

بحث تطبیقی اگزیستانسیالیسم غربی و اصالت الوجود در فلسفه اسلامی

□ صالح حسن زاده

عضو هیأت علمی و دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه علامه طباطبائی

ساخته شده است که نمی تواند حتی یک قضیه بسازد مگر اینکه آنرا با وجود ارتباط دهد.

پس فهم وجود، نخستین چیزی است که باید آنرا تحصیل کرد و همچنین آخرین چیزی است که هرگونه شناسایی سرانجام به آن باز می گردد. حال اگر فلسفه علمی است که از خود «میادی و علل اولی» بحث می کند، می توان نتیجه گرفت که: چون وجود نخستین مبدأ برای هرگونه معرفت انسانی است، بطریق اولی نخستین مبدأ فلسفه نیز هست و همین جهت موجب شده که فلسفه رسماً بصورت فنی مستقل درآید و از سایر فنون تمایز پیدا کند. بنابراین ما می توانیم فلسفه را علم وجود بخوانیم. وجود و ماهیت نکته محوری اگزیستانسیالیسم غرب است و نیز طبق نظر ملاصدرا مسئله وجود، منشأ تمامی اصول حکمت است، یعنی وجود همان هسته مرکزی است که همه آموزه های مابعدالطبیعه از قبیل مسئله شناخت، موضوع خدا، معاد و... پیرامون آن قرار دارند. لذا با اعتقاد وی، غفلت از مسئله وجود، غفلت از همه مسائل اساسی فلسفه است. و دیگر اینکه هرکدام از این دو دیدگاه وجودشناسی در برهه ای از تاریخ موجب انقلاب و تحرک در نگاه به خدا، انسان و جهان شده اند و با همدیگر هم شباهتها و تفاوتها دارند، مطالعه تطبیقی آنها در این مقاله لازم شمرده شده است. در این مقاله بعد از مباحث مقدماتی سیر تاریخی تصور وجود، ابتدا نظریه ملاصدرا

چکیده

این مقاله تحقیقی است پیرامون اگزیستانسیالیسم غربی و اصالت الوجود در فلسفه اسلامی. این دو نظام فلسفی با توجه به اصطلاحات اصالت تشکیک در وجود، اعتباری بودن ماهیت و در جهان بودن انسان، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. بعد از مباحث مقدماتی و بیان آراء دو تفکر در باب مسائل وجود، تفاوتها و تشابهات در روش، محتوا و نتایج آنها با هم مقایسه و تطبیق شده است.

کلیدواژگان

وجود؛
انسان؛
عدم؛
هایدگر.
اصالت؛
در جهان بودن؛
صدرالمآلهین؛

مقدمه

انسان در فلسفه بیش از هر لغت و مفهوم با لغت و مفهوم وجود برخورد می کند و علت این امر آنست که وجود یا موجود بعنوان موضوع فلسفه شناخته می شود، یعنی ذهن ناگزیر است آنرا متعلق به همه اشیاء بداند و در عین حال آنرا در دو چیز یکسان نداند زیرا ذهن انسان بگونه ای

در باب وجود، سپس دیدگاه اگزیستانسیالیسم غرب و در قسمت سوم مقایسه آن دو را توضیح خواهیم داد.

سیر تاریخی تصور وجود در فلسفه غرب^۱

نخستین بار در تفکرات فلاسفه پیش از سقراط است که ما به مطالبی فلسفی درباره وجود و صفات آن یعنی ثبات و تغییر برمی‌خوریم.^۲ بحسب یکی از دو جریان مهم تفکر فلسفی وجود بخودی خود ازلی، ابدی، ثابت و لایتغیر است و بحسب دیگری، همه امور در تغییر و تبدل دائم است و فلاسفه دیگر مانند امپدکلس و دموکریتوس، سعی داشتند کثرت و تبدل امور را به وجهی تبیین کنند.^۳

*** به عقیده افلاطون ثبات در جهان معقول، و کثرت در جهان محسوس است و میان کثرت و وحدت ارتباط است و این زمینه حکم و قضاوت است. افلاطون بحث وجود را با بیان اینکه حقیقت و خطا چیست ادامه می‌دهد و روشن می‌سازد که حقیقت یا خطا امکان ندارد مگر حکم و قضاوتی در میان باشد.**

قضاوت به دام مغالطه و سفسطه گرفتار آمده بودند.^۶ افلاطون که در تصور وجود از این نتایج ناخرسند بود در مقابل هراکلیتوس، ثبات و در برابر پارمنیدس، کثرت و در مقابل مگاریها هم حکم و قضاوت را به ثبوت رسانید.^۷ به عقیده افلاطون ثبات در جهان معقول، و کثرت در جهان محسوس است و میان کثرت و وحدت ارتباط است و این زمینه حکم و قضاوت است. افلاطون بحث وجود را با بیان اینکه حقیقت و خطا چیست ادامه می‌دهد و روشن می‌سازد که حقیقت یا خطا امکان ندارد مگر حکم و قضاوتی در میان باشد.

اما فکر افلاطون که ساکن عالمی پر از ذوات است در تصور وجود وافی به نظر نمی‌رسد و همین سبب سعی مضاعف ارسطو می‌شود تا به معانی بیشتر از آنچه افلاطون برای وجود قائل بود، برسد. نظریه وجود را در فلسفه ارسطو نمی‌توان جدا از نظریه او درباره جوهر بیان کرد. جوهر بعقیده او یا صورت محض است اگر لاجسمانی باشد، و یا اتحاد ماده و صورت است اگر جسمانی باشد، و هر یک از آنها من حیث هو، موجودی بنفسه است. در فلسفه ارسطو بر خلاف افلاطون به مسئله تقوّم وجود محسوس اهمیت بیشتری داده شده است.^۸

وجود در فلسفه قرون وسطی یکی از امور استعلایی (امور عامه) می‌دانستند، یعنی الفاظی که تمام موجودات را می‌توان با آنها توصیف کرد. برای فهم فلسفه قرون وسطی در باب وجود از یک سو باید به سنت فلسفه نوافلاطونی توجه داشت و از طرف دیگر باید سنت فلسفه ارسطویی را که در آثار ابن‌سینا و معارضش ابن رشد دیده می‌شود، منظور نظر قرار داد. تمام تأکید فلسفه قرون وسطی (به‌خصوص توماس آکویناس) بر اهمیت فعل موجود بودن است؛ بدین معنا که وجود باید به صورت اضافه شود نه برای اینکه صورت جوهر گردد

این جریانهای متقابل غالباً به نتیجه‌های مشابهی منجر می‌شوند زیرا حاصل فلسفه هراکلیتوس نظریه پروتاگوراس است که انسان مقیاس همه امور است و حقیقت، نسبی است. نتیجه فلسفه پارمنیدس هم به نظریه گرگیاس منتهی می‌شود که اگر در واقع «وجود» باشد، ما نمی‌توانیم شناخت و اگر هم بشناسیم نمی‌توانیم آن را به عبارت در آوریم.^۴

سقراط چنین اندیشیده بود که اگر احکامی و مخصوصاً احکام اخلاقی هست، باید واقعیاتی مانند مثل وجود داشته باشند؛ مانند مثال زیبایی، مثال خیر و مثال عدل. از توجه به مجهول و مستند است که سقراط وجود را تصور کرده است.^۵

مگاریها در تصور وجود ضمن محال دانستن حکم و

۱. همه نقل قولها، نقل به معنا و تلخیص است.

۲. ژان وال، ص ۱۱۱؛ هالینگ دیل، ص ۹۷.

۳. مهدوی، ص ۲۳.

۴. مهدوی، صص ۳۲ - ۲۹؛ ژان وال، ص ۱۱۶.

۵. همان، ص ۱۱۷.

۶. مهدوی، صص ۴۸ - ۴۴.

۷. کاپلستون، ص ۱۷۱؛ ژان وال، ص ۱۱۷.

۸. ژان وال، ص ۱۸۲؛ کاپلستون، ص ۳۳۱.

