

تأملات صدرایی بالقوگی‌های هیدگری/اگزستانسیالیستی ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۷/۲۸

جعفر مروارید^۱
محمد خلیلی**

چکیده

نگاه تطبیقی به دو فیلسوف که در دو سنت متفاوت فلسفیده‌اند کاری است بس دشوار و نیازمند تأمل و دقت فراوان؛ به‌خصوص اگر آن دو فیلسوف صدرا و هیدگر باشند که یکی غایت قصوای فلسفه‌اش متافیزیک است، در حالی که پروای آن دیگری طرد متافیزیک. اما خوش‌بختانه این دو فیلسوف هر دو بر وجود تأکید می‌کنند و این تا حدودی کار مقایسه بین آن دو را آسان‌تر می‌کند و موجب می‌شود ما امیدوارانه‌تر این دشواری را به جان بخریم. به رغم تفاوت‌های بنیادین در نگاه این دو نابغه فلسفی به مسئله وجود، می‌توان شباهت‌هایی را، که ما آنها را بالقوگی‌های هیدگری صدرا نامیده‌ایم، در تفکر این دو فیلسوف جست‌وجو کرد. در این مقاله، کوشیده‌ایم این شباهت‌ها را در ضمن شش تأمل نشان دهیم: ۱. نفی شناخت مفهومی در هر دو فیلسوف؛ ۲. نفی ثنویت سوژه و ابژه؛ ۳. تحلیل وجودی از حقیقت و نفی مفهوم سنتی و مطابقی آن؛ ۴. تحلیل اگزستانسیالی انسان؛ ۵. مستوری کنه وجود و چگونگی گشودگی آن؛ ۶. «هستی روبه‌مرگ» به مثابه وجهی از وجوه بنیادین انسان در هر دو فیلسوف.

کلیدواژه‌ها: هیدگر، ملاصدرا، شناخت، اصالت وجود، اگزستانسیالی، سوژه.

۱ استادیار دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.
** کارشناسی ارشد کلام و فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی مشهد.

مقدمه

محدود بودن به حدود جسم و چارچوب‌های تنگ ماهوی، انس و میل شدید ما به ذهن و مفاهیم ذهنی، موجب غفلت ما از هستی پرتاب‌شده و همواره ناتمامان شده است. ماهیت، قالبی در بسته است که نه کم می‌شود و نه زیاد. ما فراموش کرده‌ایم که اینجا هستیم و همواره ناتمام. تفکر ماهوی تصور ناتمامیت را از ما ربوده است. در میان فیلسوفان، اگزیستانسیالیست‌ها و اصالت وجودی‌ها تافته جدا بافته‌اند؛ چرا که آنها وجود را در انضمامی‌ترین صورتش و فارغ از هر گونه تفسیرهای ذهنی به تحلیل می‌گیرند. اگزیستانسیالیسم فلسفه‌ای است که وجود انسان را در پرتاب‌شدگی و ناتمامی آن می‌بیند. رگه‌هایی از این اندیشه را می‌توان در صدرا یافت و می‌توان وجوه اگزیستانسیالیستی فلسفه صدرا را در ضمن تأملاتی چند، به‌خوبی به تصویر کشید. اگر هگل می‌تواند و به شاگردانش نیز توصیه می‌کند که افلاطون را کانتی قرائت کنند، ما چرا نباید بتوانیم مقایسه‌ای میان صدرا و هیدگر انجام دهیم.

اینکه صدرا و هیدگر قیاس‌ناپذیرند، فقط به این دلیل که یکی تمام هم‌ش متافیزیک است در حالی که آن دیگری واپسین پروایش پرسش از وجود و یافتن انضمامی‌ترین پاسخ آن است، شاید تا حدودی درست باشد. اما باید این را به یاد داشته باشیم که هرچند تمام تاریخ کلاسیک فلسفه مبتنی بر متافیزیک است، هیدگر تمام این تاریخ را زیر و زبر می‌کند و قدم به قدم به عقب برمی‌گردد، تا بلکه شاید در همین سنت متافیزیکی فلسفه رد پای از تفکر ضد متافیزیکی‌اش را پیدا کند. در نهایت بالقوگی‌های خود را تا حدودی در پارمنیدس می‌یابد. بالقوگی‌های هستی و زمان بیش از هر جایی در کتاب *سفر* است. این مقاله، در ضمن شش تأمل، که نتیجه اصالت وجود است، می‌کوشد شباهت‌های صدرا و هیدگر را نشان دهد. تذکر این نکته خالی از فایده نخواهد بود که مقصود ما هرگز این نبوده است که صدرا، خود به این تأملات نظر داشته است. مدعای این مقاله صرفاً این است که اگر به اصالت وجود باور داشته باشیم، لاجرم باید این تأملات را هم به مثابه نتایج و فروع آن بپذیریم.

به طور کلی، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در آثار صدرا به دو معنا به کار رفته است. اول اینکه، اصالت به معنای مصداق داشتن در خارج و اعتباریت به معنای مصداق نداشتن است. طبق این مفهوم، آنچه عینیت خارجی را تشکیل می‌دهد، چیزی جز وجود نیست و ماهیت هیچ و پوچ است و بیشتر بر وجه عدمی و حدی آن تأکید می‌شود. دوم اینکه، اصالت به معنای تحقق خارجی

تأملات مدراپی بالنگی های هیدگری / اگزیتانسیالیستی ملامدرا

و عینی بالذات و اعتباریت به معنای تحقق عینی بالتبع و بالعرض است که در این صورت ماهیت اگرچه تحقق بالذات ندارد اما وجودی تبعی برای آن در نظر گرفته می‌شود و بخشی از جهان خارج را به تبع وجود به خود اختصاص می‌دهد (کشفی و بنیانی، ۱۳۹۱). از نظر این مقاله، معنای اول با اصل اصالت وجود خویشاوندی بیشتری دارد. بنابراین، تمام تحلیل‌ها و تأملاتی که در این مقاله به آنها اشاره خواهد شد، پیشاپیش معنای اول اصالت وجود را مفروض گرفته است.

۱. نفی شناخت/تحلیل مفهومی

ما عادت کرده‌ایم هر وقت از فهم سخن می‌گوییم، نوعی فعالیت ذهنی برای ما تداعی کند؛ اما هیدگر و دیگر اگزیتانسیالیست‌ها، فهم را در اساس نظری نمی‌دانند، بلکه از نظر این متفکران، فهم به معنای انکشاف وجود است که به کل ساختمان بنیادین در-جهان-بودن اطلاق می‌شود. فهم/شناخت در نظر هیدگر هرگز ذهنی و مفهومی نیست. وی در هستی و زمان می‌گوید:

فهم هستی اگزیتانسیالیستی توانش خویشمند خود دازاین است و به چنان طریقی چنین است که این هستی فی‌نفسه آشکار می‌کند که خود به چه کار است ... فهم در مقام آشکارنمایی همواره به کل ساختار بنیادین در-جهان-بودن مرتبط است. در-بودن در مقام هستی توانش همواره توانش هستی در جهان است (هیدگر، ۱۳۸۶ الف: ۳۶۰).

