

## وجود‌شناسی مغربی‌هایدگر و حکمت مشرقی سبزواری

عباس جوارشکیان

دانشگاه تربیت معلم سبزواری

مقدمه

در میان همه آرای که در بیان توافق بینش فلسفی مکتب اگزیستانسیالیسم، با تفکر اصالت وجودی حکمت متعالیه، تاکنون، بیان داشته شده است، کمتر کسی به تفاوت‌های اصولی این دو نحوه نگرش، توجه کافی را مبذول داشته است.

عموم کسانی که در این وادی سخن رانده‌اند، یا از سر ناآشنایی و یا از سر تسامح نظری و عدم تیزبینی لازم، به این باور در جامعه علمی ما پروبال داده‌اند که اصالت وجود صدراپی همان اندیشه‌ای است که در عصر حاضر، از ناحیه نحله‌های مختلف اگزیستانسیالیستی، مورد تأیید واقع و ترویج شده است و با همه تفاوت‌هایی که میان آنها می‌توان تصور نمود، در اندیشه اصلی و بنیادی این دو نوع فلسفه (حکمت متعالیه و مکتب اگزیستانسیالیسم) وحدت نظر اصولی، در باره حقیقت وجود، نهفته است. از صاحب نظران بنامی که به چنین باوری تأکید بیشتری روا داشته‌اند، آقای

پروفسور توشی هیکوایزوتسو، محقق والامقام معاصر است که جامعه علمی ما، در ترویج حکمت سبزواری در عصر حاضر، مرهون خدمات ارزنده ایشان است.

تلاش نگارنده در نوشتار حاضر را می توان پاسخ یا تکمله و توضیحی - اگر چه به نحو اجمالی و کوتاه - در ذیل بیانات جناب ایزوتسو و همه کسانی دانست که تا کنون بیشتر بر توافقه تأکید داشته اند تا تخالفها.

همان طور که جناب ایزوتسو بیان داشته اند، تفاوت های این دو نوع فلسفه، آشکارتر از آن است که کسی را یارای انکار آن باشد و یا از دیده تیزبین صاحب نظران، تا کنون مخفی مانده باشد. ایشان با مفروض گرفتن همه این تفاوتها، بر این باورند که این دو نوع نگرش، از برخی جهات، با یکدیگر قابل مقایسه بوده، و جوه تشابهی را می توان در آنها سراغ گرفت. از نظر ایشان این جوه تشابه، اموری فرعی و ثانوی و جنبی نیست؛ بلکه در مبانی و اصول و مایه های اصلی این دو فلسفه به چشم می خورند که در برخی مواضع بدانها اشاره داشته اند.<sup>۱</sup>

از آنجا که این مقایسه و تأکید بر جوه تشابه، ممکن است این اندیشه را در ذهن برخی تقویت و تثبیت کند که جوهره اصلی این دو نحوه نگرش، در واقع یگانه و واحد است، بر آن شدیم تا به برخی تفاوت های دقیق و مبنایی، در همان جوهره اصلی و اندیشه های مبنایی فلسفه اگزیستانسیالیسم و فلسفه اصالت وجودی سبزواری - هر چند به نحو گذرا و اجمالی - در این مجال مختصر اشاره ای داشته باشیم.

از آنجا که مارتین هایدگر بیش از هر متفکر دیگری، چهره ما بعدالطبیعی اگزیستانسیالیسم را بر مبنای مسئله " هستی " به نحو عام، نه شخصی و خاص، رقم زده است، در این بررسی، آرای این متفکر را محور بحث خویش در فلسفه اگزیستانسیالیسم قرار داده ایم و بانگرش های اصالت وجودی در فلسفه اسلامی مقایسه می کنیم.

سخن گفتن از آرای مارتین هایدگر به اعتراف صاحب نظران، از جهات مختلف صعب و دشوار است. متفکری که هم اندیشه اش عمیقاً با سنت و فرهنگ دیرینه فلسفی غرب عجین شده و پیوند خورده است و هم به دشوارگویی و "معماگونه سخن گفتن" شهرت یافته است،<sup>۲</sup> و از این رو، حتی اندیشه های او از جانب برخی مترجمین آثارش، غیر قابل ترجمه به زبانهای دیگر تلقی شده است.<sup>۳</sup> اندیشه ای که نطفه های اصلی آن در فلسفه های پیش از سقراط، یعنی هراکلیت و پارمنیدس تکون یافته و حیاتش مدیون نفخه روح بخش کی برکیگارد و نیچه است، با تأثر از فلسفه عقل ستیز کانت

و معنا باوری ( ایده‌آلیسم ) هگل و اقتدا به شیوه پدیدار شناختی ادموند هوسرل و الهام گرفتن از سنتهای پارساگرایی (Pietism) آلمان، آدمی را به تأمل و تفکر تقریباً عرفانی، در باره هستی دعوت می‌کند. بدیهی است دریافت کامل چنین اندیشه‌ریشه دار و دامن‌گستر و غنی، هاضمه‌ای نسبتاً قوی می‌طلبد که خارج از توان نگارنده است؛ از این رو، لازم به ذکر است که نگارنده نه مدعی شناخت همه‌جانبه فلسفه‌های اگزیستانس است و نه مدعی غور در عمق و ژرفای صعب الوصول و دیررس اندیشه‌های الهی حکیمان اسلامی که از حیث غنا و الوایی، از یک سو چون شجره طیبه‌ای سر در آسمان عرفان فرو برده است و "باز" نظر را یارای اوج گرفتن، بر بلندای شاخسار آسمانی آن نیست، و از سوی دیگر، ریشه‌های ستبر و نافذش در زمین اندیشه‌آدمی پنجه افکنده و عقول نوابغ بشری را مسخر خویش ساخته است.

آنچه در اینجا ارائه می‌شود، حاصل درگیری اندیشه و شناختهای اولیه یک پژوهنده فلسفه است، در ملاقاتهای فکری و نظری با آرا و افکار بزرگان حکمت، و شرحی است بر دریافت‌های شخصی نگارنده در محضر پر هیبت اندیشه آنان؛ بدیهی است که چنین شرحی از محدودیتها و نارساییها و نقصانهایی که هم در دریافت و هم در بیان رخ می‌نماید، بی‌نصیب نباشد؛ از این رو پیشاپیش، بهره بردن از راهنماییها و نکته سنجیهای اساتید و سروران صاحب نظر را، به دیده منت، بر خود واجب می‌دانم، که با همین نیت، جسارت قلم زدن در این میدان را به خود راه داده‌ام.

در این نوشتار، با نگاهی اجمالی به برخی مبانی اساسی اندیشه اگزیستانسیالیسم، به نحو تحلیلی، به بیان تمایزهای بنیادی میان نظرگاههای فلسفه اسلامی، با بینش فلسفی اگزیستانسیالیسم پرداخته شده است و سپس در قسمت پایانی، اشاراتی به حوزه اثر و کارایی این فلسفه، در حل معضلات انسانی عصر حاضر، خواهیم داشت.

### آگاهی و واقعیت انسان

یکی از اساسی‌ترین مفاهیمی که مورد توجه و عنایت نحله پدیدار شناسی (Phenomenology) و به تبع آن اگزیستانسیالیسم، قرار گرفته است، مفهوم "آگاهی" است. آنچه که ما از جهان خارج می‌دانیم، همان دریافت‌های وجدانی و معنایی‌ای است که به هنگام مواجهه با اشیا، در عرصه آگاهی ما ظهور می‌کنند. از آنجا که ما همین دریافت‌های وجدانی را به خارج نسبت می‌دهیم، بنابراین، جهان خارجی که مورد شناسایی ما قرار می‌گیرد، جهان پدیدار شده در عرصه

آگاهی ماست؛ بر این اساس، از نظر پدیدار شناسی برای شناخت حقیقت اشیا، بایستی از خود وجدان شروع کرد. وقتی به داده‌های مطلق آگاهی، بر اساس به تعلیق در آوردن وجود عینی آن و کنار گذاشتن همه پیش فرضها و داوریه‌ها و نگرشهای رسوب یافته از دانشهای علمی نسبت به آن، رجوع می‌کنیم، صورت ثابت و ضروری عینیتها، ماهیات یا حقایق اشیا، بر ما پدیدار می‌شوند. چیزی که هرگز از ناحیه احکام تجربی و تعمیمهای حاصل از تجرید موارد خاص، قابل وصول و ایقان نیست، بر اساس این باور است که آگاهی مستقیم و شهودی از اشیا و واقعیتها، جایگاه ویژه‌ای در بنیان اندیشه پدیدار شناسی یافته است.<sup>۴</sup>

آن چرخش اساسی که هایدگر با ابتناء بر نگرش وجودی کی‌یرکیگارد در این نحوه تفکر به وجود آورد، این بود که به جای پی‌جویی در مفاهیم کلی و نظری مربوط به ماهیات اشیا، مدار توجه و اهتمام فلسفه را، الثفات به معانی خاص ناشی از ادراک وجود انضمامی اشیا دانست؛ به عبارت دیگر، مدار شناخت اصیل را نه مفاهیم کلی و ماهیات ظهور یافته اشیا، بلکه معانی خاص هستی ظهوری آنان، در نزد نفس معرفی نمود. از نظر هایدگر حقیقت هر چیز، نه در مفاهیم ماهوی و کلی آن، که در معانی وجودی اش (یعنی همان ادراکات و دریافتهایی که انسان در مواجهه با واقعیتها، بدون تحلیل و تفسیرهای ذهنی، و برهنه از قالب بندیهای مفهومی و ماهوی، در خود احساس می‌کند و قبل از آنی که به مرتبه ذهن رسیده باشند با پوست و گوشت و وجود خود، آنان را ادراک می‌کند) بر انسان پدیدار می‌شود و چون هر کسی از طریق طرحها و از زاویه دل‌بستگیها و دل‌مشغولیهای خاص خویش با اشیا ارتباط برقرار می‌کند، لذا یک شیء در قالب معانی وجودی متعدد و متفاوت، حتی برای یک فرد، بنا بر طرحها و دل‌مشغولیهای متفاوتی که در طی زندگی اش پیدا می‌کند، ظهور می‌یابد. از اینجا هایدگر با دست گذاشتن بر روی معنی خود "وجود" (نه معانی وجودی) وارد سطح عمیقتری از فلسفه اگزیستانسیالیزم می‌شود که اختصاص به فلسفه خود او دارد؛ مرتبه‌ای که با تبیین معنی عام و جامع وجود، به عنوان یک نظام فلسفی، پهلو به پهلو نظامهای فلسفی بزرگ، خود را مطرح می‌کند.

