

دکتر محمود نوالی*

وجودشناسی تطبیقی

چکیده

گاهی در نظر انسان، برخی حوادث، مفهوم زندگی و مرگ و پیوستگی آنها به یک مبنای معنی دار، به صورت اساسی ترین مسائل جلوه گر می شوند که تعمق و تأمل او را به این قلمرو سبب می گردند. فلاسفه هر سؤالی از این قسم را با وجودشناسی مرتبط دانسته، گاهی به این بخش از مباحث خود نام «الهیات» داده اند؛ از موجودات یا از وجودی بحث کرده اند که مبنا و اساس همه چیز است. وقتی ملاصدرا - علیه الرحمه - وجودشناسی را اساس قواعد حکمت و مبنای مسائل الهی و قطب مسأله‌ی توحید، معاد و حشر ارواح می دانست، اهمیت مسأله وجودشناسی روشن می شود.

در سیر فلسفه‌ی غرب نیز افرادی هستند که به مسأله‌ی وجودشناسی پرداخته‌اند. در عصر ما مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف آلمانی، مسأله‌ی هستی را در کتاب «وجود و زمان» خود به نحو بدیعی مطرح نموده است. او طرح این مسأله را با موشکافی‌های مختص قرن حاضر و با توجه به معرفت‌شناسی بررسی کرده، در کتاب مذکور خصوصیات انسان را - که خواستار شناخت هستی است - بیان داشته است. این فیلسوف روش پدیدارشناسی را که منجر به «علم تفسیر فلسفی» یا *Hermeneutique* شده، انتخاب نموده و در آخر تأملات خود، با توجه به امکان شناخت پدیدارهای نامحدود هستی، نتیجه گرفته است که شناخت هستی همواره برای انسان به صورت متناهی مطرح می‌شود ولی راه نجات از این محدودیت را بر خلاف فلاسفه‌ی اسلامی - که به عرفان متوشل شده‌اند - انتخاب نکرده و به بحث‌های خود رنگ کلامی نداده است. مقاله حاضر مقدمه‌ی «تطبیقی بر وجودشناسی ملاصدرا و مارتین هیدگر» می‌باشد.

طرح مطلب

در فلسفه‌های اسلامی، مهمترین مسأله‌ای که در قلمرو حکمت مطرح می‌شود، مسأله‌ی وجود است. «در فنّ حکمت مسأله‌ای که اساس معرفت بلکه حقیقت حکمت است، همان مسأله‌ی وجود است که بین حکما و محققین محل گفتگو و معتنا به است و غالب مطالب دیگر فروع این مسأله هستند.»^۱ ملاصدرا می‌فرماید؛ «لما كانت مسألة الوجود اشق القواعد الحكمية، و مبني المسائل الالهية و القطب الذي يدور عليه رحي العلم التوحيد و المعاد و حشر الارواح و الاجساد، و...»^۲؛ با توجه به مسأله‌ی وجود آشکارا پر اهمیت‌ترین مسأله‌ی

حکمت تلقی می‌گردد. زیرا با غفلت از وجودشناسی، انسان به زندگی روزمره و عادی مشغول می‌شود و زمانی که به سائقه‌ی طبیعت پژوهشگر انسانی، سؤال از حقیقت و مبنای هستی عالم مطرح می‌شود، بی‌پاسخ ماندن این سؤال اساسی گاه و بی‌گاه؛ انسان را در پرتگاه پوچی و درماندگی قرار می‌دهد، و همه چیز را در نظر او پادزهوا و بی‌معنی می‌سازد، که بسیار طاقت‌فرسا است.

بدین جهت، قدما و همچنین متأخرین از حکماء و متکلمین، چه در شرق و چه در غرب به این مسأله اساسی عنایت کرده‌اند. روش ورود به بحث در هر علمی، به صورت منطقی آن با بررسی رؤوس ثماتیّه از جمله با تعریف علم آغاز می‌گردد. ولی به لحاظ منطقی و به لحاظ گستردگی مسأله وجود و بی‌پایانی تجلّات آن، حکما از تعریف آن عاجز مانده‌اند. ملاصدرا در مشعر اول کتاب «المشاعر» به عدم امکان تعریف وجود اشاره می‌کند: «و اما آنه لا یمکن تعریفه؛^۳....». دلیل عدم امکان تعریف وجود این است که برای تعریف منطقی وجود، به جنسی نیازمند هستیم که اعم از وجود باشد، تا به کمک فصلی وجود را از آن جنس متمایز سازیم، ولی چیزی اعم از وجود نداریم، تا آن را جنس وجود قرار دهیم.^۲

در نظر ملاصدرا تعریف به رسم نیز میسر نمی‌باشد، زیرا معرّف باید روشن‌تر از معرّف باشد و چون وجود اظهر اشیا است معرّف و رسمی برای آن نیست و ترسیم نیز ممتنع است.^۵

ظاهراً، در فلسفه‌های اسلامی بحث از وجود، در غیاب بررسی رسمی میزان و توانایی فهم و عقل انسانی آغاز شده است، و طاقت بشری با این که در تعاریف حکمت گنجانده شده، مورد تحلیل و انتقاد منسجم قرار نگرفته است. به عبارت دیگر حدود شناسایی عقلی، و مناط اعتبار آن، نظراً و عملاً،

آمیخته با معارف دیگر مورد بحث قرار گرفته است و نقش انسان به عنوان فاعل شناخت و اشیای عالم به عنوان موضوع شناخت به صورت جدی و برکنار از حالات انفعالی گوناگون، یا در رابطه‌ی الزامی با آنها، مورد تحلیل قرار نگرفته‌اند. وانگهی امکان خلاصی عقل از احوال انفعالی نیز به صراحت و به صورت دقیق و با طرح معیارهای شخصی نقد نشده است. قداما در حدود معارف زمان خود این تلاش را انجام داده‌اند ولی اکنون و در وضع فعلی جهان، تحقیقی مستوفی صورت پذیرفته است.

شاید ایمان قوی و شهودی حکمای اسلامی به کمال و صداقت الهی، آنها را از بعضی از بحث‌هایی نیاز ساخته است. رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) نیز مانند فلاسفه‌ی اسلامی، پس از شهود کمال محض الهی به صداقت الهی مؤمن شده است.^۶

اما اکثر حکمای اسلامی وقتی که از مباحث منطقی و انتزاعی فلسفه خسته شده‌اند و به نفس مطمئنه‌ی منطقی - و نه ایمانی - نایل نشده‌اند، در مراحل نهایی راه، انکشاف و شهود را برای دریافت «وجود من حیث هو» انتخاب کرده‌اند. یکی از دلایل این امر، این بوده که فلاسفه‌ی اسلامی با ملاحظه‌ی ناتوانی عقل و استدلال برای نیل به درک «وجود من حیث هو»، نتوانسته‌اند خود را به شناخت‌های نسبی قانع سازند، و بررسی آثار وجود را در موقعیتهای گوناگون تقبیل نمایند. چیزی که در فلسفه‌های غرب اتفاق افتاده و به فلسفه‌های ناحیه‌ای مبدل شده است - مانند فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی هنر، فلسفه‌ی اجتماع، فلسفه‌ی اخلاق و ... - بالاخره به پدیدارشناسی و فلسفه‌های قیام ظهوری منتهی شده و آخرین نتایج آن به صورت علم تفسیر فلسفی به ظهور رسیده است.

علی ایّ حال، حکمای اسلامی عالم و زیربنای موجودات را وجود به معنی اعم دانسته‌اند. و علت العلل، منشأ و سرچشمه را در همان وجود جسته‌اند و این وجود منبسط و «حاضر در همه جا» را با وجود خداوند -تبارک و تعالی- عین هم تلقی نموده‌اند و بدین ترتیب، وجودشناسی به الهیات و خداشناسی منجر شده و باب عرفان به روی فلسفه گشوده شده است.