باشد و آن از فکر می‌گریزد.^{۱۵}

به عقیده یاسپرس، وجود چنین می‌نماید که به پاره‌های متعددی بخش شده است و فکر همین که به یکی از آنها رو بیارد پاره‌های دیگر را گم می‌کند. بعقیده یاسپرس ما وجود مطلق را از روی علائم یا نمادها می‌شناسیم و عملاً و نظراً راه دیگری برای شناخت آن نداریم. هنگامی که تصورات دینی و مفهومی فلسفی بعنوان نماد شناخته شوند جهان تجربه ما در پرتو آن درخشان می‌شود.^{۱۶}

• هگل در تصور وجود به تصور عدم و از جمع این دو به تصور ثالثی که همان تصور صیوروت است می‌رسد. پس هست بودن به عقیده وی عبارت است از وحدت وجود و نمود در قالب سیر متصل جدال عقلی که سرانجام به وجود لِنفسه یعنی روح مطلق که محیط بر کل وجود است می‌رسد و این بمعنی فروریزش اساس فلسفه کانت است.

نقطه آغاز هایدگر بررسی پرسش درباره معنای وجود است. این پرسش نه تنها تاکنون به فرموشی افتاده بود، بلکه با توجه به بدیهی بودن، هرگز به درستی مطرح نشده بود. اگر بخواهیم پرسش درباره معنای هستی را بدقت پژوهش کنیم، باید در جستجوی هستنده‌ای باشیم که در خود هست و این همان دازاین است.^{۱۷}

سیر تاریخی تصور وجود در فلسفه اسلامی
تصور وجود در فلسفه اسلامی، تطوّر و تفرّق فلسفه غرب

۹. زینسون، ص ۱۰۴ به نقل از ژان وال.

۱۰. زینسون، فقد تفکر فلسفی غرب، بخش اول.

۱۱. همان، بخش دوم.

۱۲. همان، بخش سوم.

۱۳. همان، ص ۲۵۶.

۱۴. ژان وال، ۱۶۲.

۱۵. همان، ص ۱۶۲؛ سروالی راداکریشنان، ص ۴۱۷.

۱۶. همان، ص ۴۲۴.

۱۷. م. بوخنسکی، ص ۱۳۰.

(زیرا جوهر خود مرکب از ماده و صورت است) بلکه برای اینکه جوهر موجود بشود.^۹ منظور آنست که با قرار دادن ذات در قبال فعل «هست بودنش» به فعل اعلی که خدا باشد برسیم. بحث و جدال در توضیح وجود در میان اهل مدرسه (اسکولاستیک) فراوان بوده است؛ بفرض که خود وجود ابهام نداشته باشد، توضیحات آنان پر از ابهام بوده و حال دکارت قیام می‌کند تا وضوح و تمایز را به جای آن ابهامات بنشانند.^{۱۰}

دکارت ابتدا وجود را در فکر خود می‌یابد و با بسط آن به جوهر نامتناهی (خدا) و به یاری ایندو به جوهر ماده (جهان) می‌رسد.^{۱۱}

کانت در تصور وجود با مطالعه آثار هیوم، آراء کریستیان ولف را کنار می‌گذارد و به ایده آلیسم استعلایی می‌رسد، یعنی تنها جهان محسوس مقید به زمان و مکان را متعلق شناخت انسان می‌داند و برای همیشه درب عقل نظری به سوی وجود لِنفسه (معقول) را می‌بندد.^{۱۲}

هگل در تصور وجود به تصور عدم و از جمع این دو به تصور ثالثی که همان تصور صیوروت است می‌رسد. پس هست بودن به عقیده وی عبارت است از وحدت وجود و نمود در قالب سیر متصل جدال عقلی که سرانجام به وجود لِنفسه یعنی روح مطلق که محیط بر کل وجود است می‌رسد و این بمعنی فروریزش اساس فلسفه کانت است.^{۱۳}

در قرن هجدهم تصور وجود با دیدگاههای اصحاب دائرةالمعارف مانند هلباخ، لامتری و دیدرو به سمت اصالت ماده سوق یافته است و در قرن نوزدهم نظریه‌های تجربی و تحصّلی و مادی بهم می‌رسند.^{۱۴}

بعد از گذر از این دورانها، عناصر فکری مربوط به هستی و شناخت وجود را در تفکر و تأمل کی‌یرکگور، یاسپرس و هایدگر شاهدیم:

کی‌یرکگور حیات یک مسیحی را عبارت از ربط و نسبت با وجود می‌انگارد و مانند هامان وجود را غیر مؤوّل به فکر می‌داند [و در مقابل قول دکارت می‌گوید من هرچه کمتر فکر کنم بیشتر هستم]. بنظر وی، فکر همواره در تشویش و نگرانی و ترس آگاهی مستمری درباره تصور وجود است، تصویری که فکر بی آن نمی‌تواند

را ندارد و یا مورد توجه قرار نگرفته است و می‌توان ریشه‌های آنرا بصورت غیرمنظم در اندیشه‌های فلسفی، بحث‌های کلامی و سخنان عرفا تعقیب کرد که در قالب تمایز وجودات، کثرت موجودات و وحدت وجود مطرح شده است.

*** وجود، واحد محض نیست و بنا برین نظریه وحدت وجود عرفا، قابل قبول 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.**

در مباحث علیت، ملاک نیازمندی معلول به علت و ربط حادث به قدیم و رابطه خدا و خلقت هم شاهد بحث و بررسی تصور وجود و سیر نزول و صعود آن در میان متکلمان، حکیمان و عرفای مسلمان هستیم اما همان‌طور که اشاره شد به وسعت و گستردگی فلسفه غرب نیست. در فلسفه اسلامی تصور وجود بیشتر با مسئله اصالت ماهیت و یا اصالت وجود همراه است که آن هم یک مسئله مستحدث است، یعنی سابقه‌ای در فلسفه ارسطو، فارابی و بوعلی ندارد.

این مسئله اول بار در زمان میرداماد و ملاصدرا به این صورت مطرح شد که آیا اصالت با ماهیت است یا با وجود. میرداماد با گرایش مشائی از اصالت ماهیت دفاع می‌کرد و ملاصدرا اگرچه در آغاز با وی موافق بود، اما بعد با اصالت ماهیت مخالفت کرد و طرفدار اصالت وجود شد بطوری که این مسئله محور و هسته مرکزی دیگر آموزه‌های وی قرار گرفت.^{۱۸}

احکام وجود از نظر ملاصدرا

محور اساسی مابعدالطبیعه ملاصدرا وجود است.^{۱۹} 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 در اختفاء و پنهانی است. وجود

امکان تعریف ندارد چون جنس و فصل ندارد و تعریف به اسم هم درباره وجود نادرست است زیرا ادراک وجود به چیزی هویداتر از خود یا برابر با خود، تصورناپذیر است.^{۲۰}

همچنانکه پیشتر اشاره شد، اولین بار ملاصدرا بود که مسئله اصالت وجود یا ماهیت را بصورت یک مسئله مستقل مطرح کرد و با بررسی‌های دقیق فلسفی اصالت وجود را اثبات کرد. اصالت وجود بعقیده ملاصدرا باین 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 کتاب مشاعر هشت دلیل و در اسفار حداقل سه برهان اقامه می‌کند، از جمله این براهین: (۱) ماهیت ذاتاً اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمی‌تواند نمایگر واقعیت عینی باشد و نیز تا مفهوم وجود را بر ماهیت حمل نکنیم از واقعیت عینی آن سخنی نگفته‌ایم. (۲) در علم حضوری که واقعیت عینی بیواسطه مورد شهود قرار می‌گیرد، اثری از ماهیت یافت نمی‌شود.^{۲۱}

یکی دیگر از آراء محوری ملاصدرا، تشکیک در وجود و بتبع آن نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» است. ملاصدرا با این دو نظریه، سلسله کامل موجودات را تبیین می‌کند. مفهوم وجود بر خلاف مفاهیم مترادفی (مانند مفهوم جسم) تشکیکی است، یعنی اتصاف 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 قائل هستند که آن را «تشکیک خاصی»

۱۸. مقدمه اصول فلسفه ج ۳: شرح مبسوط منظومه ج ۱، ص ۵۸؛ آموزش فلسفه ج ۱، ص ۲۹۴.

۱۹. اسفار ج ۱، ص ۲۳.

۲۰. همان، ص ۲۵؛ مشاعر، مشعر اول ص ۷.

۲۱. اسفار، ج ۱، ص ۳۸؛ مشاعر، ص ۱۰.

می‌خوانند و ویژگی آن اینست که دو مصداق وجود، مستقل از یکدیگر نباشند بلکه یکی از مراتب دیگری به شمار آید.^{۲۲}

ملاصدرا براساس تشکیکی بودن «حقیقت وجود» وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را هم بعنوان بارزترین صفت وجود مطرح می‌کند. مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است، حقیقت واحد می‌باشد ولی دارای درجات و مراتب گوناگون. بنابراین نظر، ماهیات متکثر و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می‌شود گزاف نیست، بلکه از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود.

وجود، واحد محض نیست و بنابراین نظریه وحدت وجود عرفاً، قابل قبول 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» به الاشتراک از سنخ «ما به الامتیاز» است و اختلافها به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها درباره مراتب حقیقت واحد ممکن است و در غیر آن صادق نیست.^{۲۳}

از بحث و بررسی اصالت، بساطت و تشکیک در وجود که اساسیترین مسائل وجود بعقیده ملاصدرا است، اصول زیر استنتاج می‌گردد و خود صدرا در موارد متعدد از کتابهای اسفار، شواهدالربوبیه و مشاعر باین اصول تصریح کرده است:

۱) حقیقت وجود امری واقعی است و با ذهن قابل درک نیست؛ زیرا ذهن فقط استعداد شناخت مفاهیم کلی را دارد. بنابراین ذهن مفهومی قادر به شناخت حقیقت وجود که جزئی منحصر به فرد است نیست.^{۲۴}

۲) وجود پویاست و همواره به صورت جدیدتر و عالیتر در می‌آید و این پویایی، مراتب را ایجاد می‌کند و از حدود مراتب، ماهیات حاصل می‌شود. وجود واقعی هیچ نامی (خصوصیت، سبب و صفتی) ندارد، در حالی که ماهیات دارای نام (خصوصیات وصفی و سببی) دارند.^{۲۵}

بنابراین نه در واقعیت خارجی، بلکه در ذهن است که ماهیات به عنوان طبیعت ثانوی واقعیت نخستین که همان وجود است پدید می‌آید. هرچه وجود کاملتر باشد، ماهیت آن کمتر است؛ بنابراین خدا اصلاً ماهیت ندارد... ماهیات تا وقتی که به نور وجود روشن نشده باشند، چیزی نیستند که ذهن بتواند به آنها اشاره کند و در مورد آنها بگوید که آیا وجود دارند یا نه...^{۲۶} وقتی می‌گوییم ماهیت و وجود به یکدیگر ملحق می‌شوند یا با یکدیگر وحدت می‌یابند، همه این تعبیرات، اعتبار ذهنی است و آنچه واقعی است و اصلاً به ذهن نمی‌آید، حقیقت وجود است.^{۲۷}

۳) وجود، یک مفهوم کلی از مقوله کلیات خمس نیست و مثلاً، نوع یا جنس نیست که نسبت آن به وجودات ممکن، نسبت کلی به جزئی باشد، بلکه آن همان واقعیت عینی است و وجود ممکنات، جنبه ظلی و تعلقی اویند.^{۲۸}

۴) از نظر ملاصدرا تنها وجود غنی و مستقل، خداوند متعال است و همه ممکنات وجود فقیر و شئون خداینند.^{۲۹}

۵) 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 عمل می‌کند و از طریق فرایند زمانی، جریان خلقت را تداوم می‌بخشد.^{۳۰} فرض اصالت ماهیت و همچنین فرض تباین وجودات، با حرکات اشتدادی و استکمالی منافی است و چون وقوع حرکت و وقوع استکمال و اشتداد در حرکت، امری قطعی و غیرقابل تردید است، پس، از فرض اصالت ماهیت و همچنین از فرض تباین وجودات برای همیشه باید دست کشید.^{۳۱}

۶) وجود، حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف و این مراتب هر اندازه به سوی پایین تنزل یابد، حدود آن

۲۲. همان، ص ۳۵؛ مشاعر، ص ۸. ۲۳. همان، ص ۷۱.
۲۴. همان، ص ۳۷.
۲۵. همان، صص ۴۹ و ۵۳. ۲۶. همان، ص ۶۹.
۲۷. همان، ص ۵۶. ۲۸. همان، ص ۵۰.
۲۹. همان، ص ۴۷.
۳۰. همان، ج ۲، صص ۱۹۶-۹۸.
۳۱. اصول فلسفه، ج ۳، ص ۵۳، باورقی.

بیشتر و عرصه آن تنگتر می‌شود و هر قدر به سوی بالا ارتقاء یابد و بر مرتبه‌ی اعلیٰ نزدیکتر شود حدود آن کمتر و وجود آن وسیعتر می‌گردد تا به مرتبه‌ای برسد که از آن بالاتر نباشد و آن مرتبه‌ی اعلیٰ، مشتمل بر همه‌ی کمالات وجودی و بیحد و مطلق و نامتناهی است. بنابراین همه مراتب وجود دارای حدود و قیودی است، مگر مرتبه‌ی اعلای آن که حدش بیحدی است.^{۳۲}

(۷) بحث از مسائل 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، وگرنه عدم، هیچگونه ذات و تحقق و ثبوت ندارد. ملاصدرا در توضیح عدم می‌گوید: عدم، مفهومی بسیط و عام است و در معنای آن هیچگونه اختلافی وجود ندارد. اختلاف و تنوع، وقتی بوجود می‌آید که «عدم» به موضوعات مختلف نسبت داده شود. آن اختلاف و تنوع، معلول این موضوعات است. مثلاً عدم چشم یا عدم سفیدی اختلاف دارد و این اختلاف امری نسبی است.^{۳۳}

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 پرسد: «عدم چیست؟» نمی‌توان به چیزی اشاره کرد و گفت این عدم است. پس عدم، از آن حیث که عدم است، وجود ندارد.^{۳۴}

صدرا در پاسخ این پرسش که چگونه عقل بشری می‌تواند از چیزی که وجود ندارد، مفهومی بسازد و سپس آنرا همچون موضوعی بکار برد، می‌گوید: «عقل، قدرت تصور و ساخت همه‌ی انواع معقول و تصورات را دارد؛ مثلاً عقل می‌تواند مفهوم عدم خود و حتی مفهوم عدم مطلق را بسازد و آنها را موضوع بعضی احکام قرار دهد مانند اینکه معدوم مطلق، محال است یا ارتفاع تقیضین، جایز نیست و... بنابراین عدم، ساخت ذهن است و واقعیت ندارد.^{۳۵}

فلسفه اگزیستانس (هستی انسانی)

الف. آنچه فلسفه اگزیستانس نیست^{۳۶}

پس از جنگ دوم جهانی، فلسفه اگزیستانس در بسیاری کشورها پسند روز یا باصطلاح مد شد. کتاب دشواری ماندگهستی ویستی اثر سارتر، با وجود آنکه هشت بار پیاپی

تجدید چاپ شد، در بازار نایاب گشت. در عین حال، این محبوبیت ویژه نزد عامه منتهی به بدفهمی‌هایی درباره این فلسفه شده است.

بنابراین ما که در این مقاله قصد مقایسه این فلسفه و اصالت الوجود در فلسفه اسلامی را داریم باید در آغاز و پیش از هر چیز تعیین کنیم که اگزیستانسیالیسم فلسفی چه «نیست» و چه «هست».

اگزیستانسیالیسم در واقع به مسائل انسان، که امروز «وجودی» نامیده می‌شوند، می‌پردازد، مانند معنای زندگی، رنج و از این قبیل. اما نباید قدیس آگوستین یا پاسکال را به دلیل اینکه این مسائل را گاهی بر زبان داشته‌اند، اگزیستانسیالیست نامید. همچنین نباید رمان‌نویسان و شاعرانی را که این مسائل را به شیوه‌ای ادبی یا شاعرانه شکل داده‌اند، فیلسوفان اگزیستانس به شمار آورد.

*** ملاصدرا در توضیح عدم می‌گوید:**
عدم، مفهومی بسیط و عام است و در معنای آن هیچگونه اختلافی وجود ندارد. اختلاف و تنوع، وقتی بوجود 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 امری نسبی است.

بدفهمی دیگر سعی کسانی از تومیست‌هاست که می‌خواهند از توماس آکویناس یک اگزیستانسیالیست بسازند. وی به مسئله اگزیستانس به معنای سنتی و کلاسیک این واژه پرداخته است. بدفهمی دیگر هنگامی رخ می‌دهد که تفکر هوسرل بدلیل تأثیر بر این فلسفه در شمار فلاسفه اگزیستانس آورده شود، در حالی که خود

۳۲. طباطبائی، نه‌ایة الحکمه، صص ۲۶ (۲۴).

۳۳. اسفار، ج ۱، ص ۳۴۸. همان، ص ۳۵۰.

۳۴. همان، ص ۳۴۵.

۳۵. اقتباس از: ام، بوخنسکی؛ راداکریشنان، ر. ک. کتابشناسی.

هوسرل اگزیستانس را از فلسفه اش حذف می‌کند. سرانجام نباید این فلسفه را با یک نظریه متفرد اگزیستانسیالیستی، مثلاً از آن سارتر، برابر دانست زیرا میان تک تک این گرایشها اختلافهای اساسی وجود دارد.

* اگزیستانسیالیسم در واقع به مسائل

انسان، که امروز «وجودی» نامیده می‌شوند، می‌پردازد، مانند معنای زندگی، رنج و از این قبیل. اما نباید قدیس آگوستین یا پاسکال را به دلیل اینکه این مسائل را گاهی بر زبان داشته‌اند، اگزیستانسیالیست نامید.

عینی نمی‌توان حقیقت را کشف نمود. حقیقت با وجود انسان رابطه نزدیک دارد و برای درک آن باید از روش درون‌نگری و روش شهود و ایمان استفاده نمود. وی اصول منطقی و استدلال عقلی را قبول ندارد. کی‌یرکگور می‌گوید: وجود من همانا ارتباط من است با چیزی واری من. ما نسبت به این وجود نگران و مشتاق هستیم. بعقیده وی خدا «مطلق غیر» است، زیرا خدا در عین حال که از ما حمایت می‌کند، ذاتاً نسبت به ما افراد انسانی از جنس دیگری است. وی ضمن رد ضرورت اندیشه مطلق و ضرورت عقلی در فلسفه هگل می‌گوید: امکانهای واقعی وجود دارند و انتخاب و تصمیم انسانی است که می‌تواند امکانهای واقعی را فعلیت بخشد. او در توضیح اینکه «اگزیستانس انسانی به خود توجه دارد» می‌گوید: فرد انسانی نه تنها وجود دارد، بلکه به وجود خود تعلق دارد. انسان قادر است درباره اگزیستانس خود تأمل کند، در برابر آن موضع بگیرد و آن را مطابق ویژگیهای تأمل خویش شکل دهد. ویژگی دیگر اگزیستانس اینست که او همواره در فرایند «شدن» است.^{۳۷}

از این جنبه‌های اگزیستانس انسان که در آراء کی‌یرکگور آمده است، مشهورترین اصل اگزیستانسیالیسم، یعنی این اصل که «وجود بر ماهیت مقدم است» استفاده می‌شود. ماهیت شخص عبارتست از نحوه هستی او در هر لحظه مفروض. وجود او عبارت است از نحوه هستی او در طریق شدن.

۲) اندیشه‌های بنیادی گابریل مارسل (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳) مارسل وجود گرایی را به صورتی متفاوت از وجودگرایی سارتر و هایدگر عرضه می‌دارد. روش او به روش کرکه‌گور و یاسپرس می‌ماند.

مسئله بنیادی او این است: من چیستم؟ مارسل میان مسئله و رمز تفاوت می‌نهد، زیرا مسئله مربوط به اشیاء است و می‌توان آن را با عقل بوجهی عینی حل کرد، ولی رمز چنین نیست. رمز گشاینده مشکل را هم در بر می‌گیرد و به شیوه عینی قابل حل نیست، مثلاً مشکل وجود بدون توجه به ذات انسان قابل حل نیست، رمز است نه مسئله.

۳۷. کی‌یرکگور، ص ۷۹.

در رد این بدفهمیها باید توجه کرد که فلسفه اگزیستانس، گرایش فلسفی تخصصی است که نخست در دوره بعد از جنگ دوم جهانی شکل گرفته است و حداکثر آن را تا کرکه‌گور می‌توان بازگرداند؛ این فلسفه در آموزشهای گسترش یافته است که در جزئیات از یکدیگر جدا هستند و تنها در فلسفه اگزیستانس بودن مشترکند.

ب. فیلسوفان آن

دست کم چهار تن از فیلسوفان معاصر را بیچون و چرامی توان «اگزیستانسیالیست» نامید: گابریل مارسل، کارل یاسپرس، ژان پل سارتر و هایدگر. همه اینان نیز استشهاده به کرکه‌گور می‌کنند، که عمده‌تاً یکی از اگزیستانسیالیستهای پرنفوذ امروزی به شمار آورده می‌شود. از آنجا که این فیلسوفان درباره مسائل فلسفی همداستان نیستند، ما افکار اینان را باختصار جدا از یکدیگر بیان می‌کنیم. از کرکه‌گور آغاز و به هایدگر ختم می‌کنیم:

۱) کی‌یرکگور (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵)

مفاهیم حقیقت، انتخاب و خدا در فلسفه کی‌یرکگور اهمیت دارد. به نظر وی از طریق بحثهای منطقی و دلایل

هرگز نمی‌توان آنرا چون مسئله با تحلیل عقلی گشود. نیل بنان تنها با تماس بیواسطه میسر است.^{۳۸}

به عقیده مارسل وجود اشیاء و وجود نفوس دیگر را ببرکت ایمان درمی‌یابم؛ من به نیروی ایمان از زمان و مکان حاضر فراتر می‌روم و سرانجام، با والاترین صورت ایمان، به وجودی متعالی که خدا می‌نامیم واصل می‌شوم. نه وجود اشیاء خارجی عقلاً قابل اثبات است، نه وجود نفوس دیگر، و نه وجود خدا. ما همه اینها را با تماس و از راه مشارکت درک می‌کنیم. به نظر مارسل، هدف فلسفه نیل به راز و شناخت امکانات ژرف وجود انسانی است و نه نظریه‌آفرینی و مفهوم‌پردازی. مارسل میان داشتن و بودن فرق می‌گذارد و بودن را در خور اهمیتی بیشتر می‌داند. داشتن، متضمن مالکیت است و مالکیت، مانع و بار است، اما بودن آزادی و قیدگسلی است. پیشرفت وجودی، پیشرفت از قید داشتن است به سوی آزادی هستی. رهايش نهایی فرد از همه تعلقات و قیود و نیل به وجود جاویدان در دم مرگ میسر است.^{۳۹} در افکار مارسل هم مانند کرکه‌گور ضمن‌گرمی داشت وجود انسانی و ناممکن بودن تعریف منطقی در وجود و متعلقات آن، بر عقل‌گریزی و شهود و تجربه‌درونی تأکید شده است. در این نگرش، هستی باید یافت شود و واقعیت انسانی خود را همواره در حال شدن، آشکار می‌سازد. از این راه تضاد میان برون‌ذهن و درون‌ذهن از میان برداشته می‌شود.

۳) اصول فلسفه ژان - پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰)

سارتر از لحاظ فکری سخت مدیون هایدگر است ولی از هگل و هوسرل نیز تأثیر بسیار برداشته است. برخلاف فلسفه هایدگر، که فقط در خورد متخصصان فلسفه است، اندیشه‌های سارتر از طریق داستانها و نمایشنامه‌های او به جماعت کثیری رسیده است. توجه سارتر را امور جزئی عالم که غیر ضروری و غیر منطقی و سطحی هستند به خود معطوف داشته است. البته وی مؤلف کتاب دقیق فلسفی مانند هستی و نیستی هم هست. سارتر خود و هایدگر را در میان آگزیستانسیالیستهای ملحد قرار می‌دهد که وجود را مقدم بر ماهیت می‌دانند. هایدگر از انتساب وی به الحاد بر آشفت.

*** به عقیده مارسل وجود اشیاء و وجود نفوس دیگر را ببرکت ایمان درمی‌یابم؛ من به نیروی ایمان از زمان و مکان حاضر فراتر می‌روم و سرانجام، با والاترین صورت ایمان، به وجودی متعالی که خدا می‌نامیم واصل می‌شوم. نه وجود اشیاء خارجی عقلاً قابل اثبات است، نه وجود نفوس دیگر، و نه وجود خدا.**

۱. هستی در خود: سارتر با طرد اصل «امکان و قوه» ارسطو می‌گوید: هرچه هست، فعلیت دارد یا در فعل است. در هستند هیچگونه امکان یا قوه نه یافت می‌شود و نه می‌تواند یافت شود. درباره هستند تنها می‌توان گفت که هست؛ که خودش است و آن چیزی است که هست. هستند هست؛ دارای هستی نیست؛ هستی را به دست نیاورده است. هیچ علت و بنیادی برای وجود هستند یافت نمی‌شود. ماهیتها را می‌توان توضیح داد اما وجود را نمی‌توان توضیح داد. از این نتیجه می‌شود که هستی بر ماهیت هستند تقدم دارد. هستند، «هستی در خود» است؛ آرمیده در خود، متجسم و سفت است نه منفعل یا فاعل، مثبت یا منفی، سلب یا ایجاب. در اینجا هستی دیگری حذف شده است، هستی در خود رابطه‌ایی با غیر ندارد.^{۴۰}

۲. هستی برای خود علاوه بر هستی در خود، نوعی هستی کاملاً دیگری هم وجود دارد: هستی برای خود یا هستی ویژه‌ی انسانی. این نوع هستی دیگر، تنها «نه - هستی» می‌تواند باشد؛ یعنی این موجود در نیستی قرار دارد. انسان بودن فقط از این راه تحقق می‌یابد که موجود خود را نیست می‌کند؛ سارتر نفی را برابر با عدم در فلسفه

۳۸. مارسل، فلسفه آگزیستانسیالیسم، بخش آگزیستانس و آزادی بشر.

۳۹. همان.

۴۰. سارتر، هستی و نیستی، ص ۱۳، نقل به معنا.

هایدگر می‌گیرد، یعنی نمی‌توان گفت که نیستی خود را نیست می‌کند. تنها موجود است که خود را نیست می‌کند و نیستی می‌تواند چونان «یک کرم» در موجود وجود داشته باشد. سارتر تأکید می‌کند که نفی، نیستی را بنیاد نمی‌نهد، بلکه برعکس، نفی، بنیاد خود را در خود موضوع یا شیء دارد؛ یعنی واقعیتهای منفی، وجود دارند. بعقیده سارتر، انسان نه تنها نیستی را در خود حمل می‌کند، بلکه خود درست در نیستی قرار دارد.^{۴۱}

*** می‌توان از سارتر سؤال کرد که چگونه انسان می‌تواند با انکار خدا و ارزشهای عینی خود را مسئول بداند و مسئولیت او در برابر چه کسی و برای چیست. وی برای توجیه مسئولیت و آزادی مطلق انسان، جواب روشنی ندارد.**

۳. هستی برای (به سوی) دیگری: هستی برای خود، مطلق است یعنی او هستی خود را می‌داند و درباره هستی خود قضاوت می‌کند و خود را می‌شناسد و این هستی برای خود، حقیقت انسان است که خود را می‌شناسد، اما سنگ یا چوب نمی‌تواند هستی برای خود داشته باشد زیرا هستی خود را نمی‌شناسد و هستی آنان برای دیگری است و این انسان است که هستی او را می‌شناسد.^{۴۲}

۴. آزادی و مسئولیت: در اندیشه سارتر، آزادی نقشی بزرگ دارد. در نظر سارتر، آزادی همانا هستی ماست. آزادی ضرورت هستی ماست. انسان محکوم به آزادی است. آزادی من مطلق است اما مرا یارای گریز از مسئولیت نیست؛ چون تعین من به هیچ روی از آن غیر نیست، مسئولیت من در قبال هستی و کردار من منحصرأ بر دوش من است. مسئولیت من به واقع بس عظیم است زیرا راهی برمی‌گزینیم که برای همگان است.^{۴۳} می‌توان از آنچه گذشت نتیجه گرفت که: (۱) انسان دارای هیچگونه ماهیت معین نیست، ماهیت او همان آزادی است و آن

ضرورت هستی است یعنی ماهیت انسان نامتعین است. (۲) هستی نه تنها بر ماهیت پیشی دارد، بلکه ماهیت انسان اگزستانس اوست. این عقیده همه فیلسوفان اگزستانس است که در فلسفه سارتر با تأکید بیشتر بیان شده است.

در اینجا می‌توان از سارتر سؤال کرد که چگونه انسان می‌تواند با انکار خدا و ارزشهای عینی خود را مسئول بداند و مسئولیت او در برابر چه کسی و برای چیست. وی برای توجیه مسئولیت و آزادی مطلق انسان، جواب روشنی ندارد.

۴) عقاید یاسپرس (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹) پیرامون هستی تفکرات یاسپرس عبارت است از قسمی تفسیر اندیشه کی‌یرکگور و عمیقتر ساختن و تعمیم آن. بیشتر اوقات بسنیاد تفکرات وی، اندیشه‌هایی است نزدیک به اندیشه‌های کانت و نیز از آثار نویسندگان وحدت وجودی (پانته‌ایستی) و عرفانی مانند نیکولا دو کوز و اسپینوزا متأثر است. از سوی دیگر یاسپرس ناقد اندیشه‌های نیچه و دکارت است. مسئله‌ای که یاسپرس برای خود مطرح می‌کند مربوط به «بودن» است. او می‌گوید: ... بودن چیست؟ چرا چیزی هست؟ چرا نیستی نیست که هست؟ من که هستم؟ اصلاً چه می‌خواهم؟ اینها جنبه‌هایی است کاملاً شخصی، زیرا که بودن کلی یافت نمی‌شود.^{۴۴}

در اینجا وجودشناسی یاسپرس، سارتر و هایدگر تفاوت پیدا می‌کند زیرا یاسپرس معتقد است هستی جامع، به چنگ ما نخواهد افتاد.

بودنهای متفاوت داریم که یکی کردن همه آنها ممکن نیست مانند: چیز بودن، بخودی خود بودن؛ برای خود بودن. اینها وجوه یا قطبهای بودن هستند و نمی‌توان آنها را به یکدیگر تبدیل کرد.^{۴۵}

به عقیده یاسپرس جهان، در نظر اول به من و جزمن تقسیم می‌شود؛ من به دو صورت به جزمن مربوط است:

۴۱. نقل به معنی از همان ص ۱۱۶.

۴۲. ر.ک. همان ص ۲۰۵.

۴۳. نقل به معنا از: سارتر، اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، صص مختلف.

۴۴. زان وال، اندیشه هستی، ص ۶۸. ۴۵. همان.

یکی به صورت ماده، که مجبور است از یکسو با آن بجنگد و از سوی دیگر از آن تغذیه کند و دیگر به صورت جانمایی که با آنها در ارتباط است. من و جهان از هم جدایی ناپذیرند.^{۴۶}

هستی در نظر یاسپرس، همان اندیشهٔ بیتشخیص در فلسفه دکارت و یا هگل نیست، بلکه بتعبیر یاسپرس آن در توانایی انسان است.^{۴۷} بهمین دلیل یاسپرس از هستی ممکن سخن می‌گوید (نه از هستی واقعی). هستی همیشه از جنبهٔ امکان آن عرضه می‌شود و همواره رو به آینده دارد. معنای این سخن آنست که هستی ذاتاً آزادی است و در این نکته غالب فیلسوفان اگزیستانس همداستانند.

دو تجربهٔ اساسی در هستی‌شناسی بر اندیشهٔ یاسپرس غلبه دارد: تجربهٔ پاره‌پارگی هستی و تجربهٔ تنگی جهان‌نگریها.

بودن، پاره‌پاره است زیرا که در واقع، جهان بر ما از جنبه‌های جزئی عرضه می‌شود. ما نمی‌توانیم بینشی جامع از جهان، چنانکه اسپینوزا و هگل مثلاً تصور می‌کردند، داشته باشیم.^{۴۸}

با این نگرش یاسپرس به دو اندیشهٔ ایزکتیویته و جامعیت‌طلبی حمله برده است؛ زیرا جامعیت در اختیار جان نبوده و ایزکتیویته نیز، اگر هم بتوان به آن رسید، قادر نیست کُنه جهان را بر ما آشکار سازد.

یاسپرس هم شناخت عقلی و منطقی هستی را مانند دیگر فیلسوفان اگزیستانس نامکن می‌داند: گویی، بودن از مقابل ارادهٔ ما به دانستن، عقب می‌رود و نمی‌گذارد که جز بقایا و آثاری از خود، چیزی به صورت ایزکتیویته در دست ما بماند.^{۴۹}

بعقیده یاسپرس و نیز هایدگر، برای پاسخ دادن به پرسش از وجود، امتحان وجود ویژهٔ انسانی ضروری می‌نماید:

مسئلهٔ بودن، مسئله‌ایست که طرح‌کنندهٔ آن قانع نمی‌شود مگر آنکه بودن خاص خویش را در این مسئله بازشناخته و خود او، یعنی هستی ممکن، با طرح این مسئله شور اندیشیدن را حس می‌کند.^{۵۰}

ملاحظه می‌شود که همهٔ فیلسوفان هستی در این مسئله - که راه وصول به هستی مطلق از بررسی وجود

خاص انسان می‌گذرد - همعقیده‌اند و این شاهدهی است بر اینکه این فلسفه، انسان‌محور است.