هایدگر برای تبیین این مسئله از وجود خود انسان شروع می‌کند. او با توصیف آگاهی و ادراک انسان و تطابقی که میان هستی و آگاهی برقرار می‌کند، به نحو دقیق و روشنی، نحوه هستی خود انسان را تبیین می‌کند و از آنجا ساختار کلی هستی را روشن می‌سازد. بر پایه این پیش‌فرض پدیدارشناختی، که حقیقت اشیا، همان چیزی است که در نزد نفس ظهور پیدا می‌کند، هایدگر

حقیقت وجودی اشیا را، همان معانی انضمامی ظهور یافته عندالنفس قلمداد نمود و با برقرار کردن چنین تطابقی، عرصه آگاهی را عرصه ظهور وجودی آنها دانست. روشن است که برپایه این فرض سایر ادعاهای اگزیستانسیالیستها، درباره وجود اصیل انسان و امکان محض بودن آن و در نتیجه آزادی و اختیار مطلق داشتن او و ... به سهولت، یکی پس از دیگری، قابل استنباط و استنتاج به نظر می‌رسد. او و سارتر با استناد به اینکه ما در هر لحظه می‌توانیم خود را از متعلق آگاهی خود جداسازیم و فراتر از آنچه بدان می‌اندیشیم، خود را در یک عرصه بی‌تعیین لحاظ کنیم، برای انسان دوگونه هستی قائل شدند: یکی آن هستی متعینی از خویش که هر لحظه انسان آن را در خلال تجربه‌ها و دل‌بستگیها و دل‌مشغولیهای روزمره، در عمل و رفتار دم به دم خود، ادراک می‌کند و دیگری، هستی‌ای که در ضمن این ادراک خود را به ما می‌نمایاند؛ یعنی هستی مربوط به خود ادراک‌کننده، که چیزی جز صرف آگاهی نیست. یعنی آن مرتبه از آگاهی که انسان خودش را از همه متعلقات آگاهی‌اش جدا می‌کند و خود را یک موجود صرفاً آگاه می‌یابد. اگر در مرتبه دریافت موجودیت متعین، خود را یک "موجود"، با ویژگیها و مشخصات و آثار وجودی کاملاً متمایز از سایر موجودات ادراک می‌کنیم، در مرتبه دریافت و احساس واقعیت آگاه و مدرک خویش، خود را نه یک "موجود" با معانی وجودی خاص و ویژه، بلکه صرف هستی و بودن احساس می‌کنیم. در این مرحله، تنها معنایی که تمامی عرصه آگاهی ما را پر کرده است، احساس بودن یا احساس وجود است. "خود آگاهی"، صرف آگاهی است و تعینی جز آگاه بودن ندارد؛ لذا معنی وجودی آن نیز مبرا از هر نوع تعینی خواهد بود و احساسی جز احساس هستی بدون تعین را در انسان به وجود نمی‌آورد. هایدگر این واقعیت وجودی را که در بنیان همه موجودیتها و فعلیتهای وجودی انسان احساس می‌شود، هایدگر وجود اصیل و حقیقی انسان تلقی کرده و آن را دزاین (Dasein) می‌نامد. از آنجا که این ادراک و احساس همواره برای انسان وجود دارد، پس هستی اصیل او همیشه باقی است؛ از این رو، هایدگر و سارتر معتقدند که موجودیت بالفعل انسان، هرگونه که باشد و شخصیت او در هر قالب و فعلیتی که در آمده باشد، در عین اینکه این همه، جزء موجودیت گذشته و حال انسان‌اند، اما هیچ یک هستی اصیل او را در زمان حال و آینده متعین نخواهند کرد؛ زیرا آنچه که هر کسی در هر لحظه در بُن هستی خود احساس می‌کند، هستی بی‌تعیینی است که امکان همه چیز شدن را دارد؛ نه فعلیتهای پیشین را به همراه دارد و نه از فعلیت موجودیت کنونی انسان رنگی می‌پذیرد و لذا هیچ آینده محتومی نیز در انتظار او نیست؛ به مثابه قوه محض است در بستر "عدم".

مواجهه انسان با این واقعیت اصیل خویش است که هراس را بر دل او مستولی می‌کند؛ زیرا آزادی محضی را در خود می‌یابد که همه مسئولیتهای حیات و زندگی کنونی و آینده‌اش را، به تمامی، بر دوش خود او می‌اندازد و بر این اساس، مقولات اگزیستانسیالیستی یکی بعد از دیگری متولد می‌شوند و معنای ویژه خود را پیدا می‌کنند؛ مثل هراس، آزادی، انتخاب، آفرینشگری، تهوع و... . با این ترسیم اجمالی، از سیمای فلسفی مکتب اگزیستانسیالیزم، اکنون بهتر می‌توان به تمایزهای اساسی این نگرش، با آنچه که تحت عنوان اصالت وجود در حکمت متعالیه و آرای بزرگانی چون صدرالمآلهین شیرازی و حکیم سبزواری بیان شده است، پی برد.

سلوک فکری هایدگر، در رسیدن به معنی وجود، بر پایه چند مقوله اساسی شکل می‌گیرد که به نحو اصولی با آنچه که در فلسفه اسلامی آمده است، تفاوت یکن دارد:

#### ادراک حضوری هستی

۱- پدیدار شناسی چه باگرایش اصالت ماهوی‌اش در آرای هوسرل و چه گرایش اصالت وجودی‌آن در نظر هایدگر، اساساً بر این پیش فرض مبتنی است که واقعیت اصیل اشیا و جهان خارج، در همان دریافتهای حضوری و بلاواسطه انسان از عالم خارج خلاصه می‌شود. بر مبنای تفسیر وجودی هایدگر از ادراک، در عمل شناخت، هستی انسان با هستی موضوع شناسایی، به هم پیوند می‌خورد و بنابر این، تشخیص دنیای عینی از دنیای ادراک، تشخیص دو نوع هستی نخواهد بود؛ بلکه تنها تشخیص دو نوع "معنی" تلقی می‌شود. به تعبیر خود هایدگر:

شناخت نوعی پل نیست که دو کرانه یک رودخانه را، که قبلاً به عنوان موجودهای

عینی وجود دارند، به هم پیوند دهد؛ بلکه خود رودخانه‌ای است که با جریانش کرانه‌ها را

ایجاد می‌کند، و آنها را بهتر از هر پلی دیگر به، یکدیگر پیوند می‌دهد.<sup>۵</sup>

این صیغه هگلی در تمامی آرای اگزیستانسیالیستهای دیگر، از جمله سارتر نیز به چشم می‌خورد. در حالی که از نظر فلسفه اسلامی (چه گرایش اصالت ماهوی و چه گرایش اصالت وجودی) واقعیت اصیل اشیا، مستقل از ادراکات حصولی یا حضوری انسان، در متن عالم خارج وجود دارد؛ به عبارت دیگر، وجود اشیا هر چند توسط ادراک و آگاهی شناخته می‌شود، اما خود چیزی است و رای آگاهی.<sup>۶</sup>

عموم حکمای اسلامی، در این قول متفق‌اند که درک و دریافت حضوری هر موجودی، میسر

نمی‌باشد؛ زیرا علم حضوری تنها در جایی امکان پذیر است که عالم، نسبت به معلوم احاطه وجودی و یا اتصال و اتحاد وجودی داشته باشد. این امر تنها در دو مورد امکان پذیر است: یکی علم موجود به خودش و دیگری علم او به معلولات ذاتی و حقیقی اش.<sup>۷</sup> اگر چه بنابر اصالت ماهیت، حقیقت اشیا که عبارت از ذات آنهاست، قابل اکتناه عقلی است، اما در هر دو نگرش (اصالت وجودی و اصالت ماهوی) هویت خارجی اشیا غیر قابل اکتناه تلقی شده است.

