

بررسی تطبیقی «هویت استعلایی انسان»

در اندیشه هیدگر و ملاصدرا*

□ محمدحسین کیانی^۱

چکیده

آرای هیدگر و ملاصدرا در باب «هویت استعلایی انسان» را می‌توان از جهاتی مورد بررسی تطبیقی قرار داد. در این تطبیق، قرابت‌ها و تمایزهایی به دست می‌آید. وجوه قرابت از این قرارند: نخست، هر دو قائل به معنایی واحد از استعلا در بستر وجود هستند و به تأثیرگذاری یک‌جانبه وجود در تحقق استعلای انسان اذعان دارند؛ دوم، به اهمیت استعلا در تعریف انسان اعتقاد داشته و هویت انسان را قائم به استعلا تلقی می‌کنند؛ وانگهی، هر دو به استمرار دائمی استعلای آدمی تصریح دارد. جهات تمایز نیز به این شرح است: نخست، مبنای آن‌ها درباره استعلا متفاوت است؛ زیرا آغاز استعلا در هیدگر با نقد سوپژکتیویسم دکارت است و به این عقیده نائل می‌شود که انسان تنها موجودی است که اشیا را در گشودگی‌اش درمی‌یابد؛ اما آغاز استعلا در اندیشه ملاصدرا با تبیین عین‌الربطی موجودات به وجود حقیقی ترسیم شده و بر این عقیده استوار است که انکشاف

هستی در انسان، بر مدار حرکت جوهری، اراده و فیض وجود حقیقی رخ می‌دهد؛ دوم، هیدگر با نظام هستی‌شناسانه‌ای که ترسیم کرده، به خوداتکالی دازاین در امر استعلا اعتقاد دارد، اما در اندیشه ملاصدرا اهتمام به الوهیت و در پرتو آن، تمسک علمی و عملی به جوانب آن از اهمیت بنیادین برخوردار است. **واژگان کلیدی:** سوپژکتیویسم، مراتب وجود، هستی، دازاین، عین‌الربط.

۱. مقدمه

استعلا معادل واژه انگلیسی transcendence و واژه آلمانی transzendence، برگرفته از واژه لاتین transcendere به معنای «تعالی» است. استعلا یا همان transcendence به معنای بالا رفتن از چیزی، جلو افتادن، پیشی گرفتن و سبقت گرفتن از چیزی و فرار و فراسوی چیزی رفتن است. همچنین، امر استعلایی معادل واژه انگلیسی transcendent و واژه آلمانی transzendent به معنای «متعالی» است. امر استعلایی اشاره به چیزی دارد که در ورا و فراسوی امر دیگری قرار دارد. در واقع، امر استعلایی در مقابل immanent به معنای حال و درونی است (Runes, 1942: 319). ضمن آنکه استعلاگرایی^۱ به معنای التزام به استعلا و اصیل انگاشتن امر استعلایی است که به انحای مختلف در ادوار تاریخ فلسفه استعمال شده است (Reese, 1980: 585؛ برای تفصیل ر.ک: عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۲۱).

استعلا از جمله مفاهیم مشترک در فلسفه‌های غربی و اسلامی به حساب می‌آید. اهمیت استعلا و امر استعلایی را می‌توان در تاریخ فلسفه‌های غربی به ویژه نزد فیثاغورثیان، افلاطون و نوافلاطونیان و رواقیان مشاهده کرد. این مسئله در فلسفه اسکولاستیک از جمله دغدغه‌های مهم به شمار رفته و در فلسفه مدرن نیز مورد توجه بسیاری از متفکران نظیر کانت، فیخته، هگل، شوپنهاور، هوسرل و هیدگر بوده است. فیلسوفان اسلامی نیز به تأسی از افلاطون و نوافلاطونیان و همچنین متأثر از باورهای الهیاتی - عرفانی اسلام، به مسئله استعلا و امر استعلایی توجه ویژه داشته‌اند. این نکته را می‌توان در اثر اندیشمندانی نظیر فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ابن عربی و ملاصدرا شاهد بود. اما آنچه از نگاه این

1. Transcendentalism.

مقاله پراهمیت جلوه می‌کند، اشاره به این نکته است که در میان فیلسوفان غربی و اسلامی می‌توان به دو متفکر اشاره کرد که سامانه فلسفی آن‌ها را می‌توان ناظر به مفهوم هویت استعلایی انسان تشریح کرد؛ یکی هیدگر و دیگری ملاصدرا.

استعلا کلیدی‌ترین مفهوم جهت فهم سامانه فلسفی هیدگر به حساب می‌آید؛ چرا که بدون فهم آن نمی‌توان به درک درستی از مهم‌ترین ایده‌های او پیرامون اگزیستانس، هستی، زمان، سوژکتیویسم و دازاین نائل شد. در پرتوی استعلایی هیدگری، مراد او پیرامون پرسش از هستی، رابطه زمان و هستی، نقد او بر سوژکتیویسم، معنا و ماهیت دازاین و نسبت او با عالم روشن می‌شود. به همین گونه، استعلا در فلسفه ملاصدرا نیز پراهمیت است؛ چرا که در نگاه نخست، صدرا فلسفه خود را حکمت «متعالیه» می‌نامد و تلاش می‌کند تا از چارچوب‌های سنتی فلسفه متعارف خارج شده و نظامی را طراحی کند که در آن همه چیز از طریق استعلایی آدمی کشف و ضبط می‌شود. فلسفه نزد ملاصدرا تنها مجموعه‌ای از باورهای نظری نیست، بلکه مسیری است که توانایی‌های بالقوه انسان در آن بالفعل شده و استعداد‌های او شکوفا می‌شود. بنابراین پرسش اصلی مقاله این خواهد بود که آیا می‌توان تحلیلی بر مبنای قرابت‌ها و تمایزات از «هویت استعلایی انسان» را در فلسفه هیدگر و ملاصدرا ارائه داد؟ در مقام پاسخ به این پرسش، ابتدا به خوانش مدنظر از هویت استعلایی در اندیشه این دو فیلسوف اشاره می‌کنیم. سپس به بررسی مبانی معرفتی و بنیادهای انسان‌شناختی این نظریه پرداخته و هویت استعلایی انسان در اندیشه آن‌ها را کنکاش خواهیم کرد.

