

# امکان وجودشناسی: بررسی تطبیقی در آراء

## ملاصدرا و هایدگر

رضا اکبریان\* و حسین زمانیها\*\*

### چکیده

پرسش از امکان وجودشناسی پرسش از امکان وصول به سرشت وجودی موجودات است. این پرسش بدین شکل قابل بیان است که آیا انسان میتواند به رویکردی از اشیاء دست یابد که وجود اشیاء، خود را برای وی متکشف میسازد؟ این پرسش در نتیجه تفسیر سوژکتیویستی از رابطه انسان با موجودات و عالم در فلسفه غرب به پرسشی چالش برانگیز تبدیل شد، تا جایی که کانت معرفت به وجود اشیاء را غیر ممکن دانسته و معرفت انسان را صرفاً معرفتی پدیداری میدانند. هایدگر در فلسفه خود این پرسش را بنحو جدی مطرح کرده و هرگونه پاسخ آن را منوط به فهم رابطه انسان با عالم و با حقیقت وجود بعنوان بنیان

۱۳۹

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس; Dr.r.akbarian@gmail.com \*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس \*\*



سال اول، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۰

امکان وجودشناسی: بررسی تطبیقی در آراء ملاصدرا و هایدگر

ظهور موجودات قلمداد میکند. وی چنین پژوهشی را وجودشناسی بنیادین مینامد. اصطلاح وجودشناسی بنیادین را اولین بار هایدگر در کتاب وجود زمان، بعنوان پژوهشی جهت پرسش از امکان هرگونه وجودشناسی مطرح کرد. پرسش اساسی وجودشناسی بنیادین این است که آیا اصولاً وجودشناسی صرفنظر از معانی مختلف آن امکانپذیر است؟ وی برای یافتن پاسخ این سؤال به تحلیل ساختار وجودی انسان و رابطه وی با عالم و موجودات پرداخت.

با نظر به مبانی فلسفی ملاصدرا نیز میتوان به رویکرد جدیدی در جهت پاسخ به این سؤال دست یافت که آیا اصولاً وجودشناسی ممکن است؟ عبارت دیگر آیا انسان میتواند به فهمی از سرشت وجودی موجودات و بالاتر از آن به حقیقت وجود بعنوان بنیان موجودات دست یابد؟ از نظر ملاصدرا نیز معرفت بشری مبنا و بنیانی وجودی دارد؛ بنیانی که بایستی ریشه آن را نه در خود انسان بلکه در رابطه وجودی وی بعنوان موجود مقید با وجود نامحدود جستجو کرد. یعنی همانگونه که وجود نامحدود باطن و بنیان موجودات مقید و محدود است، معرفت انسان نسبت به نامحدود و مطلق براساس و بنیان هر معرفتی نسبت به موجودات مقید است. وی بر این عقیده است که تمامی انسانها دارای نوعی فهم پیشین نسبت به وجود حق تعالی بعنوان باطن و بنیان همه موجودات میباشند، اما این فهم نه از سنخ فهم مفهومی و نظری بلکه نوعی فهم فطری و تکوینی است. این فهم اساس هرگونه معرفت ما نسبت به موجودات مقید و در حقیقت بنیان استعلای آدمی است. اما اکثر انسانها از چنین فهم فطری غافلند و از اینرو وی چنین فهمی را «فهم بسیط» مینامد. بنابراین ریشه هرگونه وجودشناسی و هرگونه معرفت ما نسبت به سرشت وجودی موجودات در این فهم پیشین نسبت به وجود نامحدود نهفته است؛ فهمی که تبیین و تفسیر آن در فلسفه ملاصدرا تنها در پرتو تفسیر وی از رابطه علت و معلول امکانپذیر است.

۱۴۰

**کلید واژه‌ها:** وجودشناسی بنیادین، هایدگر، ملاصدرا، علم بسیط، استعلای، فهم پیشین

\* \* \*



سال اول، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۰

## طرح مسئله

سؤال از امکان معرفت به اشیاء آنگونه که هستند، سؤالی است که ذهن فیلسوفان را همواره به خود مشغول داشته است. آیا معرفت بشری میتواند به درکی از اشیاء آنگونه که هستند نایل شود؟ یا معرفت بشری صرفاً معرفتی پدیداری یا باواسطه است؟ هایدگر که یکی از چهره‌های برجسته در فلسفه معاصر غرب است، پاسخ به این سؤال را در گرو پاسخ به این پرسش میداند که آیا اصولاً انسان میتواند به رویکردی از اشیاء دست یابد که در این رویکرد وجود اشیاء و نه صرفاً مفهوم یا صورت یا ایده‌یی از آنها بر انسان آشکار شود؟ از نظر وی امکان هرگونه وجودشناسی نیز وابسته به پاسخ این سؤال است، چرا که اصولاً وجودشناسی بدون درکی از سرشت وجودی موجودات امکانپذیر نیست. وی برای یافتن پاسخ این سؤال پژوهشی را در کتاب وجود و زمان آغاز کرد و آن را وجودشناسی بنیادین نامید. از نظر وی پاسخ به این سؤال در گرو فهم نحوه وجود انسان و رابطه وی با موجودات است. بعقیده او وجود انسان ذاتاً بگونه‌یی است که واجد نوعی گشودگی بر سرشت وجودی موجودات میباشد، این گشودگی بنیان هرگونه فهم و معرفت بشری است و بدون آن هیچگونه معرفت نظری و مفهومی محقق نمیشود. این نکته‌یی است که غفلت از آن باعث بروز و بسط سوپژکتیویسم در کل تاریخ فلسفه غرب گردیده است. وی سپس در فلسفه خود به نقد سوپژکتیویسم از این افق جدید پرداخته است.

اما سؤالی که در ذهن نگارنده شکل گرفته و در این مقاله با استفاده از آراء ملاصدرا درصدد یافتن پاسخی به آن است، این است که چرا اصولاً موجودی مانند انسان بایستی واجد چنین گشودگی بر موجودات باشد؟ آیا صرفاً با ذاتی دانستن این گشودگی میتوان از پاسخ به این سؤال بنیادین شانه خالی کرد؟ آیا اصولاً التفات به غیر بما انه غیر میتواند در ذات یک موجود راه یابد، تا بتوان گشودگی بر غیر خود را ذاتی انسان یا بتعبیر خود هایدگر «دازاین» دانست؟ ما در این مقاله بر آنیم تا با نظر به آراء ملاصدرا بنوعی وجودشناسی بنیادین دست یابیم که بنیان آن نه در خود انسان بلکه در رابطه وجودی انسان بعنوان موجود محدود با حق تعالی بعنوان وجود مطلق و نامحدود نهفته است.

۱۴۱



## معنای وجودشناسی بنیادین در فلسفه هایدگر

«وجودشناسی بنیادین»<sup>۱</sup> اصطلاحی است که برای اولین بار هایدگر برای نامیدن تلاش و دغدغه اصلی خود در کتاب وجود و زمان از آن استفاده نمود. از نظر هایدگر موضوع کتاب وجود و زمان، وجودشناسی بنیادین است. وی وجودشناسی بنیادین را بعضاً به دو معنی متفاوت بکار میبرد که این دو معنی عبارتند از:

۱. تحلیل وجودشناختی دازاین بعنوان موجودی که هرگونه فهمی از وجود تنها از طریق تحلیل بنیانها و ساختارهای وجودی وی امکانپذیر است.<sup>(۱)</sup>

۲. پرسش از معنای وجود که بگفته خود هایدگر دغدغه اصلی وی در کتاب وجود و زمان نیز همین پرسش است و تحلیل وجودی دازاین نیز تنها مقدمه‌یی برای پرداختن به این مسئله را فراهم میسازد.<sup>(۲)</sup>

بعبارت دیگر وجودشناسی بنیادین، وجودشناسی بمعنی رایج و مرسوم آن نیست بلکه وجودشناسی بنیادین تلاشی است برای کشف امکان هرگونه وجودشناسی در وجودشناسی بمعنی رایج آن بحث و مسئله اصلی، شناخت موجودات از جهت وجودی آنهاست.