۵) هایدگر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶) و پرسش از وجود هایدگر بیش از نیم قرن کوشید تا انسان را به تفکر دربارهٔ نفس حقیقت دعوت کند. وی تأکید داشت نشان دهد که آدمی مبنا و بنیاد نیست و حقیقتی هست که آدمی بسته به آن است و ما در این حقیقت قیام داریم و به این حقیقت گشوده‌ایم و گشودگی ما به این حقیقت، عین هستی و نحوهٔ بودن ماست، هرچند که این حقیقت از علم و معرفت ما پس می‌نشیند و ما از آن غافلیم.

*** هایدگر بیش از نیم قرن کوشید تا انسان را به تفکر دربارهٔ نفس حقیقت دعوت کند. وی تأکید داشت نشان دهد که آدمی مبنا و بنیاد نیست و حقیقتی هست که آدمی بسته به آن است و ما در این حقیقت قیام داریم و به این حقیقت گشوده‌ایم و گشودگی ما به این حقیقت، عین هستی و نحوهٔ بودن ماست، هرچند که این حقیقت از علم و معرفت ما پس می‌نشیند و ما از آن غافلیم.**

این حقیقت، به هیچ چیز نمی‌ماند و حتی، در مقایسه با سایر اشیاء و موجودات و بمعنایی که واژه «هست» برای آنها به کار می‌رود، نمی‌توان گفت که هست. بهمین دلیل هایدگر از «عدم»، سخن می‌گوید و مراد وی از این مفهوم، اشاره به همان یگانه حقیقتی است که در مقایسه با اشیاء و اشخاص، ظاهراً حظی از هستی ندارد، اما خود وجود و نفس هستی است. هایدگر وجود موجودات را بمنزلهٔ بنیاد هستی آنان در می‌یابد، هر چیزی را آینه‌ای

۴۷. همان، ص ۷۰.

۴۹. همان ص ۷۸.

۴۶. همان، ص ۶۹.

۴۸. همان، ص ۷۳.

۵۰. همان ص ۷۸.

قرار می‌دهد تا ظهور وجود را در آن ببیند. هایدگر می‌کوشد تا حضور این بنیاد را در هر چیزی آشکار کند. بعد از این کلیات، جزئیات تفکر هایدگر در باب وجود را به اختصار بررسی می‌کنیم.^{۵۱}

*** دازاین از رویرو شدن با مرگ می‌هراسد و به کسان پناه می‌برد. کسان نحوه‌ای از هستی‌اند اما برای خود دازاین این هستی غیراصیل و ناخویشتن است؛ کسان، دازاین را از همه گونه تصمیم و مسئولیت‌پذیری، سبکبار می‌کنند. دازاین با پروای حقیقی متذکر می‌شود که حوالت او به مرگ است.**

نحوه هستی، «در - جهان - بودن» است. اما این «در - بودن» پیوند یا واسطه وجودی میان دو موجود ممتد در مکان یا پیوند میان درون ذهن و بیرون ذهن نیست، بلکه بیشتر دارای گونه هستی پردازش (besorgen) است. خود آنجا بود در ماهیتش «بودن - با» است؛ یعنی توجه به چیزها یا به عهده گرفتن چیزهایی که برای دیگران باید به آنها پرداخت؛ یا به ایشان یاری می‌کند که در پروای خود از نگرانی، آزاد و آسوده شوند. «هم‌احساسی» یا همدلی تنها بر پایه «بودن با»، امکان دارد.

هایدگر می‌خواهد با تعبیر در جهان بودن و صفات آن، تصویری از آدمی ارائه دهد که مغایر با سیمای آدمی در سنت مابعدالطبیعه است:

در تصویر هایدگری، آدمی اولاً و بالذات و صرفاً فاعل شناسا (سوژه) نیست، بلکه «در - عالم - بودن» است؛ یعنی یگانه موجودی است که نسبت به جهان گشوده است (برخلاف من بسته دکارتی) و با عالم و موجودات انس دارد. آشنایی با عالم، نه حاصل ادراک و نه صفتی برای ادراکات و حتی احوال ماست، بلکه شرط و بنیاد هرگونه ادراک و احساس و حالت ماست. از سوی دیگر، چنین نیست که ما ابتدا در جهان واقع می‌شویم و سپس جهان بر ما گشوده و آشکار می‌شود، بلکه در - عالم - بودن عین گشودگی ماست. از نظر هایدگر ادراک و فهم، وصفی اضافی بر «دازاین» نیست، بلکه فهمیدن امری وجودی و یکی از حالات وجود خود دازاین، یعنی بیان دیگری از همان در - عالم - بودن اوست.^{۵۲}

در این تصویر، هایدگر به ملاحظه نزدیک می‌شود که علم را نه امر اضافی و نه از مقوله کیفی، بلکه از سنخ وجود می‌داند.

۳. آنجا و پروا: آنجا بود (دازاین) نه تنها در جهان است، بلکه در ماهیت خود بوسیله در - جهان - بودن ساخته می‌شود؛ وی آنجا می‌خویش است که بوسیله خود روشن شده است؛ یعنی گشودگی خویش است و این نحوه وجودی است که شناختن را بنیاد می‌نهد و ممکن

۱. روش: هایدگر ابتدا «کیفیت طرح پرسش از هستی» را فراهم نمود، یعنی به بررسی معنی عمیق و خصوصیات کاملاً مخفی این هستی دقیق پرداخت. کدام روش را برای این منظور باید به کار بست؟ هستی، زمینه مشترک همه چیز است، حتی شامل پرسشگر خود نیز می‌شود. بنابراین روش استدلال و اثبات به کار نمی‌رود، بلکه روش انکشاف و پیشش، یعنی روش پدیدارشناسی می‌باشد. پرسش درباره آگزیستانس را همیشه باید با خود «وجود داشتن» فهمید: این گونه فهمیدن را هایدگر، «وجودی» می‌نامد.

به اعتقاد هایدگر، برای تحلیل پرسش از وجود، در ابتدا باید موجود مناسبی را بیابیم که بتوانیم آن را به اعتبار وجودش بررسی کنیم. این موجود از نظر وی همان «دازاین» (آنجا بود) است. تحلیل هستی به این روش همان هستی‌شناسی بنیادی است.

۲. در جهان بودن: نشانه مشخص «آنجا بود» (دازاین) اینست که وجود دارد و همیشه از آن من است. بنیاد این

۵۱. تمام نقل قولها در این قسمت از وجود و زمان هایدگر بواسطه والتریمبل خواهد بود مگر غیر آن ذکر شود. (ر.ک. کتابشناسی).
۵۲. بیمبل، ص ۱۰۲ پاورقی ۲۵۱.

می‌سازد. به این نحوه هستی سه عنصر تعلق می‌گیرد: (۱) احساس وضع و موقع، (۲) درایت و فهم، (۳) گفتار. یعنی «بودن - انسان - در - عالم»، نحوه ظهور انسان در عالم نیز می‌باشد. همچنین «آنجا» معین می‌کند که انسان به چه نحو، موقع و مقام خود را در عالم تفسیر کند و چگونه به اظهار آنچه درمی‌یابد و تفسیر می‌کند می‌پردازد، یعنی مقومات وجودی انسان (احساس، فهم و گفتار) از نحوه وجودی وی در جهان به دست می‌آید و این ادراکی و عقلی نیست بلکه وجودی واقعی است. پس وجود داشتن در جهان، چیزی نیست جز نگرانی، یا پروا. دازاین با بودن در جهان، آرزو دارد، می‌شناسد، توجه می‌کند، انس با، دارد، عمل می‌کند و همه اینها مظاهری از پروا هستند. این گونه تصویر از انسان، بر خلاف تعریف انسان در سنت مابعدالطبیعه به منزله جوهر است. دازاین جوهری نیست که دارای ادراک است، بلکه خود ادراک و فهم است. مطابق تفسیر انسان به جوهر، گویی حائلی میان عالم به منزله آنچه هست و پدیدار به منزله آنچه خود را برای فاعل شناسایی می‌نمایاند، وجود دارد. اما در تلقی هایدگری چنین دیوار کدوری میان عالم و پدیدار وجود ندارد و ادراک، حاصل همان شفافیتی است که در گشودگی دازاین به عالم وجود دارد.^{۵۳}