۲. خوانش مدنظر از هویت استعلایی

در فلسفه هیدگر می‌توان به چند برداشت متفاوت از استعلا اشاره کرد؛ برای نمونه، استعلا از جهتی صفت اختصاصی موجودات به حساب می‌آید؛ چنان که در سنت مسیحی، خداوندی که یکسره و رای جهان قرار دارد، خالق استعلا و موجودات به حساب می‌آید. می‌توان از این برداشت تحت عنوان استعلایی وجودی^۱ یاد کرد و آن را از

1. Ontical transcendence.

استعلای وجودشناختی^۱ که مورد توجه ارسطو بوده و مبنای آن زدودن دوگانگی میان وجود و موجود است، متمایز ساخت (Cf. Inwood, 1998: 226). هدف ارسطو از این رویکرد، «بررسی وجود و تعینات موجود بما هو موجود جهت درک مقولات و نظام آن‌هاست» (Heidegger, 2000: 200). وانگهی می‌توان استعلای وجودی را از استعلای معرفت‌شناختی^۲ که مورد توجه دکارت بود، جدا کرد. هیدگر پیرامون استعلای دکارتی در مقام تثبیت سوژکتیویسم می‌گوید:

«در قرون وسطا، انسان و دیگر موجودات، مخلوق خدایی خالق بودند و به این جهت، مخلوقیت عامل ارتباط انسان و سایر موجودات محسوب می‌شد؛ اما وقتی دکارت خدای خالق را کنار گذاشت و انسان را از آن رو که سوژه است، در مقابل موجودات به عنوان ابژه قرار داد، آدمی را در برابر جهان تنها گذاشت» (Id., 1979: 4/86).

در واقع، معنای استعلا در فلسفه هیدگر با نقد سوژکتیویسم دکارتی آغاز می‌شود؛ چرا که سوژکتیویسم مانع اصلی مفهوم استعلا در اندیشه اوست.

اما نسبت نقد سوژکتیویسم دکارتی و ظهور استعلای هیدگری کدام است؟ هیدگر می‌کوشد تا با تأسی از کانت و البته خوانش منحصر به فردی که از کانت ارائه می‌دهد و همچنین با تأسی از حوزه پدیدارشناسی، انسان را به مثابه سوژه‌ای که در شرایط گوناگون و در برابر امور پیرامونی، پیوسته تفسیرهای متفاوت از ابژه‌ها ارائه کرده، لحاظ نکند. به عبارت دیگر، هیدگر انسان را بر خلاف مشی معرفت‌شناختی فهم کرده و می‌کوشد تا سرشت آدمی را بر حسب وجود در نظر گیرد. بدین سان صرف وجود آدمی را باید به مثابه استعلای وی در نظر گرفت. «استعلای انسان تنها در درک پیشینی از وجود گرفتار می‌شود» (Id., 1965: 18) و «وجود به منزله بنیان موجودات تنها در انسان فرافکنی می‌کند» (Id., 1996: 228) و این نشان از خاصیت وجودی - استعلایی انسان دارد و اینکه استعلا تنها ذیل عنایت به وجود فهم می‌شود.

در این مقام، وجه اشتراک ملاصدرا با هیدگر در این است که او نیز انسان را به واسطه نسبتش با وجود معنا کرده و معنای استعلا را در درک پیشینی از وجود لحاظ

1. Ontological transcendence.
2. Epistemological transcendence

می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۲۳۷/۱)؛ اما در تبیین حقیقت و نسبت انسان با وجود، به تشریحی می‌پردازد که با اندیشه هیدگر شباهتی ندارد، هرچند که در نهایت در باب مفهوم استعلا و نسبت استعلا با وجود می‌توان به اشتراک عقیده این دو صحنه گذاشت. بر این اساس، ملاصدرا نخست بر مبنای تقریر منحصر به فردی که از اصالت وجود به دست می‌دهد، معتقد است که «وجود دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی است» (همان: ۳۴۳/۱). سپس ناظر با این مراتب و بر مبنای تقریر منحصر به فردی که از تشکیک و وحدت وجود ارائه می‌دهد، ابراز می‌دارد که حقیقت انسان نیز ذومراتب است؛ چرا که انسان به واسطه اعمال و رفتار خویش، حالاتی را در نفس خود راسخ می‌گرداند که لاجرم او را در مرتبه طبیعی یا نفسانی یا عقلانی قرار می‌دهد (همان: ۲۹۶/۹). صدرا بر اساس این دو مقدمه و البته بر بنیاد لوازم این دو مقدمه معتقد است که انسان دارای هیچ مقام ثابت و از پیش تعیین شده‌ای نیست، بلکه همواره به واسطه افعالش در مرتبه‌ای ساکن می‌شود و در عین حال، جوهری است که به واسطه اعمال و افعالی که انجام می‌دهد، قابلیت پذیرش صور مختلف انواع دیگر را داراست (روزبهرانی و دیگران، ۱۳۹۳: ۶۰۲). لازمه این سخن آن است که انسان تنها موجودی است که فاقد حد لایتغیر است؛ چرا که همواره داری حرکت و پویایی است و در هر مرتبه، ماهیت تازه‌ای را در خود می‌یابد و از آن رو که «انسان نیز متأثر از وجود، دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی است» (همان: ۳۴۳/۱)، وجود او نیز منحصر در عالم طبیعی نیست و همواره در حال فراافکنی است.