وجود آن امر فراگیری است که بر همه چیز احاطه و شمول دارد، و همه چیز هستی خود را از آن کسب کرده است و حتی وقتی در باب چیزی فعل «وجود دارد» یا «هست» را به کار می‌بریم، به خاطر هستی و وجود است که می‌توانیم چنان افعالی را به کار ببریم. اما این شمول، مانند شمول جزء و کل نمی‌باشد که اگر یکی از اجزاء نباشد، کل از بین برود. این شمول را به شهود دریافته‌اند. بدین جهت گفته‌اند که این شمول را «نمی‌دانند و نمی‌شناسند مگر عرفا که راسخ باشند در علم، و گاهی تعبیر شود از آن احاطه و شمول به «نفس رحمانی»، زیرا وجود صرف محض را هر گاه ملاحظه کنی، تمام موجودات و اشیاء از نظرت محو شوند و جز وجود صرف چیزی نماند. چنانچه در حدیث وارد است که «کان الله ولم یکن معه شیء»^۷ در واقع وجود صرف را توصیف کرده است.

مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف وجودشناس و پیرو روش پدیدارشناسی بود که تلاش می‌کرد تا تفکر وجود را روشنی بخشد. او گفته است: «همه ما به یاری ادراک خود انگیخته بی‌واسطه، تصویری از وجود داریم. اما این تصور روشن نمی‌باشد، بلکه از همه تصورات تاریک‌تر و کلی‌تر است. کلیت وجود به نحوی است که از همه حدها خارج می‌ماند و قابل تعریف نمی‌گردد»^۸

مفهوم وجود، اغلب به صورت غیرملفوظ خود را منکشف می‌سازد، به همین جهت است که این همه به معانی گوناگون استعمال شده است.^۹ هیدگر، این مفهوم و تصور مبهم هستی را مفهوم ماقبل وجودشناسی می‌نامد.^{۱۰}

چگونگی طرح پرسش از وجود

تلاش فیلسوف بر این است که تصور وجود را روشنی و صراحت بخشد. بنابراین، ابتدا، متوجه این امر می‌شود که در آغاز باید «کیفیت طرح پرسش از هستی را فراهم و آماده نمود» و سپس به بازشناسی دقیق‌تر معنای عمیق و خصوصیات کاملاً ظریف و مخفی هستی، پرداخت.^{۱۱}

کدام روش را برای تحقق این مقصود باید به کار بست؟ هستی زمینه‌ی مشترک همه چیز است، هستی، حتی کسی را که درباره آن سؤال می‌کند، دربرمی‌گیرد. در نظر آوردن وجود و لحاظ آن از دیدگاه بیرون از وجود محال است و غیرممکن است که آن را از اصلی استنتاج نماییم و یا آن را به مبنایی ارجاع دهیم. در علوم بنا بر بعضی داده‌ها استدلال می‌کنند. در این مورد داده‌ی اولیه خود هستی است. در این صورت روشی اعمال خواهد شد که روش استدلال و اثبات نبوده، بلکه روش «انکشاف و بینش»، یعنی روش پدیدارشناسی خواهد بود.^{۱۲}

در فلسفه‌ی ملاصدرا و فلسفه‌ی مارتین هیدگر وجود غیر قابل تعریف باقی مانده است اما در فلسفه ملاصدرا شناخت وجود به شناخت مسائل وجود، یعنی امور عامه از قبیل علت و معلول، حدوث و قدوم، ممکن و واجب مبتدل شده است ولی در فلسفه هیدگر وجودشناسی به سوی پدیدارشناسی سیر کرده است؛ یعنی هر یک از پدیدارها به نحوی وجود را در خود متجلی می‌سازند. این روش،

مشابه «تجلی» در نظر عرفاست. نگرش پدیدارشناسی مبتین ظهور پدیدارهای محدود فعلی و امکان ظهور پدیدارهای نامحدود آتی است.^{۱۲}

به همان نحو که در حساب بی‌نهایت خرده‌ها و حساب جامعه و فاصله، هر نقطه از فضا و مکان مشخصات و مختصاتی دارد که حاکی از گوشه‌ای از فضا است، در پدیدارشناسی نیز هر تجلی و هر پدیدار ویژگی‌هایی دارد که هر کدام با یکی از آن ویژگی‌ها، به نحوی هستی عالم را نشان می‌دهد، و حقیقت وجود را از جهتی آشکار می‌سازد.

در فلسفه‌ی ملاصدرا اصل بر این بوده است که شناخت وجود میسر است فکر و استدلال در این مسیر حرکت می‌کند ولی در فلسفه‌ی هیدگر بررسی تجربی، استدلالی، شهودی و چگونگی شناخت مطرح شده است. بالاخره وجودشناسی هیدگر با تمام جدیت و اوجی که گرفته، آخرالامر به شناخت محدود وجود ختم شده است. پدیدارشناسی به عنوان «شناختی مجدد از شناخت» کار خود را آغاز کرده تا روشن کند که در مقام شناخت و در مراتب مختلف آن، چه نوع شناختی میسر است، و توسط چه کسی این شناخت صورت می‌گیرد و توانایی انسان در این راه چه قدر است.

از دیدگاه مارتین هیدگر بررسی و پژوهش در مسائل به دو صورت

انجام می‌گیرد:

۱- بررسی و لقای علمی؛ از آن چه هست کار خود را شروع می‌کند، و در واقع با چنین تقریبی در «ما فی الطبیعه و آنچه هست»، درنگ می‌نماید. و از عدم و از آن چه فعلاً «نیست»، غفلت دارد. به عبارت دیگر از منشأ پدیدارها که فعلاً به صورت «عدم» برای ما تلقی می‌شود، غفلت می‌کند؛

۲- توجه و تأمل در باب آن چه فعلاً در خفاست؛ یعنی آن چه تاکنون در لاجود و در عدم قرار دارد و مطالعات علمی و تجربی از آن غفلت دارد. هستی به معنی اعم در هیچ یک از اشیا عالم خود را منکشف نمی‌سازد. «مطلب چنین است که خود هستی، خود را به عنوان حقیقت تقدیم نمی‌کند و گسترده و منبسط نمی‌شود؛ مگر این که خود را نفی می‌کند و به عنوان «لا-حقیقت» نگاه می‌دارد.»^{۱۴} اولین حقیقتی که ما با آن برخورد داریم، صورت نامکشوف حقیقت است. هستی خود را از ما مخفی می‌سازد و از ما می‌گریزد و در عین حال، ما را به سوی خود جذب می‌کند. ۱۵.

این مطلب را هیدگر بدین صورت بیان می‌کند که: «وجودشناسی توجه به امری است که فعلاً در خفاست. زیرا وجود به معنی اعم هیچ تعینی ندارد و از لحاظ پدیدارشناسی، عدم تلقی می‌شود، زیرا در هیچیک از پدیدارها و در هیچیک از تعینات خاص ظاهر نمی‌شود ولی در هر یک از آنها نیز به نحوی حضور دارد، این همان حالتی است که «عدم وجود» نامیده می‌شود. همان لا-حقیقت است، به عبارت دیگر حقیقتی است که مکشوف نشده است. اما لا-حقیقت با التفات و نظرهای انسان به صورت حقیقت‌های پدیداری به ما کشف خواهد شد. ملاحظه می‌شود که با این تعبیر، حقیقت به دست آمده، بر لا-حقیقت مبتنی است. همه‌ی این پدیدارها، با حضور انسان در جهان و با حقیقتی که خود را از انسان مکتوم می‌دارد، یعنی با هستی در ارتباط می‌باشند. به تعبیر دیگر، دانشمند در تحقیقات خود را در باب آن چه هست غوررسی می‌کند تا به صورت تجربی-عقلانی در این یا آن قلمرو موجودات رسوخ پیدا کند. همین امر است که باید بشناسد و به تملک کامل خود بیاورد.