فهم از نظر هیدگر با نحوه ارتباط عملی ما با جهان مرتبط است. فهم به منزله فرافکنی امکانات هستی است، جایی که دازاین خود را در مقابل امکانات هستی گشوده می‌بیند. این گشودگی به معنای انکشاف وجود است. اگر بخواهیم از زبان هیدگر مثالی بزینم تا معنای فهم بیشتر روشن شود خواهیم گفت: اگر هیدگر از کسی بپرسد خود را چگونه می‌یابی و او در پاسخ بگوید: «خود را خسته می‌یابم»، «خود را ملول می‌یابم»، «خود را دل‌تنگ می‌یابم» و ... هیدگر بی‌درنگ خواهد پرسید پیش از آن خود را در چه حالی می‌یابی و هرگز قانع نخواهد شد، مگر اینکه بگوید خود را موجود یا هست می‌یابد؛ «من هستم». هیدگر کوجیتوی دکارتی را وارونه می‌کند و می‌گوید این جمله را باید این‌گونه بگوییم: «من هستم پس می‌اندیشم» (همان: ۴۸۳). پیش از هر چیز ما فهمی از هستی داریم و این فهم را از طریق آنجا بودن و رویارویی با امکانات هستی به دست آورده‌ایم. مک‌کواری برای درک معنای هیدگری فهم مثال خوبی می‌زند: من ممکن است کاملاً با قواعد بازی کریکت آشنا باشم، اما این نتیجه نمی‌دهد که بتوانم با حرفه‌ای‌ترین بازیکنان این

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

بازی رقابت کنم. این به همان فهم عملی نیاز دارد (مک کواری، ۱۳۸۲: ۸۵). بنابراین فهم و شناخت در هیدگر نوعی درگیری عملی است تا اینکه فعالیت ذهنی باشد. اکنون به بررسی فهم و شناخت مفهومی در فلسفه صدرا می‌پردازیم. به نظر می‌رسد صدرا نیز فهم را در اساس نظری و مفهومی نمی‌داند و این نکته در تأمل اول که اختصاص به نفی شناخت مفهومی دارد، نشان داده می‌شود. در تأمل دوم و سوم، نیز روشن خواهد شد که بعد از نفی شناخت مفهومی، صدرا از چه نوع شناختی سخن می‌گوید.

در تفکر صدرا بی‌واقعیتهای خارجی دو حیثیت دارد؛ وجود و ماهیت. هر یک از این دو حیثیت احکام و محمولات خاص خود را دارد که نمی‌توان بر دیگری حمل کرد. این درست که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، اما چه مشکلی پیش می‌آید اگر احکام هر یک بر دیگری حمل شود. پاسخ روشن است؛ چون حمل احکام امر اعتباری بر امر اصیل و برعکس موجب ویران شدن ذات هر یک از آن دو می‌شود. زیرا احکام آنها نیز به تبع خودشان اصیل و اعتباری خواهند بود؛ اما اگر بخواهیم به صورت فنی‌تر به این پرسش پاسخ دهیم و دریابیم که به‌راستی چه ویژگی‌ای در این محمولات است که مانع از حمل آنها بر وجود می‌شود، بهتر است سخن محمدحسین طباطبایی را در نهاییه نقل کنیم. وی در تعلیل این مطلب می‌گوید احکام ماهوی از دو طریق حاصل می‌شوند:

۱. از این طریق که ماهیت منطبق بر چیزی می‌شود مانند مفهوم جنسیت و نوعیت که هر یک به ترتیب از طریق انطباق مفهوم بر افراد و انواع پدید می‌آیند.
۲. از طریق اندراج ماهیت در تحت مفهوم دیگری مانند مفهوم جزئیت که از راه اندراج چیزی در چیزی دیگر به وجود می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸).

به طور کلی، هر مفهوم ماهوی و هر حکم ماهوی یا از طریق اندراج حاصل می‌آید یا از طریق انطباق (البته این حکم چندان هم کلی نیست)؛ و انطباق، اندراج، صدق، حمل و مفاهیمی از این دست تماماً ذهنی و وابسته به دنیای مفاهیم‌اند و ماهیت نیز دقیقاً به همین دلیل، که نوعی انتزاع ذهنی صرف است، این توانش را دارد تا چنین احکامی بر آن حمل شود؛ بنابراین تحلیل‌های ماهوی به تبع خود ماهیت تماماً اعتباری خواهند بود و چون وجود اصیل است هر گونه بحث واقعی و عینی فقط و فقط در خصوص وجود صورت می‌گیرد و واقعیت و عینیت هرگز به چارچوب‌های مفهومی و ماهوی تن در نمی‌دهد. چون امر اصیل نمی‌تواند در ساحت امر نااصیل حضور یابد و همچنان به اصیل بودن خود ادامه دهد. بدین روی برای حفظ اصالت وجود باید از

تأملات صدرایی بالنگهی های بیدگری / اکزیزتاسیالیستی ملامدرا

هر گونه تحلیل مفهومی راجع به آن پرهیز کنیم. تحلیل‌های وجودی مانند تشکیک وجود، اصالت وجود، تخصص وجود و ... یک‌سر معطوف به عینیت وجود هستند. چون اساساً ربطی به ذهن و ذهنیت ندارند. وجود در صورتی که مفهوم آن مراد باشد هرگز شدت و ضعف، تخصص و اصالتی در آن قابل فرض نخواهد بود، بلکه برعکس مفهوم وجود مفهوم عام مشترک‌المعنایی است که همانند هر مفهوم دیگری تشکیک‌پذیر نیست. چنانچه سبزواری در منظومه گفته است: «کل المفاهیم علی السواء/ فی نفی تشکیک علی الانحاء» (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۷۸/۲).

پس نتیجه‌ای که از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌توان به دست آورد این است که شناخت حقیقی، شناخت حقیقت شیء است و این شناخت، نسبت به شناخت ماهوی ارزشمندتر است. به این دلیل که ماهیت چیزی جز حد وجود نیست و حد امری عدمی است. چون اگر چنین نباشد یا داخل در محدود است یا نیست. اگر داخل در محدود نباشد ربطی به محدود ندارد و اگر داخل در محدود باشد که جزء آن است نه حد آن. پس ماهیت نه خارج از وجود و نه داخل در وجود، بلکه حد وجود است و حد امری عدمی است. بدین‌سان نتیجه می‌گیریم که ماهیت و احکامش تماماً هیچ و پوچ‌اند. هر گونه تحلیل مفهومی از وجود/ واقعیت مساوی است با ویران کردن آن. مثلاً اگر وجود را جنس چیزی فرض کنیم، این یعنی به آن رنگ ماهوی زده‌ایم. چون جنس جزء مشترک ماهیت است و حتی خود جنس ماهیت است، در حالی که وجود عین تخصص و اشتراک‌ناپذیری است و این یعنی نابودسازی ذات وجود به مثابه عینیت و خارجیت.

در فلسفه صدرای، شناخت مفهومی/ذهنی یک‌سر نفی نمی‌شود؛ اما چون متعلق این شناخت، یعنی ماهیت، اعتباری است هر گونه شناخت و تحلیل مفهومی نیز به تبع آن اعتباری خواهد بود؛ اما در اینجا پرسشی اساسی مطرح می‌شود و آن اینکه اگر ماهیت اعتباری است و تحلیل‌های مفهومی یک‌سر معطوف به ماهیت‌اند، پس جایگاه ماهیت و تحلیل‌های مفهومی در فلسفه صدرای چیست؟ از نظر ما، این پرسشی جدی است که: اگر وجود اصیل است و واقعیت چیزی جز وجود نیست، چرا صدرای ماهیت بحث می‌کند؟ به طور خلاصه، می‌توان گفت فلسفه صدرای هنوز از بند موجود رهایی نیافته و چون در چارچوب این فلسفه ماهیات، ظهور وجودات (در ظرف ذهن نه خارج) هستند لاجرم باید از ماهیت گفت‌وگو کنیم؛

۲. نفی ثنویت عین و ذهن

در تلقی متعارف، جهان عبارت است از مجموعه اشیا که به نحو مستقل خارج از آگاهی ما وجود دارد، بدین معنا که بودن یا نبودن ما دخلی در بودن آن مجموعه ندارد. لوازم فلسفی این تلقی عبارت بودند از:

۱. جهان از لحاظ هستی‌شناسی نیازمند اثبات است؛
۲. تفکیک سوژه-ابژه.

