

مقایسه وجود در اگزیستانسیالیسم و اصالت الوجود صدرایی

* حمیدرضا آیت اللهی
دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

توجه به حاق وجود در اگزیستانسیالیسم و گذر از سنت فلسفی معرفت‌شناسانه، جریان عمیق فلسفی تازه‌ای را در غرب به وجود آورد که تأثیر عمده‌ای در اندیشه فلسفی معاصر غربی گذاشت. در فلسفه اسلامی توجه به حقیقت وجود و گذر از تبیین ماهوی نیز جریان پرتوان جدیدی را در فلسفه اسلامی ایجاد نمود که بسیاری از مسایل عمده فلسفی را تحت تأثیر این نگرش عمیق قرار داد و به تدقیق‌های بسیاری در مسایل فلسفی انجامید. در نگاه آغازین این دو تحول مشابه به نظر می‌رسند و شاید به نظر آید یک جریان در دو حوزه باشند که به نتایج همسویی بیانجامد؛ اما برای شناخت مشابهت‌ها و مغایرت‌ها تدقیق‌های بسیاری لازم است. در این نوشتار درصددیم با واکاوی وجود در هر یک از این دو جریان، مقایسه‌ای اجمالی بین آن‌ها داشته، محورهای اصلی مقایسه وجود بین این دو نگرش فلسفی را نشان دهیم.

کلیدواژه‌ها: وجود، ماهیت، عدم، اختیار، اگزیستانسیالیسم، اصالت الوجود، ملاصدرا.

A Comparison between Existence in Existentialism and Sadraean Principality of Existence

Hamidreza Ayatollahy, Ph.D.
Associate Professor, Department of Philosophy
College of Letters and Human Sciences, Allameh Tabataba'ii University

Abstract

The deep attention to the truth of existence in existentialism and passing from epistemological tradition in philosophy caused a new philosophical trend in the West which influenced deeply contemporary Western philosophical thought. In Islamic philosophy, principality (fundamental reality) of existence, which focuses on the truth of existence and passes from quidditive explanation, also, caused a new strong trend in Islamic philosophy which influenced most philosophical issues through this deep viewpoint. At a first glance, these two evolutions seem to be similar with some similarity in the result; but although there are few similarities there are more differences. In this paper, we are going to explore existence in these two trends of two different contexts, and compare briefly their attitudes, and point to the main elements of this comparison.

Keywords: Existence, quiddity, nonexistence, free will, existentialism, principality of existence, Mulla Sadra.

* دکترای فلسفه از دانشگاه بلژیک، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

مقدمه: امکان و معنای تطبیق فلسفی

اگرچه در نگاه اول با مسایل و عناوین بسیاری مواجه می‌شویم که در حوزه‌های مختلف فلسفی مورد توجه و حل و عقد اندیشمندان تحت یک عنوان قرار گرفته‌اند و به نظر می‌رسد پاسخ‌های مختلف به یک پرسش هستند؛ ولی با توجه به چندین ملاحظه این مشابهت‌ها معنای دیگری می‌یابند؛ و در نتیجه این امر فلسفه تطبیقی را با صعوبت‌های بسیاری مواجه می‌سازد. در زیر برخی از این ملاحظات اجمالاً ذکر می‌گردد:

پیشینه تاریخی شکل‌گیری یک مفهوم

بسیاری از مفاهیمی که در یک نظام فلسفی مطرح و مورد بررسی قرار می‌گیرند، مبتنی بر پیشینه‌هایی هستند که در شکل‌گیری تاریخی آن مفهوم مؤثر بوده است. مجموعه مفاهیم و عناصری که در تبیین آن مفهوم نقش دارند براساس آن پیشینه نقش یافته‌اند و مخاطب خویش را به آن زمینه ارجاع می‌دهند. در تطبیق مفاهیم فلسفی این موضوع اهمیت بسیاری دارد. مفهوم وجود در غرب، که در این مقاله درصدد بررسی آن هستیم، در فضایی مورد توجه قرار گرفته است که ضرورت دارد پیش از بررسی آن، مسایلی همچون نقش معرفت‌شناسی در تکون فلسفه جدید غربی و نگاه سوپرناتیویتی دوران مدرن و دوآلیسم سوژه - ابژه و نگرش اومانستی غالب در اندیشه غربی در این دوران مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که با این پیشینه تاریخی است که نگرش وجودی شکل گرفته است. در حالی که در فضای فلسفه اسلامی با پیشینه‌ای متفاوت مواجه هستیم. مثلاً در پیشینه بحث وجود در فلسفه صدرایی، باید به نگرش‌های ماهوی‌مشایی و تأثیر نگرش‌های وحدت وجودی عرفانی توجه نمود؛ چرا که این زمینه‌ها در شکل‌گیری رویکرد فلسفی اصالت الوجودی مؤثر بوده است. هریک از دو تبیین اگزیستانسیالیستی و اصالت الوجودی، باید خاستگاه بحث خویش را بکاوند و در سیر تطور خویش به معنایی که از وجود در نظر دارند، بنگرند.

بسترهای فرهنگی معنای یک مفهوم

شاخصه‌های فرهنگی یک جامعه زمینه‌هایی را می‌سازند که در آن زمینه یک مفهوم معنای خود را می‌یابد. به تعبیر ویتگنشتاین، این صورت‌های زندگی هستند که معنای یک مفهوم در آن صورت‌ها معین می‌گردد. در بازی‌های زبانی مختلف، قواعد معناداری تفاوت می‌کند.

همین امر در شرایط فرهنگی مختلف، که در آن شرایط معنای یک مفهوم شکل گرفته است در تعیین معنا نقش جدی ایفا می‌کند. چه بسا در دو بستر فرهنگی مختلف یک عبارت به کار رود که در گفت و گوی فلسفی با تحلیل آن مفاهیم به اشتراک لفظی بین معانی آن‌ها برسیم. کسی نمی‌تواند معنای انسان را در فرهنگ غربی بشناسد بدون آن که مسأله تجسد و گناه ذاتی بشر را بداند. درست است بسیاری از اندیشمندان غربی تمایلات دینی نداشته‌اند؛ ولی معنایی که آن‌ها از مفهومی همچون انسان اخذ می‌کنند، به شدت در بستری مسیحی رشد یافته است و تبیین‌های آن‌ها باید در بنیاد با تلقی خلیفه الهی در تفکر اسلامی متفاوت باشد. بدون شناخت عناصر اساسی فرهنگ هر جامعه در رسیدن به معنای واقعی یک مفهوم ناتوان خواهیم بود. نقش محوری انسان و نگاه تاریخی به واقعیت در فرهنگ مسیحی غربی در تبیین معنای وجود بسیار اهمیت دارد. در حالی که در فرهنگ اسلامی این نقش به پیام الهی و اهمیت سیر و سلوک در رسیدن به قرب الهی داده شده است و در نتیجه در پرتو این بستر باید مورد توجه قرار گیرد.

غایات کنکاش فلسفی در یک مفهوم

در تحلیل فلسفی یک مفهوم، غایات متفاوتی وجود دارد که براساس هر غایت رویکرد تبیینی یک مفهوم تفاوت می‌یابد. اگر غایت یک تحلیل فلسفی، راه یافتن به نحوه تسلط انسان بر طبیعت و به استخدام در آوردن آن در تکنولوژی باشد، نمی‌توان با تحلیلی دیگر که غایت آن رابطه انسان با عالم در یک اتحاد فراگیر باشد یکی دانست. در پرتو غایت هر تحلیل فلسفی است که می‌توان به تبیین معنایی آن مفهوم رسید. در یک تعبیر عام‌تر، دغدغه‌های فیلسوف است که در شکل دادن به یک مفهوم تأثیر می‌گذارد و رویکرد تفلسف او را می‌سازد. تفاوت دغدغه‌های جوامع مختلف در تفاوت معنایی که از یک مفهوم مراد می‌کنند، تأثیرگذار است. موارد فوق برخی از ملاحظات است که در تطبیق بین مفاهیم فلسفی و تبیین یک تفکر فلسفی باید مورد توجه جدی قرار گیرد. این ملاحظات - که به اختصار ذکر شد - و ملاحظات هرمنوتیکی دیگر، مسیر تطبیق فلسفی را با دشواری‌های جدی روبه‌رو ساخته است؛ به گونه‌ای که برخی اندیشمندان در امکان بحث از فلسفه تطبیقی تشکیک نموده‌اند. گرچه در این مقاله نظر بر این نیست که کلیه استدلال‌ها و پاسخ‌ها را بررسی کنیم و به یک نتیجه تحلیلی نایل شویم؛ ولی به نظر می‌رسد با وجود این موانع باز هم می‌توان فلسفه‌ای مقایسه‌ای داشت. درست

است که عوامل فوق، نیل به یک تطبیق کامل را سخت می‌سازد، ولی با شناخت عوامل فوق و سعی در ارائه مفاهیم براساس شرایط محدود کننده‌اش می‌توان به دیدگاه‌های خوبی در مقایسه بین حوزه‌های فلسفی و حتی داوری در میزان وثاقت آن‌ها رسید. اگر عوامل فوق هرگونه مفاهیم را غیرممکن سازد، در آن صورت امکان هرگونه گفت و گو که مبنای تمامی تعامل‌های انسانی است نفی خواهد گردید و شناخت اندیشه‌های دیگر ناممکن و عبث می‌گردید؛ در حالی که کلیه تعامل‌های انسانی امکان مفاهیم و گفت و گو را پیش فرض خود دارد.

با این مقدمه، این نوشتار با این باور به بررسی مسأله می‌پردازد که برخلاف ملاحظات جدی، تطبیق فلسفی ممکن و حتی برای تبادله اندیشه‌ها ضروری است. اما نتیجه‌گیری‌های ناظر به یکسان‌انگاری مفاهیم بسیار سطحی و ساده‌انگارانه خواهد بود و باید در مقام مقایسه تا حد امکان شرایط تطور یک مفهوم و بسترهای فرهنگی آن و غایات پژوهش‌های فلسفی نیز به جد مورد توجه قرار گرفته و با این قیدها تطبیق صورت پذیرد.

روش مقایسه وجود در تفکر اگزیستانسیالیستی و صدرایی

اکنون برای مقایسه بین وجود در اگزیستانسیالیسم غربی و اصالت الوجود صدرایی لازم است ابتدا نحوه شکل‌گیری و تطور مبتنی بر پیشینه تاریخی آن مفهوم در فضای اندیشه غربی و اندیشه اسلامی بررسی و سپس مشابهت‌ها و مغایرت‌ها نشان داده شود. بدیهی است بیان تفصیلی وجود محوری در این دو حوزه فکری بیش از حوصله یک مقاله است؛ لذا سعی می‌شود به اختصار و در حد ضرورت به محورهای اصلی این مبحث پرداخته شود؛ تا براساس آن اشراف کلی مقایسه صورت پذیرد. ابتدا به پیشینه اهمیت یافتن بحث وجود در اگزیستانسیالیسم غربی و تبیین مفهومی وجود و باز نمودن عناصر اصلی آن در آن تفکر و سپس همین پیشینه و تبیین در تفکر صدرایی اسلامی می‌پردازیم و در انتها آن‌ها را مقایسه خواهیم کرد.

توجه به وجود، تحولی بنیادین در سیر تطور فلسفه جدید غربی

دکارت به عنوان بنیان‌گذار فلسفه جدید غرب، کوجیتو را بنیاد فلسفه خویش قرار داد. تبیین فلسفی براساس کوجیتو نیز نهایتاً به تمایز سوژه - ابژه انجامید و گویی سوژه به عنوان محور هستی لحاظ گردید. آن‌چه در این جا اهمیت می‌یابد، انسان به عنوان فاعل شناساست و جهان همان است که در تفکر و تصور «من» دکارتی نمایان می‌شود.

«من» دکارتی، صرفاً «من» اندیشنده است و به تعبیر دکارت، آنگاه که می‌اندیشد هستی خود را می‌یابد. به این لحاظ دکارت، آغازگر سوپژکتیویزم جدید غرب است. بنابراین، با دکارت تفکر فلسفی حول معرفت‌شناسی می‌گردد. جهان صرفاً ابژه‌ای است که در مقابل سوژه دکارتی قرار دارد. دکارت عالم را باز نمود ذهن بشر می‌داند و ضامن عینیت این تصویر را فریبکار نبودن خدا می‌داند.

«برای دکارت ذهن آیینۀ طبیعت است. ذهن تصاویر چیزی بیرون از خود را به همراه زمان و مکان واقعی عالم و اجسام و وقایعی که در آن است، به خویشتن عرضه می‌کند. با این همه مکان واقعی عالم، مستقل از باز نمود و هستی آن که مورد ادراک قرار می‌گیرد، وجود دارد. همان‌طور که یک مخلوق در وجود خود تنها وابسته به خداست» (Wright 1996: 254).

این طرز تلقی در فلاسفه پس از دکارت هم تأثیر می‌گذارد. «جهان برای فیلسوفان پس از دکارت مجموعه چیزهای رویاروی انسان، یعنی مجموعه امور عینی است» (احمدی 1381: 283). انسان به این لحاظ در مقابل جهان نشسته و باید آن را بشناسد، همین و بس. سوژه دکارتی گویی چند وظیفه مهم برعهده دارد: شناخت خود یا نفس، شناخت جهان یا جسم و شناخت خدا. به این لحاظ، سوژه دکارتی درگیر معرفت‌شناسی است. از این جهت سوژه دکارتی، همان انسان است از آن جهت که در کار شناختن است.

فیلسوفان پس از دکارت نیز جملگی درگیر مسایلی هستند که وی مطرح کرده بود. فیلسوفان عقل‌گرا مانند مالبرانش، اسپینوزا و لایب نیتس و فیلسوفان تجربی مسلک مانند بارکلی، لاک و هیوم که جملگی پس از دکارت، پدید آمدند عملاً با مباحث دکارتی و به ویژه معرفت‌شناسی درگیر شدند.

تلاقی اندیشه‌های فلاسفه عقل‌گرا و فلاسفه تجربی مسلک به کانت، منجر شد. با عرضه دیدگاه‌های کانت، معرفت‌شناسی به اوج خود می‌رسد. کتاب نقد عقل محض کانت، در پی ارائه چهارچوب منظم و نظام‌مندی از معرفت آدمی و تعیین شرایط و حدود آن بود، چنان‌که گویی انسان وظیفه‌ای غیر از این کار ندارد. «این‌سان، فلسفه به شناخت‌شناسی کاسته شد. پژوهش درباره این‌که ما چگونه جهان و چیزها را می‌شناسیم، یگانه قلمروی شد که علوم، آن را برای فلسفه معتبر می‌شناختند» (همان: 128). در واقع با کانت است که سوپژکتیویته به نهایت خود می‌رسد. کانت برخلاف دکارت، کمال خدا را ضامن شناخت نمی‌داند و در این فضا است که عالم به یک باره تصویر ذهن بشر می‌شود.

«بنابراین، باتوجه به دیدگاه انسان است که می‌توانیم از مکان، اشیاء ممتد و غیره صحبت کنیم. اگر شرایط درون ذات را که صرفاً در تحت آن می‌توانیم شهود بیرونی داشته باشیم کنار بگذاریم... تمثیل مکان بر چیز دیگری استوار نمی‌شود. هیچ مکانی در عالم واقع نیست که از باز نمود خود به واسطه فاعل شناسا جدا باشد. درک وجود مکان عالم تنها از نظرگاه انسان ممکن است. این‌گونه است که هایدگر از عصر جدید به عنوان دوره‌ای که جهان و مکانش همچون تمثیل و تصویر غالب می‌شود، صحبت می‌کند. با انقلاب کپرنیکی کانت، غلبه عالم به عنوان تصویر شروع می‌شود و با علم جدید به کمال متافیزیکی خود می‌رسد» (Wright 1996: 254). حاصل تلاش فکری کانت این است که برای انسان راهی برای شناخت «شیء فی‌نفسه» یا نو من نیست، بلکه معرفت آدمی باید در چهارچوب پدیدارها و جهان تجربی یا فنومن باقی بماند تا درگیر مغالطات مختلف نگردد.

فلسفه غرب پس از کانت با پدید آمدن متفکرانی چون فیخته و شلینگ و هگل به وادی ایده‌آلیسم در می‌افتد که به یک معنا نتیجه منطقی سوژه باوری دوران مدرن است. جهان صرفاً ایده‌ها و تصوراتی است در ذهن انسان. اوج ایده‌آلیسم به ایده‌آلیسم مطلق هگلی می‌انجامد. در این‌جا معرفت آدمی می‌خواهد همه چیز را در برگیرد و به تبیین مفهومی کل عالم و تاریخ بپردازد. «هگل از هستندگان چنان‌که به اندیشه در می‌آیند و در اندیشه مطلق جای می‌گیرند و به عنوان آن، موجودیت می‌یابند حرف می‌زد و... هستندگان را در شکل ایده، هستی خواند» (احمدی 1381ب: 213). پس برای هگل هم جهان و چیزها آن‌گونه که به شکل ایده در ذهن انسان و نهایتاً روح مطلق در می‌آیند، اهمیت دارند. هگل با ایده‌آلیسم مطلق، نومن را که برای کانت ناشناختنی بود، اساساً کنار گذاشت و لذا آن‌چه باقی ماند، تصورات و ایده‌ها بود.

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این جریان‌ها، رویکرد کلی‌نگری آن‌ها نسبت به انسان است. در دکارت «من» یا سوژه اندیشنده همانا انسان به‌طور کلی است نه خود من جزئی با تمامی دغدغه‌های وجودی‌اش. انسان است که در مقابل جهان نشسته و می‌خواهد آن را بشناسد. در کانت هم انسان بماهو انسان است که باید شرایط و حدود شناخت و معرفت خویش را بشناسد. من هگلی هم در کل تاریخ و دولت، مستحیل شده و عضوی از یک کل است که وظیفه‌اش شناخت ایده‌هاست. فلسفه هگل، در اندیشه نظری تاریخ محور و در اندیشه سیاسی دولت محور است و جایی برای فرد باقی نمی‌گذارد. همه این جریانات نوعی نظروری را نمایان می‌سازد که فارغ از هرگونه دغدغه‌های وجودی فراروی انسانی است.

پیدایی وجود باوری در مقابل جریان‌های کل نگرانه و سوژکتیویستی

در مقابل مجموعه این جریان‌ها و کل نگرها و جمع محوری مندرج در آن‌ها، کی‌یر کگور در جهان غرب ظهور می‌یابد. زندگی شخصی، نحوه تربیت و تأملات دینی بود که کی‌یر کگور را به این اندیشه سوق داد که حتی نقطه اوج نظام‌های فلسفی به ارث مانده از گذشته (فلسفه هگل) که در تلاش‌اند تا از هستی و عالم تبیینی انتزاعی و در عین حال جامع و جهان شمول ارائه دهند، از فرد و نحوه وجود آدمی غفلت کرده‌اند.

به نظر کی‌یر کگور، اصل دیالکتیک هگلی نمی‌تواند معنای وجود را مشخص سازد؛ برای این که وجود در قالب سیر دیالکتیکی و تاریخی هگل به یک امر کلی و انتزاعی تبدیل می‌شود. وی با فلسفه هگل، به علت «همگانی بودن» و جنبه «عینی» آن، نخست مخالفت ورزید؛ و امکان واسطگی را، یعنی امکان این که تضاد میان تز و آنتی‌تز در یک سنتز عقلاتی و بالاتر نهاده شده از میان برداشته شود، مردود شناخت. وی بر تقدم هستی بر ماهیت تأکید می‌کند و به نظر می‌رسد که نخستین کسی است که به واژه «اگزیستانس» معنای «اگزیستانسیالیستی» داده باشد. وی به نحو ریشه‌ای ضد عقلی‌گری است. به عقیده او از راه اندیشه عقلانی نمی‌توان به هستی و خدا رسید.

دیدگاه هامان (J.G. Hamann: 1730-1788) که بر کی‌یر کگور تأثیر گذارده است، وجود را غیرمؤول به فکر دانسته، در مقابل جریان سوژه محوری غربی می‌گوید: «من هرچه کمتر فکر می‌کنم، بیشتر هستم» (وال 1380: 3 - 161). کی‌یر کگور «وجود داشتن ذاتی» را از آنچه با «مسامحه» وجود داشتن نامیده شده، متمایز می‌سازد و «وجود داشتن ذاتی» را در مورد زندگی شخصی صادق می‌داند که با خودآگاهی کامل از مسؤولیت سرمدی خویش اراده کرده است... خطر کرده است... (Cooper 1995: 3).

به نظر می‌رسد کی‌یر کگور چند وظیفه عمده را محور توجه خود قرار داد. ابتدا، اهمیت دادن به جزئیت و فردیت انسان و خود من؛ دیگری، غلبه بر معرفت‌شناسی است که پیش‌فرضش تمایز سوژه - ابژه است، و نهایتاً برای توجه به فردیت انسانی و غلبه بر معرفت‌شناسی، دو مفهوم کلیدی دلهره و اختیار را پیش می‌آورد. در دلهره، دیگر سوژه و ابژه‌ای در مقابل هم قرار ندارد. چرا که در دلهره متعلق وجود ندارد. من در دلهره صرفاً با خودم مواجهم. وجود من در دلهره آشکار می‌شود، دلهره من را درگیر می‌کند. اختیار نیز در مقابل جریان جمع محوری و بالطبع جبری مسلکی هگلی و مارکسی معنا پیدا می‌کند؛ زیرا

من با اختیار خودم، وجودم را از مضمحل شدن در اراده جمعی نجات می‌دهم و در نتیجه در اختیار مرتباً خودم را تحقق می‌بخشم. او از اساس با این تعبیر هم که انسان، موجودی است که دلهره دارد یا مختار است، مخالف است. چه این نقض غرض است و باز هم نگاه کلی‌نگرانه به انسان است.

«کی‌یرکگور، فرد را مقوله اصلی فلسفه‌اش ساخت و هم او و هم اخلافش (سایر فیلسوفان اگزیستانس) تأکید کرده‌اند که فرد هنگامی که با تصمیم‌هایی روبه‌رو می‌شود که وجود در برابر او قرار داده است، مسؤلیتی انتقال‌ناپذیر را بر دوش گرفته است. بی‌شک این فیلسوفان توجه ما را به چیزی جلب کرده‌اند که برای وجود داشتن به عنوان هستی انسانی کاملاً بنیادی است. هر شخصی باید در موقعیت فرید خودش تصمیم بگیرد و او باید خودش را مسؤل تصمیمش به‌شمارد» (مک‌کواری 1377: 100).

کی‌یرکگور، دشمن تفکر مفهومی نیز هست، تفکری که می‌کوشد مشکل کل عالم را، از جماد و نبات و حیوان گرفته تا انسان و خدا، تبیین عقلی و مفهومی نماید. «به نظر کی‌یرکگور، گرد آوردن مفاهیم انتزاعی بر طبق اصول عقل... به منظور فراهم آوردن یک نظام فکری جهت توجیه عالم و آدم و اصل و مبدأ این هر دو، کوششی است موهوم و سزاوار تمسخر. انسان، واضح حقیقت نیست و نمی‌تواند باشد. این حقیقت است که بر انسان محیط و انسان محاط در آن است» (مستعان 1374: 71). اساساً به نظر کی‌یرکگور هر فلسفه‌ای نوعی ایده‌آلیسم را در خود دارد؛ زیرا صرفاً به مفاهیم ماهوی می‌پردازد. وی همچنین خدا را هم قابل اثبات عقلی نمی‌داند. اثبات عقلی خدا، نمایانگر بی‌ایمانی انسان نسبت به اوست، اگر انسان به خدا ایمان دارد، دیگر نیازی به تبیین عقلی آن ندارد.

کی‌یرکگور نظریه هراس (دلهره) را با نظریه تنهایی کامل انسان در برابر خدا و سوگمندی سرنوشت انسان پیوند می‌دهد. وی برهم نهاده‌ای از زمان گذرا و جاودانگی (ابدیت) را در «لحظه» می‌یابد (بوخنسکی 1383: 126).

پس از کی‌یرکگور نیچه با انتقادهایی جدی به سویژکتیویزم، عقل‌گرایی مدرن، افلاطون‌گرایی و اخلاق حاکم بر اندیشه غربی، اقدام به فرو ریختن کاخی می‌کند که با عصر روشنگری و مدرنیته و کانت بنا شد. او با طرح مفاهیمی همچون اراده معطوف به قدرت، بازگشت جاودانه، ابر انسان، ارزش‌گذاری ارزش‌ها و نیهیلیسم، پایان متافیزیک غربی را اعلام می‌کند و راه را بر توجه به‌وجود باز می‌کند و تمایلات اگزیستانسیالیستی را تقویت می‌نماید.

«نیچه که نمایانگر تمام شدن ظرفیت‌های بارآور متافیزیک بود، بر این اعتقاد پافشاری داشت که آن چه مهم است، نه حقیقت یا درستی این حکم و آن آیین و اعتقاد، بل تأثیر آن‌هاست... [در این‌جا] ما بهتر از هر گفتار دیگری پایان گرفتن متافیزیک را با تأکید بر تأثیرها می‌شناسیم» (احمدی 1381 ب: 276).

علی‌رغم آن‌که هوسرل با پدیدارشناسی خویش راهی را برای وصول به ماهیت اشیاء نشان داد و در مسیر نگرش‌های اگزیستانسیالیستی نبود؛ اما راه برون‌رفتی از معرفت‌شناسی رایج غربی و نگرش دوگانه سوژه - ابژه ارائه کرد که خود ابزار مناسبی برای قالب‌ریزی نگرش اگزیستانسیالیستی به‌وجود آورد. وی با بحث از «حیث‌التفاتی»، نوع نگاه معرفت‌شناختی را تغییر داد. به نظر هوسرل، آگاهی و متعلق آگاهی به صورت مجزاً وجود ندارند، بلکه آگاهی همواره معطوف به چیزی است، یعنی «آگاهی از» یا «علم به» است. «در فلسفه‌های دیگر نیز حیث‌التفاتی‌ای که هوسرل به آن قایل بود، باز می‌یابیم، مشعر بر این‌که در فعل شناسایی امری غیر از خود آن غرض و هدف است... اما در نظریه‌های دیگر معنایی مقدم داشته شده که ظاهراً در نظریه هوسرل چنین نیست و آن این است که شناسایی انکشاف است و نقاب از رخ کشیدن» (وال 1380: 595).

در این‌جا دیگر شناخت و تبیین مفهومی، جای خود را به تجربه زنده انسان از چیزها می‌دهد. شناخت واقعی از راه توصیف انواع تجارب انسانی، ممکن است. وی همچنین با طرح مفهوم «زیست جهان»، شکاف نفوذناپذیر انسان و جهان را که حاصل سبک سوژه - ابژه دکارتی بود، تا حدی در نوردید. انسان، دیگر موجودی در مقابل جهان نیست بلکه در جهان زیست می‌کند و در واقع با آن، وجود دارد و دائماً درگیر تجربه جهان است. این اندیشه راه را برای طرح ایده «بودن در جهان» که سپس‌تر توسط هایدگر مطرح گردید، باز نمود.

برگسون نیز با تلقی متفاوت خویش از مسئله زمان، یاری رساند تا نگاه اگزیستانسیالیستی بتواند ابعاد گسترده‌تری را زیر چتر خویش درآورد. وی زمان رایج را زمان مکانی شده خواند که تسلط ابزار نگرش انسان مدرن، او را از رسیدن به شهود واقعی زمان که همان تداوم است، باز می‌دارد. «وی میان دانش علمی ما از خودمان و تجربه زیسته‌مان از خودمان تفاوت قایل شده بود... ما واحدهایی جدا و متفاوت از هم را تجربه نمی‌کنیم. ما گذر، جریان را تجربه می‌کنیم... به گمان برگسون تداوم (در اصطلاح مشهور برگسون)، قابل اندازه‌گیری نیست. به یادمان‌های ما و انبوهی از احساس‌های ما وابسته است که همه شکل مبهم و رازآمیزی دارند» (همان: 2 - 551).

به نظر می‌رسد که هایدگر، حاصل و برآیند این تحول فلسفی در غرب است. هایدگر هم تبیین مفهومی عالم را کنار می‌نهد و ابزار کانت و هگل را ترک می‌گوید. هایدگر سعی می‌کند با تحلیل نسبت میان وجود و انسان که از او به دازاین (Dasein، وجود خاص انسان) تعبیر شده، از نسبت جدیدی میان وجود و موجودات سخن بگوید. به این ترتیب، دیگر وجودشناسی او یک امر مفهومی یا یک معرفت حصولی نیست. وقتی انسان به وصف دازاین و دارای «بودن - در - عالم» توصیف می‌شود، دیگر صرفاً موضوع (Subject) یا فاعل شناسایی نیست (Heidegger 1962: 20 - 33).

در تاریخ فلسفه، تنها چیزی که به آن فکر نشده است، خود وجود بوده است که چیزی جز حضور و ظهور نیست (Heidegger 1987: 98). بنابر نظر هایدگر، تاریخ فلسفه، تاریخ غفلت از وجود بوده است. توجه او به آثار متفکران دوران پیش از متافیزیک یونان، از آن جهت است که آن‌ها از بند «ابژه‌سازی» و نگرش مابعدالطبیعی آزاد بودند. خلاصه سخن هایدگر این است که وجود در حین ظهور و حضور و گشودگی‌اش، در خفا نیز هست و همین مسأله باعث می‌گردد که او وجود را یک معما بداند. بر همین اساس است که از نظر او وجود تعریف ثابتی ندارد.

دوره جدید با دکارت آغاز شد که به تمایز سوژه - ابژه انجامید، حال آن‌که چنین تمایزی وجود ندارد. به عبارت دیگر انسان، صرفاً سوژه نیست که وظیفه‌اش صرفاً شناختن باشد، بلکه انسان خود را به این عنوان می‌یابد که پیش از شناخت است و واجد شناخت است، ضمن این‌که انسان در زندگی‌اش دائماً در حال کنش و عمل است و با اعمال خویش، خودش را دائماً تحقق می‌بخشد. از طرف دیگر، جهان هم صرفاً ابژه یا متعلق شناخت نیست بلکه وصف اساسی‌اش گشودگی و حضور و ظهور است. یک انسان و یک جهان وجود ندارد، بلکه انسان در جهان وجود دارد. لذا بنیادی‌ترین وصف وجودی انسان، همان «در - جهان - بودن» است. سایر موجودات به غیر از انسان، صرفاً هستند اما انسان، وجود دارد، زیرا به بودن خویش، آگاه است و نسبت به آن مسؤول است. «انسان به دلیل طریق خاصی که با جهان نسبت می‌یابد، یعنی هستی در یا باشیدن‌اش است که وجود دارد و از [سایر] باشندگان که صرفاً به منزله اجزاء جهان، در جهان‌اند، متمایز است... او در آگاهی و مسؤولیتش یک گشودگی به روی جهان... دارد» (مک‌کواری 1376: 69 - 70).

«ما همیشه در سخن گفتن از وجود خیلی کمتر از خود وجود صحبت می‌کنیم و حضور وجود در ماهیت انسان را رها می‌کنیم و به این وسیله از تشخیص این ماهیت که فی‌نفسه در

تعیین نمودن وجود کمک می‌کند، عاجز می‌شویم... اگر وجود را یک قلمرو همه شمول بدانیم و به این وسیله هستومندهای انسانی را به منزله یک وجود خاص در میان سایر گیاهان و جانوران در نظر بگیریم و نسبتی را بین آن دو قایل شویم، در ماهیت هستومندهای انسانی با آنچه تعیین‌کننده رابطه‌ای چون وجود است، نسبتی واقع می‌شود» (Heidegger 1993: 401).

یکی از ویژگی‌های اصلی دازاین، ساختار زمان‌مند آن است. زمان افقی برای فهم هستی می‌شود و با دلواپسی یا مراقبتی که توأم با نگرانی است، معنا می‌یابد. با همین نگرانی است که دازاین تمامیت وجود خود را در سه ساحت مختلف زمانی یعنی گذشته، حال و آینده احراز می‌کند. بر همین اساس دیگر نمی‌توان به‌مثابه ارسطو زمان را مجموعه‌ای از آنات بدانیم و یا آن‌گونه که مردم می‌پندارند از زمان به منزله موضوعی که فرا چنگ می‌آید یا از دست می‌رود، یاد کنیم (Mulhall 1996: 182). بر همین اساس می‌توان گفت که انسان با تصمیماتی که می‌گیرد اشیاء را زمانی می‌کند.

«دازاین زمانی را که باید فرا برسد تعیین می‌کند و آن را با چیزی که در محدوده عالم مواجه می‌شود مشخص می‌نماید... همان‌طور که برحسب آمادگی مآل‌اندیشانه‌ای که برای بودن - در - جهان دارد، واجد استلزام یا درگیری متمایزی هست. «دلواپسی» از آماده - در - دست بودن خورشید که پرتو افشاننده نور و گرماست، استفاده می‌کند. خورشید زمانی را که با دلواپسی تفسیر می‌شود، تعیین می‌نماید. برحسب این زمان‌مندی است که طبیعی‌ترین میزان زمان - روز - حاصل می‌شود» (Heidegger 1962: 80 - 465).

وجود را چنان‌که وجود هست، نمی‌توان به برهان ثابت نمود، استنتاج درباره آن محال است، زیرا سعی در استخراج آن از امری دیگر است. پس تنها راه، نشان دادن است. وجود فقط می‌تواند خود را نشان دهد، نتیجه آن‌که تحلیل دازاین در واقع یک نوع پدیدارشناسی است (ورنو و وال 1372: 220).

به نظر هایدگر، انسان می‌تواند وجود مطلق را از طریق درک عدم مطلق (و نه عدم نسبی) نیز دریابد. عدم مطلق و محض به معنای ظلمت صرف است، یعنی آن‌جا که هیچ چیز نیست، یا به تعبیر هایدگر «چاه عدم» است. انسان آنگاه که در برابر این چاه می‌ایستد، هیبت و وحشتی می‌یابد و سپس حیرتی از وجود به او دست می‌دهد و وجود به او چشاند می‌شود. این‌جاست که قالب مفهومی کنار می‌رود و تجربه خود من از وجود، رخ می‌نماید. در این‌جا دیگر بیان هایدگر شعرگونه می‌شود. با این تفکر هایدگر دیگر انسان کلی مطرح نیست. بلکه

خود من مطرح است و وجود من، آن گونه که با انتخاب‌ها و امکان‌هایش با آن درگیر است. این در واقع نوعی عمق‌بخشی به فلسفه است؛ زیرا فلسفه که تاکنون درگیر بحث از موجود بود با هایدگر به بحث از وجود، منتقل می‌شود.

تفکر وجودی در اندیشه صدرایی

ملاصدرا نیز با اصالت‌الوجود در حکمت متعالیه‌اش در فضا و فرهنگی متفاوت تحولی بنیادین در تاریخ فلسفه اسلامی ایجاد نمود. «ملاصدرا آن چه در این زمینه از قدمای یونان و بالخصوص افلاطون و ارسطو رسیده بود و آن چه حکمای بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی و شیخ اشراق و غیرهم توضیح داده بودند یا از خود افزوده بودند و آن چه عرفای بزرگ با هدایت ذوق و قوت عرفان یافته بودند به خوبی هضم کرد و از نو اساس جدیدی را پی‌ریزی کرد و آن را بر اصول و قواعدی محکم و خلل‌ناپذیر استوار کرد و از جنبه استدلال و برهان، مسایل فلسفه را به صورت قواعد ریاضی درآورد که هریک از دیگری استخراج و استنباط می‌شود و به این وسیله فلسفه را از پراکندگی طرق استدلال بیرون آورد» (مطهری 1373: 30).

«فلسفه صدرالمتألهین علاوه بر آن که از جنبه‌هایی بدیع و بی‌سابقه است، نتیجه زحمات هشتصد ساله محققین بزرگی است که هریک در جلو بردن فلسفه، سهمیم هستند» (همان: 30 - 31) فلسفه ملاصدرا نیز مانند فلسفه هایدگر، نوعی تغییر نگاه است؛ به این معنا که نوع نگاه مفهومی و ماهوی فلاسفه قبلی، کنار گذاشته شده و نوع نگاه وجودی و حضوری و دریافتی جای آن را می‌گیرد.

تا زمان ملاصدرا کلیه مسایل فلسفی در یک قالب مفهومی ماهوی و با نگرش مقولی ارسطویی مورد بررسی قرار می‌گرفت. اگر به وجود هم نظر می‌شد سیطره نگاه ماهوی آن را به حاشیه رانده و تحت همان نگاه، مسایل وجود لحاظ می‌گردید. ملاصدرا وجود را محور اصلی بحث فلسفی خویش ساخت و سعی نمود با نشان دادن حقیقت وجودی عالم سایر مباحث فلسفی را از دیدگاهی وجودی در فضایی کاملاً متفاوت بررسی نماید. با این تفاوت بنیادین و به برکت آشنایی عمیق با آموزه‌های عرفانی کلیه مباحث فلسفی رنگی دیگر یافت و از حصارهایی نظیر معرفت‌شناسی غربی خارج گردید؛ چرا که در نظر او ماهیت «در واقع، چیزی نامتعیّن، مبهم و تیره و غیرواقعی است. به ماهیات صرف‌نظر از وجود، نه به نحو عقلانی و نه به نحو ادراکی نمی‌توان اشاره کرد... از سوی دیگر، وجود، مشخص، متعیّن،

نورانی و واقعی است و اوست که ماهیت را از عدم تعین بیرون می‌آورد و آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد» (قاضی 1380: 223).

آموزه اصالت الوجود، که موضوع مابعدالطبیعه را از «موجود» (ens) به «وجود» (esse) تبدیل می‌کرد، «قالب ارسطویی» فلسفه اسلامی متقدم را متحول ساخت و شهود جدیدی از عمیق‌ترین نظم واقعیت تدارک دید که هر چیزی در آن، به عنوان «حضور» یا «شهود» خود وجود، یا خود امر الهی نگریسته شود. از این گذشته، از طریق این آموزه بود که ملاصدرا توانست حلقه‌ای را که همه سطوح واقعیت را به یکدیگر متصل می‌ساخت، نشان دهد و سرانجام بر آموزه «وحدت متعالی وجود» که اوج کل مابعدالطبیعه وی، و در واقع، اوج کل عرفان اسلامی است، پرتو افکند (نصر 1382: 2 - 181).

محور اساس مابعدالطبیعه ملاصدرا وجود است (صدرالمتألهین 1981: 23). از نظر ملاصدرا، وجود واقعی عینی و منشأ هر قدرت و فعلی است و لذا اصیل است؛ اما ماهیت، حد وجود است، یعنی انتزاع ذهن است. مفهوم وجود آشکارترین چیزهاست و ماهیتش پنهانی است. وجود امکان تعریف ندارد چون جنس و فصل ندارد و تعریف به اسم هم درباره وجود نادرست است؛ زیرا ادارک وجود به چیزی هویداتر از خود یا برابر با خود، تصورناپذیر است (همان: 25؛ 1363: 7).

همچنان که بیشتر اشاره شد، اولین بار ملاصدرا بود که مسأله اصالت وجود یا ماهیت را به صورت یک مسأله مستقل مطرح کرد و با بررسی‌های دقیق فلسفی، اصالت وجود را اثبات کرد. اصالت وجود به عقیده ملاصدرا به این معنا است که واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهیت تنها از حدود واقعیت، حکایت می‌کند و بالعرض بر آن حمل می‌شود. ملاصدرا ضمن رد نظریه اصالت ماهیت و ادله آن‌ها برای اثبات اصالت وجود در مشاعر، هشت دلیل و در اسفار حداقل سه برهان اقامه می‌کند (همان 1981: 38؛ 1363: 10). یکی دیگر از آراء محوری ملاصدرا، تشکیک در وجود و به تبع آن نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» است. ملاصدرا با این دو نظریه، سلسله کامل موجودات را تبیین می‌کند. مفهوم وجود برخلاف مفاهیم متواطی (مانند مفهوم جسم) تشکیکی است، یعنی اصناف اشیاء به موجودیت، یکسان نیست، بلکه میان آن‌ها تقدم و تأخر و اولویت‌هایی وجود دارد. چنان‌که صدق وجود بر خدای متعال که هیچ‌گونه محدودیتی ندارد، با صدق آن بر وجودهای دیگر، قابل مقایسه نیست. ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، این نوع تشکیکات را

«تشکیک عامی» می‌نامند و برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قایل هستند که آن را «تشکیک خاصی» می‌خوانند و ویژگی آن این است که دو مصداق وجود، مستقل از یکدیگر نباشند، بلکه یکی از مراتب دیگری به‌شمار آید (همان 1981: 35؛ 1363: 8). ملاصدرا براساس تشکیکی بودن «حقیقت وجود» وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را هم به عنوان بارزترین صفت وجود مطرح می‌کند. مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است، حقیقت واحد است؛ ولی دارای درجات و مراتب گوناگون. بنابراین، نظر ماهیات متکثره و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می‌شود گزارف نیست، بلکه از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود.

وجود واحد محض نیست و بنابراین، نظریه وحدت وجود عرفا پذیرفتنی نیست؛ در عین حال این وجودات کثیر، متباین هم نیستند (فلسفه مشاء اعتقاد به تباین وجودات دارد)، بلکه مراتب حقیقت واحدند و با هم وجه مشترک و ملاک وحدت دارند. اما امتیاز و وحدت، مغایر وجه اشتراک نیست تا با بساطت وجود که امری مسلم و قطعی است منافات داشته باشد، بلکه در حقایق وجودی «ما به‌الاشتراک» از سنخ «ما به‌الامتیاز» است و اختلاف‌ها به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت واحده ممکن است و در غیر آن صادق نیست (همان: 71).

نکته اصلی در خصوص ملاصدرا این است که تقرب به‌وجود و احکام آن در فلسفه او به صورت مفهومی، مقولی و ماهوی نیست، بلکه به تدقیقی غیر از به‌کارگیری ابزارهای ماهوی و مفهومی نیاز است. این تقرب باید به نحو وجودی و حضوری باشد، این نحوه از معرفت به معرفت شهودی نزدیک می‌شود. مفهوم‌سازی در مرحله بعد از دریافت وجودی و حضوری قرار دارد. به هر حال، با ملاصدرا نیز همانند هایدگر، نوعی تحول بنیادین در جهت عمق بخشی در فلسفه پدید می‌آید؛ زیرا فلسفه اسلامی که تاکنون درگیر بحث از ماهیت بود، با ملاصدرا به بحث از وجود منتقل شد. با این همه این دو در دو فضا و دغدغه متفاوت به طرح نظریات بدیع خویش پرداخته‌اند.

یکی از نتیجه‌های اصالت الوجود این است که تنها وجود غنی و مستقل، خداوند متعال است و همه ممکنات وجود فقیر و شوون خدایند (همان: 47).

یکی از اندیشه‌های اساسی ملاصدرا، نظر او در باب حرکت جوهری است. وی حرکت را نحوه وجود می‌داند و معتقد است که روح خلاق الهی از طریق حرکت جوهری در عالم ماده

عمل می‌کند و از طریق فرایند زمانی، جریان خلقت را در آن تداوم می‌بخشد (همان: 98 - 196).

وجود حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف و این مراتب هر اندازه به سوی پایین تنزل یابد، حدود آن بیشتر و عرصه آن تنگ‌تر می‌شود و هر قدر به سوی بالا ارتقاء یابد و بر مرتبه‌ای عالی نزدیک‌تر شود حدود آن کمتر و وجود آن وسیع‌تر می‌گردد تا به مرتبه‌ای برسد که از آن بالاتر نباشد و آن مرتبه‌ای، مشتمل بر همه کمالات وجودی و بی‌حد و مطلق و نامتناهی است. بنابراین، همه مراتب وجود دارای حدود و قیودی است، مگر مرتبه‌ای عالی آن که حدش بی‌حدی است (طباطبایی 1370: 24 - 26).

بحث از مسایل وجود، ناگزیر پای عدم را نیز به میدان می‌کشد؛ زیرا عدم نقیض وجود است و هر جا وجود نباشد، عدم خواهد بود. البته، عدم اعتباری و ذهنی است چرا که عدم هیچ‌گونه ذات و تحقق و ثبوتی ندارد.

ملاصدرا در توضیح عدم می‌گوید: عدم مفهومی بسیط و عام است و در معنای آن هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد. اختلاف و تنوع وقتی به وجود می‌آید که «عدم» به موضوعات مختلف نسبت داده شود. آن اختلاف و تنوع، معلول این موضوعات است. مثلاً عدم چشم با عدم سفیدی اختلاف دارد و این اختلاف امر نسبی است (صدرالمتألهین 1981: 348).

عدم فقط یکی است و ممکن نیست به انواع مختلف تقسیم شود. در واقعیت، چیزی وجود ندارد که بتوان آن را عدم نامید، پس اگر کسی بپرسد: «عدم چیست؟» نمی‌توان به چیزی اشاره کرد و گفت این عدم است پس عدم، از آن حیث که عدم است، وجود ندارد (همان: 350).

خلاصه درباره دیدگاه ملاصدرا می‌توان گفت: «این نظریه به این معنی است که: 1- مراتب وجود، ثابت و معین نیستند، بلکه به سوی صورت‌های عالی‌تر در حرکتند. 2- وجود تنها مبدهی است که در عین این که بسیط و واحد است، موجد کثرت است. 3- این حرکت جهان جهتی واحد دارد که به انسان کامل که بهره‌مند از صفات الهی است، ختم می‌شود. 4- هر مرحله‌ای وجود شامل مراحل پایین‌تر است و از آن‌ها پرتر است. 5- شیء هرچه بیشتر بهره‌مند از وجود باشد، واقعی‌تر، انضمامی‌تر، جزئی‌تر، موجب‌تر است. خلاصه، همین نظریه تشکیک که بر طبق آن، وجود دائماً بسط پیدا می‌کند، نقطه مرکزی فلسفه صدرا را تشکیل می‌دهد» (Fazl-ur-Rehman 1975: 267).

مقایسه وجود در تفکر صدرایی و اگزیستانسیالیستی

حال پس از باز نمودن محورهای اصلی تفکر وجودی در دو سنت فلسفی صدرایی و اگزیستانسیالیستی، برای مقایسه این دو جریان عمده، محورهای چندی را که مشابهت‌ها و مغایرت‌ها تحت آن عناوین اهمیت می‌یابد، برشمرده می‌شود و این مقایسه در این محورها بیان می‌گردد. ارائه تعریفی واحد از فلسفه‌های اگزیستانس کار دشواری است، اما می‌توان ویژگی‌هایی را نام برد که کمابیش میان فیلسوفان اگزیستانس مشترک است؛ به طوری که با بررسی این ویژگی‌ها، نکات اختلاف و اشتراک آن با اصالت وجود ملاصدرا نیز به دست می‌آید:

1 - تحول بنیادین

همان‌طور که تلویحاً اشاره شد، هر دو جریان فلسفی منشأ تحوّل بزرگ در زمانه خودشان و جریانی جدّی در مقابل سنت فلسفی رایج بودند. به تعبیر هایدگر، هر دو «از راه دیگر» رفتند. هایدگر در مقابل متافیزیک و معرفت‌شناسی رایج ایستاد و به نقد مبانی آن پرداخت. ملاصدرا نیز در مقابل جریان غالب مشائی و اصالت ماهوی قرار گرفت و به اصالت وجود قایل شد. «اگزیستانسیالیسم واکنشی است در مقابل فلسفه رسمی اروپایی که اساساً از زمان افلاطون تا هگل، اصالت ماهیتی بود. صدرا نیز سال‌ها پیش از اگزیستانسیالیسم جدید، با دفاع از اصالت وجود، انقلابی در جهان فلسفه اسلامی پدید آورد» (سید 1380: 148).

2 - گذر از عقل مقولی ارسطویی

هر دو فیلسوف، نگاه مفهومی، ماهوی، مقولی و قالب‌بندی شده را به امور و اشیاء کنار گذاشتند. هر دو، استفاده از ابزارهای ماهوی و مفهومی مانند عقل کانتی (در هایدگر) و عقل مشایی (در ملاصدرا) را ترک گفتند و به جای آن، «تجربه وجود» را مطرح کردند. وجود در نزد هر دو، با تجربه زنده وجودی آغاز می‌شود که حضوری و شهودی و بی‌واسطه مفاهیم است. در واقع، «تغییر عقیده صدرا اگرچه تجربه دینی نیست، یقیناً تجربه‌ای وجودی است. وی از این حیث، ما را به یاد اگزیستانسیالیست‌هایی [و از جمله هایدگر] می‌اندازد که نه از طریق تأمل عقلی بلکه از راه تجربه وجودی به تجربه‌ای رسیدند که واقعیت یا وجود را بر آن‌ها آشکار ساخته است... اگزیستانسیالیست‌ها به تفکر نظری در باب وجود به طور کلی، یعنی در باب ذات یا مفهوم وجود نمی‌پردازند» (سید 1380: 148). به هر حال، در نزد هر دو؛ استدلال عقلی و مفهومی، ضعیف‌تر از تجربه حضوری وجودی است.

اگزیستانسیالیست‌ها و از جمله هایدگر با عقل نظام‌مند و چینی و ساختاری و قالبی مخالفند. «بیشتر فلاسفه اگزیستانسیالیست جدید، معتقدند که واقعیت اگزیستانس [وجود خاص انسانی] را نمی‌توان با بحث فلسفی توصیف کرد. به همین دلیل است که آن‌ها، نمایشنامه، رمان و داستان می‌نویسند» (همان: 156). اما ملاصدرا با این عقل مخالفتی ندارد. در واقع وی متافیزیک و عقل را با هم مطرح می‌کند، هرچند مسایل عقلانی نزد وی، رنگ و لعاب دیگری دارند، این عقل‌گرایی، عقل‌گرایی غیرماهوی شهودی است. به همین سبب است که ملاصدرا به استدلال عقلانی هم می‌پردازد: «ملاصدرا با این همه، عقل را به‌طور کامل نفی نمی‌کند. او به درک عقلی حقیقت معتقد است، درکی که با یقین شهودی تکمیل شده است» (همان: 156). کوتاه سخن این‌که: فیلسوفان اگزیستانس، عقل را تبعید می‌کنند، در حالی که ملاصدرا آن را تسلیم می‌کند.

درست است که ملاصدرا و هایدگر نسبت به عقل، واکنش نشان می‌دهند؛ ولی در موضع‌گیری آن‌ها تفاوت‌هایی دیده می‌شود. ابزاری که ملاصدرا برای شناخت وجود در نظر می‌گیرد، شهود است ولی این شهود نافی عقل نیست، بلکه مکمل آن است. بنابراین، نگرش ملاصدرا به عقل نه تنها خصمانه نیست، بلکه به عقل استدلالی در سلوک فلسفی معتقد است، ولی مضامینی که هایدگر در وجودشناسی به کار می‌گیرد، نشان می‌دهد که نه عقل ماهوی را پاس می‌نهد و نه برای عقل استدلالی نقشی قابل است. اگزیستانسیالیست‌ها از موضوعاتی نظیر «اضطراب»، «ترس»، «انتخاب سرنوشت‌ساز»، «مرگ»، «پیهودگی» یا «از خود بیگانگی» برای توصیف حالات وجودی انسان بهره می‌گیرند و به این ترتیب، از مفهوم‌سازی که در فلسفه غرب گرفتار معرفت‌شناسی و دوگانه باوری سوژه - ابژه بوده است، می‌گریزند. بوخنسکی درباره دیدگاه آن‌ها می‌گوید: «همه اگزیستانسیالیست‌ها فرق‌گذاری میان درون ذهن و برون ذهن (ذهن و عین) را نفی می‌کنند و از این راه شناخت عقلانی را در پهنه فلسفه بی‌ارزش می‌سازند. به عقیده ایشان معرفت حقیقی نه از راه فهم یا عقل به دست می‌آید، بلکه واقعیت بیشتر باید به تجربه زیسته درآید. اما این آزمون زیسته (یا تجربه) پیش از هر چیز در نتیجه هراس روی می‌دهد که انسان از راه آن از پایان‌پذیری خود و شکنندگی جایگاه خود در جهان که در آن محکوم به مرگ یا افکنده شده است آگاه می‌شود (بوخنسکی 1383: 128).

ملاصدرا برای بررسی نظر گذشتگان نسبت به وجود از مقولاتی که در مابعدالطبیعه یا الهیات به معنای اعم رایج است، نیز استفاده می‌کند و بعد از برشمردن همه نابسندگی‌هایی

که در آراء آنها می‌بیند، به نگاه وجودی به مسایل فلسفه روی می‌آورد. لذا نگاه ملاصدرا به مسایلی از مابعدالطبیعه همچون علیت، حرکت، ضرورت، وحدت و علم راهی کاملاً یگانه و متمایز از پیشینیان است.

3 - تعریف وجود

وجود، از دیدگاه فیلسوفان اگزیستانس، قابل تعریف نیست. برای این که تعریف در قالب مفاهیم ارائه می‌شود و با مفاهیم سر و کار دارد، در حالی که وجود مفهوم نیست و نمی‌توان آن را با تعریف و علم حصولی شناخت. آنچه که از طریق فرایند مفهوم شناخته می‌شود موجود است نه وجود. وجود قابل تعریف نیست و به این دلیل باید آن را یافت. «به همین خاطر است که همه فیلسوفان اگزیستانس از یک به اصطلاح آزمون یا تجربه «وجودی» آغاز می‌کنند که تعیین دقیق‌تر آن دشوار است و در جزئیات آشکارا دارای نوع‌های مختلف است. این تجربه ظاهراً نزد یاسپرس در آگاه شدن از شکنندگی هستی، نزد هایدگر در تجربه «پیشروی به سوی مرگ» و نزد سارتر در مفهوم دل به هم خوردگی کلی (غثبان) آشکار می‌شود. اگزیستانسیالیست‌ها به هیچ روی پنهان نمی‌کنند که فلسفه ایشان از یک چنین تجربه‌ای آغاز می‌شود. و نیز به این علت، فلسفه اگزیستانس همه جا، حتی نزد هایدگر، دارای نقش شخصی تجربه‌گون است» (بوخنسکی 1383: 127). هایدگر معتقد است که ما در اوج پوشیدگی از وجود به سر می‌بریم و تنها می‌توانیم سعی کنیم که به آن نزدیک شویم.

صدرا نیز معتقد است که وجود را نمی‌توان تعریف کرد. وجود اساسی‌ترین و بدیهی‌ترین واقعیات و نیز مفاهیم است «الوجود، مفهومه من أعرَفِ الاشیاء». وجود اصلی‌ترین همه مفاهیم است که به کمک آن، سایر مفاهیم را می‌فهمیم و واقعیت وجود، بی‌واسطه‌ترین و اصلی‌ترین تجربه از واقعیت است؛ تجربه‌ای که مبنای شناخت ما از جهان خارج است. آگاهی انسان از وجود، بی‌واسطه و شهودی است و با هیچ تحلیل ذهنی، قابل حصول نیست. وجود محض، نه به صورت شیء خارجی مادی در می‌آید تا بتوان آن را ادراک کرد؛ و نه به مفهومی متناهی در ذهن تبدیل می‌شود تا بتوان آن را منطقیاً تعریف کرد. البته این درک شهودی بی‌واسطه از وجود، بعداً ممکن است به درکی مفهومی تبدیل شود. شناخت عمیق واقعیت وجود، برخلاف مفهوم ذهنی وجود (به بیان اگزیستانسیالیسم جدید، ذات وجود) مشکل‌ترین

امر است؛ زیرا نیازمند آمادگی روحی خاصی است که همه مردم از آن برخوردار نیستند. اما اگر کسی اهل تأمل باشد، از راز عمیق وجود آگاه خواهد شد (مطهری 1367: 19 - 30).

هر دو جریان فلسفی بین وجود و موجود تفکیک قایل می‌شوند. به عبارت دیگر، هر دو اینها مفهوم وجود و حقیقت وجود را از هم جدا می‌کنند و بر این باورند که حقیقت وجود را از طریق مفهوم نمی‌توان یافت. اما در این میان، تفاوتی نیز بین آن‌ها وجود دارد: آن‌جایی که ملاصدرا درباره مفهوم وجود سخن می‌گوید و آن را امری بدیهی می‌داند، متوسل به مباحث منطقی و عقلانی می‌گردد. از نظر او، وجود از همه مقولات منطقی، از قبیل جنس، نوع و فصل برتر است؛ زیرا هیچ‌گونه تعریفی ندارد و آن‌چه تعریف ندارد، برهان منطقی نیز ندارد. وجود نه علتی دارد، نه ماده‌ای و نه مکانی، بلکه علت همه علل، صورت همه صور و واقعیت نهایی همه چیزهاست (صدر المتألهین 1981: 20 - 22). بنابراین، تحلیل ملاصدرا از غیرقابل تعریف بودن وجود و بدهت آن، تحلیلی منطقی است. اما تحلیل فیلسوفان اگزیستانس درباره مسأله مذکور، تحلیلی پدیدارشناسانه است. البته پدیدارشناسی از نظر هایدگر، نه یک فلسفه علمی فی‌نفسه است و نه علمی در میان علوم دیگر و نه یک پیش علم به منظور بنیان نهادن آموزش‌های فلسفی مطلوب (اخلاق، منطق و مانند آن)؛ بلکه پدیدارشناسی روشی برای انجام فلسفه است. بنابراین، هایدگر برخلاف تمایل هوسرل در مستقل ساختن پدیدارشناسی به عنوان فلسفه علمی فی‌نفسه از تسلط سنت فلسفی، در پی اثبات آن است که پدیدارشناسی - همان‌طور که در طول گسترش از تلاش‌های منسجم یونان باستان گرفته تا هگل، در آرزوی آن بوده است - تنها فهم صریح‌تر و ریشه‌ای‌تر از تصور فلسفه علمی است. بنابراین، وی، بدون دخالت دادن هرگونه تعریف جزمی (هوسرلی) از پدیدارشناسی، خطوط اصلی مسایل بنیادین را ترسیم می‌نماید (Sheehan 1992: 50).

4 - تفاوت وجود و اگزیستانس

موضوع اصلی پژوهش برای اگزیستانسیالیست‌ها همان به اصطلاح «اگزیستانس» است. تعیین معنایی که ایشان به این واژه می‌دهند، بسیار دشوار است. در هر حال، در این‌جا سخن بر سر نحوه ویژه هستی انسانی است. انسان (که در واقع بندرت چنین نامیده می‌شود، بلکه بیشتر زیر عنوان «دازاین» یا «آن‌جا بود»، «اگزیستانس»، «من»، «موجود برای خود» نام برده می‌شود) به تنهایی دارای اگزیستانس است. دقیق‌تر بگوییم او دارا نیست، بلکه خود اگزیستانس خویش هست. اگر انسان دارای ماهیتی است، این ماهیت اگزیستانس وی نتیجه اگزیستانس اوست (بوخنسکی 1383: 127).

بنابراین، اگزیستانسیالیسم غربی، در اساس، انسان محور است. این که اگزیستانسیالیسم را به سنت اصالت خاص وجود انسان تعریف می‌کنند، دلیل بر این مدعاست، برای این که پرسش از هستی، برای نخستین بار، توسط انسان مطرح می‌شود. «چون انسان تنها موجودی است که از هستی به طور اعم سؤال می‌کند، به آن جهت وجود او اگزیستانسیال است، یعنی با هستی ارتباط دارد. این هستی خاص انسان است که در میان تمام حیوانات استعداد سؤال کردن دارد. توانایی سؤال کردن، در واقع، تحلیل ما تقدیمی از شرایط امکان آگاهی برای وجود انسان است که خاص وجود در جهانی اوست» (نوالی 1374: 335).

از نظر ملاصدرا، اصالت الوجود فقط با مطلق وجود که حقیقت آن است نه مفهوم آن سروکار دارد که از وجود محض الهی تا وجود ناپایدار مادی را در بر می‌گیرد. این وجود محض با فرایند خودآشکارسازی، با خلق مراتب وجود، خود را در اشکال مختلف ظاهر می‌سازد. این مراتب وجود، ویژگی‌های ذاتی معینی را به ذهن عرضه می‌کنند. بنابراین، نه در واقعیت خارجی، بلکه در ذهن است که ماهیات، به عنوان طبیعت ثانوی واقعیت نخستین که همان وجود است، پدید می‌آیند. هرچه وجود کامل‌تر باشد، ماهیت آن کمتر است؛ بنابراین، خدا اصلاً ماهیت ندارد. وجود، محصل، قطعی، متعین و واقعی است؛ ماهیت، مبهم، تاریک، نامتعین، سلبی و غیرواقعی است. از آن‌جا که ماهیات، فی‌نفسه، هیچ‌اند، در صورت وجود، وجودشان وابسته به این است که به وجوداتی که خود واقعی هستند ملحق شوند، وجوداتی که آن‌ها نیز، خود به وجود مطلق، یعنی خداوند وابسته‌اند (صدرالمتألهین 1981: 49).

از این‌رو، مراد اگزیستانسیالیست‌ها از اگزیستانس فقط وجود انسان و نحوه خاص وجود انسان در جهان است، در حالی که در نظر صدرا حقیقت وجود همه مراتب وجود را در بر می‌گیرد. اگرچه این مراتب نازله وجود هویت تعلقی را نسبت به وجود مطلق دارند و حقیقت محضه وجود خداوند است، ولی به هر حال تمامی این مراتب به علت اشتراک معنوی وجود در فلسفه ملاصدرا مورد توجه است. اگزیستانسیالیست‌ها هرگز اگزیستانس را در مورد خداوند به کار نمی‌برند و خداوند را از دایره توجه به اگزیستانس بیرون می‌دانند. تنها اهتمام آن‌ها بررسی وضعیت انسان است و نمی‌توانیم از واقعیت مطلق سخن بگوییم. لذا هایدگر در مورد سایر موجودات - غیر از انسان - اساساً از وجود سخن نمی‌گوید؛ آن‌ها صرفاً هستند، فقط انسان، وجود دارد. این در حالی است که در ملاصدرا صرفاً مطلق وجود مطرح است. مطلق وجود است که اصالت دارد، به این معنا که حقیقت وجود بر ماهیت به طور کلی تقدم دارد.

(باید توجه داشت که این تقدم در قوس نزول با واقعیت هستی است و الا در قوس صعود، از نظر صدرا تقدم با ماهیت است. یعنی در ذهن، ما با کثرت ماهوی سروکار داریم (صدرالمطالیهین 1981: 56). در عالم خارج، چیزی جز وجود نیست و ماهیات صرفاً حدّ وجود در ذهن هستند. حقیقت وجود است که قابل تعریف نیست و کنه آن در غایت خفا است، هر چند مفهومی از اعراف اشیاء و امور است.

به نظر هایدگر در آغاز امر، ما وجود را نمی‌شناسیم اما به سهولت در می‌یابیم که در میان موجوداتی که می‌شناسیم دو گونه موجود متمایز از یکدیگر وجود دارد. یک دسته موجوداتی که دارای هیچ‌گونه نسبتی با خودشان نیستند و نسبت به خویش هیچ‌گونه نگرش، وضع یا حالتی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند مثل سنگ، درخت و یا همه موجودات غیر از انسان، که فقط هستند. در مقابل، موجود دیگری وجود دارد که فقط هست بلکه با خویش، با هم قطارانش و با سایر موجودات نسبتی دارد و نسبت به آن‌ها دارای وضع، حالت یا نگرش است... آدمی هست اما فراتر از آن، باید باشد (بیمل 1381: 52 - 53). از همین روست که هایدگر مدخل راه‌یابی به حقیقت وجود را در موجودات جستجو می‌کند و از میان موجودات هم تنها انسان را بر می‌گزیند. زیرا معنای وجود فقط برای کسی که هستی خویش را مورد پرسش قرار می‌دهد، معنا دارد.

5 - تقدم وجود بر ماهیت

از مطالبی که در بالا گفته شد، موضوع دیگری نیز به دست می‌آید: هم نزد فیلسوفان اگزیستانس و هم نزد ملاصدرا، وجود مقدم بر ماهیت است و هر دو بر این امر تأکید می‌کنند؛ اما اختلاف‌شان در این است که نزد فیلسوفان اگزیستانس، وجود خاص انسان مقدم بر ماهیت او است، ولی در صدرا وجود حقیقی مقدم بر ماهیت است. اصلاً در دیدگاه صدرا در خارج چیزی جز وجود نیست و بطن خارج را همین وجود فرا گرفته است، هر چند که دارای مراتب است. فقط در تحلیل ذهنی است که ما ماهیت را از وجود تفکیک می‌کنیم. بنابراین، در نظر ملاصدرا، ماهیت حد وجود است، در حالی که نزد اگزیستانسیالیست‌ها، وجود، ماهیت را می‌سازد. «تمام این موقعیت‌های شکننده و ناپایداری انسان از این امر ناشی می‌شود که وجود خاص وی بر ماهیت او تقدم دارد. یعنی انسان در محدوده خاص متعین نشده، بلکه بنابر ارزش‌هایی که انتخاب می‌کند، به سوی عمل و تحقق وجود خود که مجموعاً ماهیت او را می‌سازند، کشانده می‌شود» (نوالی 1374: 7 - 46).

نکته دیگری که از مباحث بالا به دست می‌آید، این است که هم اگزیستانسیالیست‌ها و هم صدرا، عمیقاً درباره معنا و مفهوم «ماهیت» بحث کرده‌اند. هرچند بر طبق هر دو نظام فلسفی، ماهیت دارای واقعیت درجه دوم است، آن دو در یک نکته اساسی با هم اختلاف دارند. از نظر اگزیستانسیالیست‌ها، ماهیت به معنی ماهیت افراد جزیی است؛ آنان هرگز تصویری از ماهیت به عنوان امری کلی ندارند. از آن‌جا که هر انسانی یک ماهیت دارد، آن ماهیت منحصر به اوست. اما بر طبق نظر ملاصدرا، ماهیت مفهومی انتزاعی است که به نحو کلی، بر همه انسان‌ها اطلاق می‌شود و بدون آن که هیچ‌گونه واقعیت انضمامی داشته باشد، پدیداری ذهنی است. اگر بتوان واقعیتی به آن نسبت داد، حداکثر، می‌توان گفت شبه واقعی است (وحیدالرحمان 1378: 141).

6 - درک حقیقت وجود

نزد ملاصدرا و هایدگر، درک حقیقت وجود، بسیار دشوار است. زیرا تلقی رایج و متداول از درک و فهم، معرفت‌شناختی و مفهومی است. شناخت عمیق واقعیت وجود، برخلاف مفهوم ذهنی وجود (به بیان اگزیستانسیالیسم جدید، ذات وجود)، مشکل‌ترین امر است، زیرا نیازمند آمادگی روحی خاصی است که همه مردم از آن برخوردار نیستند. اما اگر کسی بسیار اهل تأمل باشد از راز عمیق وجود، آگاه خواهد شد.

هایدگر در خصوص نحوه مواجهه و لمس وجود به خوبی وارد می‌شود و مفاهیمی نظیر چاه عدم، اضطراب، مرگ و... را به این منظور مطرح می‌سازد. در واقع، تجربه حقیقی انسان از وجود، زمانی دست می‌دهد که انسان با این قبیل موارد شخصاً مواجه گردد. از این حیث می‌توان مسامحتاً چنین اظهار کرد که در هایدگر، «سلوک برای درک حقیقت وجود» هم وجود دارد؛ لیکن ملاصدرا در این خصوص بحث چندانی ندارد. به نظر ملاصدرا اگرچه مفهوم وجود، از اعرف اشیاء امور است، لیکن کنه آن، در غایت خفاست ولی برای تجربه کنه وجود در فلسفه‌اش راهی پیش نمی‌گذارد.

البته گاه چنین اظهار می‌شود که درک حقیقت وجود در فلسفه‌های اگزیستانس و از جمله هایدگر اساساً از طریق اموری سلبی از قبیل عدم، اضطراب، مرگ و غیره است «اما صدرا در مورد کشف وجود، دیدگاه متفاوتی... نشان می‌دهد. از نظر او وجود، راز و تجلی فعل الهی وجود محض و اثر و نشانه او است، یعنی تجلی همان امر نور مانند مرموزی که موجب

می‌شود اشیاء، اقیانوس عدم را ترک گویند و از موهبت وجود، بهره‌مند شوند» (همان: 156). لیکن می‌توان این دیدگاه متفاوت را بیشتر به عرفان و مسیر اهل ذوق نسبت داد که سیر و سلوکی متفاوت دارد.

«در غرب برای فهم وجود از روش پدیدارشناسی بهره می‌برند. پدیدارشناسی یک نظریه معرفتی است و شناختی مجدد از شناخت می‌باشد. برای فهم ایجابی وجود در فلسفه ملاصدرا هیچ دیدگاه معرفتی خاصی وجود ندارد. بنابراین، وجودشناسی در سنت اسلامی، شائبه معرفت‌شناختی ندارد و از محوَضت بیشتری برخوردار است» (نوالی 1380: 181).

7 - تمایز بین وجود و موجود

ملاصدرا از یک سو میان وجود و موجود تمایز قایل شده است و از دیگر سو، آن‌ها را یکی تلقی می‌کند. توضیح مطلب این‌که او صورت وصفی هستی را که عبارت است از آنچه هست، غیر از صورت فعلی هستی، یعنی وجود داشتن، می‌داند. اگر در قالب سنت ارسطویی بخواهیم این بحث را دنبال کنیم، باید گفت که آن‌چه که محل توجه ارسطو بوده موجود است و موجود در چنین سنت فلسفی یعنی ماهیتی که در عالم خارج تحقق دارد. اما ملاصدرا در پرتو اصالت وجود و گذر از اصالت ماهیت، مابعدالطبیعه‌ای را تأسیس نمود که غایت و مقصود اصلی‌اش تحلیل هستی است. زیرا در نزد ملاصدرا ماهیت، چیزی جز حد وجود نیست. ماهیت به واقع به تبع وجود اعتبار پیدا می‌کند. از همین روست که اصالت وجود که برکشف و شهود تازه‌ای از واقعیت بنا شده است، تبدیل به رکن مهمی در مابعدالطبیعه ملاصدرا گردید، رکنی که وی در صدد برآمد تا آن را منطقاً مبرهن سازد، تا اساسی برای مبرهن ساختن بسیاری از ابعاد دیگر آموزه‌های وی شود. این آموزه که موضوع مابعدالطبیعه را از موجود (ens) به وجود (esse) تبدیل می‌کرد، قالب ارسطویی فلسفه اسلامی متقدم را متحول ساخت و شهود جدیدی از عمیق‌ترین نظم واقعیت تدارک دید که هر چیزی در آن به عنوان حضور یا شهود خود وجود یا خود امر الاهی نگریسته شود (نصر 1382: 181).

ملاصدرا در اسفار می‌آورد «لما كانت حقيقة كل شيء خصوصيه وجوده التي يثبت له، فالوجود اولی من ذلك الشی یان یكون ذاحقیه كما ان البیاض هو اولی بكونه ابیض... فالوجود بذاته موجود و سائرالاشیاء غیرالوجود لیست بذواتها موجوده بل بالوجودات العارض لها، و بالحقیقه ان الوجود هو الموجود.» او در این عبارت می‌آورد که حقیقت هر چیزی یعنی

خصوصیات وجودی آن چیز که همان مرتبه وجودی اوست. حال چون تحقق و تقرر هر چیزی از ناحیه وجود است، پس خود وجود بالذات موجود است. هایدگر نیز مانند مالاصدرا با تمایز میان وجود (هستی) و موجود (هستنده) محور مابعدالطبیعه را پرسش از وجود می‌داند. او با تکرار سؤال لایب نیتس مبنی بر این که چرا به جای هیچ، چیزی هست؟ مسأله اساسی مابعدالطبیعه را پی بردن به حقیقت وجود می‌داند. به نظر هایدگر اگر به سنت مابعدالطبیعی غرب بنگریم که از افلاطون و ارسطو به بعد رواج یافته، در می‌یابیم در این سنت فکری محور بحث موجود بما هو موجود بوده است و به خود وجود توجهی نشده است. به نحوی که فکر غربی نسبت به وجود به یک فراموشی کامل گرفتار آمده و از دو هزار سال پیش همچنان در آن مانده است. وجود انتظار دارد که انسان، آن را به عنوان شایسته برای مصلحت فکر خود بیاد آورد (ورنو و وال 1372: 218).

هایدگر از نگرش و بینش هستی در مابعدالطبیعه رایج غربی، به عنوان نگرش انتیک (ontic) یاد می‌کند که در آن هستی به واژه تهی و معنایی از یاد رفته تبدیل شده است. در چنین نگرشی فیلسوفان به جای تفکر و تأمل در هستی و وجود به موجود و موجودات نظر دارند. نگرش انتیک، با بینش علمی خویش و غرق در خصوصیات اشیاء و موجودات، وجود و هستی را تنها در پرتو چنین خصوصیتی می‌شناسد. هایدگر می‌گوید در چنین نگرشی «هستی را شرط پیش تجربی دانسته‌اند» آن را هم چون چیزی شناخته شده مطرح کرده‌اند که باید به یاری‌اش بررسی علمی آغاز شود، و می‌شود مطمئن بود که سرانجام معنای آغازینی که برای هستی فرض شده، ثابت خواهد شد. آنان اعلام می‌کنند که فهم ما از هستی وابسته است به درک ما از هستندگان. در نتیجه آن‌ها نمی‌توانند این حکم درست را دریابند که هستی همان است که هستنده‌ای را به عنوان هستنده تعیین می‌کند. راست است که هستی همواره هستی یک هستنده است، اما امری است متفاوت با هستنده و صفت‌ها و مشخصه‌های هستنده نمی‌تواند بیان آن باشد (احمدی 1381: 223).

هایدگر در مقابل نگرش انتیک، نگرش هستی‌شناسی بنیادین را معرفی می‌کند که در آن تلاش می‌شود تا پرده از وجود گرفته شود.

8 - مفهوم اختیار

از نظر فیلسوفان اگزیستانس، انسان همواره در میان امکانات واقع شده است. جهان قبل از التفات انسان به آن، در امکان خاص قرار دارد. بنابراین، امکان خاص، خصوصیت اشیاء و

حوادث عالم است. انسان همواره با آزادی‌ای که دارد و با انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌هایش، امکانات خودش را رقم می‌زند. همین احوال، انسان را با هیبت و دلهره مرتبط می‌سازد، هیبتی که ضمن آن، انسان متوجه عدم ثبات و دوام حالت خود می‌گردد (نوالی 1374: 40). اما از نظر ملاصدرا، خصوصیت اشیاء و حوادث عالم بر مبنای «امکان فقری» توجیه می‌گردد. در این‌جا دیگر بحث آزادی و طرح و امکان خاص مطرح نمی‌شود.

نحوه تقریب به وجود در هایدگر و اصولاً فلسفه‌های اگزیستانس از طریق لمس اختیار انسان است اما در فلسفه ملاصدرا از طریق معقولات ثانیه فلسفی. اختیار از مفاهیم کلیدی و محوری فلسفه‌های اگزیستانس است و بدون آن، درک وجود انسانی اساساً ناممکن می‌گردد. «این مضمون در تفکر کی‌یرکگور بسیار برجسته است و از نظر او وجود داشتن و مختار بودن تقریباً تعابیری مترادف‌اند... سارتر نیز به اندازه کی‌یرکگور مصرّ است که اختیار و وجود تمایزناپذیرند. چنین نیست که آدمی نخست وجود بیاید و سپس مختار و آزاد شود؛ بلکه انسان بودن به معنای از قبل مختار بودن است» (مک کواری 1377: 179).

در هایدگر نیز وضع تقریباً به همین صورت است. انسان با اختیار خویش می‌تواند بین امکان‌هایش، دست به انتخاب بزند و با انتخاب‌هایش دائماً وجودش را تحقق بخشد؛ لذا انسان بدون اختیار اساساً وجود ندارد بلکه مانند سایر موجودات غیرانسانی صرفاً هست. از این‌رو وجود انسانی عمدتاً از طریق تجربه اختیار، قابل درک است. بنابراین، هایدگر «همواره میان هستی و آزادی (اختیار) ارتباط نزدیکی می‌یافت، و بررسی مورد نخست را بدون طرح امر دوم ناممکن می‌دید... وقتی او از آزادی انسانی حرف می‌زد مقصودش وجه اگزیستانسیال آزادی بود: آزادی چنان‌که انسان با آن هستی را جستجو می‌کند» (احمدی 1381 الف: 547).

این در حالی است که ملاصدرا با معقولات ثانیه فلسفی، می‌کوشد وجود را دریابد. خلاصه بحث وی این است که انسان، وجود را به گونه‌ای حضوری و وجودی به عنوان یک امر نفس الامری می‌یابد که هم در ذهن و هم در عین، ساری و جاری است. اموری که به این شکل به عنوان نفس الامری بودن، دریافت می‌شوند، دارای حقیقت مطلق هستند و از این‌رو می‌توان در خصوص این موارد از ذهن به عین، حکم کرد. به این‌سان، انسان ابتدا وجود را به گونه‌ای حضوری و وجودی در خویش می‌یابد، سپس مفهوم‌سازی می‌کند و مصادیق آن را در عالم خارج می‌یابد.

8 - عدم

نزد اگزیستانسیالیست‌ها، عدم، برای رسیدن به وجود است. عدم کل وجود را فرا می‌گیرد. بنابراین، برای شناخت دقیق وجود و حقیقت آن باید تا مرز عدم پیش رفت. از عدم، وجود بیرون می‌آید، لذا وجود و عدم یکی است. مثلاً هایدگر در وجود و زمان مسأله غفلت تام و تمام از وجود را مطرح می‌کند. به نظر او، آدمی از وجود غافل شده، زیرا نگاه او صرفاً به موجود است. به این خاطر، برای رسیدن به حقیقت وجود، باید از وضع موجود انگارانه نسبت به موجودات تعالی پیدا کرد و به معرفت حقیقت وجود رسید. تعالی نیز براساس حالات هیبت و حیرت دست می‌دهد. نخستین حالی که بر انسان وارد می‌شود هیبت است زیرا در چنین حالی است که انسان از غفلت تام و تمام نسبت به وجود خود خارج می‌شود و پس از آن است که حال حیرت دست می‌دهد و به دنبال آن تفکر فلسفی آغاز می‌شود. این هر دو حال همانند یکدیگرند و تفاوت آن‌ها در این است که در اولی عدم سبب هیبت است و در دومی وجود مایه حیرت. یعنی، عدم هیبت‌انگیز است و وجود حیرت‌انگیز. هیبت تجربه‌ای انکشافی است که در آن آدمی تجربه وجود را بر بنیاد عدم (وجود) استوار می‌بیند. بنابراین، به مدد هیبت است که رفتن به فراسوی موجودات میسر می‌گردد. فقط به دلیل تجلی عدم در بنیان هستی آدمی است که فقر تام و تمام موجودات بر ما پدیدار می‌شود. و تنها هنگامی که فقر موجودات به طور کل بر ما آشکار شود، بیدار می‌شویم و به حیرت فرو می‌رویم. و تنها به دلیل حیرت، یعنی انکشاف عدم است که «چرا» بر زبان ما جاری می‌شود (پروتی 1379: 32 - 35).

اما صدرا در اسفار نتیجه می‌گیرد که عدم، از آن حیث که عدم است، وجود ندارد. وی سپس به تحلیل این مطلب می‌پردازد که چگونه عقل بشری می‌تواند از چیزی که وجود ندارد، مفهومی بسازد و سپس آن را همچون موضوعی به کار ببرد. او معتقد است که عقل قدرت تصور و ساخت همه انواع مفاهیم را دارد؛ مثلاً عقل می‌تواند مفهوم عدم خود و حتی می‌تواند مفهوم عدم مطلق را بسازد. به عبارت دیگر، از نظر صدرا، عدم، فقط، ساخت ذهنی است، نه واقعیت. کشف وجود از طریق وجود است و از سوی دیگر، کشف عدم نیز از طریق وجود است.

برای حل عدم، سه راه به نظر می‌رسد: عدم مطلقاً نیست؛ عدم هست اما امری است غیر از عدم؛ عدم هست. پارمنیدس نظر اول را پذیرفته است. دموکریتوس نظر دوم را پذیرفته و خلأ را عدم می‌داند. افلاطون نیز عدمی که هست. افلاطون نیز عدمی که آن را به غیریت تعبیر می‌کرد، می‌پذیرفت. او هر نغی را تعین می‌دانست. زیرا برای متعین ساختن هر معنایی یا مثالی باید

گفت، فلان معنا یا مثال نیست. بنابراین برخلاف پارمنیدس، لاوجود هست. لاوجود نسبی یکی از مقولات اساسی فکر به‌شمار می‌رود، و ضرورت لاوجود برای جریان فکر و فعالیت ذهن و نیز برای واقعیت واقع کمتر از ضرورت وجود نیست. ارسطو لاوجود نسبی را پذیرفت که همان وجود بالقوه است. و این سومین تصور عدم است. هگل می‌گوید تصور وجود به تصور عدم منتهی می‌شود. تصور وجود و تصور عدم، شرایط حصول سیوروتند نه این‌که وجود داشته باشند. هایدگر سعی کرده واقعیتی برای عدم بیابد. هایدگر آشکار می‌کند که آنگاه که از عدم سخن می‌گوید، در واقع از وجود سخن می‌گوید، زیرا وجود از این‌که به تصور در آید و تعریف بشود، ابا دارد. بنابراین، آن‌چه در عدم می‌یابیم، همان وجود است. در هایدگر بیش از همه خصوصیت مثبت عدم مورد توجه قرار گرفته است. اما تا بخواهیم آن را تعریف کنیم یا چیزی نمی‌گوییم و یا آن را از بین می‌بریم (وال 1380: 167).

به نظر هایدگر «از عدم، وجود بیرون می‌آید از نظر او وجود و عدم یکی است. انسان نمی‌تواند به درون طبیعت ذاتی خویش درآید و پرسش مابعدالطبیعی بپرسد، مگر این‌که شجاعت مواجه شدن با عدم را داشته باشد» (سید 1380: 152). در واقع مسأله عدم به یک معنا از قدیمی‌ترین مباحث فلسفه است. به نظر پارمنیدس، انسان نمی‌تواند بداند که آن‌چه نیست، یعنی چه. گرگیاس بر آن است که اگر عدم نباشد وجود هم نخواهد بود. افلاطون هم سخن از چیزی به میان می‌آورد که چیزی می‌نماید اما حقیقتاً چیزی نیست. ارسطو هم گفت که همان‌طور که وجود می‌تواند محمول‌های گوناگون را بپذیرد، باید از عدم نیز یاد کرد. هایدگر نیز بر آن است که آنگاه که انسان، پرسش بنیادین (چرا موجودات هستند به جای این‌که نباشند؟) را مطرح می‌کند، به ناگاه درگیر بحث عدم می‌شود. اگر بگوییم عدم هست، در این صورت چگونه ممکن است چیزی که هست نباشد؛ و اگر بگوییم عدم نیست، در این صورت چگونه ممکن است از عدم، سخن بگوییم. لذا «هایدگر می‌گوید که کاری که نیستی می‌کند این است که نیست بودگی می‌کند. این یگانه راهی است که بتوانیم از نیستی حرف بزنیم... اگر نیستی مطرح نباشد، هستی هم نخواهد بود. نیستی، هستی را در جایگاه هستی قرار می‌دهد. وجود انسانی از این جهت به هستن مرتبط می‌شود که خود را بیرون نیستی قرار می‌دهد» (احمدی 1381: 138).

هایدگر معتقد است که عدم قدیمی‌ترین مسأله فلسفه است و در خطابه «متافیزیک چیست؟» آن اشاره پارمنیدس را خاطر نشان می‌سازد که ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که چیزی نیست، یعنی چه. از نظر هایدگر، اگر عدم مطرح نباشد، هستی هم مطرح نخواهد بود و عدم

وجود را در جایگاهش قرار می‌دهد. وجود انسانی از این حیث به وجود مرتبط می‌شود که خود را بیرون عدم قرار می‌دهد و ما ناچاریم که به عدم بیانیشیم. هایدگر عدم را بسیار فراتر از صرف نفی وجود می‌داند و می‌گوید: «ادعای من این است که نیستی مقدم است بر نفی و نه» (Heidegger 1998: 84) و «دازاین یعنی موجودی که به نیستی راه می‌یابد» (همان: 96).

اما عدم در فلسفه ملاصدرا، به هیچ وجه، چنین جایگاهی ندارد. صدرا همان نگرشی را به عدم دارد که هایدگر از آن گریزان است و به همین اکتفا می‌کند که آن را نفی وجود بداند و در نتیجه حیثیتی کاملاً سلبی برای آن قایل است. وی در فصل پنجم مرحله دوم از سفر اول به بررسی عدم می‌پردازد و آن را تنها یک مفهوم می‌داند که اصلاً هیچ تحصلی پیدا نمی‌کند و از نظر او در نفس الامر و واقع چیزی که عدم باشد وجود ندارد: «فالعدم لیس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا و لیس فی نفس الامر شیء هو عدم» (صدرالمتألهین 1981: 350).

بنابر آنچه گفته شد در مجموع می‌توان تفاوت‌های ذیل را در بحث هایدگر و ملاصدرا از عدم، مطرح ساخت:

الف - عدم نزد ملاصدرا، عدم نسبی است، نه عدم محض، عدم همواره عدم چیزی است. عدم مطلق، «لایخبر عنه» است؛ در حالی که عدم نزد هایدگر، عدم مطلق و محض است.

ب - عدم نزد ملاصدرا نسبت به وجود، ثانوی و فرعی است؛ در حالی که عدم در فلسفه هایدگر به اندازه وجود، بنیادین است. مسامحتاً می‌توان گفت عدم و وجود در فلسفه‌های اگزیستانس، همانند «متضایان» هستند، در حالی که در فلسفه صدرایی «متناقضان».

ج - عدم نزد ملاصدرا صرفاً عمل منطقی نفی کردن است. اما در فلسفه هایدگر به معنای واقعیت نیستی است. اختلاف میان افراد، شدت انزجار، رنج مردود شدن و تلخی طرد شدن، صورت‌هایی از نیستی است که شدیدتر از عمل منطقی تکذیب یا نفی کردن است.

ه - عدم نزد ملاصدرا به وسیله عقل نظری و مفهومی درک می‌شود، در حالی که عدم در فلسفه هایدگر، همانند وجود، از طریق تجربه انسانی از عدم، دریافت و درک می‌شود و نه از طریق عقل نظری و مفهومی.

9 - مراتب وجود

یکی از اساسی‌ترین اندیشه‌های ملاصدرا، نظریه او در خصوص تشکیک وجود است. این نوع اندیشه در اگزیستانسیالیسم جدید اصلاً مطرح نیست. عنصر مهم دیگر، حرکت جوهری است

و دیگری درجه‌بندی واقعیت است. از نظر ملاصدرا در همه مراتب موجودات ممکن تضادهایی وجود دارد که در مراتب عالی‌تر با یکدیگر تألیف می‌شوند؛ اما در اگزیستانسیالیسم جدید مراتب واقعیت مطرح نیست.

در نظر ملاصدرا، وجود اگرچه حقیقتی واحد و یگانه و بسیط است؛ اما درعین حال شدت و ضعف دارد که از آن به تشکیک وجود تعبیر می‌کند. به این معنی که وجود حقیقتی است که هم مایه وحدت و اشتراک در عالم شده است و همین وجود است که منشأ کثرت و غیریت در عالم می‌گردد. این غیریت و کثرت در عالم چیزی جز حاصل این نیست که وجود می‌تواند پذیرای شدت و ضعف باشد. به سخن دیگر با این تعبیر ملاصدرا، وجود دارای سلسله مراتبی است که هریک از موجودات عالم با توجه به نحوه وجود خاص خویش در مرتبه‌ای از مراتب آن قرار دارند.

اما نزد هایدگر، وجود، نه خدا است و نه اساس جهان. آن هیچ موجودی نیست و به این معنی باید «هیچ» نامیده شود... وجود ذاتاً متناهی است و جز در تعالی وجود حاضر ظاهر نمی‌شود (ورنو و وال 1372: 233 - 234).

10 - معنای اصالت و امکان

نکته دیگری که در مقایسه این دو فلسفه، در بادی امر، به چشم می‌آید وجود دو واژه امکان و اصالت در هر دوست. اما این دو واژه در این دو فلسفه تنها دارای اشتراک لفظی‌اند و معانی کاملاً مختلفی دارند. در فلسفه هایدگر، امکان به معنای انتخاب‌های فرا روی دازاین است و با زمان و اختیار رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. اما مراد صدرا از امکان، که بیشتر به صورت امکان فقری مطرح می‌شود، فقر و نیاز ذاتی موجودات، و همه این عالم، به وجود اقوی و اثر واجب الوجود است.

«اصالت» در فلسفه هایدگر نیز به کلی متفاوت با فلسفه صدرایی است. در فلسفه هایدگر اصالت مربوط به دازاین و انتخاب‌های اوست. دازاین اصیل ریشه‌های تاریخی و گذشته خود را به خاطر دارد و آنچه را که «سنت» به او عرضه می‌کند، در می‌یابد و چون گذشته خویش را می‌داند، دریافت او اصیل و حقیقی است و لذا گذشته خود را تفسیر می‌کند. دازاین اصیل و واقعی که برگزیده و تاریخ خویش بصیر است، در پی شناخت این امکانات بر می‌آید و از این رو نسبت‌های جدیدی با گذشته و تاریخ برقرار می‌کند. اما در فلسفه صدرا اصالت برای وجود

و در مقابل اعتباریت مطرح شده و به علاوه به معنای خارجیت و خود متن واقعیت نیز است و هیچ‌گونه ارتباطی با موارد پیش‌گفته ندارد.

11 - خدا و الهیات

در اگزیستانسیالیسم بین وجودشناسی و الهیات هیچ تلازمی نیست؛ ولی حقیقت وجود در اندیشه ملاصدرا اولاً و بالذات خداست. «وجود به عنوان واقعیت نه به عنوان مفهوم، همان ذات واقعیت یا حقیقت نهایی است. این واقعیت نهایی «الله» است. ذات او تنها برای خود او شناخته شده است زیرا او در ذات خود به‌طور مطلق و نامشروط متعالی است» (العطاس 1375: 22). هایدگر معتقد است که الهیات با نسبت دادن همه چیز به خداوند، راه را بر پرسش‌گری از وجود می‌بندد و خیال خود را راحت می‌کند. در اندیشه الهی، وجود معماگونه و اسرارآمیز جلوه نمی‌نماید. این در حالی است که ملاصدرا خدا را مبدأ و غایت عالم می‌داند و همه چیز را در حرکت به‌سوی او می‌بیند. جهت این حرکت واحد است و به انسان کامل که بهره‌مند از صفات الهی است ختم می‌شود (وحیدالرحمان 1380: 123).

12 - زمان

زمان نیز از جمله مسائلی است که در هر دو فلسفه، به نوعی کاملاً متفاوت، مطرح شده است. همان‌طور که پیشتر نیز مطرح شد، در فلسفه هایدگر زمان عین وجود و وجود عین زمان است و بخش بزرگی از فلسفه وی اختصاص به مسأله زمان و زمان‌مندی دارد. مسأله زمان در آثار مختلف ملاصدرا نیز مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است و وی در آن‌ها سه نظر را درباره زمان مطرح کرده است:

- 1 - زمان، مقدار حرکت وضعی فلک اقصی از جهت تقدم و تأخر است. این نظر در شرح الهدایه الاثیریّه و شرح حکمه‌الاشراق مطرح شده که در واقع همان نظر مرسوم در حکمت مشاء است.
- 2 - زمان، مقدار حرکت جوهری فلک از حیث تقدم و تأخر است. این نظر هم در آثار مختلفی مثل تعلیقه بر الهیات و الشواهد الربوبیه و رساله الحدوث آمده است.
- 3 - زمان مقدار وجود طبیعی متجدد به‌نفسه است. نظریه اصلی ملاصدرا که بخصوص در اسفار مورد بحث قرار گرفته و جوانب مختلف آن کاویده شده، همین نظریه است (مصلح 1378: 468). برطبق این نظریه زمان، هویت اتصالیه‌ای است که افق تجدد و تقضی است،

شانی از شوون علت اولی و مرتبه ضعیفه‌ای از مراتب نازل وجود است. ضعیف‌ترین ممکنات در وجود و پست‌ترین معلومات در رتبه است (صدرالمتالهین 1981: 381 - 382).

به علاوه موجودات مادی پیوندی ریشه‌ای با زمان دارند و همان‌طور که سلب ابعاد سه‌گانه از اجسام محال است، سلب زمان هم از آن‌ها محال است و به عبارت دیگر زمان بعد چهارم اجسام است.

بنابراین، تنها اشتراک بحث زمان در این دو فلسفه در هم تنیدگی زمان و دازاین در فلسفه هایدگر و زمان و وجود در اشیاء مادی در فلسفه ملاصدرا است. اما اولاً این ارتباط در هایدگر فقط در مورد دازاین مطرح می‌شود و ثانیاً تبیین و چگونگی آن کاملاً با آن‌چه که در فلسفه صدرا مطرح شده، متفاوت است.

هایدگر انسان را محصور در یکسری امکانات می‌داند و برحسب این شرایط است که مسأله اصالت را تشریح می‌کند. او دقیقاً به رفتارهای جزئی یک انسان اصیل التفات ندارد؛ ولی به هر حال قرینه‌ای برای تشخیص زندگی موثق از حیاتی که بی‌محتواست، ارائه می‌دهد. اصالت یک زندگی بسته به رویکردی است که آدمی نسبت به ساختار زمان‌مند خود پیش می‌گیرد. اگر گذشته را فراموش و غرق در زمان حال شود و به انتظار آینده بنشیند، منشأ اثر چندانی نخواهد بود. ولی اگر گذشته را خوب بشناسد و حال را با طرخی که در آینده می‌افکند، بسازد رهیافتی اصیل نسبت به زمان و هستی خواهد داشت. ملاصدرا انسان را موجودی زمان‌مند نمی‌داند و به تبع، مسأله اصالت را با مراقبتی که توأم با نگرانی است و متوجه ساحت‌های مختلف زمانی می‌باشد، توجیه نمی‌کند. برای ملاصدرا اصالت به معنای فعلیت و خارجیت داشتن است. به عبارت دیگر، از گستردگی وجود در متن و بطن واقع حکایت می‌کند و تلویحاً به ذهنی یا ساختگی بودن ماهیت اشاره دارد (نوالی 1374: 40).

منابع

احمدی، بابک. 1381الف. هایدگر و پرسش بنیادین. تهران: نشر مرکز.

_____ 1381ب. هایدگر و تاریخ هستی. تهران: نشر مرکز.

بوخنسکی، اینوستیوس. 1383. فلسفه معاصر اروپایی. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- بیمل، والتر. 1381. بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر. ترجمه بیژن عبدالکریمی. تهران: انتشارات سروش.
- پروتی، جیمزال. 1373. الوهیت و هایدگر. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: حکمت.
- _____ 1379. پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: نشر ساقی.
- حاجی سبزواری. 1416. شرح منظومه. به تصحیح و تعلیقه آیه ... حسن‌زاده آملی. قم: نشر ناب.
- دارتیگ، آندره. 1373. پدیدارشناسی چیست. ترجمه محمود نوالی. تهران: سمت سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و دانشگاه‌ها.
- سارتر، ژان پل. هستی و نیستی. ترجمه عنایت‌الله شکیباپور. تهران: شهریار.
- سبزواری، ملاهادی. 1366. شرح غررالفرائد یا منظومه حکمت. قسمت امور عامه و جوهر و عرض. به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزتسو. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سید، عطیه. 1380. «صدرا و اگزیستانسیالیسم» در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا اول خرداد 1378. جلد 4. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم. 1363. کتاب المشاعر. به همت بدیع الملک میرزا عمادالدوله. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم. 1366. الشواهد الربوبیه. ترجمه و تفسیر جوادمصلح. تهران: انتشارات سروش.
- _____ 1981. الاسفار الاربعه. جلد 1. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. 1370. نهاییه الحکمه. ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ بی. تا. اصول فلسفه و روش رئالیسم. مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- العطاس، سیدمحمدنقیب. 1375. مراتب و درجات وجود. سیدجلال‌الدین مجتبیوی. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- قاضی، نبی‌بخش. 1380. «فلسفه وجود ملاصدرا و فلسفه وجود هایدگر» در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا اول خرداد 1378. جلد 4. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کوروز، موریس. 1379. فلسفه هایدگر. ترجمه محمود نوالی. تهران: انتشارات حکمت.
- کیرکگارد، سورن. 1380. ترس و لرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر مرکز.
- مستعان، مهتاب. 1374. کی‌یرکگور متفکر عارف پیشه. تهران: نشر روایت.

- مصلح، علی اصغر. 1378. «مسئله زمان از نظر ملاصدرا و قیصری» در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملا صدرا. جلد 4. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مطهری، مرتضی. 1367. شرح مبسوط منظومه. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ 1370. درس‌های الهیات شفا. جلد 1. تهران: حکمت.
- _____ 1373. مجموعه آثار. جلد ششم. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا. چاپ دوم.
- مک کواری، جان. 1376. مارتین هایدگر. تهران: انتشارات گروس.
- _____ 1377. فلسفه وجودی. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: انتشارات هرمس.
- نصر، سیدحسین. 1382. صدرالمتالهین شیرازی و حکمت متعالیه او. ترجمه حسین سوزنچی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نوالی، محمود. 1374. فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- _____ 1380. «مقدمات وجودشناسی در ملاصدرا و هایدگر» در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا اول خرداد 1378. جلد 4. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- وال، ژان. 1345. اندیشه هستی. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات طهوری.
- _____ 1380. بحث در مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی و همکاران. تهران: انتشارات خوارزمی.
- وحیدالرحمان، ان.م. 1378. «پژوهش تطبیقی درباره تمایز ماهیت - وجود در فلسفه ملاصدرا و اگزیستانسیالیسم جدید غرب» در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا اول خرداد 1378. جلد 3. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ورنو، روژه و وال، ژان. 1372. پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- هایدگر، مارتین. 1379. «نیچه در مقام متفکر متافیزیک». ترجمه اصغر تفنگسازي. در نیست انگاری اروپایی. آبادان: نشر پرسش.
- هایدگر، مارتین. 1380. درآمد وجود و زمان. ترجمه منوچهر اسدی. آبادان: نشر پرسش.
- _____ 1381. «نامه درباره انسان‌گرایی». ترجمه عبدالکریم رشیدیان. در لارنس کهون (ویراستار) از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. تهران: نشر نی.

- Cooper, D.E. 1995. *Existentialism*. London: Blackwell.
- Dastur, Françoise. 1996. "The ekstático-horizantal constitution of temporality" in *Critical Heidegger*. London and New York: Routledge.
- Fazl-ur-Rehman. 1975. *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albani: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and time*. translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row Publishers.
- _____. 1987. *An Introduction to Metaphysics*. translated by Ralph Manheim. Yale University press. Inc.
- _____. 1993. "Letter on Humanism" in *Basic Writings of Martin Heidegger*. Edited by Farrell krell. London.
- _____. 1998. *Pathmarks*. edited by W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodge. 1995. *Heidegger and ethics*. London: Routledge.
- Mulhall, Stephen. 1996a. *Heidegger and being and time*. London and New York: Routledge.
- _____. 1996b. *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time*. London and New York: Routledge.
- Sheehan, Thomas. 1992. "Time and Being" in *Martin Heidegger, A Critical Assesment*. edited by Christopher Macann. London and New York: Routledge.
- Wallraff, Charles F. 1970. *Karl Jaspers: An Introduction to his Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Wright, Kathleen. 1990. "The Work of Art in the Age of Technology" in *Martin Heidegger, A Critical Assesment* edited by Christopher Macann. London and New York: Routledge.