باقی همه غیر است. این غیر را او نمی‌خواهد بشناسد، تا حدی که او نمی‌خواهد از آن چیزی بداند و به طور کلی برای علم، متعلق شناسایی و موجود مطرح است و غیر از آنها هیچ است: علم، چیزی از این هیچ و از این عدم نمی‌داند. علم از آن عدم هر قدر می‌تواند، خود را منحرف و دور می‌سازد، تا این که خود را در بیشترین حد به موجود متوجه سازد. علم، به چیزی، که ظاهراً شایسته‌ی نام هستی است، کاملاً وابسته می‌ماند. بر انسان پژوهشگر واقعاً نسبت به فهم عدم، بسته است، پس او چگونه می‌تواند عدم را آن طوری که هست بازشناسد؟^{۱۶}

در واقع عدم در اصطلاحات هیدگر، چیزی است که فعلاً برای ما مخفی و معدوم است و در ورای ظواهر باقی ماند، مراد هیدگر این بود که اگر آن چه در ورای متعلقات شناسایی علمی است، نادیده گرفته شود، دست‌رسی به وجود به معنی اعم همواره نامیتر خواهد بود. گویی از جهتی مثل مولوی می‌اندیشید:

دانشی باید که اصلش زان سراسر است

چون که هر فرعی به اصلش رهبر است

پس چرا علمی بیاموزی به مرد

کش به باید سینه را زان پاک کرد

(مثنوی، بیت ۱۱۲۴، دفتر سوم)

•

آینده‌ی هستی چه باشد، نیستی

نیستی بر، گر تو ابله نیستی

هستی اندر نیستی بتوان نمود

مال داران بر فقیر آرند جود

(مثنوی، بیت ۳۲۱۴، دفتر اول)

نظر هیدگر با نظر شیخ محمود شبستری نیز قابل مقایسه می‌باشد:

علم آیین‌هی هستی است مطلق

در او پیداست عکس تابش حق

اگر ما حل تمام مشکلات خود را از علم جويا شویم، یعنی امید بر پیش‌رفتهای دانش و فن بیندیم، در واقع ندای آن چه در خفاست، به گوش ما نخواهد رسید و به تعبیر بعضی، صدای ماشین را به جای ندای الهی تلقی خواهیم کرد. این بیان تنها معنی‌اش این نیست که باید تنها به هستی‌شناسی روی آورد و علوم تجربی را فراموش کرد بلکه ارتباط پدیدارها را با وجود مطلق فراموش نکرد، و ظهور هستی را نیز بی‌وجود پدیدارها نامیستر دانست

روگردانی از آن چه در خفاست و اشتغال به آن چه هست و جابجایی

ندای الهی با آهنگ دانش و فن، انسان را در مسیری قرار داده که به فراموشی هستی و غفلت از آن گرفتار آمده است. چنین غفلتی زندگی روزمره او را بی‌اساس ساخته، خود او را نیز دچار سرگردانی و گمگشتگی نموده است. به نظر مارتین هیدگر، مانند فلاسفه‌ی اسلامی نجات انسان از این سرگردانی جز با توسل به وجودشناسی اصیل میسر نمی‌شود.

این نگرش، یعنی امیدواری به نجات انسان از طریق وجودشناسی و

توجه به اصل‌الاساس حوادث و پدیدارها، به صورت آشکار و یا به صورت

آشکار و یا به صورت مستتر و غیر مصرح در سنت فلسفه‌ی اسلامی نیز وجود داشته است. بوعلی سینا نام کتاب مربوط به مابعدالطبیعه و وجودشناسی خود را «شفا» نامیده است. این مطلب نشان می‌دهد که نجات انسان به نظر بوعلی در انکشاف سرچشمه‌ی اصلی و منشأ مخلوقات است. در نظر «باروخ اسپینوزا» نیز چنین توجهی موجود بوده است. او کتاب مربوط به مابعدالطبیعه خود را «اخلاق» نامیده است. احتمالاً هدفش این بوده که نشان دهد، نجات انسان در تفکر به سرچشمه و مبنای اصلی و زیربنای بنیادی همه امور است. به قول هیدگر «همه‌ی فلسفه‌ها - فقط گفتاری در پیشگاه هستی‌اند»^{۱۷}

چگونگی آغاز هستی‌شناسی

وجود همه جا هست. اما، او یکسان وجود ندارد، کیفیات گوناگون هستی، و گونه‌های مختلف موجودات وجود دارند: اشیاء، وسیله و آلت، انسان، با کدامیک از آنها بررسی هستی را شروع کنیم؟ انتخاب هیدگر روشن و قاطع بوده است. او گفته است: «مطالعه وجود را از موجود و باشنده‌ای باید آغاز کرد که از وجود سؤال می‌کند و او انسان است.»^{۱۸} باید بررسی خود را از موجودی که خود ماثیم و از هستی متعینی که هستی ماست، شروع کنیم. در غیر این صورت نمی‌توانیم مبنای محکمی برای شروع پیدا کنیم که بر روی آن بتوان پرسش مربوط به هستی را بنا نهاد. پس نقطه‌ی آغاز الزامی وجودشناسی به معنی اعم عبارت از تحلیل وجود انسانی است.^{۱۹}

دلایل چنین انتخابی کدامند؟ تمام دلایل به این امر مربوط می‌شوند که اگر وجود انسانی نبود پرسش از وجود مطرح نمی‌شد، تا آنجا که تجربه‌ی فلسفی حاکی است، انسان تنها موجودی است که می‌تواند با موجودات دیگر

ملاقات کند و به آنها دقت نماید و با آنها تماس و ارتباط داشته باشد. این موجودات تنها برای انسان گشوده و باز هستند. همان طور که تنها اوست که می تواند خود را بر دیگران مفتوح سازد. او تنها حیّزی است که در آن محل، ادراک وجود به معنی اعم محتمل است. تفکر هستی همواره عبارت از تفکر انسان متفکر دریاب هستی است. بدین جهت «ذات انسانی برای درک حقیقت هستی یک امر اصلی و اساسی است» ادراک هستی، تعینی از هستی انسانی است.^{۲۰}

به هر حال سؤال هستی‌شناختی، از موقعیت ذاتی وجود انسانی (= *Dasein*) زاده می‌شود. به عبارت دیگر وجودشناسی مبتنی بر موجودشناسی خواهد بود. هر چند که موجودشناسی نیز به نوبه خود، بر وجودشناسی مبتنی است. پس هستی انسان باید در تمامیت خودش مورد تحلیل قرار گیرد. مراد از تحلیل وجود انسانی، نشان دادن تعینات با دوام وجود انسانی است که در هر یک از احوال او ظاهر می‌شوند. آن احوال کدام‌ها هستند؟ به عبارت دیگر انسان در اغلب موارد خود را چگونه معرفی می‌کند؟ هیدگر خصوصیات انسانی را به نحو زیر بیان کرده است:

اولین خصوصیات انسانی عبارتند از:

- ۱- انسان شیء نیست، یعنی چیزی نیست که قابل تعریف باشد. انسان منشأ معانی است. عدم تعین، قانون انسانی است. روابط او با خودش ناپایداری است. انسان هرگز در نمونه‌ی ثابت و الگوی خاصی، ظاهر نمی‌شود. هر انسانی لایق این است که بگوید «من». او یک وجود دارای شخصیت و یک من است؛^{۲۱}

۲- انسان جوهر ثابت نیست، او یک تحول روان‌شناختی است، زیرا ایستاده ثابتی ندارد، او متوجه امکانات خود است. انسان توانایی -بودن می‌باشد. او سرچشمه‌ی امکانات است؛