دکارت و فیلسوفان پس از وی همگی مصروف حل مشکلات ناشی از این دو مسئله بودند (خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۰).

کانت عجز فیلسوفان را از اینکه تا کنون نتوانسته‌اند برهانی قاطع بر وجود جهان خارج پیدا کنند ننگی بر دامان فلسفه می‌دانست. هیدگر اما برخلاف، ننگ فلسفه را در این می‌داند که توقع چنین برهانی را دارد و برای یافتن آن بارها کوشیده است. ثنویت تا پیش از هیدگر همچون دردی در وجود فیلسوفان بود که جهل به درد و درمان موجب سرگشتگی فیلسوفان شده بود. از نظر هیدگر، مسئله اثبات وجود جهان خارج، تبیین رابطه ذهن و جهان خارج، اثبات وجود اذهان دیگر و پاره‌ای دیگر از مسائل معرفت‌شناختی و معضلات لاینحل وجودشناختی تماماً ریشه در همان خطای بنیادبرافکن دکارتی دارند که به دوگانه‌انگاری و تفکیک سوژه به عنوان فاعل آگاهی و ابژه به مثابه متعلق آگاهی مجال بروز می‌دهد (عبدالکریمی، ۱۳۹۱: ۲۷). شاید اگر بخواهیم از زبان هیدگر سخنی بگوییم تا به بهترین شکل ممکن وضعیت پریشان و آشفته فیلسوفان و معرفت‌شناسان دوگانه‌انگار را توصیف کند و از طرفی رضایت هیدگر را هم در این سخن در نظر داشته باشیم هیچ گزینه‌ای بهتر و رساتر از این شعر حافظ نباشد:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

هیدگر منشأ بی‌خانمانی و بی‌بنیادی انسان را در دوگانه‌انگاری و جدایی انسان از جهان و تفکیک ویرانگر سوژه-ابژه می‌بیند. من محض و جوهر متفکر بدون متعلق اندیشه در نظر هیدگر توهم و خیالی بیش نیست و درست به همین جهت است که کوجیتوی دکارت را وارونه می‌کند. به نظر هیدگر، به جای سخن گفتن از من در قبال جهان باید از در-جهان-بودن به عنوان امری واحد و بسیط سخن گفت. هیدگر این امر واحد را، که در نهایت همان انسان است، دازاین می‌نامد و دیگر هستندگان را به‌سادگی «درون جهان» می‌نامد و بدین‌سان عملاً از مشکلات ناشی از

تأملات صدرایی با تکیه بر هرگز / اکزیتانسیستی ملامدرا

معرفت‌شناسی سوژه- ابژه رها می‌شود. فیلسوفانی که به دنبال اثبات جهان بوده‌اند هرگز نفهمیده‌اند که این جهان امری بیرونی نیست. در-جهان-بودن بنیادی‌ترین مسئله هیدگر است که نفی ثنویت را به دنبال دارد و هر پدیدار دیگری از پدیدارهای دازاین بر بنیاد آن استوار است. شاید بتوان گفت، مشکل جدایی سوژه- ابژه در اصالت وجود صدرایی مطرح نمی‌شود. چون به نظر می‌رسد، نظریه اتحاد عاقل و معقول صدرا می‌تواند حاکی از این باشد که سوژه عین ابژه است. علاوه بر اینکه، بنا بر اصالت وجود ما هرگز نمی‌توانیم صورتی ذهنی از وجود داشته باشیم، چراکه وجود چنین صورتی آشکارا عینیت و اصالت آن را نابود می‌کند. صدرا خود در این باره چنین می‌گوید:

والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان و كل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان
فيمتنع أن يكون في الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها
فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان (صدرالدين شيرازي،
۱۹۸۱: ۳۷/۱).

الوجود لا يمكن تصوره بالحد و لا بالرسم و لا بصورة مساوية له إذ تصور
الشيء العيني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العين إلى حد الذهن فهذا
يجري في غير الوجود و أما في الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة و
عين العيان دون إشارة الحد والبرهان و تفهيم العبارة والبيان؛ و إذ ليس له وجود
ذهني فليس بكلي و لا جزئي و لا عام و لا خاص و لا مطلق و لا مقيد بل يلزمه
هذه الأشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات و عوارضها و هو في
ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس و لا فصل و لا أيضا يحتاج في تحصله إلى
ضميمة قيد فصلی أو عرضی مصنف أو مشخص (همو، ۱۳۹۰: ۴۱/۱).

و نیز طباطبایی می‌گوید:

أن حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثية ترتب الآثار، كانت عين الخارجية، فيمتنع
أن تحلّ الذهن فتتبدل ذهنية لا تترتب عليها الآثار، لاستلزامه الانقلاب المحال
... فقد بان: أن حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها كالماهيات الموجودة في الخارج
التي لها صورة عقلية (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳).

این عبارات به خوبی روشن می‌کنند که وجود به محض ذهنی شدن (که البته چنین چیزی هرگز امکان ندارد) از ذات خود منفک شده و ویران می‌شود. انقلاب محال در کلام طباطبایی و صدرا یعنی وجود عین عینیت و خارجیت و ترتب آثار است. حال اگر چنین چیزی قرار باشد در ذهن

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

مأوا بگیرد بدین معنا است که نه عینیت دارد نه ترتب اثر و نه خارجیت؛ و این یعنی انقلاب که بطلانش آشکار است. از طرفی در عبارت صدرا آمده است وجود چون صورت ذهنی ندارد نه کلی است نه جزئی، نه خاص است و نه عام و نه مطلق است و نه مقید. این قیود و اوصاف از اوصاف ماهیت‌اند. بدین سان آنچه در ذهن جای می‌گیرد ماهیت است و بس. ذهن این توان را ندارد که واقعیت را در خود جای دهد. اگرچه ذهن از آن جهت که خود هستنده‌ای است که حالات اگزیستانسیال هستی را دارد امری واقعی و عینی است.

از نظر صدرا واقعیت چیزی جز وجود نیست. از طرفی آنچه به ذهن می‌آید هرگز صورت واقعیت خارجی نیست که گفتیم چنین چیزی امکان ندارد. پس در چارچوب نظریه اصالت وجود، طرح مسئله ثنویت ذهن و عین و در نتیجه مطابقت داشتن یا نداشتن آن دو با یکدیگر، چندان وجهی ندارد.