۴. در راه بودن تا مرگ: دازاین تا هنگامی که وجود دارد به تمامیت خود هرگز نرسیده است؛ همیشه در ماهیت وی یک تمام‌ناشدگی دائمی قرار دارد. تنها مرگ پایان آنجا بود است. اما مرگ اصیل، مرگ خود است نه مرگ دیگران. مرگ، امکان هستی و آخرین امکان است؛ دازاین از روبرو شدن با مرگ می‌هراسد و به کسان پناه می‌برد. کسان نحوه‌ای از هستی‌اند اما برای خود دازاین این هستی غیراصیل و ناخویشتن است؛ کسان، دازاین را از همه گونه تصمیم و مسئولیت‌پذیری، سبکبار می‌کنند. دازاین با پروای حقیقی متذکر می‌شود که حواله او به مرگ است. انسان به دنیا آمده و وجود او تحقق پیدا کرده است و عاقبت او نیز مرگ است که او را از آن گریزی نیست. آدمی باید میان «دو عدم» زندگی کند و امکانات خود را به فعلیت برساند.^{۵۴}

*** هایدگر درباره نسبت میان شعر و تفکر می‌گوید: «هر تفکری، تأملی شاعرانه است و هر شعری نیز نوعی تفکر است.» مطابق این نظر منشأ حقیقی شعر، رویداد است و در واقع منشأ است که می‌سراید. بنابراین زبان، شعر و تفکر در اظهار کردن و منکشف نمودن امری با هم مشترکند.**

۵. وجدان و مضمیت: دازاین با یافتن هستی اصیل خود و توجه به آینده، خود را از پناه کسان رها می‌سازد و آزاد می‌کند و خود تصمیم می‌گیرد و گوش به ندای وجدان می‌دهد و این آزادی، آدمی را از پرگویی و گوش فرادادن به کسان و زندگی در ابتذال نجات می‌دهد. انتخاب و نیوشیدن ندای وجدان، آدمی را آماده می‌کند تا با هراس روبرو شود که در سکوت، کامل می‌گردد. این بمانای وفاداری اگزیستانس به خویشتن ویژه آنست؛ این آزادی به سوی مرگ است. این، دازاین را از شر کسان آزاد می‌کند اما نه از جهان او. با گزینش، تصمیم و آزادی، انسان دلیرانه سرنوشت خود را می‌پذیرد و بنحوی مصمم، نقش خود را در جهان بر عهده می‌گیرد.

۶. وجود و زمان: رابطه دازاین با عالم، از رهگذر زمان برقرار می‌شود. دازاین در آن زمانی قرار می‌گیرد که اصیل باشد. بعقیده هایدگر وجود، آینه زمان است و زمان هم آینه وجود و این، همان زمانی بودن وجود است یعنی کون فی العالم است. زمان معنای حقیقی وجود است. بهمین دلیل، دازاین، وجودی در گذشته و در عین حال در آینده است. از ارتباط گذشته، اکنون و آینده، تاریخمند بودن دازاین حاصل می‌شود، زیرا رویداد تاریخ عبارتست

۵۳. جهت توضیح بیشتر ر.ک همان ص ۱۰۳ پاورقی ۲۶۲؛ داوری، فلسفه و بحران غرب صص ۵۶ - ۱.
۵۴. داوری، همان؛ م. بوخسکی، ص ۱۳۴.

در هر دو نظام فلسفی، تعریف حقیقت وجود به صورت ناممکن باقی می‌ماند، حقیقت وجود چیزی نیست که بتوان به آن شناخت عقلی پیدا کرد، بلکه باید آن را شهود کرد. این شهود از نظر ملاصدرا، شهود عرفانی است و با عقل هم منافات ندارد بلکه مرحله بالاتر شناخت است. در فلسفه جدید این شهود همان حیث التفاتی است که پیش از شهود حسی است. در فلسفه صدرا، شناخت عرفانی وجود مطلق ممکن است اما در فلسفه اگزیستانسیالیسم، شناخت تجربی و شهودی مطرح می‌شود و آخر الامر هم به شناخت محدود وجود ختم می‌شود.

اگزیستانسیالیسم جدید، در اساس، انسان‌محور است، یعنی درباره انسان، وجود را بر ماهیت مقدم می‌داند به عقیده آنها وجود، ویژگی ممتاز انسان است، و ماهیت انسان مؤخر از وجود اوست، زیرا باید وجود داشته باشد تا انتخاب کند. بر این اساس تنها انسان است که آزاد و مختار است اما ماهیت موجودات دیگر از قبل ساخته شده و آنها مجبورند.

اما فلسفه ملاصدرا انسان‌محور نیست، از نظر وی وجود؛ مبدأ کلی است و تقدم آن فقط به انسان مربوط نیست. تمام موجودات عالم تحت استیلاي آن قرار دارند. بنابراین اگزیستانسیالیسم ملاصدرا عام و شامل است. یکی از موارد اختلاف دو نظام فلسفی درباره مفهوم عدم است که اگزیستانسیالیسم جدید آن را وجودی می‌داند. از نظر این فلسفه عدم و وجود یکی است و بنیاد موجودات بر عدم استوار است، در صورتی که به نظر ملاصدرا، عدم تنها مفهوم ذهنی است و واقعیت ندارد، یعنی در واقعیت، چیزی وجود ندارد که بتوان آن را عدم نامید پس عدم، از آن حیث که عدم است وجود ندارد، تنها عقل است که عدم را جهت برخی احکام وجودی جعل و اعتبار می‌کند. بنابراین عدم، یک امر نسبی است و لذا از نظر صدرا عقل

۷. عدم: یکی از مفاهیم اساسی اگزیستانسیالیسم جدید، «عدم» است. عدم، کل وجود را فرا می‌گیرد. از عدم، وجود بیرون می‌آید. از نظر این فلسفه وجود و عدم یکی است. عدم، موجب هیبت است و وجود، مایه حیرت. هیبت، حادثه‌ای انکشافی است که در آن آدمی جمیع موجودات را بر بنیاد عدم (وجود) استوار می‌بیند.^{۵۶}

۸. شعر و تفکر: معنایی که هیدگر از ارتباط شعر و تفکر در نظر دارد اساسی و حائز اهمیت است. هایدگر درباره نسبت میان شعر و تفکر می‌گوید: «هر تفکری، تأملی شاعرانه است و هر شعری نیز نوعی تفکر است.»^{۵۷} مطابق این نظر منشأ حقیقی شعر، رویداد است و در واقع منشأ است که می‌سراید. بنابراین زبان، شعر و تفکر در اظهار کردن و منکشف نمودن امری با هم مشترکند.

«شعر توأم با تفکر در واقع آشیانه و مأوای وجود است و محلی است که در آن وجود، شکوفان می‌شود.»^{۵۸} نکته دیگر اینکه شاعر و متفکر صرفاً چشم موجودین ندارند، بلکه به وجودی که از چشم موجودین خود را پس می‌کشد، نظر می‌کنند. این نظر به خود وجود در کلام آنان ظهور می‌یابد. لذا زبان شاعر و متفکر به معنای مضاعفی همان زبان وجود است.^{۵۹}

مقایسه اگزیستانسیالیسم غربی و اصالت الوجود در فلسفه اسلامی

تا اینجا درباره دو نوع دیدگاه درباره وجود و ماهیت واحکام آنها بحث کردیم. اکنون وقت آنست که آن دو تفکر را با هم مقایسه کنیم. هم صدرالمتألهین هم اگزیستانسیالیسم غربی تقدم وجود بر ماهیت را تصدیق می‌کنند و برطبق هر دو نظام فلسفی، ماهیت، دارای واقعیت درجه دوم است اما آن دو درباره ماهیت در یک نکته اساسی بسا هم اختلاف دارند. از نظر اگزیستانسیالیستهای جدید، ماهیت به معنی ماهیت جزئی است؛ آنان تصویری از ماهیت بعنوان امر کلی ندارند پس ماهیت هر فرد از انسان منحصر به اوست. اما بر طبق نظر ملاصدرا، ماهیت انسان، مفهومی انتزاعی است که

۵۵. اقتباس از: مجتهدی، ص ۲۷۲.

۵۶. وجود و زمان صص ۲۳۳ - ۲۳۴. ۵۷. بپمل، ص ۲۳۲.

۵۸. مجتهدی، ص ۲۶۸.

۵۹. جهت اطلاع بیشتر ر.ک. بپمل، فصل نهم، شعر و تفکر؛ پروتی، الوهیت و هایدگر، فصل شش، شاعر و متفکر.

قادر به درک حقیقت وجود نیست اما می‌تواند مفهوم عدم را درک نماید چراکه آن حقیقت و واقعیت ندارد. یکی دیگر از موارد اختلاف میان اگزیستانسیالیسم جدید و ملاصدرا درباره قدرت عقل و استفاده از آن است. صدرا با وجود اینکه تأکید دارد حقیقت وجود را نمی‌توان با عقل مفهومی، درک کرد و باید آن را تجربه کرد، برای اثبات نظریه خود، استدلال‌های عقلی اقامه می‌کند و با این شیوه، توانایی عقل را تصدیق می‌کند و چنانچه که پیشتر اشاره شد، شهود عرفانی را نه منافی عقل بلکه مرحله عالی آن می‌داند؛ در حالی که فیلسوفان اگزیستانس با استفاده از اصطلاحات: اضطراب، ترس، مرگ، بیهودگی و... ضد عقلانی بودن اگزیستانس را تعلیم داده‌اند. ملاصدرا در عین حال که محدودیتهای شناخت عقلانی را بیان می‌کند، اعتبار آن را قبول دارد، اما موضع اکثر فلاسفه اگزیستانس در برابر عقل خصمانه است. بنابراین بعقیده ملاصدرا شناخت آدم و عالم با عقل و عرفان ممکن است، اما آنها تنها تجربه غیرعقلانی را پیشنهاد می‌کنند.

• یکی از تفاوت‌های بارز در میان فلسفه اگزیستانس و فلسفه اسلامی (صدرا) در روش است. روش مسسلاصدرا متافیزیکی است ولی روش فیلسوفان اگزیستانسیالیست پدیدارشناسی؛ صدرا مانند همه حکمای اسلامی اساس عالم و زیربنای موجودات را وجود بمعنای عام دانسته است.

صدرا، وجود مطلق را در برابر ماهیت مطرح می‌کند که وجود، حقیقت دارد، اصیل است، دارای صفت تشکیکی است، یعنی وجود، دارای مراتب است و آنها در برخورداری از وجود، شدت و ضعف دارند؛ اشتراک و تمایز در مراتب به خود وجود بر می‌گردند. با این نظریه، ملاصدرا، مسئله دشوار فلسفه مشاء یعنی تباین وجودات و مسئله دردرساز عرفا یعنی وحدت وجود را حل کرد. هایدگر، در - جهان - بودن و تقدم آن بر ماهیت انسان را مطرح می‌سازد که ذاتاً دارای صفات احساس، فهم و ادراک

و گفتار است. هایدگر هم با این نظریه، تعارض ایزه بودن عالم و سوژه (فاعل شناسا) بودن انسان را حل می‌کند؛ آدمی صرفاً فاعل شناسا نیست، بلکه در عالم است؛ با عالم انس دارد (برخلاف من بسته دکارتی). بنابراین هایدگر، احساس و فهم و ادراک را صفات ذاتی وجود دازاین می‌داند.

هایدگر در این مسئله به ملاصدرا، نزدیک شده است که علم را از سنخ وجود می‌دانست نه امر اضافی و نه از مقوله کیف. عنصر مهم دیگر در اندیشه ملاصدرا، نظر او در باب حرکت جوهری است. بعقیده او، روح خلاق الهی از طریق حرکت جوهری عمل می‌کند و از طریق فرایندی زمانی، جریان دنیوی خلقت را تداوم می‌بخشد. میان این نظریه ملاصدرا و نظریه خلاقیت برگسون، قرابت و شباهت قوی وجود دارد و هر دو به نتایج تقریباً یکسان منتهی می‌گردند.

هایدگر وجود را به «کون فی العالم» و در راه بودن تفسیر می‌کند و زمان را آینه وجود می‌داند و معتقد است که رابطه دازاین با عالم از رهگذر زمان برقرار می‌شود. هایدگر بتفصیل، زمان را بررسی می‌کند و آن را معنای وجود و نحوه وجود می‌داند. اما بحث ملاصدرا در زمان، اساسیتر و بنیادیتر است، زیرا وی مشکل زمان را با حرکت در جوهر حل می‌کند که اساس و بنیاد زمان است و زمان زائیده حرکت است؛ ارتباط یافتن زمان با وجود از رهگذر حرکت، ممکن است. بنابراین دیدگاه ملاصدرا درباره زمان اساسیتر و زیربناییتر از هایدگر است.

یکی از تفاوت‌های بارز در میان فلسفه اگزیستانس و فلسفه اسلامی (صدرا) در روش است. روش ملاصدرا متافیزیکی است ولی روش فیلسوفان اگزیستانسیالیست پدیدارشناسی؛ صدرا مانند همه حکمای اسلامی اساس عالم و زیربنای موجودات را وجود بمعنای عام دانسته است و علت العلل و منشأ و سرچشمه را در همان وجود جستجو نموده است و این وجود منبسط در تمام مراتب وجود، حضور دارد (نه بمعنای وحدت وجود) و عالیترین مرتبه آن خداوند تبارک و تعالی است.

بدین ترتیب، وجودشناسی صدرا سرانجام به خداشناسی و منشأ بودن خدا برای کل جهان می‌رسد و

باب عرفان هم به سوی فلسفه گشوده می شود. هایدگر با روش پدیدارشناسی به تحلیل وجود خاص انسان می پردازد تا به وجود محض برسد اما در راه، مرز میان عدم و وجود برداشته می شود و عدم، بنیاد موجودات تلقی می شود و همین سبب حیرت و هیبت می شود و لیکن این حیرت و هیبت غرق در ابهام است و متفاوت با آنچه در عرفان است. بنابراین وجودشناسی هایدگر به یک امر مبهم ختم می شود و هرگز روشن نشده است که آیا آن خداست یا انسان، یا طبیعت و یا امر دیگر.

این دو نظام وجودشناسی با وجود تفاوت های زیاد، مشترکاً بر یک نکته تأکید دارند و آن اینست که نجات واقعی انسان از بحرانها سرگردانیها و غفلتها تنها با توسل به وجودشناسی اصیل و جدی ممکن خواهد بود. این توجه و توسل به وجودشناسی بعقیده هایدگر از طریق شعر همراه با تفکر و تفکر همراه با شعر، حاصل شدنی است. به نظر ملاصدرا راه وصول به حقیقت وجود، عرفان، شهود و اشراق عرفانی است (حکمت متعالیه).

منابع و مآخذ

۱. وال، ژان، *مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی.
۲. مهدوی، یحیی، شکاکان یونان، تهران، خوارزمی.
۳. طباطبائی، سید محمد حسین و مطهری، مرتضی، اصول فلسفه، پنج جلدی، قم، صدرا.
۴. ر.ج. هالینگ دیل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنوس.
۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران، سروش.
۶. اتین، ژیلسون، وجود و ذات، ۱۹۸۱
۷. — نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمدی، احمد، تهران، حکمت.
۸. سروپالی راداکریشنان، تاریخ فلسفه غرب، دو جلدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. ام. بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ۳ جلدی،

تهران، حکمت، ۱۴۰۴ ه.ق.

۱۱. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، دو جلدی، سازمان تبلیغات، ۱۳۶۷.

۱۲. شیرازی، صدرالمآلهین، الاسفار الاربعه، نه جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۳. — مشاعر، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۹۸۱.

۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمة*، ترجمه مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.

15. Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript*, p.75.

به نقل از همایش ملاصدرا، مجموعه مقالات ج ۳، مقاله وحید الرحمان.

16. Marcel G., *The philosophy of Existence* (Havrill Press).

به نقل از سروپالی راداکریشنان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲.

۱۷. ژان - پل سارتر، *هستی و نیستی*، ترجمه عنایت الله شکیبایور، تهران، انتشارات شهریار.

۱۸. وال، ژان، *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، طهوری، ۱۳۴۵ ش.ق.

19. M. Heidegger translated *Being and Time*, by John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper and Row, 1962

۲۰. بیمل، والتر، بررسی روشنگرانه اندیشه هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش، ۱۳۸۱.

۲۱. مجتهدی، نگاهی به فلسفه های جدید و معاصر در جهان غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.

۲۲. جمیزل. پروتی، الوهیت و هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، حکمت.

۲۳. داوری، رضا، فلسفه و بحران غرب، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.

۲۴. مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا ج ۳ و ۴، مقاله های: ان.م وحید الرحمن و عطیه سید.

* * *