۲- علم حضوری مورد نظر در پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیزم، غیر از آن چیزی است که در فلسفه اسلامی از آن گفتگو می‌شود. از نظر فلسفه اسلامی، اگر چه نفس انسان به معلومات خویش و معانی‌ای که ادراک می‌کند، علم حضوری دارد، یعنی آنها را بلاواسطه ادراک می‌کند، اما نسبت به مابازاء آنها در خارج از وجودانسان، نمی‌تواند علم حضوری داشته باشد؛ بلکه به نحو حصولی، یعنی با واسطه معانی و مفاهیم است که بدانها علم پیدا می‌کند؛ اگر چه، چنانکه مرحوم علامه طباطبائی بدان تصریح داشته‌اند،<sup>۸</sup> همه ادراکات حصولی، مبتنی و متخذ از دریافتهای حضوری است که از ناحیه اتصال وجودی نفس، با "آثار" خارجی اشیا و همچنین احاطه وجودی بر صورت حسی نفسانی حاصل آمده است؛ اما چون نفس بر خود حقیقت خارجی شیء احاطه وجودی ندارد، این گونه دریافتهای حضوری نیز نمی‌تواند دلالت بر کُنه حقیقت شیء داشته باشند. حتی در خصوص درک وجود خود نیز، بایستی توجه داشت که آنچه که مورد نظر اگزیستانسیالیستها در این باره است، نمی‌تواند از سنخ ادراک حضوری، به معنای مورد نظر، در فلسفه اسلامی تلقی شود؛ زیرا "احساس وجود کردن" غیر از "دریافت حضوری هستی خود" است.

از آنجا که "هستی" منبع هر خیر و شرف و کمال است،<sup>۹</sup> دریافت حضوری آن، آنچنان آکنده از معانی عالییه و غنی و گسترده‌ای است، که شخص مدرک را در یک ابتهاج روحی و معنوی عمیق فرو می‌برد و نشئه و جذبۀ غیر قابل وصفی، ناشی از مواجهه با تجلیات زیبایی و کمال مطلق، به او دست می‌دهد. این چنین دریافتی، که به عنوان یکی از مراتب عالیۀ معرفت، همواره مطلوب عرفا بوده است، چگونه می‌تواند، آن چنان که اگزیستانسیالیزم بیان می‌دارد، خالی از هرگونه معنا و محتوای معنوی بوده باشد؟! بدیهی است که ادراک وجود مورد نظر در اگزیستانسیالیزم، چیزی نیست؛ بیشتر از "احساس وجود" نیست و این احساس، نه یک امر عرفانی و متعالی، بلکه امری عادی و روزمره و به تصریح خودایشان، قابل درک برای همه در حالت معمولی است، و از همین رو،

هرکسی می‌تواند در هر لحظه، با قدری تأمل در خویش و با توجه به نفس آگاهی خویش، این احساس را در خود، بدون پیرایه معانی دیگر بیابد. در حالی که درک حضوری " هستی خود " آن چنان که در حکمت و عرفان اسلامی بیان شده است، مستلزم از میان رفتن تمامی موانع روحی و شواغل و عوایق معنوی، میان شعور باطنی و شعور ظاهری است؛ یعنی رسیدن به مراتبی از توحید شخصیت، که این نیز خود، نیازمند مجاهدت و سلوک معنوی و تعالی روحی است. روشن است که این ادراک، برای هرکسی، در هر حالی مقدور نبوده و اساساً در افق ادراکات روزمره عادی، در زندگی بشر نیست و از طریق تأمل و تفکر حصولی نیز، قابل وصول نمی‌باشد.<sup>۱۰</sup>

### تطابق آگاهی و هستی

۳- چنانچه ذکر شد، هایدگر با تطابق آگاهی و هستی (ادراک را همان نحوه هستی انسان دانستن) و یگانه فرض کردن آن دو، به این نتیجه رسیده است، که چون انسان با فراتر رفتن از محتوا و متعلقات آگاهی خود، ادراکی خالی از هر معنی خاص، از هستی خویش دارد (همان احساس وجود صرف) و از آنجا که محتوای چنین ادراکی، صرف هستی است، صرف بودن، بدون هیچ تعیین و حد ماهوی، پس هستی اصیل انسان نیز چیزی جز همین "صرف بودن" و "وجود داشتن" نیست و چون این ادراک در همه لحظات هست، پس هستی اصیل ما نیز، همواره به نحو صرف و بی تعیین حاضر است. بر این پایه، در فلسفه هایدگر، وجود اصیل انسان (واقعیت بشری یا دزاین) همواره فاقد هر نوع حد و تعریف پذیری تصور شده است؛ وجودی با آینده‌ای کاملاً باز، در عین حالی که کوله بار موجودیتهای پیشین و فعلی خود را بردوش دارد و مجبور به تحمل و کشیدن آن است، اما همواره غیر از آن است و از آنجا که این چنین خود آگاهی اختصاص به انسان دارد، لذا از دیدگاه اگزیستانسیالیستی، این تنها "انسان" است که همواره جلوتر و مقدم بر خود، در یک عرصه بی تعیین وجود دارد.<sup>۱۱</sup>

این نحوه نگرش، مبنی بر اعتقاد به تطابق و یگانگی آگاهی و هستی، ریشه‌های دیرینه‌ای در سنت فلسفی غرب دارد، در دوران جدید، اولین بار این اعتقاد در فلسفه دکارت، در قالب یگانگی حقیقت نفس و "فکر"، با قوت تمام، اندیشه‌های متفکرین غرب راتامدتهاپس از او به انحاء مختلف به خود مشغول داشت. نقطه عطف دیگر اعتقاد مذکور، ظهور "عقل باوری" تمام عیار فلسفه هگل بود که ثنویت جوهری مفروض در تفکر دکارتی، میان "فکر" و "بعد" را هم از میان



برداشت و قائل به توحید و یگانگی کامل اندیشه و هر نوع هستی شد. مرحله دیگری که این اعتقاد، با چهره تازه‌ای در قالب روش شناسی، در فلسفه غرب روی نمود، در پدیدار شناسی هوسرل بود او با مسکوت گذاشتن و به تعلیق درآوردن جهان واقعی و عینی، درصدد برآمد تا با روش پدیدارشناختی، به این اعتقاد که حقیقت اشیا چیزی جز همان مفاهیم کلی ماهوی شهودی انسان نیستند، صبغه علمی و اعتبار منطقی ببخشد. ضربات کوبنده کانت، به عقل محض و بی اعتبار قلمداد نمودن ارزش واقع نمایی مفاهیم کلی فلسفی، از یک سو، و تأثیر قوی نگرش کی‌پرکیگارد در بی اعتبار جلوه دادن شناساییهای ذهنی و مفهومی و شناختهای کلی در باره انسان، در مقابل شناختهای وجدانی و وجودی و دریافتهای شخصی از وجود حقیقی و حاضر و انضمامی و مشخص انسان، از سوی دیگر، موجب شد که در فلسفه اگزیستانسیالیسم اعتقاد به تطابق "اندیشه" و "هستی" جای خود را به تطابق "آگاهی" (دریافتهای وجدانی) و "هستی" بدهد، بر این اساس است که در این فلسفه، شناخت و آگاهی به عنوان یک جریان وجودی و نحوه هستی خود انسان تلقی شده است.

در نظر هایدگر فهم یا ادراک، فی نفسه امری وجودی است؛ فهمیدن چیزی عبارت از

قرار گرفتن در نحوه وجود آن چیزی است که مُدْرَک است. نحوه تعقل ما، با نحوه وجود

ماتطابق دارد.<sup>۱۲</sup>

از نظر فلسفه صدرایی، اگر چه حقیقت علم و آگاهی در انسان، امری وجودی دانسته شده است و هستی و علم اموری مساوق یکدیگر معرفی شده‌اند، اما از آنجا که در حالت عادی همه هستی انسان، در ساحت آگاهی و اندیشه او حضور ندارد و شعور معمولی و خود آگاهی روزمره انسان، تنها ناظر به ادراک سطوح ظاهری شخصیت او بوده و رسوخ و نفوذی در باطن هستی اش ندارد، لذا آئینه تمام نمای هستی او نیز نمی تواند باشد؛ از طرف دیگر، تمایز قائل شدن میان "موجودیت" انسان و "وجود" او، علاوه بر اینکه ادراکی است حصولی و نه حضوری - به دلیل اینکه این ادراک در زمینه ذهنی انسان و در طی یک تأمل عقلی و فرایند "ذهنی - مفهومی" حاصل آمده است - نمانی از تواناییهای ویژه ذهن و آگاهی انسان است؛ چرا که اقتضای ماهیت علم، که انکشاف از معلوم است، جز این نیست که به دلیل نبودن حجابی میان معلوم بالذات و عالم، عالم می تواند در صقع موجودیت خویش "خود متعقلش" را بیابد و حتی بدون توجه به معلوماتش در باره خویش، به "آگاه بودن" خود نیز آگاه باشد و به این اعتبار، جلوتر از خود و فراتر از خویش به نظر رسد.

باید توجه داشت که این کیفیت "جلو تراز خود بودن"، تنها در ساحت آگاهی انسان، امکان پذیر است و معنایی بیشتر از این ندارد که انسان خودش را، با همه موجودیت فعلیت یافته اش، موضوع تعقل خود قرار داده است و از مرتبه ای بالاتر بدان می نگرد و برخلاف آنچه که اگزیستانسیالیستها می پندارند، این دو مرتبه آگاهی که یکی ناظر به دیگری است، هیچ گونه دلالتی بر این ندارد که انسان، در هر لحظه، از دو نحوه هستی نیز برخوردار باشد: یکی هستی فعلیت یافته و متعین، که موضوع و متعلق شناسایی و آگاهی انسان است، و دیگری "هستی صرف" و غیر متعین که مربوط به فاعل این شناسایی است؛ یعنی همان محض آگاه بودن که فراتر از متعلقات آگاهی به نظر می رسد زیرا اعتقاد به چنین امری، علاوه بر اینکه به یک ثنویت وجودی در هستی انسان دامن می زند، مستلزم فرض بی نهایت هستی، به نحو متسلسل، برای انسان است و هر یک را نسبت به دیگری - بنابر نظر اگزیستانسیالیستها - باید اصلتر قلمداد نمود؛ چرا که ذهن انسان این توانایی را دارد که هر مرتبه ای از ادراک را موضوع تعقل خود قرار داده باشد و باز همین تعقل اخیر خود را در مرتبه بالاتر مورد تأمل قرار دهد و با تصویرسازی از آن، متعلق دیگری برای آگاهی نفس بسازد و به همین ترتیب، به مانند آینه های رو در رو، توانایی بی نهایت تصویر از خود را در خویش داشته باشد؛ بدیهی است که در عین امکان چنین کیفیتی در ذهن، ادراکات بی شمار ذهن، دلالت بر وجودهای بی شمار برای انسان نمی کند و بطلان چنین اعتقادی واضح است. به فرض اینکه این فراتر رفتن از خویشتن و درک تمایز میان موجودیت و وجود خود را - مطابق ادعای اگزیستانسیالیستها - ناشی از عملیات ذهنی ندانسته، بلکه یک ادراک وجدانی تلقی کنیم، اگر چه تسلسل مذکور منتفی است، اما باز بنا بر آنچه که قبلاً ذکر شد، از نظر فلسفه اسلامی این دو نحوه ادراک، دلالت بر دو نحوه هستی برای انسان ندارد؛ فرض دو پاره کردن وجود انسان، به "هستی متعین" و "هستی غیر متعین"، امری است غیر معقول که از نظر فلسفی قابل دفاع نیست.

به اعتقاد نگارنده، خلط میان "احساس وجود" و "ادراک خود وجود" به همه مباحث پرآب و تاب بعدی، در فلسفه های دیگر دامن زده است؛ البته در آنجا که بحثهای اگزیستانسیالیستها، جنبه نظری به خود می گیرد، علی رغم اینکه از بحثهای نظری گریزان اند و مفاهیم ذهنی و عقلی را در درک واقعیت وجود، معتبر نمی شمارند! این خلط را در مباحث ایشان بایستی میان "مفهوم وجود" و "خود وجود" دانست؛ یعنی خلط مفهوم و مصداق؛ زیرا از نظر فلسفه اسلامی، مفهوم وجود یک مفهوم کلی، از سنخ معقولات ثانیة فلسفی است که در خود هیچ نوع تعینی ندارد و صرفاً به

معنای "بودن" و "تحقق داشتن" است؛ اما "خود هستی موجودات" که همان امر متحقق خارجی است، بدیهی است که امری بالفعل و متعین و به مناسبت مرتبه وجودی اش، بر خوردار از کمالات و شئون متعدّد وجودی است، که اگر به ادراک انسان درآید - چنانچه بیان شد - صحنه اندیشه و وجدان آدمی را از مفاهیم متعدد و معانی عالیّه آکنده می‌سازد. ملاحظه می‌شود، توصیفات که در باره هستی اصیل انسان در بیان هایدگر وجود دارد، از حیث نظری مطابق است با خصوصیات مفهوم "وجود" در فلسفه اسلامی؛ یعنی مفهومی غیر متعین که دلالت بر هیچ شکل یا فعلیت خاص و تعین ویژه‌ای از هستی ندارد و متضمن معنایی جز "بودن" یا "هستن" یا "وجود داشتن" نیست؛ از هر موجود متعینی قابل انتزاع است و بر هر مرتبه‌ای از وجود دلالت دارد. به نظر نگارنده، اطلاق چنین خصوصیات به واقعیت خارجی هستی، به سایر مباحث اگزیستانسیالیسم پروبال داده است.

در اینجا این نکته شایان ذکر است که تطبیق دادن این نگرش، با آنچه که در فلسفه اسلامی در باب "وجود مطلق" یا "وجود منبسط" گفته می‌شود، با ادعای هر دو فلسفه در باب "وجود مطلق"، کاملاً متعارض به نظر می‌رسد. ما در فلسفه اسلامی در باب "حقیقت وجود" به دلیل اعتقاد به "وحدت وجود" به هستی مطلق و غیر متعین و "یعی" باور داریم. حقیقتی که در بین همه تعینات و کثرات هستی، خفایی در عین ظهور دارد و همه موجودات، جلوات و مجالی ظهور آن وجود مطلق اند: "وجود منبسط" یا "حق مخلوق به"، یا "فیض مقدس".

عدم تعین این حقیقت نه به دلیل فقدان هر نوع کمال و فعلیتی است، بلکه کاملاً بر عکس آنچه اگزیستانسیالیستها مدعی شده‌اند، به دلیل "برخورداری" از همه کمالات و شئون هستی است و از این رو، در حکمت متعالیه آن را به مانند ذات حق - تعالی - فاقد هرگونه ماهیتی دانسته‌اند و آیینۀ تمام‌نمای کمالات و اسما و صفات حق، در عالم خلق می‌دانند؛<sup>۱۳</sup> چنانچه حکیم سبزواری در بیان تفاوت وجود مطلق و مقید می‌فرماید:

فیطلقون الوجود المطلق علی ما لایکون محدوداً بحد خاص، و هو حقیقة الوجود التی هی  
عین حقیقة الایباء عن العدم و عین منشأیة الآثار، الجامع لكل الوجودات، بنحو اعلی و اوسط،  
والمقید علی المحدود.<sup>۱۴</sup>

۴ - مطابق آنچه بیان شد، هستی اصیل انسان (دزاین) در فلسفه اگزیستانسیالیزم به مثابه حقیقتی تصور شده است که از خود هیچ گونه تعینی ندارد. این انسان است که با عمل خود، تعین و هویت خاصی را بدان می‌بخشد. این تعین و هویت نیز به گونه‌ای نیست که ثابت و باقی و رقم زنده‌ی هویت اصلی انسان باشد؛ بلکه امری عارضی و فرعی و نسبت به حقیقت و واقعیت اصیل او، باز، بیگانه محسوب می‌شود؛ پس واقعیت وجودی او، امری و رای این تعینات پی در پی است که هر لحظه، با انتخاب و عمل انسان رقم می‌خورد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، انسان در هر حال می‌تواند از چنین موجودیت تعین یافته‌ای فراتر رفته باشد، و با توجه به جنبه "وجودی" خویش، خود را در مرتبه‌ای فوق تعین مزبور بیابد، یعنی مشاهده‌ی خویش در هیچی و عدم؛ منتها نه هیچی و عدم مطلق، بلکه هیچی و عدم نسبسی (نسبت به تعینات پیشین و تعینات فعلی و آینده) به عبارت دیگر، یک موجودیت صرفاً بالقوه که هیچ نوع فعلیتی جز وجود داشتن ندارد و به تعبیر هایدگر، امکان محض، یعنی امکان هرچه شدن و در عین حال هیچ کدام نبودن.

این چنین طرز تفکری، نسبت به هستی و تعینات آن، به نظر نگارنده، به غایت دور از آنچه در فلسفه صدرایی، در پرتو اصالت وجود تبیین یافته است، می‌باشد؛ زیرا:

اولاً، هستی که عین فعلیت و دارای آثار بودن است، به منزله یک موجود امکانی محض تلقی شده است، که هیچ چیزی نیست، جز همین "امکان شدن هر چیز". این نحوه نگرش دقیقاً مطابق است با آنچه که در فلسفه اسلامی "هیولی" یا "ماده المواد" می‌خوانند. هیولی که ضعیف‌ترین مرتبه فعلیت و در پایین ترین رتبه هستی قرار دارد، جوهری است که قابلیت "همه چیز شدن" را دارد و در عین حال، هیچ چیزی نیست؛ یعنی هیچ نوع فعلیت خاص، جز همین "قابلیت بودن" را ندارد و آن را از غایت ضعف وجودی در حاشیه هستی دانسته‌اند؛ نه در متن آن.

ثانیاً، این فرض در فلسفه اگزیستانسیالیزم که "وجود اصیل انسان"، با هر نوع تعینی در موجودیت، همواره قابلیت همه چیز شدن را در خود حفظ می‌کند، حتی با تصور "ماده المواد" نیز، از حیث مذکور تطابق ندارد؛ چه رسد به تطابق با ویژگیهای هستی محض! زیرا از نظر فلسفه اسلامی، با عروض هر صورتی بر هیولی، هم یک عده از قابلیت‌های هیولی (استعدادهای مربوط به همان صورت) از بین رفته‌اند (یا مبدل به فعلیت شده‌اند) و هم، با عروض یک صورت خاص، امکان عروض هر صورت دیگری، غیر از صورت عارض شده، با هم یکسان نخواهد بود؛ بدین معنا که هر صورتی به دلیل آثار خاص خود، نسبت به یک عده از صور نقش مانعیت دارد و نسبت به یک

عدهٔ دیگر معدّ و زمینه ساز است؛ بنابراین، این طور نیست که با عروض هر صورتی، باز جمیع امکانش برای ماده، به یکسان باقی باشد. این چنین تصویری وقتی در خصوص هیولی که "قوة محض" است، صادق نباشد به طریق اولی، در بارهٔ "هستی" که عین فعلیت است، هرگز سازگاری ندارد.