جهان صدرا جهان وجود است نه ماهیت و ذهن که توان پذیرش بیش از ماهیت را ندارد در نزد او اعتبار چندانی ندارد. پس طرح مسئله ذهن و عین در چنین فضایی جایی ندارد؛ چراکه امر ذهنی هرگز بازنمود و صورت واقعیت نیست تا به دنبال اثبات مطابقت آن دو باشیم، در حالی که تمام مشکل ثنویت این بود که چگونه میان تصورات ذهن، که آنها را صورت واقعیت می‌پنداشتند، و خود واقعیت ارتباط برقرار کنند و حال اینکه ما روشن ساختیم که واقعیت هرگز صورت ندارد.

اما به دست دادن چنین تحلیلی از جهان صدرایی بدون شک باید پاسخی هم به مسئله وجود ذهنی و عینیت ذهن و خارج در چارچوب فلسفه ملاصدرا- که تلویحاً یا حتی تصریحاً از وجود نوعی ثنویت در این فلسفه خبر می‌دهد- داشته باشد. پاسخ ما به این مسئله این است که این تحلیل هرگز منافاتی با مسئله عینیت ذهن و عین، که بازتاب‌دهنده نوعی ثنویت در فلسفه ملاصدرا است، ندارد. چون ماهیت، چه در ذهن باشد و چه در خارج، اعتباری است و در بحث وجود ذهنی این ماهیت ذهنی است که با ماهیت خارجی مطابقت دارد نه وجود؛ چه باک اگر وجود ذهنی ماهیت با وجود خارجی آن عینیت داشته باشد، در صورتی که هر دو اعتباری باشند. اگر ثنویتی هم اثبات شود ثنویتی است که در قلمرو امر اعتباری و ماهیت است نه امر واقع و وجود. چگونه ممکن است ثنویت از دو امر اعتباری پدید آید؟ اگر ثنویتی هم در کار باشد به اقتضای متعلقش، اعتباری خواهد بود. خلاصه اینکه ثنویتی هم اگر در فلسفه صدرا وجود داشته باشد در ساحت اصالت و واقعیت نیست، بلکه ثنویتی اعتباری خواهد بود.

تأملات صدرایی با تکیه‌های برگری / اکزیزتاریستی ملامدرا

در تفکر صدرایی عالم در درون انسان است و در تفکر هیدگر انسان در عالم است؛ بنابراین، انسان و عالم از هم جدا نیستند تا نیازی برای اثبات عالم باشد. تقسیم علم به حصولی و حضوری و تعریف آن به حضور وجود مجرد برای وجود مجرد و در نهایت حذف استعلایی علم حصولی و محدود کردن آن به علم حضوری در دیدگاه طباطبایی بهترین تأیید بر دوگانگی نداشتن انسان و جهان در حکمت متعالیه است. این سخن صدرا که می‌گوید: «صیورۃ الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی» هرگز به معنای حصول صورت جهان برای انسان نیست بل انسان در این مرحله به حدی از کمال رسیده است که جهان تماماً برای او حضور دارد. انسان در این مرحله با جهان یگانه شده و نسخه جامع و خلاصه‌ای است از مجموع عالم؛ بنابراین «در عالم بودن» انسان در تفکر هیدگر و «در انسان بودن» جهان در تفکر صدرا هیچ‌کدام نباید ظرف و مظروفی معنا شوند بلکه «در بودن» در هر دو به معنای حضور است. سنگ و چوب هم به معنای ظرف و مظروفی در جهان هستند اما نه جهان برای آنها حضور دارد و نه آنها برای جهان و به اصطلاح اکزیستانس ندارند.

با حذف علم حصولی دیگر مجالی برای این ادعا باقی نمی‌ماند که بگوییم صورت جهان نزد انسان حاصل آمده است و بدیهی است که خود جهان خارج نیز در درون انسان جای نگرفته است. پس «در انسان بودن» جهان به معنای وجودی است و وجود جهان در انسان فقط به معنای حضور، نامستوری، گشودگی، آشکارگی و شکوفان گشتگی آن در برابر انسان است. برای روشن‌تر شدن مطلب بهتر است نگاهی به گونه‌های یگانگی بیندازیم تا ببینیم اتحاد عالم و معلوم و حضور معلوم، یعنی جهان، برای انسان در چارچوب اصالت وجود چه نوع اتحادی می‌تواند باشد. اتحاد و یگانگی دو موجود چند صورت می‌تواند داشته باشد: ۱. به لحاظ ماهیت؛ ۲. به لحاظ وجود؛ ۳. به لحاظ وجود یکی و ماهیت دیگری.

در باب علم و ادراک به جز اتحاد وجودی هیچ‌یک از گونه‌های اتحاد تصور ندارد. اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب و تناقض است. چون ماهیات متباین به تمام ذات هستند و فرض اتحاد دو ماهیت از قبیل فرض دایره مربع است. همچنین، اتحاد وجود درک‌کننده و ماهیت درک‌شونده و بالعکس محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت در کار باشد بین وجود یک موجود و ماهیت خود آن است نه با ماهیت موجود دیگری. مثلاً معنا ندارد وجود انسان که مدرک است با ماهیت درخت یا بالعکس اتحاد پیدا کند. چون ماهیت انسان با وجود خودش متحد است و اگر وجود انسان با ماهیت دیگری متحد باشد پس ماهیت انسان با آن ماهیت دیگر نیز متحد

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

خواهد بود. چون متحد المتحد متحد. پس تنها فرضی که می توان برای اتحاد عالم و معلوم در نظر گرفت اتحاد وجودی آن ها است (شیروانی، ۱۳۸۸: ۲۵۲/۳).

طبق این تحلیل، در نظام صدرایی، عالم، که معلوم انسان است، در برابر انسان ایستاده است و با وجود و واقعیتش حضور خود را اعلام می کند. حاصل آنکه، هیدگر وجود را در نهایت دازاین می خواند و دازاین را در-جهان-بودن؛ یعنی ذات وجود در-جهان-بودن است. پس نیازی برای اثبات آن نداریم. چیزی شبیه همین مطلب را طباطبایی از بهمنیار نقل می کند: «و بالجمله فالوجود حقیقته انه فی الأعیان لا غیر، و کیف لا یکون فی الأعیان ما هذه حقیقته؟» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶).

جهان خارج ماهیت نیست که بتوان از بود و نبود آن سخن گفت. اینکه جهان خارج وجود دارد یا نه، فقط در چارچوب اصالت ماهیت قابل طرح است، اما اگر جهان خارج چیزی جز وجود نباشد چگونه می توان تن به تناقض داد و وجود را به عدم، که نقیض آن است، متصف کرد. وجود چگونه می تواند وجود باشد اما وجود نداشته باشد. وجودنداشتن وجود در حکم سلب شیء از نفس است. بدین روی مسئله اثبات جهان خارج در هر دو فیلسوف کاری لغو و بیهوده خواهد بود.