۳- آزادی سومین خصیصه‌ی انسانی است. انسان چگونگی هستی خود را انتخاب می‌کند و بعضی تعینات را بر خود تحمیل می‌کند. او می‌تواند چیزی که فعلاً نیست، باشد و از وضع موجود گذر کند و تعالی یابد. انسان که با نحوه‌ی هستی خود، راه به سوی انکشاف هستی دارد، سه خصوصیت زیر را نیز دارد که امکان ارتباط با هستی را فراهم می‌کنند:

۱- وضعیت انفعالی (*La disposition*)؛ حالت انفعالی یا طبع تأثرپذیری تجلی‌مقام اساسی انسان است. «دازن»* ذاتاً موجودی در جهانی است. طبع یا «حساسیت» نه تنها هستی انسان را برای او آشکار می‌سازد، بلکه جهان را نیز در برابر او روشن می‌سازد. «یعنی مرا به دریافت کل وجود هدایت می‌کند. حساسیت به من نشان می‌دهد که من یک هستی دارای موقعیت و فردیت هستم. چیزی که در آنجا دنیا، دیگران و خود من با هم ملاقات می‌کنند.»^{۲۲} از خلال روابط ما با موجودات، ما همواره نوعی احساس را تجربه و تحمل می‌کنیم، به نحوی که هستی در نظر ما، «هستی متأثرشده» نیز می‌باشد؛^{۲۳}

۲- فهمیدن (*La compréhension*)؛ فهمیدن عبارت است از ادراک روابط انسان با جهان، با توجه به امکانات موجود و سیر به سوی

* *dasein*؛ یعنی انسان که ذاتاً موجودی در جهانی است و در موقعیت خاص و در میان روابط گوناگون قرار دارد.

ناشناخته‌ها. یعنی حرکت از آن چه فعلاً هست، به سوی آن چه فعلاً نیست این همان تعالی و گشودن راهی به سوی هستی است. به عبارت دیگر فهمیدن عبارت از دریافت اشراقی این مطلب است که او به سوی جلو و به امکانات خود کشانده می‌شود. این انکشاف متقارن جهان و خود انسان، انکشاف و گشودگی نامیده شده که نوعی «استلزام متقابل آشکارکنندگی» است؛^{۲۴}

۳- انسان تنزل یافته (*L'être déchu*)؛ سومین کیفیت ورود انسان به جهان با عقل و کلام (*Logos*) تحقق می‌یابد. این کیفیت عبارت است از فراهم نمودن معانی و شکل و نظم دادن به فکر و پویا ساختن آن؛^{۲۵}

هستی تنزل یافته‌ی انسانی در جهان با این خصوصیات اصلی مشخص شده که عبارتند از: وسوسه، آرامش، ظاهری، بیگانگی از خویشتن و افتادن در سختیها. وجود تنزل یافته‌ی انسان توسط وجود آسان و مهمل روح «او» یعنی سوم شخص مجهول -، که انسان را از خودش مفلول ساخته، جوهر فردیت و منشأ هنری او را می‌خشکاند - وسوسه شده است و در جهتی متمایل شده که انکار و ردّ خود او است.^{۲۶}

چنین آدمی از تعالی و خلاقیت محروم بوده و نحوه‌ی خاص هستی انسانی و تعالی را از دست داده است. در نتیجه به سوی وژاجی، تجسس، کنجکاوی، ابهام و تاریکی برده شده است.^{۲۷} در هنگام وژاجی به دور از اندیشه و غم موضوعی که راجع به آن سخن می‌گوید، بیشتر در باب چیزی که دیگران می‌گویند، غم به دل راه می‌دهد. دنیا را به روی خود می‌بندد و خود را متحجر سنگواره می‌سازد.^{۲۸}

تجسس و کنجکاوی نتیجه نداشتن عمل است. وقتی عمل کردن قطع شود، تماشا مطرح می‌شود. تماشا علاقه‌مندی به تفریح و تفتن و میل به کسب هر چه بیشتر معرفت را همراه می‌آورد، بدون این که به سوی خلاقیت و تعالی هدایت شود.

وجود تنزل یافته، غیر از این احوال، این خصوصیت را نیز دارد که دچار رضایت و آرامش می‌گردد. «دازن» وقتی به وسیله‌ی اعتقاد عامه، اطمینان خاطر یافت، در آرامش روحی زندگی می‌کند.^{۲۹} اما این آرامش روحی ظاهری است و ارضاکننده نمی‌باشد زیرا انسان در این حال خود را معاف از تعالی می‌سازد و خاطری آرام پیدا می‌کند یعنی هدفی در پیش ندارد. او تنها خودش است، یعنی طرحی علاوه بر آن چه هست، ندارد. این حالت گم کردن وجود اصیل انسانی است. در واقع او از شخصیت حقیقی خود چشم‌پوشی کرده است. آخرین صفت تنزل‌یافتگی، در گل ماندن و آوارگی و سرگردانی است. انسان وقتی وجود اصیل خود را گم کرد، در نوعی خلأ بی انتها پرت می‌شود. موجود تنزل یافته که گرفتار ورتاجی، تماشا و کنجکاوی شده، در بحثهای خود به جای توجه به حقیقت، گرفتار ظواهر امر می‌شود. تقلید و تسلیم شدن به دستورات مبهم و ترک خلاقیت، و احساس آرامش ظاهری، همگی باعث بیگانگی از خویشتن می‌باشند که به یک آشفتگی منتهی می‌شود.^{۳۰} این آشفتگی و سرگردانی، از طرف افراد از خود بیگانه موقعیت اجتماعی تلقی می‌شود.^{۳۱}

راه حل و نجات انسانی از این احوال غیر اصیل و راه برگشت به خویشتن، این است که انسان، در جهان انداختگی خود را دریابد و به عنوان یک موجود صاحب طرح، از آن چه هست، به سوی آن چه فعلاً نیست، حرکت کند زیرا برای دریافت صحنه‌های تازه، راهی به سوی وجود است، هیدگر این نوع

ارتباط انسان را با هستی عمومی یا هستی به معنی اعم، *Existentialité* و آن خلاقیت‌ها و حرکات توأم با تعالی انسانی را، امر *Existential* نامیده است. هر کس که این حالت انسانی را داشته باشد، سه خصوصیت «دازن»، یعنی حالت انفعالی، فهمیدن، و سقوط و تنزل در جهان، در یک ترکیب ساختاری در وجود او به هم گره می‌خورند که هیدگر با توجه به معنی بسیار اختصاصی، آن را «غم» نامیده است. «دازن» با وجود «غم» خود را چنین تعریف می‌کند: «وجود پیش‌گیرنده که در جهان انداخته شده و در آنجا خود را گم کرده است»^{۳۲}

وجود پیش‌گیرنده به سوی جلوتر از خودش، مسأله‌ی فهمیدن یا ارتباط با وجود را مطرح می‌کند. مراد هیدگر از غم، آن حالت انسانی است که خود را در جهان ملزم به داشتن طرح می‌بیند و خود را مکلف احساس می‌کند که آن طرح را متحقق سازد. همین حال را کسی می‌تواند دارا شود که به جلوتر از خود نظر کند، و آلا رضایت از وضع موجود، به بی‌هدفی و آرامش ظاهری منتهی می‌شود. «بنابراین غم با فعالیتهای عملی مشخص می‌شود. اما غم فقط به عمل، تقلیل نمی‌یابد. غم، هم در اساس روشهای نظری و هم در اساس حالات عملی قرار دارد. هم اینها و هم آنها در محدوده امکانات وجود خاص انسانی قرار دارند»^{۳۳} موجودی که دارای اشتغال خاطر و غم است همواره، در نزد چیزی و در ارتباط با آن است.^{۳۴}

اولین ارتباطی که ما با جهان داریم، برخورد با جهان، یعنی برخورد با ابزار و حیات عملی است. انسان با فهم هستی ابزار و قدرت عمل، به انکشاف هستی خود جهان دست‌رسی پیدا می‌کند.^{۳۵} غم خود بر یک واقعیت بنیادی دیگری مبتنی است که ما آن را «زمانندی» (*Temporalité*) می‌نامیم،^{۳۶} که

عبارت از توجه به آینده و ارتباط با گذشته و در حال بودن است. زمانمندی شامل تحوّل و تعالی است. بنابراین، زمانمندی مستلزم هدف‌داری و التفات به جهان است. انسان علاوه بر این که خود تحول می‌یابد، اشیای عالم را نیز زمانمند می‌کند، یعنی با التفات به آنها معانی تازه‌ای به آنها می‌بخشد.