واژه وجودشناسی<sup>۲</sup> از ترکیب دو واژه یونانی «(ta) onta» موجودات که در حقیقت جمع «(to) on» بمعنی موجود است و «logos» بمعنی گفتار، عقل و دلیل تشکیل شده است.<sup>(۳)</sup> این واژه برای اولین بار بوسیله جی. کلوبرگ شاگرد آلمانی دکارت در نیمه قرن هفدهم میلادی ابداع شد و مورد استفاده قرار گرفت.<sup>(۴)</sup> وجودشناسی در حقیقت پژوهش درباره وجود موجودات است؛ یعنی پرداختن به موجود بما هو موجود. به این ترتیب میبینیم که بین وجودشناسی و آنچه آن را متافیزیک بمعنی اعم آن مینامیم تمایزی وجود ندارد. اما وجودشناسی بنیادین چیست؟ از نظر هایدگر وجودشناسی بنیادین در پی پاسخ به این سؤال است که آیا اساساً وجودشناسی امکانپذیر است؟ بنابراین، پرسش از امکان خود وجودشناسی همان چیزی است که هایدگر آن را وجودشناسی بنیادین مینامد. لیکن از نظر هایدگر پاسخ به این پرسش میسر نمیشود مگر در پرتو فهم ساختار وجودی انسان و

۱۴۲

1. fundamental ontology  
2. ontology



نحوه ارتباط آن با موجودات و با حقیقت وجود بعنوان بنیان این موجودات. از اینرو وجودشناسی بنیادین در فلسفه هایدگر به تحلیل نحوه وجود خاص انسان یا بتعبیر خود هایدگر «دازاین» تبدیل میشود.

بر این اساس هایدگر حتی کتاب *نقد عقل محض* کانت را نیز نوعی وجودشناسی بنیادین میداند. وی برخلاف نظر اغلب مفسران کانت که کتاب *نقد عقل محض* را کتابی در باب نفی امکان مابعدالطبیعه و تحکیم مبانی علوم جدید شمرده و آن را مهمترین اثر در باب معرفت‌شناسی و نظریه معرفت قلمداد میکنند، بر این عقیده است که مسئله اصلی فلسفه استعلایی کانت اثبات امکان ذاتی معرفت مابعدالطبیعی و پی‌ریزی مبانی مابعدالطبیعه است. از نظر وی *نقد عقل محض* اساساً کتابی در باب وجودشناسی (انتولوژی) است و نه معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی).<sup>(۵)</sup>

باعتماد هایدگر کانت در کتاب *نقد عقل محض*، درمییابد که هرگونه پاسخ به این پرسش که آیا اصولاً معرفت مابعدالطبیعی امکانپذیر است یا خیر، مبتنی بر تحلیل مقدماتی ساختار وجودشناختی آدمی است. از اینرو پاسخگویی به پرسش از امکان مابعدالطبیعه بشکل نقدی از عقل محض برمی‌آید. *نقد عقل محض* در واقع بمعنای تحلیل وجودشناختی از وجود انسان و از شرایطی است که معرفت آدمی را امکانپذیر میسازد.<sup>(۶)</sup>

بنابراین وجودشناسی بنیادین در حقیقت بحث از بنیاد معرفت و آن چیزی است که هرگونه معرفتی نسبت به موجودات را امکانپذیر میسازد. وجودشناسی بنیادین بدنبال پاسخ به این سؤال است که در معرفت بشری آیا خود اشیاء همانگونه که هستند داده میشوند؟ بنیان این دادگی اشیاء در چیست؟ از دید هایدگر آنچه کانت آن را معرفت ماتقدم مینامد نیز بنیان خود را در پاسخ به این سؤال مییابد. در حقیقت بنیان معرفت ماتقدم، در گرو پاسخ به این سؤال است که اصولاً معرفت بشری چگونه معرفتی است؟

هایدگر در تفسیر خود بر کانت چنین اظهار میدارد که شهود بنیان هر معرفتی است. وی با اشاره به نخستین عبارت *نقد عقل محض* کانت شهود را اساس معرفت قلمداد میکند؛ از نظر وی شناخت اولاً و بالذات شهود است.<sup>(۷)</sup> کانت در آغاز کتاب *نقد عقل محض* چنین بیان میکند:

در معرفت، صرفنظر از هر روشی و در هر معنایی که ممکن است به متعلقات

شناسایی مربوط شود، این شهود است که بواسطه آن معرفت در ارتباط مستقیم با متعلقات قرار میگیرد. از شهود است که ماده هر تفکری اخذ میشود.<sup>(۸)</sup>

اما معنای این شهود چیست؟ هایدگر خود در تعریف این شهود چنین میگوید که منظور از شهود، ارتباط بیواسطه با شیء مفرد جزئی است.<sup>(۹)</sup> این شهود است که ملاک حضور متعلق یا ابژه معرفت بوده و بواسطه این شهود است که دادگی ابژه معرفت تحقق مییابد. بعبارت دیگر آنچه باعث میشود تا امری به انسان بعنوان عامل معرفت عرضه شود، چیزی غیر از شهود نیست. شهود بمعنی این است که به چیزی اجازه داده شود تا خود را بعنوان یک شیء عینی آنچنانکه هست نمایش داده و عرضه کند. بنابر این تفسیر، بنیان تفکر نیز در خود همین شهود است. بعبارت دیگر چنین نیست که شهود و تفکر دو منبع و منشأ مختلف و متفاوت معرفت باشند بلکه ذات و بنیان خود تفکر نیز چیزی غیر از شهود نیست. این نکته مهم بیانگر تفاوت کلیدی تفسیر ماقبل وجودشناختی هایدگر از کانت و سایر تفاسیر معرفت شناختی از وی میباشد. بر این اساس از آنجا که شهود نوعی ارتباط مستقیم و بیواسطه با متعلق معرفت است و از آنجا که بنا به تفسیر هایدگر شهود بنیان هرگونه معرفتی است، در نتیجه در نظر هایدگر پرسش از امکان معرفت به پرسش از امکان شهود تبدیل میگردد و لازمه پاسخ به این پرسش نیز بررسی امکان دادگی مستقیم متعلق معرفت است که بدون بررسی ساختار وجودی انسان و نسبت آن با موجودات محقق نمیشود. بهمین دلیل، وی نقد عقل محض را نوعی وجودشناسی بنیادین مینامد. دقیقاً این نکته یعنی تأکید وی بر شهود بعنوان پایه و اساس معرفت، مشخص کننده مسیر پژوهش وی در کتاب وجود و زمان و تلقی او از دازاین بمنزله در-عالم - بودن میباشد. از طرف دیگر همین تکیه بر شهود مستقیم و بیواسطه، محور اصلی پدیدارشناسی است. بهمین دلیل است که هایدگر تفسیر خود از کانت را نوعی تفسیر پدیدارشناختی تلقی میکند.