۳. تحلیل وجودی حقیقت

پرسش از وجود و پرسش از حقیقت دو پرسشی هستند که هسته مرکزی گندوکاو فلسفی هیدگر را به خود اختصاص می دهند. نمایاندن وحدت درونی این دو پرسش امری است که به عهده این رساله نیست، اما بی تردید پاسخ هیدگر به این پرسش که «حقیقت چیست؟» برخاسته از پاسخ وی به همان پرسش بنیادین در باب وجود است. هیدگر از آنجا که در تحلیل خود از وجود با هیچ گونه ثنویتی بر سر مهر نیست پس لاجرم در خصوص تحلیل حقیقت نیز هیچ گونه ثنویت و دوگانه انگاری ای نمی تواند توجه هیدگر را به خود جلب کند. هیدگر برای یافتن پاسخ این پرسش طبق روش و میل همیشگی اش به تکاپوی زبان شناسی تاریخی روی می آورد و به یونان باستان می رود تا ببیند یونانیان از واژه «آلیا» چه چیزی را اراده می کردند. هیدگر این واژه را به ظهور، گشودگی یا انکشاف ترجمه می کند و از نظر وی این لفظ در تلقی یونانیان حکایتگر مفهومی اساسی بوده است. هر سروکارداشتنی با موجود فقط زمانی امکان پذیر است که موجود از خفا یا پوشیدگی برون آید و آشکار شود. برخلاف تلقی متعارف، ابتدا از طریق کنش حکم کردن نیست که ظهور یا انکشاف و آشکاری موجود به آن اعطا می شود، بلکه دقیقاً برعکس، هر گزاره ای

تأملات صدرایی بالنگهی های بیدگری / اکزیزتاسیالیستی ملامدرا

درباره موجود، صرفاً تا آنجایی می تواند صورت گیرد که موجود پیشاپیش آشکاره شده باشد (بیمل، ۱۳۸۷: ۴۲).

بنابراین، مفهوم مطابقی حقیقت، طبق تلقی هیدگر از حقیقت، نهایتاً می تواند از لوازم حقیقت باشد نه خود حقیقت. یعنی کنش حکم کردن درباره یک موجود فقط زمانی رخ می دهد که پیشاپیش آن موجود از خفا برون گشته و آشکاره شده باشد. هیدگر بعدها در مقالات و نوشته های متعدد خویش از جمله مقالات «خاستگاه اثر هنری» (کلارک، ۱۳۸۸: ۷۳-۱۰۰)، «پرسش از تکنولوژی» (هیدگر، ۱۳۸۶ ب: ۱-۳۰)، «ساختن، باشیدن و سکنانگزیدن» (همو، ۱۳۷۹: ۶۱-۸۳) و به طور خاص در «خاستگاه اثر هنری» این گشودگی و برون شدگی وجود از خفا را در زمانه سلطه تکنولوژیک در هنر و به طور خاص در شعر جست و جو می کند.

ما از تأمل اول و دوم خودبه خود به تأمل سوم می رسیم، بدین معنا که اگر تأمل اول و دوم را بپذیریم لاجرم باید به تأمل سوم نیز گردن نهیم و آن این است که مفهوم حقیقت در اندیشه صدرا نیز همچون هیدگر به معنای مطابقت نیست. در تأمل اول روشن شد که اصالت وجود با هر گونه تحلیل مفهومی ناسازگار است و مطابقت از آن رو که صرفاً مربوط به جهان مفاهیم می شود با عینیت و خارجیت و تشخص و در نهایت با حقیقت ارتباطی ندارد. از طرفی در تأمل دوم به خوبی نشان دادیم که هیچ گونه ثنویتی در چارچوب اصالت وجود پذیرفتنی نیست و بدین سان مفهوم مطابقت از ریشه برکنده می شود و از این جهت، حقیقت در تفکر صدرایی، به معنای مطابقت سوژه و ابژه نیست. پس آنچه نزد صدرا حقیقت نام می گیرد چیست؟ بعد از نفی تحلیل مطابقی و مفهومی از حقیقت فقط یک گزینه باقی می ماند و آن تحلیل وجودی حقیقت است. هیدگر به کلی ایده مطابقت را از دایره مفهوم حقیقت طرد می کند. وی حقیقت را به معنای کشف حجاب از هستنده/ابژه می داند. پدیدار حقیقت یعنی اینکه هستندگان در مکشوفیت شان مجال دیده شدن دارند. از این رو وی معتقد است:

حقیقی بودن گزاره را باید همچون کشف کننده بودن فهمید. از این رو، حقیقت به هیچ وجه دارای ساختار مطابقت میان شناخت و برابر ایستا به معنای همسانی موجودی (سوژه) با موجود دیگر (ابژه) نیست (هیدگر، ۱۳۸۶ الف: ۴۹۷).

آنچه باید اثبات شود مطابقت شناخت و برابر ایستای شناخت و به همین منوال مطابقت امر روانی و جسمانی نیست ... آنچه باید اثبات شود منحصرأ مکشوف بودن خود هستنده (هستنده در چگونگی مکشوفیت آن) است. تصدیق

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

این مکشوفیت در آن است که آنچه در گزاره اظهار شده یا به بیانی دیگر خود هستند خود را همچون خودش نشان می‌دهد. تصدیق یعنی خودنشان‌دهندگی هستند در خودهمانی‌اش. تصدیق بر اساس خودنشان‌دهندگی هستند متحقق می‌شود ... گزاره «این گزاره صادق است» یعنی این گزاره از هستند آنچنان که در خود هست رفع حجاب می‌کند (همان: ۴۹۶).

هیدگر چون در اساس به هیچ‌گونه ثنوتی قائل نیست نمی‌تواند حقیقت را به این‌همانی و مطابقت تفسیر کند، چون واضح است که هر گونه این‌همانی‌ای فرع بر ثنوت است. همان‌طور که از عبارات بالا برمی‌آید وی حقیقت را خودهمانی می‌داند؛ یعنی یک چیز خود را همان‌گونه که هست نشان دهد. برای اینکه این تفسیر هیدگر را بفهمیم باید پیشاپیش بدانیم که او پدیدارشناس است و پدیدار را چنین تعریف می‌کند: خودنشان‌دهندگی‌ای که خود را نشان می‌دهد. وقتی ما گزاره‌ای را تصدیق می‌کنیم و می‌گوییم «این گزاره صادق است» به این معنا نیست که باز نمود ذهنی ما با ابژه خارجی مطابق افتاده است بلکه به این معنا است که این هستند خود را همان‌گونه که هست نشان داده است و این یعنی خودهمانی آن هستند‌ای که خودنشان‌دهنده است. تأکید هیدگر در قطعه نقل شده از او (آنچه باید اثبات شود «منحصراً» مکشوف‌بودن خود هستند است) اشاره به همین نکته دارد که حقیقت مطابقت چیزی با چیزی نیست بلکه تنها مکشوفیت یک چیز است و آن چیز همان هستند خودنشان‌دهنده است. در صدر نیز آنچه متعلق شناخت مفهومی و حکم قرار می‌گیرد صرفاً جنبه ماهوی جهان است، در حالی که ابژه خارجی که قرار است برابری‌ستای شناخت باشد وجود است و هرگز شناخت مفهومی بدان تعلق نمی‌گیرد. اگر در اندیشه صدر واقعیت یکی است و هرگز صورتی ندارد و آن یکی وجود است و بس، چگونه می‌توان از ایده مطابقت سخن گفت در حالی که مطابقت فقط در جایی تصور دارد که ثنوتی باشد تا از این طریق بتوانیم بین آن دو چیز مطابقت و این‌همانی برقرار کنیم. پس نتیجه می‌گیریم حقیقت در اندیشه صدر صرفاً به معنای انکشاف و رفع حجاب از وجود است و حکم‌کردن و این‌همانی برقرار کردن میان ذهن و عین مسئله‌ای است که به بعد ماهوی مربوط می‌شود و از لوازم و فروع هستی‌پیشاپیش انکشاف یافته است.