زمانمندی وحدتی را برای غم فراهم می‌کند که عناصر تشکیل دهنده‌ی ماهیت غم مبتنی بر آن هستند. آن عناصر عبارتند از: زمان گذشته، زمان حال و زمان آینده. انسان هر نوع هستی که برای خود بپذیرد به گذشته، حال و آینده‌ای مربوط می‌شود.^{۳۷}

توجه به آینده نفی وضع موجود و خروج از آن است؛ زیرا آینده محل تحقق طرحها و هدفها است. آینده وقتی معنی دارد که محتوا داشته باشد؛ یعنی آینده محل واقعه‌ای است که باید اتفاق بیفتد و عملی است که باید انجام شود و در همین آینده، امکان تعالی و آزادی تحقق می‌یابد. تعالی صحنه‌های هستی را نشان می‌دهد و نمی‌تواند با اصل هستی بی‌ارتباط باشد. بدین جهت، تعالی و گذر از وضع موجود، ارتباط با هستی است، به عبارت دیگر، صفات مشترک هستی در انسان، به صورت رابطه‌التفاتی در جهان ظاهر می‌شود. انسان با کارها، شادبها، رنجها و نیازهای نامحدود انکارناپذیرش برای توجه و علاقه به چیزی، در جهان حضور دارد. عمومی‌ترین کیفیات هستی وجود در جهان انسانی عبارتند از:

تصمیم‌گیری؛ اقدام کردن؛ سؤال کردن؛ اجازه‌دادن و غیره.^{۳۸}

به هر حال زمانمندی افق ممکن هر فهمیدنی از هستی است. اما زمان حال همواره در بین فلاسفه مقام ممتازی داشته است. زمان حال شوق زده از ارجمندی ابدیت گذشته و آینده را در خود نهفته داشته، آنها را ملزم می‌سازد تا

در درجه دوم اهمیت قرار بگیرند. این امر چنین معنی می‌دهد که زمان، که تنها با تکیه بر آن، ما می‌توانیم حقیقتاً "هستی" را ادراک کنیم، از دو بعد خود محروم شده است. هیدگر سعی کرده است که به ما نشان دهد که آینده نسبت به دو مرحله دیگر زمان صاحب نوعی ارجمندی و برتری است، هر چند که زمان با وحدت سه لحظه خود ایجاد می‌شود که قویاً "ذاتی یکدیگر می‌باشند".^{۳۹}

به نظر هیدگر برای رسیدن به وجود محض، باید آن را از مفاهیم ملموس و انضمامی، که حجاب شفافیت هستی محض می‌شوند، جدا کنیم. این امر با توجه به معنی تعالی، حاصل می‌گردد. تعالی به معنی گذر از وضع موجود است. این امر را فقط «دازن» یا انسان واقعیت می‌بخشد.^{۴۰} تعالی با فهمیدن مرتبط می‌باشد. فهمیدن دریافت امکانهای تازه است. تعالی برای ما همراه با «فهمیدن» ظاهر می‌گردد. تعالی گذشتن از حالت واقعی و رسیدن به حالت‌های ممکن و فهمیدن نیز به نظر آوردن تحقق‌های ممکن است، پس فهمیدن و تعالی با هم یکی می‌گردند.^{۴۱}

بنابراین «قصد و نیت» تجلی تمامیتی است که هر انسانی در ضمن طرح‌های خود می‌تواند، آن تمامیت را در زمان حال و آینده ادراک نماید و بفهمد. تعالی منشأ طرح است. طرح نوعی فهمیدن امکانات است که در ورای وجود واقعی ترسیم می‌شود.^{۴۲}

طرحی که در ضمن تعالی از واقعیت فهمیده می‌شود به «حالت انفعالی» ملحق می‌شود. هستی انسانی ذاتاً متضمن نوعی حالت و رنگ انفعالی است، که در موجود واقعی نفوذ می‌کند. «تعالی بدون مساعدت وضع و حالت انفعالی نمی‌تواند واقعیت پیدا کند»^{۴۳} به این نکته باید توجه کرد که به نظر هیدگر، اگر موجود واقعی در اختیار انسانی قرار نگرفته بود، صحبت از گذر از موجود واقعی ممکن نبود.

اگر تعالی از موجود واقعی صورت نپذیرد، انسان در محدوده‌ی قلمرو موجودشناسی (Ontique) زندانی می‌شود، اما باید توجه کرد که در نظر هیدگر، وجود به معنی اعم به مدد تعالی و به توسط انسان منکشف می‌شود. بنابراین دنیا محل تعالی انسان می‌باشد. به همین جهت هیدگر می‌گوید، انسان «به سوی آن چیزی» تعالی می‌یابد که ما، به معنی خالص کلمه دنیا می‌نامیم. جهان محدوده عمل تعالی است، جهان تا حدودی که محل نظر و التفات تعالی است، جزو آن نیز هست، مفهوم جهان، از این نظر استعلایی است و تعالی نیز به عنوان «موجود در جهان» خود را آشکار می‌سازد.^{۴۴} انسان تا وجود واقعی را در اختیار نداشته باشد، نمی‌داند و نمی‌تواند چگونه از آن گذر کند. حضور و ورودی که ما در جهان داریم، چنین احساس می‌شود که از چیزی به سوی چیز دیگر می‌رویم. چنین حالتی نسبتی بین انسان و اشیای عالم است. اما کلمات «رابطه و نسبت»، در اینجا به نحوی «نسبت و مرتبط شدن با» معنی نمی‌دهد و تعالی رابطه‌ای بین فاعل و متعلق شناسایی نیست، زیرا طرف تعالی، هنوز موجود نیست، بلکه این یک «رابطه‌ی مطلق» و یک «رابطه‌ی محض» می‌باشد. مراد از «رابطه‌ی محض»، امکان محض هر نوع رابطه و نسبت بین انسان و جهان می‌باشد، نه یک رابطه‌ی واقعی که خود این رابطه نیز در قلمرو رابطه‌ی محض مقصور است. به عبارت دیگر، رابطه‌ی محض گشایشی است که در آن پیشاپیش، هر آن چه، ممکن است یک طرف رابطه و نسبت باشد، «متعین می‌گردد».^{۴۵}

در دایره‌ی همین رابطه و نسبت است که هر رفتار جزئی انسان، ما را به رابطه‌ی ذاتی و به مرجع بنیادی ارجاع می‌دهد، که عبارت از گشودگی «دازن» پرهستی است. این رابطه یک رابطه‌ی انتزاعی و خالص نمی‌باشد، و هرگز امری جدا شده از جهان و از شیء و انسان نمی‌باشد. در عین حال این رابطه

به صورت رابطه‌ای با یک شیء خاص به دیدار نمی‌آید. به عبارت دیگر، رابطه‌ای که انسان با اشاء ایجاد می‌کند، اولاً انتزاعی و خالص نیست، یعنی رابطه‌ای بین انسان و چیزی است، ثانیاً این رابطه چیزی معینی که ثابت باقی بماند، همواره معنی خاصی از آن استنباط شود و محدودیت خاصی به وجود آورد، نمی‌باشد.^{۴۶} به همین جهت است که چنین رابطه‌ای را یک «گشودگی به هستی» می‌نامیم. وجود حاضر در جهان انسان محل اختفای ماهیت انسان و ماهیت حقیقت است که هر دو نسبت بهم اساسی و ذاتی هستند و در آنجا ملاقات می‌کنند تا یکدیگر را متقابلاً تعریف نمایند^{۴۷}