بدین سان، ملاصدرا به دو نتیجه اساسی می‌رسد: نخست اینکه انسان عالم صغیر است، چرا که تمام مراتب هستی را در خود داراست؛ دوم اینکه انسان همواره در تحول و استعلاست. نتیجه دوم همانی است که در باب مفهوم استعلا و نسبت استعلا با وجود مورد نظر هیدگر نیز قرار گرفته است. به هر حال در اندیشه ملاصدرا، این دو نتیجه نشان از خاصیت وجودی - استعلایی انسان دارد. بنابراین از نگاه او نیز استعلا تنها ذیل عنایت به وجود فهم می‌شود و تحقق استعلا نیز در رابطه تنگاتنگ و انفکاک‌ناپذیر با هستی رخ می‌دهد.

۳. مبانی و بایسته‌های نظریه

۱-۳. مبانی فلسفی

استعلا در فلسفه هیدگر و ملاصدرا در فضای معرفتی منحصر به فردی قوام می‌یابد؛ به گونه‌ای که با تبیین پیشینه معرفتی استعلا، به غایت تفاوت و دوگانگی در آن‌ها پی خواهیم برد؛ چرا که در اساس، استعلا نزد هیدگر کوششی برای غلبه بر سوژکتیویته‌ای است که در تفکر اغلب فلاسفه، حضوری مؤثر دارد. دکارت با پیش فرض قرار دادن دو جوهر متمایز یعنی ذهن اندیشه‌کننده و جسم امتداددارنده، نتوانست به تبیین روشنی از رابطه ذهن و جسم دست یابد. بدین سان، در فلسفه جدید که استمرار همان سنت دکارتی است، دشواری‌هایی نظیر اثبات وجود جهان خارج، تبیین رابطه ذهن و جهان خارج، اثبات وجود اذهان دیگر و... به وجود آمد. از نگاه هیدگر، همه این مسائل از اساس باطل‌اند؛ چرا که همگی بر دیگر انگاره‌ای باطل یعنی دوالیسم دکارتی بنا شده‌اند. در دوالیسم دکارت، انسان به مثابه فاعل آگاهی، و شیء به مثابه متعلق آگاهی، یکسره از هم جدا و منفک قلمداد می‌شوند. بدین سان «تمام تلاش هیدگر این است که بر این ثنویت غلبه کند و این تلاش از دو سو صورت می‌گیرد؛ از یک سو تلاش هیدگر بر این است تا نشان دهد که شیء همان متعلق آگاهی نیست، حال آنکه در فلسفه جدید، شیء به منزله متعلق آگاهی تلقی می‌شود و متعلق آگاهی یعنی شیئی که تحت مفاهیم و مقولات فاعل آگاهی قرار گرفته است؛ اما از نظر هیدگر، وصف اساسی شیء، متعلق معرفت فاعل آگاهی واقع شدن نیست، بلکه وصف اساسی شیء، ظهور، گشودگی، انکشاف و حاضر بودن است. از طرف دیگر، هیدگر می‌کوشد تا نشان دهد که انسان تنها فاعل آگاهی نیست. این سخن نه به این معناست که حقیقت وجودی آدمی بیش و پیش از آنکه فاعل آگاهی بودن باشد، در این امر نهفته است که او در این عالم است و با موجودات و با وجود موجودات، به منزله آنچه که ظهور آن‌ها را ممکن می‌سازد، ارتباط و نسبتی دارد» (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۲۲). از این رو، استعلا با نظر به بنیادهای فلسفی هیدگر، خلاصه در این واقعیت است که انسان تنها موجودی است که اشیا را در آشکاری و گشودگی‌شان انکشاف می‌کند. او این ویژگی اساسی

انسان را با اصطلاح «در عالم بودن»^۱ تشریح کرده است و از همین روست که نحوه‌های سنتی سخن گفتن از انسان و به کارگیری اصطلاحاتی چون فاعل آگاه، فاعل شناسا، من و غیره در رساله وجود و زمان به کلی غایب است. هیدگر به جای همه آن تعابیر، اصطلاح دازاین را به کار می‌برد که در ترجمه تحت‌اللفظی به معنای «آنجا بودن»^۲ است.

اصطلاح دازاین در صدد است آدمی را از نظرگاه خاصی لحاظ کند؛ یعنی به منزله موجودی که به واسطه نسبتش با وجود، از سایر موجودات متمایز می‌شود. بدین سان در هستی انسان، نشانه‌ای از وجود را می‌یابیم. این نشانه به معنای هستی خاص انسان است. «هستی خاص آدمی، نه به منزله چیزی که صرفاً هست، بلکه به مثابه چیزی که باید تحقق پذیرد. هیدگر این خصیصه را در تعبیر «باید بودن»^۳ خلاصه و آن را وصف اساسی دازاین تلقی می‌کند» (بیمل، ۱۳۹۳: ۵۳). هیدگر می‌گوید:

«با این همه اگر دازاین به چنان نحوی اگزستانس داشته باشد که دیگر مطلقاً هیچ چیزی برای او در برون ایستاده نباشد، بی‌درنگ همراه با آن، او همچنین بدین سان پیشاپیش به صورت «نه دیگر آنجا بودن» یعنی «نه دیگر دازاین» درآمده است. رفع برون‌ایستایی هستی دازاین یعنی نفی هستی او. مادام که دازاین در مقام هستنده هست، هرگز به تمامیت خود نرسیده است. اما گیرم که دازاین به این تمامیت دست یابد، در این صورت، این دستیابی فقدان مطلق «در جهان بودن» خواهد شد. در این صورت، او هرگز دگرباره در مقام هستنده تجربه‌پذیر نمی‌گردد» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۵۲۸).

اما استعلا نزد ملاصدرا بر مدار تبیین وجود ربطی است. هرچند که وجود ربطی مختص تمامی ممکنات بوده و استعلا برای تمامی آن‌ها متصور است، اما استعلای انسان به دلیل ویژگی‌های منحصر به فرد او، دارای کیفیات ویژه‌ای است؛ چرا که انسان به لحاظ تلاقی قوس نزول و صعود، مستعد قابلیت است که هیچ ممکن دیگری توان ارتقا به آن را ندارد. اما چنان که گذشت، ملاصدرا همانند هیدگر بحث از استعلا را با عنایت به وجود آغاز می‌کند؛ به این معنا که وجود در حکمت صدرایی دارای وحدت

1. Being in the world.
2. Being there.
3. To be (It has to be).

حقه بوده و به سان امری یگانه پنداشته می‌شود و تنها به ذات الوهیت تعلق دارد و تمامی ممکنات به منزله مظاهر او قلمداد شده و امکان ظهوری آنان نیز به واسطه وابستگی تام به وجود مطلق است. بنابراین «موجودیت ممکنات وابستگی تام به مبدأ هستی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۷۵). از این رو، ممکنات را عین وابستگی به واجب‌الوجود معرفی کرده و عین‌الربط را به معنای انکار هر گونه وجود برای ممکنات به حساب می‌آورد. او می‌گوید:

«موجودیت ممکن محقق نمی‌گردد مگر به وسیله اتحاد ممکن با حقیقت وجود، و نیز مناط امکانی بودن وجود ممکن، چیزی جز متعلق به غیر بودن و نیازمند به غیر بودن وجود او نیست؛ همان‌گونه که مناط واجب بودن، چیزی جز وجود بی‌نیاز از غیر بودن نیست» (همو، ۱۹۹۹: ۸۶/۸).

بدین‌سان، موجودات تنها شئون حقیقت مطلق و عین وابستگی و تعلق به وجود حقیقی توصیف می‌شوند. ملاصدرا درباره وجود حقیقی نیز می‌گوید:

«وجود حقیقی به جمیع انحاء ظهور، ظاهر بذاته و مظهر لغیره است؛ به واسطه آن، برای آن، با آن، در آن و از آن است که ماهیت ظهور می‌یابد و اگر ظهور وجود در ذوات موجودات و اظهار آن برای خودش بالذات و برای دیگر موجودات بالعرض نبود، هیچ موجودی به هیچ وجهی از وجوه ظهور نمی‌یافت، بلکه در خفا و ظلمت مستور می‌ماند» (همان: ۳۴۳/۸).

نیاز وجودی ممکنات به وجود حقیقی، موجب حرکت جوهری آن‌ها برای کسب فیض وجود می‌شود. این حرکت جوهری در انسان که به همراه طلب فیض است، از آن رو که به پشتوانه شعور و اراده رخ می‌دهد، دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که جملگی فلسفه استعلا در حکمت صدرایی را سامان می‌دهد. بدین‌سان، انسان تنها ممکناتی است که می‌تواند از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر استعلا یابد و مسیر استکمال را بدون هیچ‌گونه محدودیتی طی کند؛ در حالی که سایر موجودات تنها تا مرتبه معینی از وجود کمال می‌یابند و استکمال نیز برای آن‌ها امری قهری محسوب می‌شود؛ اما کمال انسان رابطه مستقیمی با اختیار او دارد و از آن رو که محدودیت استکمالی نیز برای او وجود ندارد، «شأن او به آن درجه از قابلیت است که می‌تواند به مقامی نائل شود که همه

موجودات عینی، جزئی از ذات او گردند و قدرت او در همه موجودات ساری گشته و وجودش هدف و غایت آفرینش گردد» (همو، ۱۳۸۲: ۲۹۰). از این رو، برای انسان هیچ گونه مرتبه معلومی به معنای پایانِ فعلیت او متصور نیست.

بر این اساس، از نگاه هیدگر تعین دازاین در نحوه هستی او با حقیقت استعلایش قوام می‌یابد؛ حقیقتی که با سوپژکتیویسم نسبتی ندارد، بلکه مهم‌ترین ویژگی‌اش «آنجا بودن» و «در عالم بودن» است که یکسره به حقیقت استعلایی دازاین نظر دارد و خود به مثابه استعلای ماقبل معرفتی لحاظ می‌شود. البته می‌توان بارقه‌ای از هم‌زبانی را میان تبیین هیدگر و تلقی ملاصدرا نشان داد؛ همانند نظریه اتحاد عاقل و معقول که طی آن اتحاد انسان با هر مرتبه از عالم، موجب تحقق عینی آن مرتبه در نهان آدمی شده و به انکشاف هستی در درون انسان ختم می‌شود.^۱ اما هر گونه شباهت در این باره، با تفاوت اساسی که هیدگر و ملاصدرا پیرامون تکیه‌گاه بنیادینی که در بستر مبانی خود به دست داده‌اند، از میان می‌رود.

۳-۲. تکیه‌گاه بنیادین

تکیه‌گاه به مثابه امر محوری است که هیدگر و ملاصدرا در مسئله استعلا به آن اصالت داده و در کانون اندیشه خود جای داده‌اند. از این رو، «در عالم بودن» و «خود برون‌افکنی» دازاین در فلسفه هیدگر بی‌غایت و تکیه‌گاه نیست. در واقع، دازاین به دنبال انکشاف و ظهور هستی است و هیدگر بر خلاف ملاصدرا، خدامدارانه به این مسئله نظر نکرده است؛ چرا که هدف دازاین - بر خلاف انسان استعلایی صدرا - اتحاد با عقل فعال نیست. به عبارت دیگر، تکیه‌گاه غایی در رویکرد هستی‌شناسانه هیدگر، بر مدار دازاین باقی مانده و دازاین یکسره خوداتکا به حساب می‌آید؛ حال آنکه تکیه‌گاه غایی در رویکرد هستی‌شناسانه ملاصدرا بر مدار الوهیت قوام می‌یابد. این تفاوت اساسی با این ادعا که تکیه‌گاه هر دو به وجود باز می‌گردد - چرا که هیدگر بی‌واسطه به

۱. «كُلُّ ما يراه الإنسان في هذا العالم -فضلاً عن عالم الآخرة- فإنَّما يراه في ذاته وفي عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه وأيضاً في ذاته... النفس الإنسانية من شأنها أن تبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات العينية أجزاء ذاتها وتكون قوتها سارية في جميع الموجودات ويكون وجودها غاية الخلقة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰۹).

وجود تصریح دارد و از طرف دیگر، صدرا نیز کنه و باطن وجود را همان خداوند قلمداد کرده، برطرف نمی‌شود؛ چون همچنان می‌توان گفت که وجود صدرا الوهی است و از همین رو هستی‌شناسی خدامحورانه او با هستی‌شناسی هیدگر در تفاوت آشکار است.

شاید تحلیل آلتیا^۱ در اندیشه هیدگر برای فهم بهتر نکته مذکور راهگشا باشد. در واقع، هیدگر آلتیا را نحوه‌ای از بودن دازاین لحاظ می‌کند؛ یعنی نحوه‌ای از هستی که در آن دازاین در مقام کاشف، پرده‌بردار و یا گشاینده عمل می‌کند و اجازه می‌دهد تا هر امری بدون هر گونه حجایی قابل وصول شود. بنابراین آنچه درست و حقیقی است، در معنای نخستش همین عمل کشف یا پرده‌برداری است و تنها در معنای ثانوی است که چیزی به منزله نتیجه و حاصل عمل کشف قابل حصول می‌شود؛ یعنی به معنای شیئی که آشکار و هویدا می‌گردد و به همین دلیل است که هیدگر می‌کوشد تا نشان دهد که نخستین و بنیادی‌ترین پدیدار حقیقت، همان چیزی است که خود این «کاشف بودن»^۲ را ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر، «کاشف بودن» همان هویداگری دازاین و «در عالم بودن» اوست که با اوصاف آمادگی، فهم و گفتار، در معنای بی‌قراری قوام یافته است. «پس اگر حقیقت، مبتنی بر دازاین است و اگر صادق یا حقیقی بودن یعنی گشودگی و نحوه‌ای از «آنجا بودن» دازاین، بنابراین باید نتیجه گرفت که حقیقت بنیادین، نحوه هستی خاص آدمی است» (بیمل، ۱۳۹۳: ۸۷). در واقع، دازاین به نحو بنیادین در حقیقت است. والتر بیمل نیز تصریح دارد که در حقیقت‌پنداشتن دازاین به این معنا نیست که حقایق از طریق قدرت مرموز و ناشناخته‌ای در دازاین تعبیه شده‌اند، بلکه به این معناست که دازاین به دلیل «در عالم بودنش» همواره از پیش نسبت به همه آنچه جزئی از عالم اوست، گشوده است. بدین‌سان، تلقی و فهم تازه‌ای از انسان به منزله دازاین منجر به شرح و تفسیر جدیدی از حقیقت می‌شود (همان). هیدگر در این باره می‌گوید:

«دازاین همچون آنی که از طریق گشودگی تقویم یافته است، ذاتاً در حقیقت است.»

1. Aletheia.
2. To be discovering.

گشودگی نوعی هستی است که ذاتی دازاین است. حقیقت «آنجا هست» تنها تا آنجا که دازاین هست و مادام که دازاین هست. هستندگان تنها آنگاه مکشوف می‌شوند و تنها تا وقتی گشوده می‌گردند که اساساً دازاین هست. قوانین نیوتن، اصل امتناع تناقض و هر حقیقتی هر چه باشد، اساساً تنها تا زمانی حقیقی است که دازاین هست. تا دازاینی نبود، حقیقتی هم نبود و از آن پس که دازاینی نباشد، حقیقتی هم نخواهد بود. چه، در نبود دازاین، حقیقت در مقام گشودگی، کشف و مکشوف نمی‌تواند بود. قوانین نیوتن پیش از آنکه مکشوف شوند، حقیقی نبودند... این قوانین به واسطه نیوتن حقیقی گردیدند و با این قوانین، هستندگان به نحوی فی‌نفسه برای دازاین دسترس‌پذیر شدند. ارائه برهان بر اینکه حقایق جاودان وجود دارند، وافی به مقصود نخواهد بود، مگر در اثبات این امر توفیق حاصل شده باشد که دازاین جاودانه بوده است و جاودانه خواهد بود. مادام که از ارائه این برهان بی‌بهره و کوتاه‌دستیم، اصل حقایق جاودان نیز ادعایی است خیال‌باخته که اجماع تائکونی فلاسفه در باورداشت آن، مشروعیتی برایش حاصل نمی‌آورد. بنابراین، جمله حقیقت بر حسب آن نوع هستی دازاین‌گانه‌ای که ذاتی حقیقت است، با هستی دازاین است» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۵۱۱).

اما غایت استعلا، بلکه هدف فلسفه در اندیشه ملاصدرا با نظر به حق تعالی و در اتحاد با عقل فعال رقم خورده و در نهایت، انسان به خدا تشبه می‌یابد. هیدگر در باب حقیقت تصریح داشت:

«بر حذر باید بود که مبدا استشهاد از چنین شاهدهی به دام عرفان لفظی و بی‌سد و بند افتد. با این همه، در نهایت پیشه فلسفه آن است که از نیروی عنصری‌ترین واژه‌هایی که دازاین خود را در آن‌ها به بیان می‌آورد، پاسداری کند تا این واژه‌ها به دست فهم همگانی به سطح آن گونه فهم‌ناپذیری که نقش سرچشمه مسائل ظاهر فریب را ایفا می‌کند، نازل نشوند» (همان: ۴۹۹).

در مقابل، ملاصدرا پیشه فلسفه را استکمال نفس در جهت تشبه به حق تعالی می‌داند و می‌گوید:

«فلسفه استکمال نفس آدمی به وسیله علم به حقایق موجودات از طریق برهان است. البته معرفت به حقیقت موجود که ورای عین الربطی بودن آن نیز لحاظ نمی‌شود، به قدر وسع و طاقت انسانی برای تشبه به حق تعالی صورت می‌گیرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۲۰/۱).

به عبارت دیگر، توجه به دو مقدمه در اندیشه صدرای مهم است؛ نخست اینکه ممکنات طریقی جهت نیل انسان به حق تعالی به حساب می‌آیند: «عالم تنها مسیری برای وصول انسان به وجود حق تعالی است؛ حقیقتی که تمامی کمالات را به نحو بسیط در خود دارد» (همو، ۱۳۶۰: ۱۳۳).

دوم اینکه:

«حق تعالی نفس انسان را جهت آشکارسازی ذات و صفات و افعال خویش قرار داد و انسان را برای جلوه‌سازی ذات و صفات خویش آفرید تا انسان مقدمه‌ای برای شناخت حق باشد» (همو، ۱۹۹۹: ۲۶۵/۱).

از این رو، ملاصدرا با تبیین استعلا در دو حوزه علمی و عملی، اتحاد با عقل فعال و تشبه به حق را تشریح می‌کند. او در جملات آغازین رساله الوجود تصریح می‌کند که: «ثمّ الإنسان وإذا استكمل بالعلم والكمال، بلغ إلى درجة العقل الفعّال». در واقع، تشبه به باری تعالی مستلزم شناخت حقایق موجوداتی است که موجودیت آن‌ها به حق است؛ شناختی که تمامی ابعاد مسئله از جمله معرفت به ذات، صفات و افعال حق تعالی، نحوی ارتباط موجودات به حق و چگونگی صدور موجودات از حق و سرانجام و بازگشت آنان را شامل می‌شود. اما ملاصدرا علاوه بر استكمال معرفتی، به استعلائی عملی نیز اشاره دارد. مراد از استعلائی عملی، کسب خصائل و صفات حمیده است. صدرای معتقد است که اگر این ملکات نفسانی در انسان وجود نداشته باشند، بدن پیوسته نفس را مشغول خود می‌کند و او را از کمال مطلوبش باز می‌دارد. از این رو، لازمه استعلائی وجودشناسانه آدمی، پرهیز از نفس اماره و پیروی از نفس مطمئنه در راستای دستورات دینی است. او می‌گوید:

«کسانی که ترس از آخرت و امید به مغفرت و بهشت داشته باشند و در دنیا زهد پیشه کنند و از لذات زودگذر دنیا دل بکنند، سرانجام آن‌ها سرای سلامت و ورود به بهشت و امنیت از عذاب آتش خواهد بود. هر کس که ادراک امور الهی و اشتیاق به احاطه عقلیات و تجرد از جسمانیات بر او غلبه کند، سرانجام در سلک اهل ملکوت داخل می‌شود و بلکه در صف اعالی مهیمن خواهد ایستاد. البته این در صورتی است که عقاید حقه او به کشف تام منتهی شود و با زهد حقیقی و نیتی همراه باشد که از همه آنچه او را از جانب قدس الهی رویگردان می‌کند، خالی باشد. این غایت آن

چیزی است که بشر به آن می‌تواند دست یابد» (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۵).

بنابراین، دازاین در هیدگر به دنبال انکشاف و ظهور هستی است؛ اما انسان صدرا چنین انکشافی را به مثابه عین الربطی پنداشته و چنین معرفتی را قرین تمسک عملی به فرامین الهی و لازمه استعلای وجودی انسان قلمداد می‌کند. این کوشش نزد ملاصدرا به معنای تشبه به امر لایتناهی و دائمی است و از همین روست که صدرا در این باره با هیدگر موافق است که صیوروت و استعلای انسان امری دائمی، بی‌پایان و همیشگی است؛ اما علت آن را در کوشش آدمی برای تشبه به امر دائمی می‌داند؛ چرا که تشبه به امر لایتناهی در غیر از صیوروت دائمی متصور نخواهد بود.

۴. هویت استعلایی انسان

در مقام پرسش از حقیقت انسان است که هویت استعلایی او کشف می‌شود. چنان که می‌دانیم، حکمای پیشین متأثر از ارسطو، انسان را حیوان ناطق نامیده و او را واجد «نفس ناطقه» دانسته‌اند. هرچند ملاصدرا این تعریف را در ابتدا می‌پذیرد، اما از آن عبور کرده و معنای جدیدی را به دست می‌دهد. بر خلاف هیدگر که از اساس، این تعریف را برنمی‌تابد؛ چرا که آن را خوانشی بر مدار اصالت سوپزکتیویسم تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، ملاصدرا و هیدگر در مقام پاسخ به چیستی حقیقت انسان هم‌عقیده‌اند که آدمی به لحاظ وجودی، از دیگر موجودات متمایز است و این تمایز نیز نهفته در نسبتی است که با وجود برقرار می‌کند (همو، ۱۹۹۹: ۳۴۳/۸: 228; Heidegger, 1996). این ادعا، مبنای مشترکی است که صدرا و هیدگر را به هویت استعلایی انسان رهنمون می‌سازد. هرچند که انسان بنا بر تعریف منطقی، حیوان ناطق معنا شده است و قابلیت فوق‌نهفته در ناطقیت انسان است، صدرا با نگاه هستی‌شناسانه و بر مبنای اصالت وجود، پیوند معناداری را میان ناطق بودن و مسئله استعلا برقرار می‌سازد. بدین‌سان، رویکرد انسان‌شناختی منحصر به فرد صدرا قوام یافته و استعلا به معنای کمال‌گرایی ذاتی و کمال‌گروی دائمی، خصیصه بنیادین انسان قلمداد می‌شود. در واقع، «صدرا انسان را به‌عنوان موجودی که مهم‌ترین شاخصه ذاتی او تعالی است، معرفی می‌کند» (محقق داماد

و جان‌محمدی، ۱۳۹۰: ۵۴) و ماهیت انسان را به مثابه حیوان استعلایی در نظر گرفته و او را پیوسته در حال تغییر و تبدیل معنا می‌کند؛ ضمن آنکه هویت و تشخیص انسان را به استعلای او باز می‌گرداند. ملاصدرا می‌گوید:

«إِنَّ النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ولها نشأت سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۹۹: ۳۴۳/۸).

بر این اساس، اوج دیدگاه صدرا آنگاه رقم می‌خورد که انسان را همانند دیگر انواع، منحصر در نوع واحد قلمداد نمی‌کند. به این معنا که «انسان یک نوع نیست که دارای افرادی باشد، بلکه هر انسانی خود یک نوع مجزا به حساب می‌آید» (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۴). از نگاه صدرا و ناظر به حرکت جوهری او، انسان موجودی پایان‌ناپذیر نیست و در قالب نوع خود، محدود و محصور نمی‌شود، بلکه همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک و با اندیشه و عمل به منصفه ظهور می‌رساند. به عبارت دیگر، انسان به منزله صورتی برای هر یک از قوه‌های موجود در عالم است و برای هر یک از صورت‌های عالم معنا و آخرت نیز همچون ماده به شمار می‌رود. وی معتقد است که انسان موجودی است که در خود نمی‌ماند و با اندیشه و عمل خود، خویش را می‌سازد (برای تفصیل ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۷۱-۱۴۳).

این نگاه صدرا به هویت استعلایی انسان را می‌توان با دیدگاه هیدگر درباره «نه‌هنوز بودن»^۱ دازاین همخوان دانست. بدین معنا، هیدگر نیز معتقد است که هویت دازاین قرین نهایت و تمامیت است؛ چرا که دازاین به مثابه وجود انسانی، تا هست ناتمام است و همواره فرایش خویش را درمی‌افکند. ناتمامی دازاین، میل به کلیت‌یافتگی دازاین و هویت فرایش - خویشی دازاین همواره هست تا زمانی که مرگ فرا می‌رسد و زمانی که دازاین می‌میرد، تمامیت می‌یابد. هیدگر می‌گوید:

- «در دازاین ناتمامی دائمی است و با مرگ پایان می‌یابد؛ این امری است رذاشدنی» (۱۳۸۹: ۵۳۹).

1. Noch nich sein/ Being not yet/ Not yet being.

- «دازاین همچون آئی که خود هست، باید آنچه هنوز نیست بشود یا آنچه هنوز نیست باشد» (همان: ۵۴۲).

دازاین همواره «نه هنوز فعلیت» است. این ساختار ناکامل و نامتناهی وقتی پایان یافته تلقی می شود که دازاین دیگر «آنجا بودن» نباشد؛ یعنی مرده باشد. هیدگر می گوید: آنچه ناتمامیت یعنی فرایش خویش بودنِ مدام در دازاین را می سازد، «نه هنوزی» است که هر دازاینی در مقام هستنده‌ای که هست، باید باشد. او معتقد است:

«برای مثال، میوه نارسیده به سوی رسیدگی سیر می کند. در ضمن این رسیده شدن، آنچه میوه هنوز نیست، هرگز همچون چیزی که «هنوز پیش دست» نیست، تکه تکه فراهم چیده نمی شود. خود میوه خودش را رسیده می گرداند و همین خودرسیده گردانی، مشخصه هستی اش را به عنوان میوه تعیین می کند... نه هنوز از آغاز در هستی خاص خود میوه مندرج است و به هیچ وجه تعیین و تعریفی دلبخواه نیست. بل به منزله مقوم است. بر همین قیاس، دازاین نیز مادام که هست، همواره «پیشاپیش نه هنوز خویش» است» (همان).

بنابراین، هیدگر و ملاصدرا هم عقیده اند که انسان از آن رو که انسان است، عین استعلاست و اینکه تساوق انسان و استعلا در مقام التفات به مسئله وجود فهم می شود. البته لوازم و جنبه های التفات به وجود و این همانی استعلا و انسان در فلسفه هیدگر و ملاصدرا متفاوت است.

نتیجه گیری

شبهت هیدگر و ملاصدرا درباره استعلا انکارناشدنی است. مهم ترین هم سویی برون ساختاری اینکه سامانه فلسفی هر دو را می توان بر مدار استعلای وجودشناختی تشریح کرد و مهم ترین هم زبانی درون ساختاری اینکه استعلا در اندیشه آن ها یکسره بر مبنای التفات به وجود قوام می یابد. به عبارت دیگر، این هم اندیشی وجود دارد که استعلای آدمی با عطف نظر به درک پیشینی از وجود میسر می شود؛ ضمن آنکه هویت انسان با نظر به وجود و استعلای او به منصفه ظهور می نشیند. هیدگر و ملاصدرا بر مبنای ویژگی استعلایی انسان، او را از دیگر موجودات متمایز می کنند و ریشه تمایز را در

نسبت آدمی با وجود در نظر می‌گیرند. بر همین اساس است که آن‌ها تعاریف گذشته از انسان را برتابیده و یکسره هویت اختصاصی او را بر اساس استعلا تفسیر کرده‌اند. وانگهی، هر دو معتقدند که نسبت وجودی انسان با هر مرتبه از عالم، منجر به تحقق عینی آن مرتبه در نهان آدمی شده و به کشف هستی در انسان می‌انجامد.

اما تفاوت‌های عمیقی در اندیشه هیدگر و ملاصدرا وجود دارد که منجر به ایجاد تمایزی ژرف در سامانه فلسفی آن دو شده است. به عبارت دیگر، هرچند که استعلا در اندیشه وجودشناختی آن دو به خوبی بسط می‌یابد، اما مبانی و مبادی استعلا در سامانه فلسفی آن‌ها متفاوت است؛ چرا که ایده استعلا نزد هیدگر با نقد سوپوزکتیویته مدرن آغاز شده و به این عقیده نائل می‌شود که انسان تنها موجودی است که می‌تواند موجود را در آشکاری و گشودگی‌اش دریابد. اما استعلا در اندیشه ملاصدرا با تبیین وابستگی تام موجودات به وجود حقیقی ترسیم شده و بر این عقیده استوار است که انکشاف هستی در انسان، بر مدار حرکت جوهری، اراده و فیض وجود حقیقی رخ می‌دهد؛ ضمن آنکه هیدگر با نظام هستی‌شناسانه‌ای که ترسیم کرده، به خوداتکایی دازاین در امر استعلا اعتقاد دارد. این مسئله را می‌توان از جهات متفاوت بررسی کرد که از جمله آن‌ها بحث از آلتیا در تفکر هیدگر است. اما در اندیشه ملاصدرا، اهتمام به الوهیت و در پرتو آن، تمسک علمی و عملی به جوانب آن از اهمیت بنیادین برخوردار است. بنابراین استعلا به مثابه روح حاکم بر تفکر هیدگر، نسبتی با مضامین دینی و عرفانی ندارد؛ حال آنکه استعلا نزد ملاصدرا درون‌مایه دینی - عرفانی دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۲. بیمل، والتر، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش، ۱۳۹۳ ش.
۳. روزبهانی، محمدعلی و دیگران، «حرکت جوهری انسان و خودبرون‌افکنی دازاین در فلسفه ملاصدرا و هایدگر»، *فصلنامه فلسفه دین*، سال یازدهم، شماره ۳ (پیاپی ۲۰)، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۵. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۹ م.
۶. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح حامد ناجی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۸. همو، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۹. عبدالکریمی، بیژن، *هایدگر و استعلا*، تهران، نقد فرهنگ، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. محقق داماد، سیدمصطفی و محمدتقی جان‌محمدی، «انسان و تعالی: روایت اصالت وجودی از انسان»، *فصلنامه خردنامه*، شماره ۶۶، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۱۱. هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹ ش.
12. Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics*, Revised and Expanded Translation by Gregory Fried & Richard Polt, Yale University Press, 2000.
13. Id., *Kant and the Problem of Metaphysics*, Richard Taft (Trans.), Bloomington, Indiana University Press, 1965.
14. Id., "Letter on Humanism", in: *Basic Writing*, David Farrell Krell (Ed.), London, Routledge, 1996.
15. Id., *Nietzsche*, David Farrell Krell (Ed.), Vol. 4, New York, Harper & Row, 1979.
16. Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1998.
17. Reese, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, Michigan, Humanities Press, 1980.
18. Runes, Dagobert David, *Dictionary of Philosophy*, New York, Philosophical Library, 1942.