اما سؤال اینجاست که مؤلفه اصلی این شهود که بنیان معرفت بشری است چیست؟ هایدگر در تفسیر خود بر کانت چنین بیان میدارد که از نظر کانت دو نوع شهود وجود دارد: شهود نامحدود و شهود محدود. شهود نامحدود مختص معرفت



الهی است و مؤلفه اصلی آن این است که این نوع شهود شهودی خلّاق است؛ بعبارت دیگر این شهود عین خلق موجود یا بعبارت دقیقتر عین وجود خود موجود است. در این نوع شهود بهیچوجه نمیتوان گفت که ابتدا موجودی تحقق یافته و سپس متعلق شهود نامحدود الهی قرار میگیرد. «شهود مطلق، مطلق نمیبود اگر وابسته به موجودی بود که قبلاً وجود داشت.»<sup>(۱۰)</sup> بعبارت دیگر شهود مطلق خود بنیاد وجود آن چیزی است که شهود میشود. اما در مقابل شهود محدود و متناهی که مختص بشر است، شهودی است که آنچه را شهود میشود ایجاد نمیکند، بلکه در این نوع شهود محدود آنچه شهود میشود بایستی از پیش به شهود داده شود.<sup>(۱۱)</sup> این دادگی یا از پیش دادگی بنیان شهود محدود بشری و اساس و بنیان هرگونه حضوری است. بنابراین در شهود محدود بشری بایستی متعلق وجود داشته باشد که این متعلق همواره حالت دادگی و عرضه شدگی دارد. این شهود ذاتاً شهودی پذیرنده است. شهود محدود چیزی را نمیتواند بپذیرد مگر آنکه آن چیز خود را ظاهر و آشکار نماید.<sup>(۱۲)</sup> بنابراین از پیش دادگی متعلق معرفت به انسان، ویژگی معرفت محدود بشری است. بعبارت دیگر میتوان گفت از دید هایدگر این معرفت نیست که باعث دادگی اشیاء به انسان شده و یا انسان را با جهان آشنا میکند بلکه بعکس، این دادگی پیشین اشیاء و انس پیشین وی با وجود بعنوان بنیان موجودات است که بنیان هر معرفتی نسبت به موجودات و عالم است. وجودشناسی بنیادین در حقیقت تلاش برای کشف بنیان این دادگی اشیاء در معرفت محدود بشری است. بهمین دلیل، وجودشناسی بنیادین به تحلیل ساختار وجودی انسان و رابطه آن با سایر موجودات و وجود بعنوان بنیان این موجودات میپردازد.

#### وجودشناسی بنیادین مبنای نقد هایدگر بر سوپژکتیویسم

همانگونه که اشاره شد وجودشناسی بنیادین درصدد کشف بنیانهای ماقبل معرفتی معرفت بشری است. هایدگر کل تاریخ فلسفی غرب را که از دید وی تاریخ بسط سوپژکتیویسم است، از این جهت مورد انتقاد قرار میدهد که در این سنت فلسفی از افلاطون تا هوسرل رابطه معرفتی بشر با عالم بعنوان بنیان تمامی تعاملات و ارتباطات دیگر وی در نظر گرفته شده است که این در حقیقت ذات و حقیقت سوپژکتیویسم است. سوپژکتیویسم که بعقیده هایدگر در کل تاریخ فلسفه غرب

۱۴۵



سال اول، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۰

امکان وجودشناسی: بررسی تطبیقی در آراء ملاصدرا و هایدگر

ریشه دارد، با بنیان و اصل قرار دادن رابطه معرفتی بشر با عالم، بشر را به سوژه و موجودات عالم را به ابژه تقلیل می‌دهد. این تقلیل در اندیشه دکارت بجایی می‌رسد که انسان دیگر چیزی نیست مگر جوهر اندیشنده، تا جایی که بدون این اندیشه وجود من اندیشنده نیز متحصل نمی‌شود. در حقیقت «من می‌اندیشم پس هستم» دکارت، تبلور آشکار ذات و درونمایه سوپژکتیویسم است.<sup>(۱۳)</sup>

اینکه من هستم و من وجود دارم، امری متقن و یقینی است، اما تا کی؟ تا زمانی که من می‌اندیشم. زیرا در حقیقت ممکن است اینگونه بیان کرد که اگر اندیشیدن از من گرفته شود وجود از من گرفته خواهد شد. بنابراین من چیزی را به غیر آنچه ضرورتاً صحیح است تصدیق نمی‌کنم. بنابراین من فقط ضرورتاً یک موجود اندیشنده هستم.<sup>(۱۴)</sup>

این بیان دکارت بخوبی نشان‌دهنده این واقعیت است که حقیقت انسان چیزی جز اندیشه و فکر نیست، تا جایی که بدون اندیشه و فکر اصولاً وجود انسان تحقق نمی‌یابد. این از دید هایدگر اوج نگاه سوپژکتیویستی به انسان است. در این نگاه، عالم و موجودات عالم نیز به ابژه معرفت تقلیل می‌یابند و بعبارت دیگر اشیاء صرفاً متعلقات معرفتند.

هایدگر در فلسفه خود درصدد نقد مبنایی سوپژکتیویسم است. چرا که بعقیده وی سوپژکتیویسم دارای نتایج و لوازمی است که فلسفه غرب را به چالشی اساسی کشانده است. از دید وی ثمره سوپژکتیویسم جدایی انسان بعنوان جوهر اندیشنده از عالم بعنوان جوهر دارای امتداد است. این جدایی همان چیزی است که هایدگر از آن به بی‌عالمی انسان یاد کرده و بشدت آن را نقد می‌کند. وجودشناسی بنیادین حرکتی در خلاف جهت سوپژکتیویسم است؛ یعنی در جایی که بنیان سوپژکتیویسم بر این اصل استوار است که رابطه معرفتی انسان با عالم، مبنا و بنیان دیگر روابط وی با موجودات است و معرفت آن هم بمعنی رایج آن یعنی معرفت نظری و مفهومی کلید ارتباط انسان با عالم است، وجودشناسی بنیادین درصدد است تا نشان دهد که خود معرفت در معرفت محدود بشری بر دادگی پیشین متعلقات معرفت استوار است. روی دیگر این دادگی پیشین،



گشودگی انسان بر عالم و بتعبیر خود هایدگر استعلای آدمی است. استعلای آدمی بدینمعناست که انسان پیش از آنکه بخواهد از طریق رابطه معرفتی با موجودات عالم ارتباط برقرار کند و باصطلاح وارد عالم شود، واجد نوعی گشودگی بر موجودات و بر وجود بعنوان بنیان این موجودات است.

از طرف دیگر همانگونه که اشاره شد، هایدگر طرح اصلی خود را پرسش از معنای وجود میداند. پرسشی که بتعبیر وی برای مدت طولانی به فراموشی سپرده شده است.<sup>(۱۵)</sup> اما هرگونه فهم نظری و مفهومی از وجود، خود مبتنی بر همین وجودشناسی بنیادین است؛ یعنی خود فهم ما از وجود نیز مبتنی بر گشودگی انسان بر وجود است. بنابراین وجودشناسی بنیادین به یک معنا پرسش از امکان خود وجودشناسی و عبارتی وجودشناسی وجودشناسیهاست. هایدگر برای تبیین این دادگی پیشین، در معرفت محدود بشری مسیر نسبتاً طولانی را در فلسفه خود طی میکند. ما در این مقاله بر آن نیستیم تا کل این مسیر را ترسیم نماییم، بلکه تنها در این راستا به نکاتی که میتواند در ادامه این بحث راهگشا باشد، اشاره میکنیم.

هایدگر در تفسیری که از انسان ارائه میدهد، به نقد فهم و تفسیر رایج از انسان که همان تفسیر سوپژکتیویستی است پرداخته و از بکاربردن هرگونه اصطلاحی در مورد انسان اعم از فاعل شناسا، سوژه، حیوان عاقل که هر یک دارای پیشینه تاریخی و معنایی خاص خود بوده و بیرون آمده از دل تفکر و سنتی است که هایدگر درصدد نقد آن است، میپرهیزد و بجای همه آنها واژه «دازاین» را برمیکزیند. کلمه «Dasein» خود از دو بخش تشکیل شده است؛ «Da» که در زبان آلمانی بمعنی آنجا و «Sein» که در زبان آلمانی بمعنی بودن است. بنابراین ترجمه تحت اللفظی دازاین بزبان فارسی «آنجا بودن» خواهد بود. هایدگر با انتخاب کلمه دازاین برای نامیدن انسان، خواهان آن است که تأکید نماید که انسان پیش و بیش از فاعل شناسا یک آنجا بودن است؛ یعنی انسان حتی قبل از اینکه بخواهد معرفتی نسبت به عالم پیدا کند، در عالم حضور دارد و این در عالم بودن بنیان هر نوع معرفت نظری نسبت به موجودات است.

در دانستن دازاین به وضعیت جدیدی از بودن در ارتباط با عالم میرسد؛ عالمی که پیشاپیش در خود دازاین مکشوف بوده است. سرو کار پیدا کردن فاعل شناسایی با عالم برای نخستین بار با آگاهی و دانستن حاصل نمیشود و حتی نمیتوان گفت

ارتباط با عالم از طریق تأثیر عالم بر فاعل شناسایی بوجود می‌آید. آگاهی حالتی از دازاینی است که نحوه وجودیش مبتنی بر در عالم بودن است.<sup>(۱۶)</sup>

این در عالم بودن همان چیزی است که هایدگر از آن با انس پیشین نسبت به وجود یاد میکند. انسان از موجودات دیگر در این حقیقت متمایز است که دارای فهمی پیشین از وجود است و همین وجود برای وی مسئله است.<sup>(۱۷)</sup> این فهم پیشین از وجود که مختص انسان است باعث شده است تا انسان بتواند نسبتی با خود و سایر موجودات برقرار کند. اما منظور از در عالم بودن چیست؟ هایدگر خود در تفسیر این واژه چنین بیان میکند که این واژه بیانگر پدیدار واحدی است و نباید بصورت سه واژه جدا لحاظ شود و بهمین دلیل است که وی در اصل آلمانی این واژه (In-der-Welt-sein) نیز بین بخشهای مختلف آن از خط تیره استفاده میکند تا بر این نکته بیشتر تأکید نماید. در عالم بودن در حقیقت چیزی غیر از حقیقت دازاین نیست و عبارت دیگر در عالم بودن بیانگر حقیقت واحدی است که از نظر هایدگر همان دازاین است.<sup>(۱۸)</sup> در عالم بودن از دیدگاه هایدگر بهیچوجه نباید بمعنی مکانی آن تفسیر شود. بلکه بودن در بمعنی سکنی داشتن، زندگی کردن و انس داشتن میباشد. پس بودن - در بمعنی بودن همراه - با میباشد.<sup>(۱۹)</sup> این «بودن - در» یا «انس داشتن با» بهیچوجه از طریق ادراک مقولی و مفهومی قابل فهم نیست بلکه خود این انس و الفت پیشین با عالم بنیان و اساس هرگونه معرفتی است. بنابراین این «انس داشتن - با» یا همان «بودن - در» بنیان هر نوع رابطه معرفتی و ادراکی دازاین با عالم است و این امری است که کل سنت متافیزیک غرب از آن غافل است. چرا که در طول تاریخ فلسفه غرب همواره رابطه معرفتی انسان با عالم بعنوان اساسیترین تعیین او و بنیان هر نوع رابطه دیگر وی با عالم تلقی شده است. اما دازاین پیش از آنکه بخواهد با عالم رابطه نظری و مفهومی برقرار کند، در آن زندگی میکرده و با آن انس و الفت داشته است. این نوع ارتباط که باید از آن به رابطه ماقبل معرفتی تعبیر کرد، در حقیقت بیانگر گشودگی دازاین بر عالم و بر موجودات است. از نظر هایدگر این گشودگی در حقیقت بیانگر نوعی فهم پیشین ما نسبت به

موجودات و خود وجود بعنوان بنیان موجودات است. بگفته‌ی وی ما همواره در فهمی از وجود غوطه‌وریم و این فهم پیشین از وجود برسازنده هر نوع تعامل ثانوی ما با عالم است. البته نباید فراموش کرد که آنچه هایدگر از آن با عنوان فهم پیشین یاد میکند، بهیچوجه بمعنی فهم مفهومی و تئوری نیست بلکه در حقیقت نوعی انس و قرابت وجودی است و همین انس و قرابت پیشین است که هایدگر از آن به «استعلای دازاین» یا «برونخویشی دازاین» یاد میکند.

هایدگر حتی از این هم فراتر رفته و اصولاً بنیان خود عالم را گشودگی و استعلای آدمی تلقی میکند و بنا به دیدگاه وی آنچه عالم را معنی میبخشد خود دازاین است؛ مبنای غایی عالم و آنچه عالم را بعنوان عالم ظهور میبخشد، خود دازاین است. بعبارت دیگر همانطور که دازاین ذاتاً یعنی در «عالم» بودن، عالم نیز ذاتاً یعنی برای دازاین بودن. عالم بدون دازاین تنها مجموعه‌یی پراکنده از اشیاء و موجودات جدا افتاده است و آنچه عالم را معنی بخشیده و متصل میسازد، خود دازاین و گشودگی پیشین وی بر عالم است.<sup>(۲۰)</sup>

اما بنیان خود این استعلا در چیست؟ چه چیز باعث میشود تا انسان بتواند واجد چنین فهم پیشینی نسبت به موجودات باشد؟ هایدگر در وجودشناسی بنیادین خود سعی میکند تا بنیان این استعلا یا فهم پیشین را در نحوه وجود خاص آدمی جستجو کند. وی در کتاب وجود و زمان خود حیث زمانی را بعنوان مهمترین تعیین ساختاری دازاین و بنیان استعلا معرفی میکند. دازاین از دیدگاه هایدگر یک موجود زمانی است و این زمانمند بودن به این معنا نیست که دازاین در زمان است بلکه حیث زمانی بدینمعناست که دازاین خود زمان است. وی ابعاد سه‌گانه زمان یعنی گذشته، حال و آینده را برونخویشیهای سه‌گانه دازاین میداند. زمان از نظر او روی دیگر آن چیزی است که وی آن را «بی‌قراری»<sup>۱</sup> مینامد. از نظر هایدگر بنیانیترین تعیین دازاین آن ویژگی است که دازاین خود را در قالب آن آشکار و پدیدار میسازد. این ویژگی از دیدگاه هایدگر چیزی نیست مگر «بی‌قراری» و «وجود دازاین خود را در قالب بی‌قراری آشکار میسازد.»<sup>(۲۱)</sup>

1. care(sorge)

این بیقراری نباید بمعنی روانی آن تعبیر شده و بمعنای اضطراب یا ناراحتی در نظر گرفته شود، بلکه این بیقراری بیانگر تعین وجودی دازاین است و حتی خود بیقراری یا اضطرابهای روانی به یک معنا ناشی از این بیقراری وجودی است. از نظر هایدگر، بودن در عالم، بیقراری و حیث زمانی، سه وصف یا امر جدا نیستند بلکه هر سه جنبه از یک حقیقت واحدند که همان دازاین است. بیقراری در واقع ناشی از این حقیقت است که انسان بتعبیر هایدگر یک «نه-هنوز» است. انسان یک قابلیت برای بودن است و این تعبیر به این معناست که ماهیت انسان مانند ماهیت و ذات سایر موجودات از پیش تمام و متحقق نیست بلکه انسان با انتخابهای خود، خویش را میسازد. انسان از پیش در امکاناتی افکنده شده و با این امکانات زندگی کرده و در معرض این امکانات و انتخابها قرار دارد و با انتخاب خود برای آینده خویش طرحی می‌افکند. این سه جنبه، سه جنبه مختلف از بیقراری است که در عین متناظر بودن با ابعاد سه‌گانه زمان یعنی گذشته، حال و آینده، در عین حال بیانگر بودن- در-عالم یا دازاین نیز میباشد.

هایدگر در تفاسیر خود بر کانت، مسیر دیگری را جهت تبیین گشودگی یا استعلای دازاین پیش گرفت، اما در نهایت این مسیر با مسیر پیموده شده در کتاب وجود و زمان تلاقی نمود. وی در تفاسیر خود بر کانت سعی دارد تا نشان دهد آنچه کانت از آن با نام معرفت ماتقدم یاد میکند، ریشه در همان فهم پیشینی دارد که خود وی در وجودشناسی بنیادین درصدد تبیین آن است. از نظر او معرفت پیشین کانتی یا همان مفاهیم و اصول پیشینی که وی مبانی علوم را بر این اصول ماتقدم بنا کرده و در هر علمی در جستجوی چنین احکام ماتقدم تألیفی است، ریشه در همان فهم پیشین انسان از سرشت وجودی موجودات دارد. کانت در کتاب نقد عقل محض دو منبع برای معرفت بشری ذکر میکند که عبارتند از حس و فاهمه «که بوسیله اولی شیء داده شده و بوسیله دومی شیء فهمیده میشود».<sup>(۲۲)</sup> این دو منبع هر یک بنوبه خود دارای صور و مفاهیم پیشینی هستند که کانت از آنها با صفت «استعلایی» یا «محض» یاد میکند.

۱۵۰



هایدگر با تکیه بر ویرایش اول نقد عقل محض کانت درصدد است تا نشان دهد که این دو منبع دارای ریشه مشترکی هستند که این ریشه مشترک بنیان صور و مفاهیم پیشین این دو منبع است. این ریشه مشترک همان چیزی است که خود کانت آن را «خیال استعلایی» مینامد. از نظر هایدگر خیال استعلایی در کانت همان چیزی است که وی از آن با نام حیث زمانی یاد کرده و بنیان هر نوع گشودگی دازاین بر موجودات میباشد.

توانایی باز آفرینی قوه خیال، بنیان و ریشه تمامی قوای ادراکی است. این توانایی مبنای ساختار برونخویشانه سوژه یا همان دازاین است، تا جایی که قوه خیال زمان محض را از درون خود جاری میسازد. (این بدان معناست که قوه خیال استعلایی زمان را بعنوان یک امکان در بردارد.) این قوه ریشه و منشأ حیث زمانی و قوه مبنایی معرفت انتولوژیک است.<sup>(۲۳)</sup>

بنابراین، بنیان برونخویشی و حیث زمانی دازاین و بنیان آن چیزی که وی آن را معرفت انتولوژیک یعنی معرفت یا فهم از سرشت وجودی موجودات میداند، در قوه خیال استعلایی نهفته است. اما از نظر هایدگر، کانت با وجود تلاش بسیار نتوانست به نقش قوه خیال استعلایی و حیث زمانی در معرفت بشری پی برد و طرح وی برای پی‌ریزی مبنای مابعدالطبیعه ناکام ماند. دلیل این امر نیز آن است که کانت هنوز نتوانسته بود از سوژکتیویسم مستتر در فلسفه غرب رها شود و تفسیر وی از انسان تفسیری سوژکتیویستی بود؛ به این معنا که از نظر کانت نیز حقیقت انسان چیزی جز همین سوژه نیست.

از آنچه گذشت میتوان نتیجه گرفت که هایدگر در وجودشناسی بنیادین خود، بدنبال تبیین آن چیزی است که وی آن را درک پیشین از وجود مینامد. این درک پیشین از وجود از نظر او بنیان هر معرفت و دانشی است. وی مبنای این درک پیشین را در ساختار وجودی خود انسان، جستجو کرده و ریشه آن را در استعلا و گشودگی دازاین بر موجودات میداند. اما خود این استعلا چیزی نیست مگر حیث زمانی بعنوان اساسیترین وصف وجودی دازاین که ریشه این حیث زمانی نیز بر اساس تفسیر وی بر

کانت در قوه خیال استعلایی نهفته است؛ یعنی آنچه بمنزله افقی برای هرگونه دادگی اشیاء بر انسان میباید، چیزی جز حیث زمانی نیست که ریشه خود این حیث زمانی نیز در ساختار وجودی انسان است.

### پرسش از امکان وجودشناسی در فلسفه ملاصدرا و نقد سوپژکتیویسم از این منظر

در این بخش بر آنیم تا نشان دهیم که با رجوع به آثار ملاصدرا و با تعمق در زوایای پنهان فلسفه وی، میتوان به رویکرد جدیدی در پاسخ به پرسش از امکان وجودشناسی دست یافت. این سؤال که آیا وجود انسان امری کاملاً جدا افتاده از وجودات دیگر و حقیقت وجود است و یا نسبتی ناگسستنی بین انسان و حقیقت وجود تحقق دارد؟ نسبتی که در پرتو آن هرگونه فهمی از وجود محقق شده و سپس در نتیجه آن هرگونه وجودشناسی امکانپذیر میباید، مطلبی است که بیشک در فلسفه ملاصدرا و در پرتو نگاه وجودی وی و گذر از موجود به وجود میتوان به تبیینی نوین در مورد آن دست یافت.

همانگونه که در بخش قبلی نیز بدان اشاره شد، وجودشناسی بنیادین در فلسفه هایدگر درصدد تبیین بنیاد معرفت محدود بشری است و بعبارت دیگر درصدد پاسخ به این سؤال است که چه چیزی باعث میشود که انسان بتواند به اشیاء دیگر معرفت پیدا کند؟ دادگی متعلق معرفت چگونه متحقق میشود؟ اگر بخواهیم این سؤال را بنحو عمیقتری مطرح کنیم، باید بگوییم آیا در معرفت بشری موجود محدودی نسبت به موجود دیگر معرفت پیدا میکند؟ آیا واقعاً این به آن معنی است که موجودی از دایره وجودی خود خارج شده و سپس پا به عرصه وجودی موجود دیگر مینهد؟ این برداشت از معرفت دقیقاً همان برداشت سوپژکتیویستی است که هایدگر درصدد نقد آن است، به این معنا که سوپژه‌بی داریم و ابژه‌بی که این دو به دو قلمرو جداگانه تعلق داشته و سپس سوپژه از حوزه وجود خود خارج شده و پا به عرصه وجودی ابژه میگذارد و بدین شکل معرفت حاصل میشود. این نحوه نگرش به معرفت دارای یک اشکال بنیادین است و آن اینکه اصولاً چه چیزی باعث میشود که سوپژه از حوزه وجودی خود خارج شود؟ آیا اصولاً ممکن است که موجودی از حوزه وجودی خود خارج شود؟ بنظر میرسد چنین چیزی هیچ معنای محصل و قابل

۱۵۲



قبولی نداشته باشد. راهی که هایدگر میپیماید میخواهد نشان دهد که انسان بعنوان سوژه اصولاً امری جدای از موجودات و عالم نیست. انسان ذاتاً واجد نوعی گشودگی و انفتاح نسبت به موجودات است و همین گشودگی و انفتاح، بنیان معرفت محدود بشری و ضامن دادگی متعلقات معرفت است. اما ما در اینجا میخواهیم سؤال عمیقتری مطرح کنیم و آن این است که اصولاً چرا بایستی موجودی مانند انسان نسبت به موجودات دیگر گشوده باشد، بنیان خود این گشودگی در چیست؟ چرا یک موجود بایستی از نظر وجودی توجه و التفات به غیر از خود داشته باشد؟ براساس فلسفه هایدگر تنها میتوان یک پاسخ به این سؤال داد و آن این است که این انفتاح یا بتعبیر خود هایدگر انس پیشین ذاتی انسان است. انسان یا بتعبیر وی دازاین در عالم و با عالم است و این در عالم بودن ذاتی دازاین است. دازاین یعنی در عالم بودن و بنابراین پرسش از علت این امر ذاتی دیگر پرسشی بیمعنا خواهد بود. چرا که ببیان فلاسفه اسلامی «الذاتی لا یعلل». اما این پاسخ بنظر قانع کننده نمی‌آید. زیرا بهیچوجه نمیتوان پذیرفت که غیر بما آنه غیر بتواند در ذات یک موجود راه داشته باشد، یا یک موجودی بر چنین غیری ذاتاً گشوده باشد. چرا که این امر بمنزله نفی موجودیت خود موجود است.

ما در این بخش قصد داریم با رجوع به فلسفه ملاصدرا پاسخی برای این سؤال بیابیم که بنیان گشودگی انسان بر موجودات چیست؟ اصولاً چرا موجودی مانند انسان بایستی به غیر از خود التفات داشته باشد؟ التفاتی که میتواند بنیان دادگی اشیاء و در نتیجه مبنای معرفت محدود بشری باشد. اما پیش از پرداختن به این سؤال لازم است تا کمی در مورد برخی از مهمترین مبانی فلسفی ملاصدرا توضیح داده شود.

فلسفه ملاصدرا بیش از هر اصل دیگری بر اصل اصالت وجود استوار است. بر طبق این اصل آنچه در هر موجودی منبع و منشأ آثار است، وجود است و ماهیت تنها نمود یا ظهور وجود است.<sup>(۲۴)</sup> وی سپس در پرتو این اصل به تبیین و تفسیر موجودات و رابطه آنها با یکدیگر میپردازد. از نظر او وجود حقیقت واحد عینی و بسیطی است که دارای مراتب و درجاتی است که این درحقیقت مفاد اصل دیگر فلسفه وی یعنی تشکیک وجود را تشکیل میدهد. بر اساس اصل تشکیک وجود، موجودات دارای مراتبی هستند که این مراتب از وجود مطلق آغاز شده و به

موجودات مقید ختم میشود. در این سلسله مراتب هر چقدر موجودی مقیدتر باشد، در درجه و رتبه پایینتری قرار میگیرد.<sup>(۲۵)</sup> البته این ظاهر فلسفه ملاصدراست، عمق فلسفه او تنها زمانی روشن میشود که وی در پرتو اصل اصالت وجود به تبیین رابطه علی و معلولی بین مطلق و مقید میپردازد. از نظر او در سلسله مراتب هستی موجودات مقید بیواسطه یا با واسطه معلول مطلق میباشند. وی در پرتو اصل اصالت وجود تبیین جدیدی از رابطه علیت ارائه میدهد که براساس آن هر معلولی عین ربط و وابستگی وجودی به علت خود است؛ بعبارت دیگر معلول چیزی نیست مگر همین وابستگی وجودی به علت خود. بنابر این تبیین و از آنجا که هر مقیدی در نهایت با واسطه یا بیواسطه معلول مطلق است، در نتیجه باید گفت تمام هستی عین وابستگی و تعلق به وجود مطلق میباشد. یا بتعبیر عرفانی، تعیین یا جلوه‌یی از وجود مطلق است. اینجاست که بتعبیر خود ملاصدرا رابطه علی و معلولی به رابطه تجلی و ذی تجلی تغییر مییابد؛ یعنی دیگر وجود مطلق نه تنها علت بلکه بنیانی است که هرگونه ظهور و آشکارگی در پرتو آن تحقق مییابد. ملاصدرا در اینباره میگوید:

هر آنچه بنحوی از انحاء بر آن نام وجود واقع میشود، نیست مگر شأنی از شئون واحد قیوم و نعتی از نعوت ذات و لمعه‌یی از لمعات صفات وی. پس آنچه پذیرفتیم در ابتدا مبنی بر اینکه در وجود علت و معلول داریم ..... در آخر بحسب سلوک عرفانی به این حقیقت تأویل شد که از این دو علت امری حقیقی و معلول جهتی از جهات آن است و علیت آنچه علت نامیده میشود و تأثیر آن بر معلول به تطور آن به طوری جدید و یا تحیث آن به حیثی جدید و نه انفصال چیزی مابین از آن [ علت ] بازگشت داده شد.<sup>(۲۶)</sup>

از نظر ملاصدار علم از سنخ وجود بوده و وزان آن نیز وزان وجود است.<sup>(۲۷)</sup> البته از این گفته ملاصدرا نتایج مختلفی میتوان گرفت که هر یک در جای خود قابل بحث و ارزشمند است، اما آنچه ما در این مقاله بدنبال آن بوده و با استناد به آراء ملاصدرا درصدد اثبات آن هستیم، این است که همانگونه که هر موجود مقیدی وابسته به مطلق است و یا بعبارت دقیقتر جلوه‌یی از جلوات او یا تعینی از تعینات اوست و مطلق بنیان و باطن هر مقیدی است، بهمین نحو معرفت نسبت به مقید نیز مبتنی

۱۵۴





بر معرفت عمیقتر و اصیلتری است که آن معرفت نسبت به وجود مطلق است. اما از آنجا که در فلسفه ملاصدرا، وجود مطلق چیزی جز حقیقت وجود نیست که این حقیقت وجود، همان باطن و بنیان تمامی موجودات است، در نتیجه، اساس هر نوع معرفتی نسبت به موجودات بر فهم پیشین ما از خود وجود بعنوان بنیان موجودات استوار است. این بدان معنی است که اصولاً بدون چنین فهمی هیچ نوع معرفتی محقق نمیشود. ملاصدرا در فرازی از کتاب *الاسفار الاربعه* این معنا را بشکلی که مبتنی بر مبانی فلسفیش است، تبیین میکند. او در این بخش از کتاب *الاسفار ابتدا* تفاوت بین دو نحوه از علم را بیان میکند که این دو نحوه از علم عبارتند از: علم بسیط و علم مرکب.<sup>(۲۸)</sup> از نظر ملاصدرا، علم بسیط علمی است که در آن عالم به علم خود واقف نیست، در حالی که علم مرکب علمی است که عالم علاوه بر اینکه به حقیقتی علم دارد، به این علم خود نیز واقف است. از نظر وی تفاوت این دو نحوه از علم مانند تفاوت دو نحوه جهل یعنی جهل بسیط و جهل مرکب است. او میگوید:

بدان ای برادر حقیقت که خداوند تو را به روحی از خویش مؤید دارد، علم مانند جهل گاهی بسیط است که آن عبارت از ادراک شیء است همراه با غفلت از آن ادراک و تصدیق در مورد اینکه مدرک چه چیزی است و گاهی نیز مرکب است و آن عبارت است از ادراک شیء همراه با آگاهی نسبت به این ادراک و آنکه مدرک چه چیزی است.<sup>(۲۹)</sup>

وی در ادامه بیان میکند که ادراک حق که از دید او همان وجود محض و مطلق است، برای همه افراد بنحو بسیط حاصل است. این نحوه از علم نه علم و معرفت مفهومی یا نظری بلکه نوعی علم فطری و تکوینی است. بیان هایدگری میتوان گفت این نحوه از علم نوعی انس پیشین انسان بعنوان موجود مقید با حق بعنوان وجود مطلق است. «همانا ادراک حق تعالی بنحو بسیط برای هر فردی در اصل فطرت او حاصل است.»

وی سپس در ادامه سعی میکند تا براساس مبانی فلسفی خود نشان دهد که علم به حق تعالی در باطن هر معرفتی نسبت به موجودات محدود مکنون است. خلاصه آنچه وی درصدد بیان آن است را میتوان بشکل استدلال زیر صورتبندی کرد:<sup>(۳۰)</sup>

مقدمه اول: مدرک بالذات در هر علمی خواه حسی، خواه خیالی، خواه عقلی یا حضوری یا حصولی عبارت است از نحوه‌ی از وجود آن شیء.  
مقدمه دوم: بنا به تبیین وی از رابطه‌ی علیت، وجود هر شیء چیزی نیست مگر هویت مرتبط و متعلق به حق تعالی.  
نتیجه: ادراک هر شیء عبارت است از ملاحظه آن شیء از جهتی که مرتبط و متعلق به واجب است.

بنابراین در ادراک هر شیء، ادراک واجب بعنوان بنیان و اصل آن شیء مکنون است. سپس وی چنین ادامه میدهد که چنین چیزی ممکن نیست مگر آنکه از پیش معرفتی نسبت به واجب یا همان وجود مطلق حاصل باشد. بنابراین هر کسی که شیئی را درک میکند در حقیقت ذات حق را پیش از آن درک کرده است. او سپس به نقل حدیثی از امیرالمؤمنین علی(ع) در این زمینه می‌پردازد؛ «ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله».

آنچه ملاصدرا درصدد بیان آن است، این است که نوعی علم پیشین یا درک پیشین نسبت به ذات حق تعالی بعنوان وجود مطلق، برای همگی انسانها محقق است. این علم نه از سنخ علم مفهومی بلکه نوعی التفات وجودی و تکوینی است یا بتعبیر خود ملاصدرا نوعی علم فطری است که البته بسیاری از انسانها از آن غافلند و بهمین دلیل وی از آن با نام «علم بسیط» یاد میکند. این علم فطری و تکوینی در حقیقت بنیان معرفت انسان نسبت به اشیاء و در واقع بنیان گشودگی انسان بر عالم و موجودات و ملاک دادگی اشیاء در معرفت محدود بشری و بنیان استعلای آدمی است.

این نتیجه تنها با نظر به این فراز از کتاب *الاسفار الاربعه* بدست نیامده است، بلکه هر کس اندک تعمقی در فلسفه ملاصدرا داشته باشد، به این نتیجه میرسد که ذات و حقیقت فلسفه ملاصدرا چیزی جز این نیست و این امر از تمامی فلسفه ملاصدرا قابل استنباط است؛ یعنی از نظر ملاصدرا همانگونه که وجود حق تعالی باطن و بنیان همه اشیاء و موجودات مقید است، بنابراین علم به حق تعالی نیز بعنوان وجود مطلق، اساس و بنیان هر علمی نسبت به موجودات مقید است. از طرف دیگر براساس مبانی ملاصدرا میتوان گفت انسان بعنوان موجود محدود عین ارتباط و تعلق به وجود محض و نامحدود است. این بدان معنی است که انسان ذاتاً و فطرتاً

۱۵۶



واجد نوعی توجه و التفات وجودی به نامحدود و مطلق است. انسان موجود محدودی است که در ذات خود التفات به نامحدود دارد و این در حقیقت تناقضی است که در نهاد انسان وجود دارد؛ تناقضی که فیلسوفانی چون هگل و کی‌یرکگارد در سنت فلسفی غرب نیز بدان اشاره کرده‌اند. این تناقض در بین تمامی موجودات، مختص انسان است. اما شاید سؤال شود که دست‌کم براساس مبانی ملاصدرا چنین تعلق وجودی تنها مختص انسان نیست، بلکه تمامی موجودات واجد چنین تعلق وجودی نسبت به نامحدود می‌باشند، بنابراین چه تفاوتی بین انسان و سایر موجودات در این زمینه وجود دارد؟ در جواب باید گفت هر چند که تمامی موجودات مقید و محدود از حیث تعلق به نامحدود یکسان می‌باشند، اما در بین تمامی موجودات تنها انسان است که واجد مرتبه و رتبه معینی در سلسله مراتب وجود نمی‌باشد و میتواند از حد وجودی خود فراتر رفته و همواره وجود خود را توسعه و بسط دهد. ملاصدرا می‌گوید:

نفس انسانی مقام و مرتبه معلومی در هویت ندارد و برای او درجه معینی در وجود مانند سایر موجودات از قبیل موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی که هر یک واجد مقام معلومی هستند، وجود ندارد. بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوت است.<sup>(۳۱)</sup>

بنابراین از آنجا که نفس انسانی دارای مقام و مرتبه معلومی نیست، میتواند با توجه به اصل حرکت جوهری در این سلسله مراتب صعود یا نزول داشته باشد. این همان چیزی است که در فلسفه ملاصدرا میتوان آن را نوعی تکامل یا هبوط وجودی برای انسان دانست.

پس آشکار شد که نفس انسانی واجد تطورات، شئون ذاتیه و استکمالات جوهریه است و اینکه نفس انسانی دائماً از حالی به حال دیگر تحول می‌یابد و هر کس به ذات خود مراجعه کند درک خواهد کرد که در هر وقتی و آنی دارای شأنی از شئون متجدد است.<sup>(۳۲)</sup>

بنابراین، تنها در انسان است که این تعلق وجودی خود را بشکل نوعی التفات یا گرایش وجودی به نامحدود بروز میدهد و همین التفات وجودی به نامحدود است که

از دید نگارنده بنیان استعلای آدمی و گشودگی وی بر عالم و موجودات است؛ عبارت دیگر، گرایش به نامحدود همواره باعث میشود تا انسان به غیر خود التفات داشته باشد که این التفات به غیر تمام حقیقت انسان است. این همان چیزی است که هایدگر از آن به عالم داری یا در-عالم - بودن دازاین تعبیر میکند و آن را ذاتی دازاین میداند. اما مشکل هایدگر در اینجاست که برای این گشودگی یا استعلای آدمی طرف دیگری قائل نبوده و آن را ذاتی خود انسان میداند؛ لیکن از دید ملاصدرا این وجود نامحدود و مطلق است که بنیان هرگونه گشودگی انسان و توجه و التفات او به موجودات دیگر است، اما همانگونه که وی نیز بدین حقیقت اشاره میکند، اکثر انسانها از طرف دیگر این رابطه که همان وجود مطلق است غافلند.

براساس این تفسیر میتوان گفت که ساختار وجودی انسان بگونه‌ی است که ارتباطی وثیق با حقیقت وجود دارد و همین ارتباط است که اصولاً بنیان دادگی و ظهور اشیاء در معرفت بشری است؛ عبارت دیگر، همانگونه که وجود بنیان تحقق اشیاء است، درک از وجود بمعنی نوعی درک تکوینی بنیان هر معرفت دیگر انسان از موجودات است. از اینرو براساس مبانی فلسفی ملاصدرا نه تنها وجودشناسی امکانپذیر است، بلکه شناخت وجود، بنیان هر معرفت دیگر ما از اشیاء است. اما این شناخت مراتبی دارد که از نوعی درک بسیط، فطری و تکوینی آغاز شده و تا بالاترین مراتب درک هستی که همان اتحاد با حقیقت عینیه وجود است، ادامه مییابد. از نظر ملاصدرا، درک بسیط و تکوینی حقیقت وجود برای همه افراد بشر محقق است، چرا که اگر چنین درکی تحقق نداشت هیچگونه معرفتی نیز امکانپذیر نبود، اما بالاترین مرتبه معرفت وجود که همان اتحاد با حقیقت وجود است تنها برای انسان کامل واصل محقق مییابد. از اینرو ملاصدرا برخلاف هایدگر، شناخت وجود را دارای مراتب تشکیکی دانسته و شناخت کامل آن را تنها برای برخی از افراد انسان امکانپذیر میداند.

۱۵۸

ملاصدرا بنا بر اصول فلسفی خود نوعی تناظر یک به یک بین مراتب هستی، مراتب معرفت و مراتب تکاملی وجود انسان برقرار مینماید. از آنجاییکه از نظر او اصولاً حقیقت علم چیزی جز وجود نیست، وی تکامل معرفتی انسان را توأم با تکامل و اشتداد وجودیش میداند. او بنا به نظریه اشتداد وجودی و اتحاد علم و عالم



و معلوم به این نتیجه می‌رسد که تکامل معرفتی انسان عبارت است از اتحاد با مراتب متفاوت وجود که نتیجه این اتحاد، اشتداد و تکامل وجودی انسان است. او می‌گوید:

تعقل عین وجود و وجود عین تعقل است، پس حقیقت انسان نظام یافته از  
جمع این مراتب و حقایق است که در او حقیقت کل عوالم وجود دارد، از  
اینرو او در ذات خود قابل جمیع نشأت عقلیه و مستجمع جمیع مراتب عوالم  
غیبیه و حسیه می‌باشد.<sup>(۳۳)</sup>

از نظر ملاصدرا وجود انسان بهیچوجه جدای از حقیقت وجودی موجودات نیست تا  
سؤال شود که آیا برای وی درکی از سرشت وجودی موجودات امکانپذیر است یا خیر!  
وجود انسان همواره در تمام مراحل تکاملی خود با مرتبه‌یی از مراتب وجود که خود  
بنیان ظهور هر امر ظاهر و موجودیت هر موجودی است، متحد است. از اینرو درک  
وجود در فلسفه ملاصدرا نه تنها ممکن بلکه امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است، اما  
دارای مراتبی است که این مراتب متناسب با مراتب تکاملی نفس انسانی می‌باشد.

### نتیجه‌گیری

بنابر آنچه اشاره شد، میتوان اصول لازم جهت پاسخگویی به پرسش از امکان  
وجودشناسی را در اندیشه ملاصدرا جستجو کرد. همانگونه که بیان شد، پرسش  
اصلی وجودشناسی بنیادین در اندیشه هایدگر، پرسش از امکان خود وجودشناسی  
است. اینکه اصولاً چگونه شناخت از سرشت وجودی موجودات امکانپذیر است؟ اگر  
انسان موجودی در خود فرو بسته باشد، چگونه میتواند نسبت به سایر موجودات  
معرفت حاصل نماید؟ پاسخ به این سؤال در حقیقت همان چیزی است که هایدگر  
آن را وجودشناسی بنیادین نامیده و در این راستا به بررسی ساختار وجودی انسان  
پرداخته است. از نظر وی انسان یا همان دازاین امری جدای از عالم و موجودات  
دیگر نیست که بخواهد در معرفت از حوزه وجودی خود بیرون رفته و پا به حوزه  
متعلق معرفت بگذارد. اصولاً این مرزبندی دوگانه یعنی سوژه و ابژه ناشی از نگاه  
نادرست به انسان و تفسیر غلط از رابطه انسان با عالم است. انسان ذاتاً در عالم و با  
عالم است و این عالم داری نه ثمره رابطه معرفتی وی با عالم بلکه بالعکس بنیان و

۱۵۹



امکان وجودشناسی: بررسی تطبیقی در آراء ملاصدرا و هایدگر

سال اول، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۰

اساس آن است. انسان پیش از آنکه بخواهد نسبت به هر موجودی معرفت حاصل نماید، دارای فهمی از سرشت وجودی موجودات است. این فهم پیشین از سرشت وجودی موجودات که در اندیشه هایدگر نوعی فهم یا ادراک غیر نظری است، در هر علمی خود را بشکل خاصی بروز میدهد. چنین فهم پیشینی از دید وی اساس و بنیان آن چیزی است که کانت آن را فضایی تألیفی پیشینی مینامد. این فهم پیشین از دید هایدگر چیزی جز استعلای دازاین و گشودگی وی بر عالم نیست. اما از آنجا که هایدگر انسان را ذاتاً موجودی زمانمند میدانند در نتیجه فهم پیشین وی را نیز از سرشت وجودی موجودات در هر دوره زمانی متفاوت تلقی میکند. از نظر وی زمان افق هرگونه فهم و تفسیر انسان از وجود است و بهمین دلیل است که او در همان مقدمه وجود و زمان هدف خود را فهم معنای وجود در افق زمان معرفی میکند. اما هایدگر هرگز به این امر اشاره نمیکند که چرا انسان بایستی دارای چنین برونخویشی یا استعلایی باشد؟ عبارتی چرا موجود محدودی مانند انسان بایستی واجد چنین گشودگی باشد؟ آنچه وی بعنوان بیقراری دازاین معرفی میکند و آن را اساسیترین وصف ساختاری دازاین و بنیان استعلای آدمی میدانند ناشی از چیست؟ با استفاده از مبانی فلسفه ملاصدرا و غور در برخی از لایه‌های پنهان فلسفه وی میتوان بنوعی وجودشناسی بنیادین رسید که بنظر نگارنده بسیار عمیقتر و بنیادی از آن چیزی است که در اندیشه هایدگر مطرح میشود. در اندیشه ملاصدرا بنیان فهم ما از موجودات مقید، نوعی فهم پیشین از وجود نامحدود و مطلق است. این فهم پیشین نه از سنخ معرفت مفهومی و نظری بلکه نوعی فهم فطری و تکوینی است و برخلاف هایدگر، در فلسفه ملاصدرا، ریشه این فهم را نباید در خود انسان بتنهایی جستجو کرد، بلکه باید چنین فهمی را در پرتو رابطه وجودی انسان بعنوان موجود محدود و مقید با وجود نامحدود تبیین و تفسیر نمود. انسان بعنوان وجود مقید عین تعلق و ربط به وجود نامحدود است و تمام حقیقت او و هر موجود مقید دیگری چیزی نیست مگر همین تعلق و ارتباط. اما انسان از بین تمامی موجودات به این واقعیت متمایز است که وجود او حد و مرتبه معینی ندارد و همواره گرایش بسوی نامحدود وجود، او را به تکاپو و حرکت وامیدارد. این گرایش یا التفات وجودی به نامحدود، بنیان هر نوع رابطه انسان با عالم و اساس و بنیان استعلای او و در

۱۶۰



حقیقت بنیان هرگونه فهم و معرفتی نسبت به موجودات مقید است. ساختار وجودی انسان بگونه‌یی است که در هر مرتبه از مراتب تکامل خود، نسبتی ناگسستنی با مرتبه‌یی از مراتب وجود دارد و همین نسبت است که بنیان معرفت وی به موجودات را در هر مرتبه‌یی از مراتب معرفت تشکیل میدهد.

### پی‌نوشتها:

1. Heidegger, Martin, *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Great Britain, Basil Blackwell, 1988, p. 35.
2. *Ibid.*, p. 277.
3. Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, 1999, p. 147.
4. Heidegger, Martin, *Nietsche, v4: Nihilism*, translated by F.A. Capuzzi, San Francisco, Harper & Row, 1982, p. 154.
5. عبدالکریمی بیژن، هایدگر و استعلاء: شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت، تهران، انتشارات نقد فرهنگ، ۱۳۸۱، ص ۷۰.
6. همان، ص ۷۲.
7. Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by James Churchill, Bloomington: Indiana University Press, USA, 1965, p. 28.
8. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, first & second edition (A, B), translated from German to English by Norman Kemp Smith, London, MacMillan Press, 1973, A19, B31.
9. *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 28.
10. *Ibid.*, p. 30.
11. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 59.
12. *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 31.
13. *Nietsche, v4*, p. 89.
14. *Descartes, the Philosophical Works of Descartes*, edited and translated by Elizabeth Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 2 vols, vol.1, pp. 151-2.
15. *Being and Time*, p. 21.
16. *Ibid.*, p. 90.
17. *Ibid.*, p. 67.
18. *Ibid.*, p. 78.
19. *Ibid.*, p. 81.
20. Sheehan, Thomas, "Dasein", article published in *A Companion to Heidegger*, 193-213 USA, Blackwell, 2005, p. 202.
21. *Being and Time*, p. 277.
22. *Critique of Pure Reason*, A51, B72.

23. *Kant and the Problem of Metaphysics*, tr. Richard Taft, Bloomington: Indiana University Press, 1977, p. 283.

۲۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، تصحيح، تحقيق و مقدمة سيد مصطفى محقق داماد؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۲، ص ۳۴.

۲۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، بيروت، داراحياء التراث العربي، ۱۹۹۹، ص ۶۸-۷۰.

۲۶. همان، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۰۱.

۲۷. همان، ج ۶، ص ۱۶۳.

۲۸. همان، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲۹. همانجا.

۳۰. همانجا.

۳۱. همان، ج ۸، ص ۳۴۳.

۳۲. همان، ص ۲۴۷.

۳۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحيح و تحقيق و مقدمة محمد ذبيحي و جعفر شاه‌نظري؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۱.