در نظر هیدگر تعالی و هستی یکی می‌شوند، به عبارت دیگر، هستی با تعالی منکشف می‌شود، همان گونه که هستی در هیچ یک از موجودات نمی‌گنجد، تعالی نیز در هیچ یک از موجودات باقی نمی‌ماند. تعالی، از آنجا که به ورای آن چه هست می‌رود، در واقع تمام هستی را دربر می‌گیرد^{۴۸} و همچنین تعالی هستی را به عنوان هستی موجودات انسانی و غیر انسانی شامل می‌گردد. «به همین جهت هست هیدگر گفته: ایمان مصرانه انسان به عبادت، و کراهت انسان در برابر هستی، امر واحدی هستند»^{۴۹}

غفلت از تعالی، در واقع افتادن در وِزاجی و کنجکاوای بی‌حاصل می‌باشد و آن نیز به تماشا و استراحت و تفریح و دانش‌اندوزی منجر می‌شود که خالی از خلاقیت و تعالی اصیل است. در نظر هیدگر تعالی نوعی عدم است و عدم یعنی آن چه فعلاً نیست. غفلت از عدم، نوعی غفلت از تعالی است. هیدگر با این نوع طرح مطلب، به روش علوم توجه کرده و گفته است: علوم به جهت گرایش به واقعیات موجود در محدوده‌ی «هست»ها گرفتار آمده‌اند و از «نیست»ها یعنی عدم غفلت دارد. «به طور کلی برای علم متعلق شناسایی و

موجود مطرح است و غیر از آنها هیچ است»^{۵۰} با وجود این، ما وسیله‌ای داریم که به مدد آن، عدم را که صلابت وضع علمی، از نظر ما می‌ریاید، در مد نظر قرار بدهیم. این وسیله همانا پدیدار ترس آگاهی یا مرگ آگاهی است.

واقعیت ترس آگاهی به صورت خاص خود، به عنوان ترس آگاهی از مرگ برجستگی و اهمیت می‌یابد. این ترس آگاهی، ترس معمولی در برابر یک موجودی از جهان، یا در برابر یک انسان ظاهر می‌شود ولی ترس آگاهی (یا مرگ آگاهی) در برابر امور شناخته و ناشناخته ظاهر نمی‌شود، بلکه فقط در برابر چشم‌انداز مرگ و عدم به وجود می‌آید. ترس آگاهی ممکن است هر لحظه در انسان ظهور کند، با وجود این در لحظات نادری ما را گرفتار می‌سازد و ما را از کنه هستیمان جدا می‌کند.^{۵۱}

ترس آگاهی به ما امکان ورود در قلمرو وجودشناسی را در ورای تمام تجربیات خاص روانشناختی فراهم می‌سازد. دلیل مرگ «توانایی-بودن» انسان است. مرگ یک امکان محتوم در هستی انسان است و خصوصیتی نیست که طبیعت انسان را تغییر دهد. مرگ عمق طبیعت انسان و هستی کاملاً ذاتی را نشان می‌دهد. انسان به خاطر «توانایی-بودن جامع» ترس آگاهی دارد. چیزی که مورد سؤال است، «توانایی-بودن او در جهان» است. ترس آگاهی اولیه، در برابر جهان بودن، ظاهر می‌شود. مرگ تصمیمی است که برای انسان اتخاذ شده است.^{۵۲}

مرگ «توانایی-بودن» و امکانات انسان را به او نشان می‌دهد و عامل وجودشناسی انسان است. انسان هر چه بیشتر به سوی امکانات خود توجه نماید و آنها را درک کند، بیشتر امکان تعالی پیدا می‌کند و زمانمندی خود را بیشتر نشان می‌دهد. در واقع ارتباط بیشتری با وجود پیدا می‌کند. به ورای واقعیت

موجود می‌رود. بدین جهت گفته شد که تعالی تمام هستی را در برمی‌گیرد.^{۵۴} مرگ امکان تعالی را به ما نشان می‌دهد و مرگ یادآوری می‌کند که روزی خواهد بود که «کار از کار خواهد گذشت»، و به قول ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) ما امروز سایه‌ای داریم، صدای ما شنیده می‌شود و آینه تصویر ما را نشان می‌دهد، ولی با آمدن مرگ همه این امکانات از دست ما خارج خواهد شد، و ما با هیچ امری در جهان نخواهیم توانست ارتباطی داشته باشیم. زیرا مرگ آخرین امکان انسانی است.^{۵۴}

در روشنایی ترس آگاهی، مرگ، مانند شعله‌ی آتش در هر لحظه و از اولین لحظه زندگی انسان در نظر می‌آید و از آغاز هستی انسان او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. انسان به طور مسلم برای عدم نامزد بوده و از آن تأثر می‌پذیرد. مرگ آگاهی در وجود او لرزش ایجاد می‌کند و همه چیز را در نظر او متزلزل می‌نماید. زیرا در نظر انسان، عدم او، عبارت از «عدم هستی در جهان»، عدم جهان و عدم موجود به معنی اعم است. بدین ترتیب مرگ آگاهی موجب تزلزلی می‌گردد که عدم را پیش چشم می‌آورد.^{۵۵}

«وقتی که ترس آگاهی یا مرگ آگاهی بر ما مستولی می‌گردد، اشیای عالم و حتی خود ما در نوعی پرتگاه بی‌اعتنایی قرار می‌گیریم، ما احساس می‌کنیم که از قلمرو موجود و باشنده بیرون می‌لفزیم. در این صورت نمی‌توانیم خود را به چیزی پشت‌گرم سازیم، خود را گم‌گشته، بدون تکیه‌گاه و دفاع و کمک می‌یابیم. ناگهان همه چیز خالی از اهمیت و خالی از معنی به نظر می‌آیند. دنیای ما که قبلاً کم‌اهمیت و مبتذل به نظر می‌آمد، اکنون در پوچی مطلق سقوط می‌کند. موجودیت به پایان می‌رسد و بالکل از بین می‌رود، و ما را پا در هوا و معلق و لرزان می‌سازد. هر کلمه‌ای که «هستی» را متذکر می‌شد، خاموش و خشک شده، کلام با ترس آگاهی منقطع می‌شود.»^{۵۶}

اهمیت هستی و وجود به عنوان تکیه گاه محکم برای پدیدارها وقتی احساس می شود که همان پشتوانه گم شود یا انسان همه چیز را پا در هوا و محو در تاریکی عدم ملاحظه نماید و یا معتقد شود که در پشت پدیدارها و ظواهر مابعدالطبیعه ای نیست. در این صورت پوچی و تحکمی بودن زندگی و جهان، بر او مستولی می شود. وقتی میکل دو اونا منو در تنگنای درماندگی شکاکیت می گوید: «ای وای اگر خدا نباشد»، در واقع وحشت خود را از عدم، در اوج ترس آگاهی بیان می دارد. اما در همین تاریکی عدم است که زیبایی هستی، چون معشوق زیبا، که به همه چیز معنی و شادی می باشد، در نظر او جلوه می کند و لذت دیدار هستی، به عنوان پشتوانه ای تمام موجودات، برای او پدیدار می شود، و استحکام و محبوبیت پدیدارها برای او ظاهر می گردد و زندگی قابل دوست داشتن و معتبر می گردد و نور عشق، لذت و مستی دایمی، زندگی را پر از مسرت می سازند.*