ثالثاً، تعینات هستی از نظر نگرش اصالت وجودی، اگر چه اموری عارضی اند، اما اموری وهمی و خیالی و صرفاً ذهنی نیستند؛ آنچه که اعتباری است، ماهیاتی هستند که از این تعینات انتزاع می‌شوند و اعتباری دانستن ماهیت، به معنای نفی تعینات خارجی وجود نیست؛ بلکه تعینات هستی، به منزلهٔ مرز هستی و نیستی، هم، حکایت‌کنندهٔ کمالات و داراییهای وجودی موجودند، و هم، نمایش‌دهندهٔ نقایص و ناداریها و محدودیتهای وجود او؛ به عبارت دیگر، تعینات هستی بر سعهٔ وجودی موجود دلالت دارند؛ در حالی که در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم، فعلیتهای و تعینات گذشته و فعلی وجودی (تحقق یافتگیهای پیشین و کنونی) در ردیف ذات و ماهیت، از ساحت واقعیت اصیل انسان، با یک چوب رانده می‌شوند؛ پس آنچه که باقی می‌ماند و اصیل به نظر رسیده است، هستی بی‌تعینی است، که به زعم اگزیستانسیالیستها هیچ نوع تحقق یافتگی و فعلیت خاص ندارد!

عدم اعتبار مفهوم "وجود"

۵ - تفاوت قابل ذکر دیگر اینکه، همان طور که اشاره شد، چون اگزیستانسیالیستها به طور کلی، مفاهیم ذهنی و نظری را در تبیین واقعتهای وجودی بی اعتبار می‌دانند، و از طرفی با وحدت آگاهی وجود، و واقعیت وجودی هر چیز را، همان معنای ادراک شده در جریان تجربهٔ وجودی توسط وجدان می‌دانند، لذا اصالت در نظر هایدگر، از آن "مفهوم وجود" است و نه خود حقیقت متحقق مستقل از ادراک؛ بلکه از آن چیزی است که در احساس و ادراک وجدانی، خود را به ما می‌نمایاند؛ یعنی "معنی وجود"؛ به عبارت دیگر، وجود اصیل، آن چیزی نیست که به خودی خود، در خارج از هرگونه ادراک و آگاهی، برای خود قیام وجودی مستقل دارد؛ بلکه آن چیزی است که در نزد ادراک، "قیام حضوری" یافته است. این قیام حضوری وجود است که موضوع بحث اگزیستانسیالیسم است؛ نه قیام فی نفسه آن (فی نفسه به معنای مستقل از ادراک). ۱۵

در حالی که از نظر فلسفهٔ اسلامی، در عین اینکه "واقعیت هستی غیر از" مفهوم "آن است و

“معنی” وجود (احساس وجود و درک بی واسطه آن) غیر از آن دو، منتها به دلیل اعتقاد به تطابق عین و ذهن، در مسئله شناسایی، برای مفهوم وجود در ساحت اندیشه و تعقل انسان، اعتباری اصیل قائل شده‌اند، و آن را مرآت واقعیت وجود تلقی می‌کنند؛ یعنی برای آن ما بازاء مطابقی در خارج قائل‌اند. براساس همین اعتبار واقع‌نمایی مفهوم وجود است، که از نظر حکمای اسلامی، فلسفه نظری، که قوام آن بر چنین مفهومی است، جایگاه معتبر و والایی در میان معارف بشری دارد. فلسفه اسلامی باطرد نگرش کانتی، مفاهیم فلسفی را مقولات فاهمه و اموری صرفاً ذهنی ندانسته است، و در عین آنکه برای آنها در عالم خارج مابازاء مطابقی، به مانند آنچه که در معقولات اولیه مطرح است، قائل نیست، اما منشأ انتزاع آنها را عالم خارج دانسته است و از این رو، اتصاف خارجی آنها را معتبر می‌داند؛ از این نیز بسیار فوآثر اینکه، چون عقل از نظر فلسفه اسلامی، جوهری جبروتی است و از طرفی حقیقت علم بنا بر حکمت متعالیه، امری وجودی و از سنخ هستی است، حتی هستی عقلی معقولات اولیه نیز، نه ساخته ذهن و نه انتزاع از خارج، بلکه به نحو “اضافه اشراقی”، رقیقه‌ای است از حقایق نوری عالم جبروت و لذا حتی اصیلتر از افراد طبیعی خارجی، دارای مرتبه وجودی کاملتر و برتر از آنان است.<sup>۱۶</sup>

#### نظریه میدانی وجود

۶- نکته اساسی دیگری که در تبیین ساختار وجودی موجودات، میان نگرش وجودی اگزیستانسیالیسم و نگرش وجودی صدراایی، تمایز روشن و قاطعی را آشکار می‌کند، این است که از نظر هایدگر، برای یک موجود، نمی‌توان واقعیت وجودی مستقل و جدا از سایر موجودات، به عنوان یک ذات و امر ثابت و باقی در نظر گرفت؛ بلکه “بودن” مورد نظر او، “بودن در جهان” (کون فی العالم) است، نه یک “بودن فی نفسه”؛ به عبارت دیگر، وجود انسان، یا هر موجود دیگری، این چنین نیست که جدای از جهان و سایر موجودات عالم، موجودیت متشخصی برای خود داشته باشد؛ بلکه موقعیت او در میان سایر موجودات و روابط وجودی او با سایرین است، که واقعیت هستی او را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، واقعیت متشخص یک شیء را باید در یک حوزه روابط و نسب مورد ادراک قرار داد. چنانچه محقق هایدگر شناس، و یلیام بارت اشاره کرده است: وجود من چیزی نیست که در درون پوست من، یا در مغز یک جوهر مجرد غیر مادی، در درون آن پوست، واقع شود؛ وجود من در یک دامنه و منطقه‌ای که آن عالم هم و غم اوست، منتشر شده است.

طبق گفته بارت نظریه هایدگر، در باره انسان و "وجود" را می‌توان نظریه میدانی انسان، یا (نظریه میدانی وجود) نامید که تا اندازه‌ای به نظریه میدانی ایشترین شباهت دارد.<sup>۱۷</sup>

آنچه هایدگر انجام داده، انکار "شخصیت" یا "شخص بودن" برای انسان نیست؛ بلکه آن رابه شیوه‌ای بسط داده که در عمل و واقع، هر چیزی در محور شخصیت قرار گیرد.<sup>۱۸</sup>

به بیان دیگر، هستی موجود چیزی جز همین روابط وجودی او با سایر موجودات نیست! این روابط است که شخصیت موجود را رقم می‌زند؛ این گونه نیست که واقعیتی مشخص، در مرکز این میدان وجود داشته باشد و با جهان پیرامون خویش ارتباط برقرار کند؛ بلکه همه واقعیت موجود، در همین روابط اوست که پیدا می‌شود. در صورت نخست، برای شیء، تشخیص اولی و ذاتی و ثابت وجود دارد، که کیفیت ارتباط این موجودیت مشخص با سایر موجودات، تشخیص ثانوی و بالعرض و عارضی‌ای، در او پدید می‌آورد؛ اما در صورت دوم (نظریه میدانی هایدگر) همه تشخیص موجود، در همین روابطش با سایر موجودات پیدا می‌شود و از این رو، هیچ تشخیص اولی و ذاتی و ثابت و باقی، برای هستی موجودات، نمی‌توان قائل شد.

روشن است که چنین نگرشی، با آنچه که در فلسفه اسلامی، در باب وجود و تشخیص موجودات بیان شده است، تفاوت بین و آشکاری دارد؛ اگر چه در نگرش اصالت وجودی حکمت متعالیه، ماهیت، امری اعتباری دانسته شده است که ما بازاء مطابق یا "فرد بالذاتی" در عالم خارج ندارد، اما نه اصل هستی شیء و نه ذات و ماهیت منتزع از آن، هیچ یک به صورت میدانی و بسط یافته، در یک حوزه روابط تلقی نشده‌اند؛ بلکه هم اصل هستی شیء، بدون لحاظ روابط وجودی‌اش با سایر اشیا، امری مشخص و دارای هویت و جدا از سایر موجودات است و هم ماهیت منتزع از آن، معنا و مفهومی کاملاً متمایز از سایر موجودات (بدون لحاظ حوزه روابط آن ذات با سایر ذوات) دارد.

از نظر فلسفه اسلامی، اساساً وجود، مساوق با تشخیص است و هستی بنا به اصل ذات خویش، مشخص است؛ لذا تشخیص هر موجودی، به اصل هستی و تحقق او مربوط می‌شود. از این رو، برخلاف آنچه که هایدگر می‌اندیشد، هرگز امکان ندارد که برای موجودی قائل به هستی شد، بدون اینکه تفرد و تشخیصی در نفس هستی او باشد. این باور از آنجا در اندیشه اگزیستانسیالیسنها پیدا شده است، که همچنان که گفته شد، حقیقت فی نفسه وجود را خالی از هر گونه فعلیت و کمالی در نظر گرفته‌اند و عدم تعین مفهومی وجود را به حساب عدم تشخیص خارجی هستی گذاشته‌اند.

بدیهی است بر این اساس، همان طور که هایدگر می‌گوید، وجودی که هیچ‌گونه فعلیت و تعین و تشخصی در متن خارج ندارد و در واقع به خودی خود، بی‌هویت است، تنها در روابط با سایر اشیاست که شیئیت و هویت خویش را آشکار می‌کند.

نکته قابل ذکر دیگر این که جهان مورد نظر هایدگر (جهانی که شیء در آن قرار دارد و حوزه روابط وجودی‌اش را تشکیل می‌دهد) یک جهان عام و کلی، به مثابه ظرفی مشترک برای همه موجودات نیست؛ بلکه جهان سازنده وجود انسان، یک جهان شخصی است؛ یعنی جهان، آن‌گونه که من، آن را در روابط خود با سایر اشیا در می‌یابم؛ جهان اعمال و کارها و دل‌بستگیها و دل‌مشغولیهای من، جهانی است که در عمل و در تجربه‌های بلاواسطه من از آن و در چشم انداز طرحهایی که برای آن دارم، برای من مفهوم و معقول شده است. این جهان شخصی معقول غیر از جهان عقلانی و کلی مجرد از روابط شخصی است، که در اذهان فیلسوفان و دانشمندان علوم مختلف و در اذهان عامه مردم، معقول و مفهوم شده است. بنابراین، "بودن در جهان" نیز، برای همه کس یکسان نیست و از این رو، تشخص وجودی هر موجود نیز، در جهانهای مختلف فرق خواهد کرد.

نکته قابل توجه دیگر اینکه، بر اساس این نگرش، روشن می‌شود که "روابط وجودی" مورد بحث در اگزیستانسیالیسم نیز، به خودی خود و فی‌نفسه، مستقل از ادراک و درگیریهای وجودی انسان با موجودات عالم، وجود ندارند، تا بتوان از آن طریق، موجودیت غیر نسبی (از حیث فاعل شناسایی) و جدای از ادراک انسان برای آن قائل شد؛ بلکه مراد آنان، از روابط وجودی، روابط معنایی هستیهای ظهوری عندالنفوس است.

با توضیحاتی که بیان شد، به خوبی روشن می‌شود که فلسفه اگزیستانسیالیسم، یک "مابعدالطبیعه انسانی"، مربوط به جهان درون اوست؛ نه جهان بیرون از انسان؛ آن هم جهانی که در عرصه آگاهی و شعور ظاهری او پدیدار می‌شود؛ نه در همه ابعاد هستی درونی او؛ آن هم نه آگاهیها و شناختهای نظری و مفهومی، بلکه دریافتهای وجدانی و معانی احساسی و انفعالات نفسانی و عاطفی و از این رو، یک مابعدالطبیعه خاص است؛ نه یک مابعدالطبیعه عام که معارف کلی و معانی قابل درک یکسانی، نسبت به وجود در اختیار همه کس قرار دهد.

۷- علاوه بر مسئله "کون فی العالم"، مسئله بسیار مهم و مبنایی دیگر در فلسفه اگزیستانسیالیسم



هایدگر، مسئله "تاریخیت" (Historicity) واقعیت انسانی است.

همه متفکران نحله اصالت وجود، مقوله زمان را محور منظومه‌های مابعدالطبیعی خویش قرار می‌دهند.<sup>۱۹</sup>

هایدگر، در اثر گرانقدر خویش، هستی و زمان (*Being and Time*) با تبیین زمانمند بودن (زمانیت: Temporality) وجود انسان، تصویری مشابه آنچه که ما در فلسفه صدرایی از سیوروت و حرکت جوهری وجود انسان داریم، ارائه می‌دهد. اینکه هستی انسان یک هستی آغشته با زمان است و زمان بُعد وجودی است؛ نه یک صفت عرضی، دریافتی است بسیار والا در نظر هایدگر، که مبنای فلسفی عمیق او را به تقدم وجود انسان برداشت تشکیل می‌دهد.<sup>۲۰</sup> از نظر او "تار و پود وجود حئی و حاضر بشری، در تاریخیت اوست. واقعیت بشری امری زمانی نیست؛ بلکه زمانمندی امری است که در گنه وجود خود اوست."<sup>۲۱</sup>

در این نگرش که زمان نه به منزله ظرفی برای موجودات، بلکه صفتی وجودی برای آنان تلقی شده است، هستی انسان امری سیلانی و متصرّم جلوه می‌کند، که دمام، چون آنات زمان حدوث و سیوروت دم به دم دارد. او از این طریق با اصیل دانستن اصل این هستی پویانده، که در قالب تعینات و صور مختلف، هر لحظه در لباس ظهورهای متفاوت حضوری دائمی و مستمر دارد، تا حدود بسیار زیادی، به نگرش اصالت وجودی صدرایی در حرکت جوهری تقرّب می‌جوید و مبنای رکنی را برای تبیین آزادی مطلق هستی انسان، در هر لحظه پی می‌افکند؛ اما تفاوت عمده و مبنایی این نگرش با نگرش اصالت وجودی در حرکت جوهری، این است که در نگرش هایدگر، گویا خبری از "وحدت شخصیه" و اتصال وجودی مقاطع حرکت نیست. بنا بر زمانی بودن وجود انسان، و متصرّم بودن لحظات زمان، چنین فرض شده است که مقاطع مختلف هستی انسان نیز، منقطع از هم، حدوثی دم به دم دارند و از این رو، هر یک در لحظه حدوث، هستی بکر و تازه و بی‌نقشی است که گرد هیچ فعلیتی از گذشته را بردامن ندارد. با فرض این گسستگی است که می‌توان هستی فعلی انسان را آزاد و رها از همه موجودیتهای خاص پیشین و تعینات فعلی، مدّ نظر قرار داده و در نتیجه نسبت به آینده، قوه محض قلمداد نمود؛ یعنی، امکان همه امکانش را داشتن.

در صورتی که از نظر فلسفه اسلامی، فرض عدم اتصال وجودی میان مقاطع حرکت، وحدت شخصیه متحرک را از بین برده و در نتیجه، حرکت بی‌معنی می‌شود. فرض حرکت و سیوروت وجودی، ملازم با اعتقاد به اتصال وجودی مقاطع حرکت است و اتصال وجودی، یعنی حضور

داشتن همه هستیهای پیشین در هستی کنونی شیء، آشکار است که این حضور، به نحو ترکیب یافتن هستی فعلی از آنان نیست؛ بلکه از نظر حکمت متعالیه، هستی فعلی، حقیقت یگانه و واحدی است که همه کمالات وجودی هستیهای پیشین را، به اضافه کمالات وجودی بالاتری، در خود به نحو یک هستی بسیط و یگانه، جمع آورده است. این چنین هستی، اگر چه واقعاً هستی نو و حادثی است، اما در عین حال همه گذشته خویش را در درون هویت خویش دارد. این بار موجودیتهای گذشته را بردوش کشیدن، بر خلاف نگرش ثنوی اگزیستانسیالیستها، که میان "کوله بار موجودیتها" و "هستی کشنده بار" قائل به تمایز وجودی هستند، از نظر فلسفه اسلامی، یک واقعیت و هویت یگانه دارد. بدیهی است که این موجودیت یگانه، به سبب همین داراییهای پیشین و فعلی، نسبت به آینده خویش، هرگز بالقوه محض نیست؛ بلکه از نظر فلسفه اسلامی، هر اندازه که فعلیت وجودی موجودی افزایش می یابد، به همان اندازه از قوه های او نسبت به آینده کاسته می شود. بر همین اساس است که در این دیدگاه، درست در نقطه مقابل پینش اگزیستانسیالیستی، عدم و مرگ هیچ جایگاهی در تبیین هستی اصیل انسان ندارد؛ زیرا اساساً عدم در ساحت هستی از آن جهت که هستی است راه ندارد، از این رو هستی نه از عدم است و نه هم آغوش با عدم و نه رو به سوی عدم. در نقطه مقابل این اندیشه، بی مناسبت نیست که در خصوص نقش محوری مرگ و نیستی در شناسایی هستی اصیل، از نظر هایدگر، توضیح مختصری آورده شود تا تمایز و بیگانگی آن با جوهره اندیشه وجود در فلسفه اسلامی بیشتر آشکار گردد.

#### مرگ و نیستی

۸- از آنجا که در نظر هایدگر، همه هستی اصیل انسان، در هستی "این جهانی" او خلاصه می شود، هستی اصیل این جهانی انسان نیز همان است که در احساس وجود داشتن که دم به دم با آنات زمان تجدید می شود، خود را بدو می نمایاند؛ لذا آنچه که گرداگرد وجود او را فرا گرفته است، واقعیت اصیل هستی نمی تواند باشد؛ او نه گذشته متعین و رقم خورده خویش است و نه آینده ای که هنوز نیامده و در مرحله امکان است. وقتی واقعیت بشری، این چنین، هیچ هویتی، جز هویت "بودن" و صرف وجود داشتن نداشته باشد و از طرفی از وجودی لغزنده و سیلانی و در دم، چون آنات زمان، برخوردار باشد، هستی محصور در عدمی خواهد بود که گویی هر لحظه در کام نیستی و در ورطه عدم واقع شده است. از نظر هایدگر، آدمی با دریافت این موقعیت "عدم ناک" وجود خویش است

که به زندگی اصیل انسانی پا می‌گذارد. برترین مرتبه این سلوک معنوی، از نظر او، هنگامی است که انسان از درون مرزهای احاطه شده در عدم، سربرآورده و آن سوی هستی را، در کام مرگ، پیشاپیش تجربه می‌کند. مرگ از نظر هایدگر، نه یک رویداد اتفاقی و بی ارتباط با زندگی کنونی انسان، مطابق با دریافت عرفی آن است، بلکه واقعیتی است که با پذیرفتن پیشاپیش آن، در تک تک آنات و لحظات زندگی، انسان می‌تواند به تمامیت و وحدت و اصالت شایسته زندگی و شخصیت خویش دست یابد.

بنابر آنچه که در باره واقعیت اصیل بشری بیان شد، ماهیت و هستی انسان، امری متأخر از هستی اوست؛ یعنی از نظر هایدگر و سارتر، من همیشه جلوتر از خودم طرح می‌شوم؛ پس من همیشه آن چیزی هستم که خواهد بود؛ چرا که این امکانهای من است که پذیرش و انتخاب آنها، در هم‌اکنون، چستی آینده مرا رقم خواهند زد. حال از آنجا که مرگ، امکان‌گزين ناپذیر و غیر مشروطی است که قطعاً برای هر کسی اتفاق خواهد افتاد، بلکه رویدادی است که هر لحظه ممکن است پیش آید، پس پذیرفتن پیشاپیش آن و "برای مرگ بودن"، اصیلترین هویتی خواهد بود که انسان می‌تواند با انتخاب خود، بدان دست یابد. مرگ امکانی است که همه امکانهای دیگر را در خود می‌بلعد؛ لذا در مواجهه با این امکان اصلی، تنها دو راه وجود دارد: یا پذیرش و یا پریشانی؛

... انتخاب پذیرش مرگ، همچون امکان والا و اصولی وجود من، نه به معنی رد جهان و خودداری از شرکت در کارهای روزانه‌اش، بلکه به معنی خود داری از فریب خوردن و خودداری از همانند شدن با کارهایی است که من با آنها درگیرم؛ به معنی قائل شدن همان ارزشی برای آنهاست که دارند؛ یعنی نیستی. از همین کناره‌گیری است که قدرت، بزرگی و رواداری (tolerance) وجود شخصی اصیل سرچشمه می‌گیرد.<sup>۲۲</sup>

من مرگ خودم را جلو می‌اندازم؛ نه با خود کشتی بلکه با زندگی در حضور مرگ، چون چیزی که همیشه و بی‌درنگ ممکن است وزیر پای هر چیزی را خالی می‌کند؛ این پذیرش با دلی و جان مرگ، مرگی که زیسته شده است، همان وجود شخصی اصیل است.<sup>۲۳</sup>

این سربرکشیدن از هستی خویش و نگرستن به ورای مرزهای وجود خود در عدم و در دورترین افق آن، که همانا مرگ و نیستی و عدم مطلق است، و پذیرفتن آن، که نهایی‌ترین مسئولیت وجودی خویش است، شخصیت انسان را به کلیتی تام و تمام نایل می‌سازد که همان مقام آزادی واقعی است؛ یعنی مقام "زیستن برای مردن"، "بودن برای مرگ" (مرگ بودگی). در این مرحله

است که همه توهما کنار رفته و پرده هر فریب و پنداری دریده می‌شود؛ آدمی با واقعیت لخت و عریان و اصیل این عالم در وجود خودش و آنچه با آنها درگیر و مشغول است، روبه رو می‌شود. این بیان هایدگر است که: "اگر تجلی آغازین عدم نبود، آزادی یا شخصیتی هم در کار نبود".<sup>۲۴</sup>

از اینجا است که موقعیت محوری مرگ و نیستی، در فلسفه هایدگر، خود را به خوبی می‌نمایاند و اهمیت اساسی خود را در شناخت واقعیت اصیل هستی، آشکار می‌کند. مواجهه با نیستی و تجربه آن، با برهنه کردن جهان و موجودیت فرد، از همه معناها و همه قالبهای شناخته شده هستی و همه فعلیتهای متعین و رقم خورده آن، "هست بودن محض" را، به او می‌چشاند. در واقع این نیستی است که پرده از هستی اصیل برمی‌دارد و حیرت فلسفی را، که به اعتقاد هایدگر، در طول تاریخ فلسفه، با مغفول گذاشتن سؤال از اصل هستی، در پس چهره‌های متنوع موجودیتها به تدریج به خاموشی و فراموشی سپرده شده بود، از نو احیا می‌سازد: "نیستی، نه هستی، بلکه شکلهای شناخته شده هستی را از میان برمی‌دارد و از همین رو هستی را دوباره به مسئله تبدیل می‌کند."<sup>۲۵</sup> از این روست که هایدگر در مابعدالطبیعه چیست؟ "برخلاف اجماع، اعلام کرد که مسئله حقیقی فلسفه، در آخرین وهله، مطالعه ماهیت راز عدم است؛ زیرا عدم است که گرد وجود را، چنانکه ما آن را می‌شناسیم، گرفته و آن را محدود کرده است."<sup>۲۶</sup>

این نحوه نگرش به مسئله مرگ، و رو نمودن به نیستی، برای یافتن سیمای هستی اصیل، اگرچه که از حیث فلسفه عملی، برای انسان مسخ شده و از خود بیگانه تمدن جدید، رویکردی نو و شایسته تأمل است، اما از حیث فلسفه نظری، به ویژه فلسفه اسلامی، همچنان که در مباحث پیشین به تفصیل بیان داشته شد، قابل دفاع نبوده و مبانی آن مخدوش و مردود است؛ اگر چه که از حیث فلسفه عملی نیز، بدون داشتن پشتوانه قویم نظری، چندان امیدی به دوام و بقای یک مکتب، در پهنه تفکر و اندیشه نیست.

#### اگزستانسالیزم احیاگر اومانیزم

اما رو آوردن به اگزستانسالیزم، و به ویژه رونق یافتن آن در قرن بیستم، بدون تردید عمده‌تاً تحت تأثیر بحران هویت انسان معاصر بوده است؛ انسانی که در غروب خورشید یقین در غرب، در گیرودار فلسفه‌ها و مکتبهای رنگارنگ، از یک سو به تزلزل و ورطه بحران فکری و اعتقادی گرفتار آمده است و از سوی دیگر در چنگال خردکننده تمدن جبری و جبرانگار عصر جدید مبدل به ابزار و آلتی در چم و خم زندگی ماشینی و بی روح آن شده است. در عصری که هم عملاً از انسان سلب

اختیار شده است ( در چهار چوب تکنولوژی و نظام بوروکراتیک حاکم بر جوامع و شیوه‌های توده‌وار اداره جوامع ) و هم نظراً به عنوان موجودی مجبور تلقی شده است (روان‌شناسی فروید در قرن بیستم ، جامعه‌شناسی دورکیم و مارکس .همچنین انواع نگرشهای اصالت طبیعی و تحویلی حاکم بر اندیشه‌های علمی در کلیه علوم طبیعی و انسانی نظیر روان‌شناسی ، جامعه‌شناسی ، زیست‌شناسی و ... ) ، این انسان ارزش و منزلتی بالاتر از یک شیء و یک آلت صرف نخواهد داشت ؛ شیء و آلتی که به تدریج در زیر سلطه قهار جبر حاکم ، هرگونه تشخص و تفرد و خلاقیت و آزادی را از دست می‌دهد و از انسانیت خویش تهی می‌شود .

اگزستانسیالیزم با نگرش و رویکرد انسان‌گرایانه و اومانستی‌اش ، اگر چه از یک سو با درخشش تنبّه‌آور خود ، ظلمت‌کده انسان معاصر را روشن می‌کند و او را متوجه موقعیت دردناک ، اسفبار و دربند خود می‌سازد ، اما به منزله آذرخشی بی انجام ، خود در دل تاریکی فرو می‌رود و آدمی را ، با هراسی عظیم بر دل ، همچنان در ظلمت باقی می‌گذارد .

اگزستانسیالیزم باره و نفی هرگونه اصالتی از تعینات و شکل‌های گوناگون هستی و انکار اصالت هر موجودیت ، ذات و حقیقتی غیر از واقعیت صرف و محض وجود انسان ، و تهی دانستن این واقعیت ، از هر نوع "ذات" ، "ماهیت" ، قابلیت‌های ویژه ، "سرشت" ، کمال ، غایت خاص و متمرکز کردن همه ارزشها و فضیلتها و کمالات اخلاقی و معنوی ، در خواست و اراده صرف آدمی ، و آزادی مطلق قائل شدن برای او ، چیزی جز همان اومانیسیم تمام‌عیار و مطلقی که ریشه عمیق و دیرینه در فرهنگ غربی دارد ، نیست .

اومانیسیم با سابقه دراز آهنگ خویش در اندیشه و فرهنگ غربی ، وقتی با نیروی جاذبه انسان‌محورانه خویش ، همه سدهای مذهبی ، فلسفی و سنتی را از میان برداشت و به رنسانس علمی و اجتماعی همه جانبه‌ای در غرب دامن زد ، در دل تمدنی که خود به طور عمده آن را پرورانیده بود ، رفته رفته رو به زوال می‌گذاشت . معامله شیء‌وار و آلتی با انسان و حاکم شدن فرمولهای کلی و قالبهای عمومی و یکنواخت تمدن جدید ، برفکر و اندیشه ، ذوق و سلیقه ، شیوه زندگی و نحوه عمل و رفتار ، جای هیچ نوع تشخص و تفرد و اختیاری را ، برای کسی باقی نمی‌گذاشت به طوری که انسان قربانی محصول دست خویش شد و یا به تعبیری ، غولی که برای خدمت به انسان آفریده شده بود ، انسان را به بردگی کشاند .

اگزستانسیالیزم ، با تأکید بر تفرد و تشخص انسان و اصالت بخشیدن به اصل هستی آدمی ، با

تأکید بر آزادی بی‌چون و چرا و مطلق انسان در انتخابهایش، به قیمت تهی کردن او از هر معنا و ماهیت و ذات و حقیقتی، به تجدید حیات اومانسیم همت گماشت. با انکار اصالت از هرگونه ولایت و حجیت و ارزش و حقی خارج از اراده و خواست آزاد انسان، به او بالاترین مرتبه و درجه مطلق‌العنایی و خود محوری را بخشید و دوباره انسان را بر مسند خدایی نشاناد؛ اما خدایی که این بار خود نیز نمی‌داند چه باید انجام دهد؛ هر لحظه در حیرت و هراس و اضطراب به سر می‌برد؛ نه عقلی، نه وجدانی، نه اعتقاد و آرمانی، نه فلسفه و مکتبی، نه دین و نه خدایی نه... هیچ کسی نه از درون، و نه از بیرون، حتی هستی گذشته او نیز، که شخصیت متعین فعلی انسان دنباله آن است، به او نمی‌تواند بگوید چه کند و به هیچ اجباری از ناحیه غیر خود (خود محض و صرف و بدون تعین) باور ندارد.

به این ترتیب، ملاحظه می‌شود اگرستانسیالیسم، نه تنها مشکلات فلسفی انسان معاصر را نمی‌تواند پاسخگو باشد (با مبنایی که در شناسایی هستی پیش گرفته است؛ یعنی مواجهه حضوری و بی‌معتبر دانستن هرگونه شناسایی عقلی و مفهومی) بلکه در عرصه عمل نیز، به قیمت آزادی مطلق بخشیدن به انسان، او را تا مرتبه تهی شدن، از هرگونه قوام معنوی از ناحیه "عقل"، "وجدان"، "فطرت"، "طبیعت" و "ذات" انسانی پیش می‌برد؛ تا به آنجا که در وادی هراس و حیرت و اضطراب و نهایتاً "تهوع" به خود وا می‌گذارد.

### پاورقیها

- ۱- از جمله، مقدمه مبسوط ایشان، به زبان انگلیسی، بر شرح منظومه حکمت سبزواری که به صورت جداگانه، با ترجمه آقای دکتر سید جلال الدین مجتبی‌وی تحت عنوان بنیاد حکمت سبزواری توسط انتشارات دانشگاه تهران در دی ماه سال ۶۸ چاپ شده است. همچنین سخنرانی ایشان در مراسم صدمین سال وفات حکیم سبزواری، که ترجمه آن در ویژه نامه کنگره حکیم سبزواری، شماره دوم، و سوم مرداد و آبان ماه سال ۷۱، ارائه شده است.
- ۲- از جمله، نظر فردریک کاپلستون در باره هایدگر که او را "اندیشه‌گر دشوارگوی" توصیف می‌کند. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، ص ۴۲۶.
- ۳- بنا به اعتراف مترجم انگلیسی کتاب فلسفه چیست؟ از هایدگر: "اندیشه هایدگر را نمی‌توان به قالب زبان دیگری درآورد". فلسفه چیست؟، مارتین هایدگر، ترجمه مجید مددی، ص ۲۵.
- ۴- نکات مربوط به پدیدارشناسی مأخوذ از این منابع است: نظریه های جامعه شناسی دکتر غلام عباس توسلی، انتشارات سمت؛ "آراء و نظریه ها در علوم انسانی"، ژولین فروند، ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات سروش.
- ۵- رابرتز، ای. ونز، "مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر"، ترجمه شهین اعوانی، فرهنگ، کتاب دوم و سوم، ص ۲۱۴.
- ۶- عبارتی از ابوالبرکات بغدادی، در کتاب المعتمد به نحو روشن و دقیقی، ارتباط میان "ادراک" و "وجود" را از نظر فلسفه اسلامی تبیین نموده است. این عبارت در کتاب بنیاد حکمت سبزواری، ص ۲۵ و ۳۰ نقل شده است.
- ۷- ملاحادی سبزواری، حواشی شرح منظومه حکمت (قسمت امور عامه)، چاپ دانشگاه تهران، ص ۲۰۹.
- ۸- علامه طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله پنجم "پیدایش کثرت در ادراکات"، ج ۲، ص ۴۰-۲۷؛ همچنین رجوع شود به پاورقیهای استاد شهید، مرتضی مطهری بر متن مذکور و توضیحات ایشان در خصوص نظریه علامه (ره) در شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۴۲-۳۲۹.
- ۹- صدرالمتألهین (ره)، شواهد الربوبیه، اشراق رابع از مشهد اول، شاهد اول، ص ۷: "ان الوجود فی کل شیء عین

العلم والقدرة و سایر صفات الکیمالیه للموجود بما هو موجود لکن فی کل شیء وجود بحسبه" ، رجوع شود به تعلیقات مرحوم حاجی بر مطلب مزبور ، ص ۳۹۰ .

۱۰- با توجه به ویژگیهایی که در بیان عرفا در باره شهود " حقیقت وجود " آمده است ، می توان با اطمینان گفت که آنچه که جناب ایزوتسو در باره مکاشفه سارتر نسبت به " وجود " بیان داشته اند ، در سخنرانی مذکور و همچنین در کتاب **بنیاد حکمت سبزواری** ، صفحات ۱۱۴ و ۱۱۵ به هیچ وجه قابل فیاس با یکدیگر نیست و نمی توان آن را به معنای شناخته شده در عرفان اسلامی تجربه مستقیم و بلاواسطه " وجود " دانست .

۱۱- توجه به معنایی که از لفظ "اگزیستانس" (Existence) برداشت می شود ؛ در این موضوع روشنتر است که واژه " existence " از ریشه لاتینی "exsister" به معنای "در وجود آمدن و هستی یافتن" است که از پیشوند ex- (= بیرون) + sister (= ایستادن) تشکیل شده است . در فلسفه های اگزیستانس ، به پیروی از کی برکیگارد با توجه به معنای ریشه ای آن به کار می رود (چنانکه نزد هایدگر ، یا سپرس و سارتر) و معادل ریشه ای آن در فارسی "برون استی" می شود ، به معنای از خود به در آمدن و به ساحت آگاهی کیهانی یا گذاشتن و جهان مدار شدن و مانند آن (داریوش آشوری ، پاورقی ص ۳۲۷ از کتاب **تاریخ فلسفه کاپلستون** ، ج ۷) .

۱۲- به نقل از "مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر" ، کتاب دوم و سوم **فرهنگ** ، ص ۲۲۲ .

۱۳- اگر چه برخی صاحب نظران مثل ج. ال. مهتا (از محققین مشهور در فلسفه هایدگر است) آراء هایدگر را در دوره متأخر اندیشه اش ، قابل تطبیق با آنچه که به نام "نیستی شرقی" در فلسفه های شرقی نامیده شده است ، دانسته اند . ("ملاقاتهایی با هایدگر" از جی. ال. ریئا، ترجمه محمد رضا جوزی ، کتاب چهار و پنجم **فرهنگ** ، ص ۲۵۷) و جناب ایزوتسو "نیستی شرقی" را کاملاً مطابق با تصور "سزالاسرار" در عرفان نظری دانسته اند (**بنیاد حکمت سبزواری** ، ص ۸۹) . اما بنابر آنچه که در متن نوشتار حاضر تبیین و تحلیل شد ، برداشت نگارنده این است که چنین نگرشی قابل تطبیق بر آنچه در فلسفه اسلامی در خصوص "وجود محض" (در حق تعالی) یا "وجود مطلق" (در وجود منبسط) بیان شده است نمی باشد .

۱۴- **شرح منظومه حکمت** (قسمت امور عامه) به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو ، چاپ دانشگاه تهران ، ۱۳۶۹ ، ص ۶۸ .

۱۵- پُل فولکیه ، **فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه** ، ترجمه دکتر یحیی مهدوی ، چاپ دانشگاه تهران ، ص ۳۷ .

۱۶- صدرالمتألهین شیرازی ، **شواهد الربوبیه** ، مرکز نشر دانشگاهی ، ص ۴-۳۱ ؛ حاج ملاهادی سبزواری : حواشی **شواهد الربوبیه** ، مرکز نشر دانشگاهی ، ص ۳۶-۴۳۱ .

۱۷- "مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر" ، **فرهنگ** ، کتاب دوم و سوم ، ص ۲۳۱ .



۱۹. ه. استیوارت هیوز، "آگاهی و جامعه" ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۳۵۲.
۲۰. جهت اطلاع بیشتر از نحوه نگارش هایدگر در باره "زمان" در کتاب وجود و زمان، به کتاب شش متفکرانگزیستانسیالیزم، اثر ه. ج. بلاکهام، ترجمه محسن حکیمی مراجعه شود.
۲۱. داریوش شایگان، هانری کربن، ترجمه باقر برهام، ص ۶۹.
۲۲. شش متفکرانگزیستانسیالیزم، ص ۱۴۹.
۲۳. همان، ص ۱۴۸.
۲۴. هانری کربن، ص ۷۲.