۴. تحلیل اگزیستانسیال انسان

تحلیل مفهومی انسان ره به جایی نخواهد برد. تعریف انسان به عنوان حیوان ناطق صرفاً تعریفی ماهوی و مفهومی است و صدرای چون اصالت‌الوجودی است، نمی‌تواند حقیقت انسان را بر مبنای ماهیتش تعریف کند، چون چنین کاری آشکارا حقیقت انسان را تا حد امری اعتباری تنزل می‌بخشد و این چیزی است که صدرای هرگز به آن رضایت نمی‌دهد.

انسان در فلسفه صدرای معلول واجب‌تعالی است و معلول را می‌توان دو گونه لحاظ کرد:

۱. فی‌نفسه: یعنی معلول را قطع نظر از ارتباط با علتش در نظر بگیریم که در این صورت انسان ماهیت دارد.

۲. فی‌غیره: یعنی معلول را در ارتباط با علتش و اینکه عین ربط به علت است در نظر بگیریم؛ عین‌الربط بودن معلول بدین معنا است که این طور نیست که معلول چیز مستقلی باشد و احتیاج، وصف آن، بلکه خود معلول و ذات معلول چیزی جز احتیاج و وابستگی نیست: «فإن وجود المعلول من حیث هو وجود المعلول هو وجوده بعینه للعلّة الفاعلیة التامة عندنا و عندهم؛ لکننا نقول بأن لا جهة اخرى للمعلول غیر کونه مرتبطاً الی جاعله التام یكون بتلك الجهة موجوداً لنفسه لا لجاعله» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۷).

از نظر صدرای، هیچ معلولی حتی مجردات، وجود لِنفسه ندارند. معلول هیچ حیثیتی جز للعلّة بودن ندارد. تمام حیثیت معلول همان حیثیت للعلّة بودن و بستگی تام به علت است. نفی هر حیثیتی از معلول شامل حیثیت ماهوی هم می‌شود. طباطبایی نیز در نهاییه به این مطلب تصریح می‌کند: «و مقتضی ذلک آن یكون وجود کل معلول، سواء كان جوهرًا او عرضًا، رابطًا بالنظر الی علتہ و إن كان بالنظر الی نفسه و بمقایسة بعضه الی بعض جوهرًا أو عرضًا موجودًا فی نفسه» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹).

انسان در این لحاظ ماهیت ندارد. چون هیچ‌گونه استقلال‌ی ندارد. حال پرسش این است که: کدام یک از این دو حیثیت، حیثیت واقعی و عینی و خارجی معلول است؟ حیثیتی که ما چه لحاظ کنیم و چه نکنیم او آن‌گونه هست. طبق تحلیل صدرای از وجود معلول، بی‌درنگ پاسخ می‌دهیم که حیثیت واقعی و عینی معلول رابط‌بودن و فی‌غیره‌بودن و در نتیجه بی‌ماهیت‌بودن آن است و اگر گاهی مستقل لحاظ می‌شود صرفاً وابسته به اعتبار معتبر و سوژه است و الا واقعیت و حقیقت معلول چیزی جز همان رابط و فی‌غیره‌بودن نیست. پس نتیجه می‌گیریم که انسان در حقیقت و در ذات خود فاقد ماهیت است. پس تحلیل ماهوی و مفهومی انسان (فی‌المثل همان حیوان

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

ناطق مشهور) و بسنده کردن به آن به منزله هیچ و پوچ انگاشتن انسان است به لحاظ وجودی. حال اگر انسان فاقد ماهیت است پس آنچه آن را انسان می‌خوانیم چیست.

هیدگر در هستی و زمان می‌گوید: «ماهیت این هستنده نهفته در بودن او است. چه-بود (چیستی یا ماهیت) این هستنده تا آنجا که اساساً بتوان از آن سخن گفت باید بر حسب وجودش (اگزیستانس) دریافته آید» (هیدگر، ۱۳۸۶ الف: ۱۴۷)؛ «ما همواره اصطلاح تفسیری پیش‌دستی‌بودن را در ازای واژه existentia به کار می‌بریم و اگزیستانس (برون‌ایستادگی) را عنوانی برای تعیین آن‌گونه هستی می‌گیریم که تنها به دازاین راجع است» (همان: ۱۴۸).

دازاین در اندیشه هیدگر به معنای «در-جهان-بودن» است؛ یعنی موجودی که فقط درباره او می‌توان گفت «آنجا است» (خاتمی، ۱۳۸۴: ۱۱۰). «آنجا بودن» در یک کلام به معنای اگزیستانس داشتن، برملا کردن و گشودن و برون‌ایستادگی است؛ یعنی هستی خود و هستی‌مندهای دیگر را برملا کردن و حجاب از رخ آنان کنارزدن و آنها را کشف کردن (همان: ۱۱۴). اگر از هیدگر بپرسیم «انسان چیست؟» احتمالاً به‌سادگی پاسخ خواهد داد: همین وجودی که می‌بینی، آنجا، گشوده در مقابل امکانات.

اگر از صدرا پیرسیم «انسان چیست؟» احتمالاً پاسخی شبیه پاسخ هیدگر خواهد داد: انسان همین وجودی است که می‌بینی، همین وابستگی تام؛ اما این دیدن به چه معنا است؟ واضح است که هرگز مراد از دیدن، دیدن حسی نیست، صورت ذهنی هم نیست. پس وجود انسان چیست و چگونه باید آن را دریافت؟ اجازه بدهیم فیلسوف خود با ما سخن بگوید و پاسخ دهد: «*و اما فی الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان، دون اشارة الحد والبرهان وتفهميم العبارة والبيان*» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۱).

درک و تبیین چنین معنایی از وجود در طاقبت برهان و عبارات و الفاظ نیست، بلکه در ساحت حضور است که وجود آن‌گونه که هست خود را بر ما گشوده می‌گرداند. برهان، استدلال، حد و رسم، عبارات و الفاظ، تماماً حجاب‌های وجود و دلیل مستوری آن‌اند. کشف حجاب و نامستوری از معنای وجود فقط از طریق خود را در این جهان دیدن و احساس حضور در این جهان حاصل می‌شود. هرچه بیشتر به مفاهیم چنگ‌اندازی کنیم بیشتر از هستی و واقعیت دور افتاده‌ایم. مفاهیم، عبارات و الفاظ، برهان و استدلال، حدود و رسوم مغلطه‌هایی فریب‌آمیز بیش نیستند که ما را در وهم درک هستی فرو می‌برند. انسان در «حضور در جهان» خود را می‌یابد، آن‌گونه که هست. در چنین ساحتی است که بی‌بنیادی و وابستگی ذاتی خود را به موجودی مستقل

تأملات صدرایی بانگونی های بیدگری / اکزیزتاریالیتی ملامدرا

درمی یابد. فقط در ساحت حضور در جهان، یعنی فقط زمانی که خود را در وابستگی تام به موجودی متعالی می بیند حقیقت خود را دریافته است و از این روی کاملاً صحیح خواهد بود اگر بگوییم پاسخ صدرا به این پرسش که «انسان چیست؟» این خواهد بود: «انسان همین وجودی است که می بینی، همین وابستگی تام، نه چیزی کم و نه چیزی بیش». این تحلیل پذیرفتنی تر خواهد شد اگر به عبارت طباطبایی در نهاییه در باب اینکه آیا گستره علم حضوری محدود به علم شیء به نفس است یا اینکه، دو علم علت به معلول و معلول به علت را هم شامل می شود، توجه کرده باشیم:

و هل يختص العلم الحضوری بعلم الشیء بنفسه أو یعمه و علم العلة بمعلولها و علم المعلول بعلمه؟ ذهب المشاؤون الی الاول والاشراقیون الی الثانی و هو الحق. و ذلك لان وجود المعلول وجود رابط بالنسبة الی وجود علته قائم به غیر مستقل عنه بوجه. فهو، اعنی المعلول، حاضر بتمام وجوده لعلته غیر محجوب عنها، فهو بنفس وجوده معلوم لها علما حضوريا ان كانا مجردین. و كذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقل باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها علما حضوريا اذا كانا مجردین، و هو المطلوب (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۸).

بدون اینکه پای مفاهیم و تصورات در میان باشد علت برای معلول و معلول برای علت حضور دارد. معلول به علت علم دارد و به دلیل قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» فقط از این جهت است که می تواند به خودش هم علم داشته باشد. علم او به علت، یعنی حضور در برابر موجودی مستقل؛ و همین و فقط همین حضور در برابر وجودی مستقل، تمام علم معلول به ذات خود است، چون وجودش چیزی جز این نیست و علم او همان وجود او است؛ و این نحوه بودن انسان در جهان است.

۵. مستوری وجود

وجود چیست؟ شاید تنها جایی که تقریباً تمام فیلسوفان پاسخی مشترک می دهند پاسخ به همین پرسش باشد؛ نمی دانیم و نمی توانیم بدان پی ببریم. لذا هیدگر در برخی آثار خود Being (با B بزرگ) می نویسد و سپس روی آن علامت ضربدر می زند تا متذکر شود که ما در واقع این Being را نمی شناسیم، اما چاره ای از نوشتن این کلمه نیست. زیرا می خواهیم با هم سخن

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

بگوییم. Being ساحت ناشناخته‌ای است که هیدگر در *متافیزیک چیست؟* عدم را مبنای این ساحت قرار می‌دهد؛ یعنی عدم منشأ پرسش از وجود می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۴: ۱۴۷).

صدرا نیز فقط یکی از آن انبوه فیلسوفانی است که کنه وجود را برای ما دست‌نیافتنی می‌داند. برخلاف مفهوم وجود، که در نهایت بدهت و آشکارگی است، ذات و حقیقت آن اما در نهایت مستوری و پوشیدگی است: «مفهوم الوجود من اعراف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء». اما به‌رحال ما از وجود سخن می‌گوییم. چگونه می‌توان از چیزی سخن گفت که در نهایت پوشیدگی و حجاب است؟ هیدگر فلسفه‌اش را با پرسش از وجود و ویران‌سازی معنای سنتی آن آغاز می‌کند و اساساً معتقد است انسان ماهیتی ندارد. چون انسان در انتخاب شکل می‌گیرد در حالی که ماهیت از پیش تمام شده و مرزهایش مشخص شده است؛ بنابراین، انسان که بی‌نهایت امکانات را فراروی خود می‌بیند و همواره در حال شدن است نمی‌تواند ماهیتی داشته باشد.

صدرا از اصالت وجود سخن می‌گوید و او نیز ماهیت را انتزاع و اعتبار صرف می‌داند و هستی انسان را همواره در حرکت و رو به فعلیت تام می‌داند. فعلیت‌ها و صورت‌هایی که در انتظار انسان هستند، تعبیر دیگری هستند از همان امکاناتی که فراروی هستی انسان‌اند. در چنین حالتی اگر ماهیت انسان از پیش متعین باشد و واقعیت انسان همان ماهیتش باشد، چگونه می‌تواند از خود برون‌شدگی و از خود برون‌ایستایی و حرکت رو به کمال داشته باشد.

این هستی چیست که از طرفی نمی‌دانیم چیست و از طرفی درباره‌اش سخن می‌گوییم. از اصالتش و از پوچی هر چه غیر از آن سخن می‌گوییم. این وجود چگونه و از چه طریق خود را بر ما آشکار می‌کند؟ پاسخ این پرسش ما را ناگزیر از آن می‌کند که تحلیلی پدیدارشناسانه از فلسفه صدرا مطرح کنیم.

همان‌طور که گفتیم، هم هیدگر و هم صدرا، وجود را مستور و محجوب می‌دانند؛ اما این وجود در پس چه چیزی مستور و مخفی است؟ ما با خود وجود سر و کار نداریم، آنچه از وجود برای ما مکشوف است پدیدارهای وجودند. وجود از طریق پدیدارها خود را بر ما گشوده می‌گرداند. هیدگر از دو گونه پدیدار سخن می‌گوید: اگزستانسیال‌ها و اگزستانسیال‌ها. به‌طور خلاصه، تفاوت اگزستانسیال و اگزستانسیل را می‌توان با ساختارهای موجودی و هستی‌شناختی (وجودی) مشخص کرد. اگزستانسیال‌ها مشخصات بنیادی هستی دازاین هستند در حالی که اگزستانسیل به معنای خود منفرد انسان است تا آنجا که انسان در مقام موجودی جزئی، دل‌مشغول فرد خویش است. حالاتی از قبیل فیلسوف‌بودن، سرباز‌بودن، کارمندبودن و ... حالات

تأملات صدرایی با تکیه‌های بیدگری / اگزیزتانیالیستی ملاصدرا

اگزیزتانیالیسم / موجودی هستند. در-جهان-بودن، گشودگی، یافت حال، فهم، گفتار، پروا، هستی روبه‌مرگ و ... از حالات اگزیزتانیالیسم / هستی‌شناختی دازاین هستند (نک: جمادی، ۱۳۸۵: ۳۵۲). طبق برداشت ما، صدرا نیز میان صفات و حالات وجودی و موجودی تفکیک قائل می‌شود. قوه و فعل، وجوب و امکان، وحدت و کثرت، علت و معلول و ... پدیدارهای وجودی و اگزیزتانیالیسم‌ها هستند. وجود برای اتصاف به چنین صفاتی لازم نیست مادی باشد یا مجرد، انسان باشد یا حیوان. اینها صفات وجود و به تعبیر خود صدرا عوارض ذاتی وجودند که اختصاص به موجود خاصی ندارد. بنابراین، این صفات از مشخصات بنیادی هستی به شمار می‌روند و صفاتی همچون علم، قدرت، اراده، کلام، سمع و بصر و ... حالات اگزیزتانیالیسم / موجودی هستند که به موجودی منفرد، که فروبسته در موجودیت خاص خود است، اختصاص دارند. مثلاً سنگ نمی‌تواند عالم باشد، اراده کند و ... اما می‌تواند وحدت و کثرت و ... داشته باشد.

پس حقیقت وجود از طریق این پدیدارها خود را بر ما نمایان می‌کند. وجودی که ما با آن روبه‌رو هستیم یا واحد است یا کثیر، یا علت است یا معلول و ... یا عالم است یا قادر، یا جامد است یا نبات و ... واقعیت عریان وجود همواره در لباس یک موجود خود را بر ما آشکار می‌گرداند.

۶. هستی رو به فعلیت / مرگ انسان

بنا بر حرکت جوهری، حرکت نوعی وجود واحد سیال و تدریجی است و هر یک از اجزای آن حدی از حدود یک وجودند که این وجود فقط در صورتی کامل می‌شود که شیء در حرکت رو به کمال خود واجد آخرین فعلیت و آخرین جزء خود شود. می‌توان گفت طبق حرکت جوهری انسان ترکیبی است از وجود و عدم؛ وجود همین فعلیتی که هست و عدم آن فعلیتی که نیست، کمابیش همان حرف سارتر که می‌گفت: انسان نیست آنچه هست و هست آنچه نیست، و انسان یعنی «شدن». از نظر صدرا، مرگ زمانی رخ می‌دهد که نفس به درجه تام کمالی خود رسیده باشد؛ بنابراین، انسان در زندگی همواره در حرکت و رو به کمال است و فقط با مرگ به عنوان آخرین امکان وی است که حرکتش متوقف می‌شود. هستی انسان در صدرا همواره رو به فعلیت است. این هستی تا زمانی که به فعلیت واپسین خود، یعنی فعلیت محض و کمال مطلق، نائل نشود قرار نمی‌گیرد و این حرکت مستمر فقط به این دلیل است که طبیعت انسان غایتمند است و موجود غایتمند فقط زمانی قرار می‌گیرد که غایت واپسینش را فراچنگ آورده باشد؛ و انسان که دارای نفس است فقط زمانی به فعلیت و کمال مطلق می‌رسد یا بهتر بگوییم فقط زمانی می‌میرد

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

که نفس به فعلیت و کمال مطلق خویش رسیده باشد. بدین قرار، مرگ نه نابودی انسان، که فعلیت محض و آمادگی انسان برای انتقال از جهانی به جهان دیگر است. فعلاً با آن جهان کاری نداریم، تمرکز ما روی هستی انسان در این جهان است و طبق آنچه گفته شد بیراه نیست اگر بگوییم هستی انسان همواره روبه‌مرگ است، نه اینکه مقصود این باشد که انسان لاجرم باید بمیرد (که البته این هم هست) اما این مردن عبث و بیهوده نیست، بل غایتمند است و اگر غایتمند است می‌توان روبه‌مرگ بودن را (رو به فعلیت محض بودن را) اگر نه بنیادی‌ترین، دست‌کم یکی از وجوه بنیادین هستی انسان دانست (برای توضیح بیشتر درباره سبب مرگ طبیعی از نظر صدرا، نک: صدرا، ۱۳۹۰: ۴۷۵/۱).

شاید تحلیل هیدگر از «هستی روبه‌مرگ» با آنچه ما از تحلیل صدرا گفتیم تفاوت گوهری داشته باشد، اما هر دو یقیناً در این نکته موافق‌اند که «هستی روبه‌مرگ» وجه بنیادین هستی انسان است. مرگ نزد هیدگر، خویشمندترین و نامتعین‌ترین امکانی است که پایان تمام امکانات دازاین است. دازاین در مرگ به تمامیت خویشمندانه خویش دست می‌یابد: «دست‌یافتن دازاین به تمامیت خویش در مرگ در عین حال از دست رفتن هستی آنجا است» (هیدگر، ۱۳۸۶ الف: ۵۳۰)؛ «مرگ در مقام پایان دازاین آن خویشمندترین امکان دازاین است که غیرنسبی، قطعی و در عین حال نامتعین و پیش‌ناگرفتنی است. در هستی این هستند (یعنی دازاین) به سوی پایانش، مرگ همچون پایان دازاین است» (همان: ۵۶۹).

هستی به سوی مرگ در هیدگر با مصممیت پیشتاز گره خورده است. مصممیت پیشتاز طرح «خواهد بود» دازاین است که مستلزم گسستن از دیگران و عهدبستن با خویش است و از طریق همین مصممیت است که دازاین به فهم مقومات هستی‌اش که یکی از آنها «روبه‌مرگ» بودن است نائل می‌شود. پیشتازی به معنای مرگ‌آگاهی قبل از مرگ است. آنگاه که دازاین از طرح «خواهد بود» خود، یعنی «روبه‌مرگ» بودن آگاه شود، مرگ‌آگاه خواهد بود.

همان‌طور که گفتیم، تحلیل هیدگر از مرگ با تحلیل صدرا چندان قرابتی ندارد، اما دست‌کم هر دو «روبه‌مرگ» بودن را وجه بنیادین هستی انسان می‌دانند.

نتیجه

تلقی رایج در خصوص نگاه تطبیقی میان ملاصدرا و هیدگر، عمدتاً منفی است. این تلقی منفی به این دلیل است که ملاصدرا، هنوز در قلمرو متافیزیک و مسائل متافیزیکی فلسفه‌ورزی می‌کند و

تأملات صدرایی بالقوگی های هیدگری / اکزیزتاسیالیتی ملامدرا

وجود و اصالت وجودی که او از آن دفاع می کند انتزاعی و متافیزیکی صرف است، در حالی که هیدگر در پی به دست دادن انضمامی ترین تحلیل از وجود و عبور همه جانبه از متافیزیک است. از نظر هیدگر، عمده ترین خصلت متافیزیک، در تاریخ هستی شناسی، نگاه انتیک و مبتنی بر موجود بوده است و تلقی رایج از فلسفه ملامدرا در کلیت خود، نیز در همین چارچوب قابل فهم و تفسیر است.

این مقاله، برخلاف تلقی رایج، کوشید نشان دهد، به رغم تمام تفاوت هایی که دو فیلسوف را از هم جدا و دور می کند، اشتراکاتی هم وجود دارد که می توان بر مبنای آنها تفکر دو فیلسوف را به یکدیگر نزدیک کرد. ما کوشیدیم این اشتراکات را نه در تفکر فعلیت یافته دو فیلسوف، بلکه در بالقوگی های فلسفه ملامدرا و نسبت آنها با فعلیت فلسفه هیدگر جست و جو کنیم. از خلال تأملات شش گانه ما، نه تنها امکان گفت و گو میان ملامدرا و هیدگر بر مبنای افقی مشترک روشن شد، بلکه همچنین روشن شد که حکمت متعالیه نظر به افق های فلسفی و بالقوگی هایش، گنجینه ای است که تا کنون ناگشوده باقی مانده است.

منابع

- بیمل، والتر (۱۳۸۷). *بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هیدگر*، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۴). *جهان در اندیشه هیدگر*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سبزواری، ملاً هادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب، ج ۲.
- شیروانی، علی (۱۳۸۸). *شرح بدایة الحکمة*، قم: بوستان کتاب، ج ۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۰). *شواهد الربوبیة*، ترجمه و تحقیق: یحیی کبیر، قم: بوستان کتاب، ج ۱.
- _____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، ج ۱.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *نهایة الحکمة*، تعلیقه: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۱). *هیدگر و استعلا*، شرحی بر تفسیر هیدگر از کانت، تهران: ققنوس.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

- کشفی، عبدالرسول؛ بنیانی، محمد (۱۳۹۱). «بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرایی»، در: پژوهش‌های هستی‌شناختی، ش ۱، ص ۴۵-۵۶.
- کلارک، تیموتی (۱۳۸۸). مارتین هیدگر، ترجمه: پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
- مک‌کواری، جان (۱۳۸۲). *الاهیات اگزیستانسیالیستی*، ترجمه: مهدی دشت‌بزرگی، قم: بوستان کتاب.
- هیدگر، مارتین (۱۳۷۹). «ساختن، باشیدن و سکناگزیدن»، در: *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه: بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر مرکز، ص ۶۱-۸۳.
- _____ (۱۳۸۶ الف). *هستی و زمان*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- _____ (۱۳۸۶ ب). «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه: شاپور اعتماد، در: *ارغنون: فرهنگ و تکنولوژی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، ص ۱-۳۰.