* در ادبیات عرفانی ما نیز این سرگشتگی و احساس درماندگی در برابر عدم و احساس پوچی در برابر غیاب خداوندی کاملاً مشهود می باشد. تنها بنا بر تفوق عشق و محبت، مطلب به صورتهای عاشقانه تری ابراز شده است. به عبارت دیگر ادب عشق اقتضا می کند که مطلب با تضرع و خشوع ادا شود و حالت نمادی آن نیز افزون گردد. وقتی سعدی از طرفی با عنایت به آیه مبارکه ی: «و نحن اقرب الیه من حبل الورد (آیه ۱۶، سوره ق)، و از طرف دیگر با توجه به عجز ما در شناخت وجود خداوند - تبارک و تعالی - می فرماید:

وینت مشکل که من از وی دورم
در کنار من و من مهجورم^{۵۷}

دوست نزدیکتر از من به من است
چکنم با که توان گفت که او

متناهی بودن هستی برای انسان

هیدگر وجودشناسی را با بررسی خصوصیات انسان و به اصطلاح خودش، با موجودی که در جهان حضور دارد، یعنی «دازن» (*Dasein*) آغاز کرد. این انسان موجودی آزاد و غیرقابل پیش‌بینی است، یعنی ماهیت ثابت ندارد. او با قدرت و حالت انفعالی و فهمیدن یعنی با توجه به امکانات، در جهان حضور دارد. او تحقق هدف‌های خود را دائماً در سر می‌پروراند و غم این کار را همواره با خود دارد، یعنی او زمانمند است و تحت سیطره‌ی اجبار گذشته و جذایت آینده، اعمال فعلی خود را انجام می‌دهد. از وضع موجود تعالی می‌یابد.

یا استاد جلال‌الدین همایی در تنگنای درماندگی و عشق به معبود می‌گوید:

گفتند که یار است به هر گوشه پدیدار ما این همه گشتیم چرا یار ندیدیم
در جلوه بود یار به هر سوی پدیدار گر کور نبودیم چرا یار ندیدیم^{۵۸}

هم چنین اهلی شیرازی نیز در آرزوی گمشده‌ی خود می‌گوید:

خوش، آن که تو باز آیی و من پای تو بوسم چون سایه زلف تو قدمهای تو بوسم
هر جا که تو روزی نفسی جای گرفتی آنجا روم و گریه‌کنان جای تو بوسم
روی تو تصور کنم و لاله و گل را در حسرت رخسار دل آرای تو بوسم
من «اهلی» درویش توام ای شه خوبان دستی که بیوسم به تمنای تو بوسم^{۵۹}

هر کدام وحشت خود را از ظلمت عدم بیان می‌دارند.

همه‌ی این اشعار و امثال فراوان آنها مبین درماندگی‌هایی هستند که از غیاب خدا، یا از غیاب نفس مطمئنه حاصل می‌شود، که دردی جان‌کاه و طاقت‌فرساست. این شعرها خطاب به وجود گمشده‌ای می‌باشد، که فعلاً از نظر ما غایب است. اکثر اشعار عاشقانه‌ای که مورد تحسین ما قرار گرفته و ما را شیفته و مفتون می‌سازند، به خاطر همان موجود عزیز گم‌شده‌ای است که مورد علاقه ما و شفابخش درد بیچارگی و درماندگی ماست، در عین حال نیاز ذاتی ما را به مساعدت و تفرج در برابر عظمت بی‌کران الهی و زیبایی نشان می‌دهند.

متوجه مرگ نیز هست. می‌داند که مرگ آخرین امکان زندگی اوست. می‌داند که زندگی او در گذشته با تولد آغاز شده و در آینده با مرگ به پایان می‌رسد. تنها موجودی است که از وجود، مسأله‌ی زیربنا و حقیقت سؤال می‌کند. از جهت آغاز زندگی یعنی تولد، و از جهت نهایت آن یعنی مرگ محدود می‌باشد. بنابراین، وجودی که برای او به صورت پدیدارهای هستی متجلی و منکشف می‌شود، محدود و متناهی خواهد بود. «دازن» وجود ندارد مگر این که در جهان انداخته شده و به آن وابسته است، بدون این که وسایل گذشتن از موقعیت خود را داشته باشد. هستی او، به او داده شده است، او اختیاری برای انتخاب نداشته است... او همواره در گرو امکانات موقعیت‌های خود می‌باشد، که او را به گذشته‌ای وابسته می‌سازد.^{۶۰} محتوای «زمان حال عملی است که به جذائیت آینده و اجبار گذشته پاسخ می‌گوید»^{۶۱}

تناهی «دازن» در نیازی که او برای ملاقات، فهمیدن و تنظیم اشیا احساس می‌کند، نیز تجلی می‌کند.^{۶۲} برای انسان میسر نیست که دفعهٔ واحده، با تمام اشیا لقا پیدا کند، یا همه آنها را یک بار برای همیشه بفهمد و یا یکباره تنظیم نماید. این عدم توانایی‌ها مبین تناهی انسان هستند. «دازن» تا زمانی که به وسیله نوری که او خود آنرا به خودش نمی‌دهد، و او آن نور نمی‌باشد، به وجود نیاید، ناتوان از آمدن به سوی هستی است.^{۶۳}

انسانی که سؤال می‌کند با پرسش خود نشان می‌دهد که فهمیدن او تمام نشده است و جهلی برای دانستن و امری برای انکشاف دارد. او هم امیدی دارد و هم تکلیفی را برای حل مشکل و فهمیدن به عهده گرفته است. اما در همین سؤال او توانایی فهمیدن مستتر است.

به هر حال، حقیقت جز به یک وسیله متناهی به دست انسان نمی‌رسد، دلیل این امر این است که هستی محکوم است خود را در تعالی یک دازن که ذاتاً متناهی است، و در عدم قرار دارد ظاهر سازد. معنی هستی و خود هستی، به نحوی با امکانات ما به وجود آمده، که همگی متناهی هستند.

هستی یک کل نیست: هستی خود را می‌سازد و بر روی یک زمینه درونی تاریک غیرقابل تأویل ظاهر می‌شود. هستی در ابتدا جز آنچه را که در تاریکی است، روشن نمی‌سازد. هر تلاشی برای روشن کردن یک ماهیت، سعی ایست فلسفی، یعنی بالضروره یک حرکت متناهی است. وجودشناسی نمی‌تواند مدعی مطلق بودن باشد. این طور نگفتیم که رسیدن به یک حقیقت مطلق برای او غیر ممکن است، بلکه فقط، زمانی که حقیقت، به دست او می‌رسد، جز به یک وسیله متناهی نمی‌رسد. در واقع وجودشناسی جز جریان و توالی یک وجود انسانی نمی‌باشد که خودش نیز مطلق نیست، این وجود انسانی نه بر اصل اولیه خود و نه بر غایت نهایی سیطره دارد، و بر هیچیک از حالات فعلی خود نیز تسلط ندارد، مطلق از هر جهت از دسترس وجود انسانی فرار می‌کند، انسان نمی‌تواند به وجودشناسی یک ارزش مطلق اعطا کند. او در این مورد قدرتی ندارد، به همین جهت تفکر یک هستی لایتناهی، اصولاً با وی تنافر دارد.^{۶۴} اما می‌توانیم بگوییم که هستی هر چند که جز در یک حالت محدود، برای انسان ظاهر نمی‌شود، این هستی که ذاتاً ظهور می‌باشد، ما را به سوی هستی‌ای ارجاع می‌دهد که این باز فی‌نفسه و در حد ذات خود لایتناهی است.^{۶۵}

هستی هرگز از واقع شدن در برابر «دازن» پایان نمی‌یابد و هرگز از یاری رساندن به او باز نمی‌ایستد، این جریان از خلال وقایع تاریخی تحصیل

