهد.

از نظر هایدگر، دو کلمه «آینای» و «اوسیا» اولی به معنای وجود و دومی به معنای حضور، در یک کلمه واحد، یعنی «زمان» جمع شده‌اند. کلمه «آپوسیا» نیز به معنای «حاضر» به مفهوم زمان اشاره می‌کند، زیرا در مفهوم آن نوعی استمرار و زمان حاضر به نحو مستتر و پنهان وجود دارد. بنابراین، حقیقت وجود به واسطه زمان، ظهور و تجلی می‌یابد. به همین دلیل، از آن جا که وجود عین تجلی و انکشاف است، زمان نیز نمودار تجلی و انکشاف و حاکی از حقیقت وجود است. (هوسرل: ۱۳۷۸، ۱۱۱-۱۱۳)

از وقتی وجود در تاریخ فلسفی غرب فراموش شد و موجود جای آن را گرفت، این طرز تلقی و برداشت از مفهوم زمان نیز فراموش شد و زمان به عنوان مقدار حرکات طبیعی سیارات و افلاک تبیین شد. با فراموش شدن وجود و غفلت از حضور وجود علم و معرفت نیز جنبه حضوری و وجودی خود را از دست داد و در ورطه ادراک حصولی و ذهنی گرفتار شد و مسلماً با ادراک حصولی نمی‌توان حقیقت وجود و زمان را که حقیقتی حضوری داشته و بلکه عین حضور هستند، دریافت.

هایدگر تصریح می‌کند که طریق معرفت و شناخت وجود و تحقیق در این که چگونه آدمی در ذات خود پروای وجود را دارد، تنها از مسیر فهمی حضوری ممکن است و این فهم،

در واقع، نحوه‌ای از انکشاف و تجلی وجود است، به این شکل که آدمی خود را در حضور وجود می‌یابد و واجد آن می‌شود، به طوری که خود را با ابتهاج و سرور فراوان در عرصه‌ی روشنایی و انکشاف وجود می‌بیند و این حضور همان زمان و حال حاضر و اکنونی است که لحظات حیات را شکل می‌دهد و به طور پیوسته و مستمر در حال سپری شدن و به سوی آینده در حرکت است و همواره افق حضور ما در برابر وجود است.

اگرچه انسان در حالت طبیعی و در سطح غیر اصیل، اگزیتنس و حضور وجود را در غفلتی که به واسطه‌ی سقوط و افتادن در ازدحام و شلوغی زندگی روزمره حاصل شده است، فراموش می‌کند و در حجاب تفرق و از خودبیگانگی و به تعبیر هایدگر، به فرد منتشر (داسمن) تبدیل می‌شود و امکانات وجودی و اصیل خود را نادیده می‌انگارد و به جای فرافکندن خویش در امکانات وجودی و ساختن آینده‌ی خود، در طرح و نقشه‌ی دیگران قرار گرفته و وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد و امیال آنان می‌شود، لکن با «ترس آگاهی» (anxiety) به عنوان یک حال اصیل و اساسی ناگزیر با وجود خاص خویش روبه‌رو می‌شود و با معرفتی که به مرگ و نیستی می‌یابد، از حالت تفرقه و پراکندگی امکانات به وضعیت جمع و اجتماع و وحدت امکانات دست می‌یابد و به سطح اصیل آمده و حضور اگزیتنس را دوباره می‌یابد. همان‌طور که می‌بینیم تلقی هایدگر از وجود، زمانی است و زمان‌مندی در وجودشناسی او اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، به حدی که وجود را عین زمان می‌داند، در حالی که ملاصدرا حقیقت وجود را از تمام جهات امکانی، متعالی و از هر نقص و احتیاج و تغییر و تحوّل مبرّا و مقدّس می‌شمارد، اگرچه وجود در تنزّل خود احکامی پیدا می‌کند که مربوط به مراتب و حدود وجود است نه ذات وجود. بنابراین، وجود با تنزّل به مرتبه‌ی امکانی و ظهور در تعینات و مظاهر خلقی به احکامی خلقی نیز متصف می‌شود که به حدود و اطوار وجود مربوط می‌شوند. به عبارت دیگر، به تجلیات و شئونات وجود مربوط هستند، مانند حیثیت تقییدیه، تعلیلیه و تعلیقه.

البته وجود در مرتبه‌ی عالم طبیعی و مادی عین سیلان و ناآرامی و تغییر و تحوّل است و همین مرتبه از وجود در فلسفه‌ی ملاصدرا تا حدی قابل تطبیق با وجود زمانی هایدگر است، زیرا در این مرتبه، وجود با زمان قرین و همراه است، با این تفاوت که وجود در مرتبه‌ی عالم طبیعی و مادی عین زمان نیست و زمان نام وجود نیست، بلکه زمان مقدار حرکتی است که در

متن وجودِ جوهرِ مادی عالم، تحقق دارد و این مقدار و کمیت نیز از عوارض وجود نبوده، بلکه از عوارض تحلیلیه و ذهنی آن است.

### کتاب‌نامه

۱. آکوئیناس، توماس، رساله‌ای در باب وجود و ماهیت، ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی.
۲. پروتی، جیمزال، الوهیت و هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، چاپ اول، انتشارات حکمت، ۱۳۷۳.
۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۶.
۴. خاتمی، دکتر محمود، جهان در اندیشه هایدگر، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
۵. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (مجلدات ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸)، انتشارات مصطفوی، قم، و جلد اول با تعلیقات استاد حسن زاده آملی، مؤسسه الطباعه و النشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، چاپ اول، انتشارات بیدار، ۱۳۷۲.
۷. لاهیجانی، محمدجعفر بن محمد صادق، شرح رساله مشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶.
۸. مک کورای، جان، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی.
۹. هوسرل، ادموند، ...، فلسفه و بحران غرب، ترجمه دکتر رضا داوری اردکانی و...، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.

10. Heidegger, Martin, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, 1926.