می‌یابد. هدفهایی که ما انتخاب می‌کنیم گویی به عنوان دعوت‌نامه‌هایی است که از سوی هستی به ما ارسال می‌شوند و انسان به همین جهت سرنوشت انسانی دارد که باید پیش برود و خود را بسازد.^{۶۶} هستی در انسان متجلی می‌شود و او را مجبور می‌کند که با آن روبرو شود، انسان در حقیقت هستی مقیم است. اما هستی فی‌نفسه منزل‌گاه خودش است. در واقع، هستی از انسانی که دایماً بر ملاقات با موجود واقعی اکتفا می‌کند، کاملاً دور است، از خود بیرون رفتن، هدایت‌شدن به سوی هستی است.»^{۶۷}

اما هستی به معنی اعم عبارت از هستی بی‌انتهاست (*des Bodenlose*). این امر معلول نقص ما نیست، بلکه به خاطر پری و کمال هستی است. هستی ضمن این که خود را در «دازن» عرضه می‌کند و ظاهر می‌سازد، هرگز دریافت حقیقت آن در «دازن» به پایان نمی‌رسد، هستی از عدم تناهی خودش، «دازن» را آگاه می‌سازد.^{۶۸}

به هر حال آن چه شناخته می‌شود، شناخت موجود است نه وجود. آن چه متعلق شناسایی ما قرار می‌گیرد، وجود به معنی اعم نیست، بلکه وجود موجود است. بنابراین وجود در اختیار ما قرار نمی‌گیرد، تا از آن شناخت نسبی به دست آوریم، به همین جهت است که هیدگر هر وجودی را که در برابر انسان قرار می‌گیرد، و برای او پدیدار می‌شود، محدود و متناهی می‌داند.

پی نوشت:

- ۱- کتاب المشاعر، صدرالدین محمد شیرازی، ترجمه بدیع الملک میرزا عماد الدوله، با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کورین، تهران، ۱۳۴۲/۱۹۶۴، ص ۷۴.
- ۲- همان، ص ۴.
- ۳- همان، ص ۶.
- ۴- همان، ص ۶ و قسمت شرح، ص ۸۱.
- ۵- همان جا
- ۶- رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) (*Rene Descartes*)، فیلسوف و ریاضی دان فرانسوی مشهور به «پدر فلسفه‌ی جدید»، گفته است که چون خداوند کمال محض است، کمال محض قصد فریب مخلوقات خود را نخواهد داشت. پس آن چه ما از عالم خارج ادراک می‌کنیم، قابل اعتماد است. البته به علل خطا نیز اشاره کرده است. مسلمانان نیز همواره پس از تلاوت کلام الله مجید، متذکر صداقت الهی می‌شوند و می‌گویند: «صدق الله العلیّ العظیم».
- ۷- المشاعر، ص ۸۹، مارتین هیدگر در کتاب «وجود و زمان»، ص ۲۷ (۷) با چنین عبارتی از هستی توصیف کرده است: «هستی در موجود، در ماهیت، در واقعیت، در هستی زیربنایی و زیرایستاده، در مقاومت و دوام، در ارزش و در «وجود درجهانی» انسان و در «وجود دارد»، حضور دارد. معنی هستی کدام باشند. باید جسته شود، از کدام باشند. بررسی هستی

- باید آغاز شود؟ بررسی هستی می تواند به صورت تحکمی آغاز شود؟ یا کدام باشنده در توضیح و بررسی هستی دارای اولویت است؟ این باشنده کدام است، معنی اولویت و تفوق او چیست؟»
- 8- MAURICE CORVEZ, *La PHILOSOPHIE, DE HEIDEGGER, P.U.F. PARIS, 1966, p.2* -Martin Heidegger, *L'être et le temps, 1949, p.4.*
- 9- *Ibid, p.2.*
- 10- *Ibid.*
- 11- *L'être et le temps, 1972, p.19.*
- ۱۲- مارتین هایدگر در صفحه ۴۴ کتاب «وجود و زمان» چاپ ۱۹۷۲، یادآوری می کند که روش ما پدیدارشناسی است.
- 13- J. P. SARTRE, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, paris, 1976, p.13.*
- 14- *La philosophie de Heidegger, p.81.*
- 15- *Ibid.*
- 16- *Ibid, pp.106-107.*
- ۱۷- دونس اسکوتوس و کانت به روایت هایدگر، دکتر کریم مجتهدی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۹
- 18- *L'être et le temps, p.22.*
- 19- *La philosophie de Heidegger, p.6-7.*
- 20- *Ibid, p.7.*
- 21- *L'être et le temps, p.12.*

- 22- *La philosophie de Heidegger*, p.46.
- 23- *Ibid*, p.47.
- 24- *Ibid*, p.57.
- 25- *Ibid*, p.42.
- 26- *Ibid*, p.45.
- 27- *L'être et le temps*, p.75.
- 28- *La philosophie de Heidegger*, p.45.
- 29- *L'être et le temps*, p.177.
- 30- *Ibid*.
- 31- *La philosophie de Heidegger*, p.61.
- 32- *L'être et le temps*, p.192. *La philosophie de Heidegger*, pp.47-48.
- 33- *Ibid*, p.193 - *Ibid*, p.48.
- 34- *La philosophie de Heidegger*, p.1.
- 35- *Ibid*, p.21.
- 36- *Ibid*, pp.63-64.
- 37- *Ibid*, p.64.
- 38- *Ibid*, p.19.
- 39- *Ibid*, p.49.
- 40- *Ibid*, p.73.
- 41- *Ibid*, p.74.
- 42- *Vom Wesen des Grundes*, 1929, 3e ed., p.36.

43- *La philosophie de Heidegger, p.57.*

44- *Ibid, p.57.*

45- *Ibid, p.58.*

46- *Ibid, p.74.*

47- *Ibid, p.75.*

48- *Ibid, pp.58-59.*

49- *Vom Wesen der Wahrheit, Klostermann, p.22.*

50- *La philosophie de Heidegger, p.83.*

51- *Ibid, p.84.*

52- *Ibid, p.85.*

۵۳- به صفحه ۱۹۴ همین مقاله مراجعه شود.

۵۴- کار از کار گذشت، ژان پل سارتر، ترجمه حسین کسمایی، تهران، ۱۳۴۷، صفحه ۳۷ به بعد.

55- *La philosophie de Heidegger, p.110.*

56- *Ibid, p.87.*

۵۷- تاریخ ادبیات ایران، دکتر رضازاده شفق، تهران، ۱۳۲۱، صفحه ۲۵۸.

۵۸- سرای غزل، گردآورنده محمد کارگر شوکی، تهران، بدون تاریخ، صفحه ۱۳۹.

۵۹- همان، ص ۱۴۷.

60- *La philosophie de Heidegger, p.109.*

61- *Ibid.*

62- *Ibid, p.110.*

63- *Ibid*, p.110.

64- *Kant und das problem der Metapysik, Francfort-s. -M.,*

G. Schulte Bulmke, 1934, p.230

65- *La philosophie de Heidegger, p.120.*

66- *Ibid*, p.120.

67- *Ibid*, p.62.

68- *Ibid*, p.122.



منابع:

- ۱- تاریخ ادبیات ایران، دکتر رضا رضازاده شفق، تهران، ۱۳۲۱.
- ۲- دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر، تألیف دکتر کریم مجتهدی، تهران، ۱۳۷۶.
- ۳- سرای غزل، گردآوری محمد کارگر شوکی، تهران، بدون تاریخ.
- ۴- کار از کار گذشت، ژان پل سارتر، ترجمه حسین کسمایی، تهران، ۱۳۴۷.
- ۵- کتاب المشاعر، صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، ترجمه بدیع الملک میرزا عماد الدوله، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هنری کربن، ۱۹۶۴/۱۳۴۲.
- 6- MAURICE CORVEZ, *LA philosophie de Heidegger*, P.U.F. Paris, 1966.
- 7- MARTIN HEIDEGGER, *L'être et le temps*, paris, nrf, Gallimard, 1972.
- 8- Jean Paul SARTRE, *L'être et le neant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1976.



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی