

درآمدی به مطالعه تطبیقی هستی‌شناسی اسلامی

دکتر مهدی نجفی افرا



بدهات مفهومی وجود و عدم دسترسی به حقیقت آن

نخستین بحث حکیم مسلمان از هستی و وجود، بدهات مفهومی آن است. هستی از معقولات ثانیه فلسفی است که بدون بهره‌مندی از سایر مفاهیم و معانی به ذهن خطور می‌کند و هر کس تصویری از آن دارد. عبارت صدرا در این باره چنین است: «مفهومه/اغنی الاشیاء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً و اعمها شمولاً»^۱ که نه تنها حاجتی به تعریف آن نیست بلکه تعریف آن نیز با توجه به عناصری که باید در تعریف شرکت کنند (جنس و فصل و عرض خاص) و شرایط تعریف (مستلزم دور نبودن) امری محال و ناممکن است. فیلسوف هستی به دلیل رویکرد خاصی که به هستی دارد، کمتر به چنین بحث‌های مفهومی و تماشاگرانه می‌پردازد اما در میان این فیلدسوفان شاید نزدیکترین آنها به نحوه نگرش فلسفی دنیای ما هایدگر باشد. وی هم مفهوم ما تقدم و قبلی «هستی» را بدیهی می‌داند و معتقد است اصلی‌ترین و مقدم‌ترین مفاهیمی است که برای هر انسانی در زندگی عادی مطرح است. از دیدگاه وی همانند فلاسفه اسلامی همه مفاهیم قابل تحویل به آن بوده و براساس آن می‌توان به فهم تمام چیزهای دیگر نایل شد. «همه ما مقدماً فهمی از معنی هستی داریم چه

پیوسته واژه‌هایی را که دلالت بر چنین دریافتی دارند، به کار می‌بریم.^۲ اما این بداهت وجود در زندگی عادی دلالت بر روشنی هستی از لحاظ فلسفی نمی‌کند چون تمام تلاش فلسفه از دیرباز تا کنون برای به روشنی درآوردن هستی است. همین نکته در تفکر فلسفی اسلامی نیز مطرح است چنانکه حقیقت وجود را در نهایت خفا و پنهانی می‌دانند که با ادراک حصولی قابل دستیابی نبوده و تنها راه روبه‌رو شدن با آن ادراک حضوری و شهودی است.

یاسپرس در باره بداهت وجود می‌گوید: «ما از هستی یا از وجود، از این واقعیتی که هستی هست سخن می‌گوییم و حال آنکه هستی، مفهوم نیست، هستی فقط یک علامت است. کلمه هستی فقط علامتی است برای هدایت ما به آن سوی هرگونه عینیت.»^۳ از دیدگاه وی شناسایی حقیقی هستی هیچگاه قابل دسترسی نیست.

مارتین هایدگر در این باره می‌گوید: «هستی نزدیک است و با این همه از آنجا که باید به جستجویش پرداخت و هرگز نمی‌تواند نه به طور کامل و نه به گونه‌ای نهایی به تصاحب درآید، بسیار دور است.»^۴ وجود اندیشیدنی نبوده و بیگانه با اندیشه است. چون اندیشه ناظر به امر آرمانی، فهمیدن محض و امکان است که همگی غیر از وجودند. تنها شیء در خودی که نمی‌تواند اندیشیده شود وجود است و این وجود در قلمرو اندیشه نمی‌گنجد تا اندیشیده شود.^۵

به تعبیر مارسل، هستی نسبت به شناخت از تقدم برخوردار است از این جهت اندیشه نمی‌تواند هستی را ثابت کرده و یا توضیح دهد چون شناخت در درون محدوده هستی بوده و بدون پیش فرض گرفتن آن قادر به هیچ کاری نخواهد بود. بنابراین هستی که همان هستی من است مسأله‌ای نیست که در برابر من نهاده شود تا بتوانم به آن بپردازم چون من بیرون از هستی، هیچ پایگاهی ندارم. هستی با اینکه فهمیدنی نیست قابل کنارگذاشتن هم نیست.

کی‌یرکه گور در این باره می‌نویسد: «حقیقت نیاز به حقیقت، کوشش به سوی حقیقت است. انسان، به جستجوی حقیقت به شوق دایماً نوشونده‌ای که او را به سوی حقیقت می‌کشاند بیشتر دل‌بسته است تا به تصاحب آن. انسان هیچگاه به حقیقت کامل نخواهد رسید اما پیوسته به سوی حقیقت پیش می‌رود.»^۶

بنابراین وجود خود را از ما به عقب می‌کشد و اجازه دستیابی به خود را به ما نمی‌دهد و تنها آثار و نشانه‌هایی از خود برای ما باقی می‌گذارد. به خاطر همین وجود همیشه یک معما است.

تقدم هستی بر ماهیت

همانگونه که در تفکر فلسفی اسلامی بین هستی و ماهیت، تفاوت مفهومی قایلند و از طرفی در بحث سبق و لحوق و تقدم و تأخر وجود را مقدم و سابق بر ماهیت می‌دانند که هر امری از هستی تهی باشد ماهیت هم نخواهد داشت چون ماهیت فرع بر هستی و منتزع از حدود آن است. این مغایرت و تقدم در فلسفه‌های هستی خصوصاً در نزد سارتر و هایدگر مورد تأکید قرار گرفته است اما ماهیت یا چیستی مورد نظر در فلسفه آگزیستانس ماهیت اعتباری برخاسته از حد وجود نیست بلکه واقعیت و اصالت این ذات به مراتب افزون بر هستی پیشینی است.

«هایدگر میان ماهیت و وجود فرق فاحش می‌بیند. به نظر او وقتی که می‌خواهیم بدانیم که آیا آن چیز وجود دارد خواستار شناخت وجود آن هستیم از این رو باید گفت که ماهیت مشتمل بر وجود نیست. هایدگر مانند همه وجودگرایان اعلام می‌دارد که وجود مقدم بر ماهیت است.^۷ البته از دیدگاه هایدگر این تقدم وجود بر ماهیت تنها در مورد انسان می‌باشد و در مورد سایر اشیا نخست ماهیت آنها عرضه می‌شود سپس وجودشان. اما در مورد انسان از چیستی می‌توان سؤال کرد نه از هستی، چون در پرسش از چیستی و حتی هستی انسان، خود هستی مفروض و مقدم است و تمام فعالیت‌های انسان از قبیل فکر کردن و اعمال عادی او همه مبتنی بر موجود بودن و هستی داشتن است. در مورد تقدم هستی بر ماهیت، سارتر اظهار می‌دارد که: «معنی این جمله آن است که ماهیات یا جواهر پایداری که به عنوان مفاهیم در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدم، وجود ندارند، همچنین چنین برمی‌آید که به نظر او ماهیت عینی هرگز وجود ندارند ماهیات بر حسب علاقه و انتخاب انسان معین می‌شوند.»^۸ انسان سازنده ماهیت و سرچشمه ارزش‌هاست.

«انسان تنها سرچشمه‌ی ارزش‌هاست و این موقوف به فرد است که ارزش‌های خود را بیافریند و برگزیند و آرمان خود را دنبال کند. آزادی بنیاد همه انسان‌ها است. آزادی انسان نامحدود است، هیچ قانون اخلاقی الزام‌انگیزی که او بر طبق آن عمل کند وجود ندارد. او سرچشمه قانون اخلاقی خودش است. هیچگونه ارزش‌های مطلق وجود ندارد که او موظف باشد که در کارهای عملی و روزمره خود آنها را تشخیص بدهد.»^۹

بنابراین خود فرد مسوول «تشکیل ساختمان جسمی - روحی» خود و وضعیت تاریخی است که در آن باید عمل کند. انسان با انتخاب آرمان و غایت خود وضعیت تاریخی خود را انتخاب و قبول می‌نماید.

اصالت در هستی و اصالت هستی

یکی از مسایل بنیادی در فلسفه اسلامی و فلسفه‌های هستی، اصالت وجود یا موجود است. بنا به تعبیر پروفیسور ایزوتسو تا قبل از صدرا در دنیای اسلام بیشتر توجه معطوف به موجود بود و نه وجود. یعنی کسانی چون ابن سینا به مفهوم وصفی وجود (چیزی که دارای هستی است) توجه داشتند تا به معنی فعلی هستی یعنی بودن. این تمایز بین معنی فعلی و وصفی وجود در فلسفه ملاصدرا به طور دقیق انجام می‌پذیرد. در فلسفه‌های اگزیستانس به غیر از فلسفه هایدگر، نظرها بیشتر به موجود معطوف است، تا وجود. چنانکه گفتیم هستی از نگاه اغلب این فلاسفه منحصر در انسان بوده و در مورد انسان کاربرد دارد اما در فلسفه هایدگر توجه به وجود و معنی فعلی آن است. از دیدگاه وی «تفکر انسان غربی در سراسر تاریخش، منحصرأ با موجود مشغول بوده و وجود بنیادی‌تر را به فراموشی سپرده است.»^{۱۱}

بنابراین هستی بدون تعیین بخشی خاص به آن، تنها در فلسفه هایدگر مدنظر است. اما مسأله اصالت و اصیل بودن در فلسفه اسلامی در مقابل اعتباریت است. وقتی حکمای الهی اشیا را در ذهن به وجود و ماهیت تقسیم می‌کنند و تمام حقایق ممکنه را زوج مرکب از وجود و ماهیت می‌دانند سخن از این در میان می‌آورند که حال کدامیک در خارج از وجود بالذات برخوردار بوده و منشا آثار خارجی است و کدامیک در خارج وجود بالعرض داشته و منشا آثار نیست که از این بحث تعبیر به اصالت و اعتباریت می‌کنند. اما مفهوم اصالت در فلسفه‌های هستی چیز دیگری است. اصیل بودن یعنی خود بودن و خود را یافتن، از حصار تاریخ و گروه و جمع خود را فراتر بردن و در ورای همه اینها به خود روی کردن و در مقابل آن بدلیت و گم شدگی و غفلت از وجود فردی قرار دارد، چون هستی فقط در مورد انسان قابل طرح است. در اصالت نیز سخن از بازیابی عمیق خود و از بین بردن جدایی میان انسان با خود، جوشش اعمال از شور همگام با خود، گم نشدن در جمع و گروه است. به تعبیری اصیل بودن یعنی خود بودن و خود را برگزیدن و هماهنگ با ارزش‌های پذیرفته شده زندگی کردن و این معنایی است که فقط در مورد انسان صدق می‌یابد. «چه بسا کسانی که چنان در جمع و گروهی که به آن وابسته‌اند، گم می‌شوند که نشانی از فردیت و شخصیت در آنان باقی نمی‌ماند چنین کسانی یا به راستی از هستی فردی تهی هستند یا برآنند که خود را چنین بنمایانند. نه گفتار و کردارشان از درون آنها سرچشمه می‌گیرد و نه اندیشه و احساسشان چنان می‌اندیشند که به آنها گفته شده و چنان احساس می‌کنند که از آنان خواسته شده است.»^{۱۱}

هایدگر در این زمینه می‌گوید: «وجود شخصی اصیل، وجود شخصی‌ای که مصمم است با امکان‌الایش روبه‌رو شده و تصمیمش را برای زیستن پایدار در جلوتر از آن گرفته است. این امر وجود شخصی را در تمامیتش که از همین رو می‌تواند شناخته شود می‌سازد و هنگامی که وجود شخصی خود را دریابد جهان را نیز درمی‌یابد»^{۱۲} و نیز می‌گوید: هستی غیراصیل یافتن وجود شخصی که از نیستی به نیستی روان است و زندگی کردن در پرتو همین دریافت است.^{۱۳}

به دنبال چنین دیدگاهی است که فلسفه هستی‌پا به عرصه ظهور می‌گذارد تا فاصله میان انسان با خود را پرکند، نگاه تحقیرآمیز به انسان را از بین برده و به انسان و خود موضوعیت بخشد. هر زمانه‌ای تباهی ویژه خویش را دارد، تباهی زمانه ما چه بسا نه خوشگذرانی یا ولنگاری یا شهوترانی، بلکه بیشتر یک توهین وحدت وجودی غیراخلاقی به انسان فردی است در میان هلهله شادی ما برای دستاوردهای زمانه و قرن نوزدهم، نغمه ناجوری از توهین به انسان فردی به گوش می‌رسد... انسان‌ها باید به گونه‌ای باشند که خود را در تمامیت چیزها، در تاریخ جهان گم کنند و شیفته و فریفته جادویی سحرآمیز باشند هیچکس نمی‌خواهد یک انسان فردی باشد.^{۱۴}

به خاطر همین باید فیلسوفان یونان باستان خصوصاً سقراط را ستود چون آنها افراد وجودی بودند که آنچه را می‌پرداختند به شیوه‌ای از عمل نظر داشتند و هر چند از آگاهی کمتری برخوردار بودند ولی آنچه می‌دانستند به کار می‌بردند.

حوزه هستی

یکی از مسایل مطروحه در فلسفه‌های هستی و فلسفه اسلامی، حوزه توجه به هستی است. در تفکرات فلسفی اسلامی، هستی در معنای وسیع و عام به کار می‌رود که شامل هر آن چیزی است که این واژه در مورد آن به کار می‌رود. به همین دلیل نظر معطوف به موجود خاصی نیست لذا نوع بحث‌های مطروحه در فلسفه اسلامی به کلی با آنچه در فلسفه‌های هستی است فرق دارد. در فلسفه‌های هستی اگر هایدگر را تا حدی نادیده بگیریم هستی حوزه محدود و معینی دارد. واژه هستی را تنها درباره انسان به کار می‌برند و آن را از بودن، وجود داشتن و یافت شدن متمایز می‌سازند و حتی این واژه را تنها در مورد انسان‌هایی که اصیل باشند، مورد استعمال قرار می‌دهند و انسان‌هایی که در تاریخ و نژاد و عصر خود غوطه‌ور نگشته باشند.

هستی در نزد کی یرکه گور، نه هستی محمولی دارای درجات فلسفه کلاسیک است و نه نهاد در نزد کانت، بلکه هستی ضربان یک زندگی پرتوان است. هستی سرآغاز اندیشه است و هیچگاه نمی‌تواند سرمنزل آن باشد... نمی‌توان اثبات کرد که سنگ هستی دارد بلکه فقط می‌توان اثبات کرد که این چیزی که آنجاست یک سنگ است و این مطلب در مورد سنگ بلکه در مورد خدا نیز درست است نمی‌توان هستی خدا را اثبات کرد بلکه می‌توان اثبات کرد که این تجربه که من حس می‌کنم خداست. چرا چنین است؟ دلیلش این است که هستی در نظر کانت و کی یرکه گور... نه محمولی است که بتوان آن را به چیزی نسبت داد و نه کمال است. برای فیلسوفان کلاسیک از افلاطون تا دکارت و لایب نیتس یا اسپینوزا، هر قدر چیز کامل‌تر باشد بیشتر هستی دارد.^{۱۵} بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که: «اگر هستی صفتی نیست که بتوان آن را به چیزی اسناد داد بنابراین دیگر سلسله مراتب هستی در کار نخواهد بود.»^{۱۶} انسان مورد توجه فلسفه‌های هستی، شخص انسان واقعی با تأکید بر آزادی، خودآفرینی و خودتعالی دهنده است. اصالت وجود فردی انسان برضد جمع‌گرایی یا هرگونه تمایل به وظیفه تراشی است. مقصود کی یرکه گور از وجود تنها بودن در فلان جا یا در جهان و یا تنها زندگی نیست. وی می‌خواهد وضع دهقان مستی را روشن کند که بر روی گاری خود خفته و اسب‌ها را یله کرده تا راه مرسوم خود را بروند. از آنجا که در آنجاست و لگام در دست اوست او به یک معنی راننده است ولی ما می‌توانیم به یک معنی بگوییم که او نمی‌راند. همچنین بسیاری کسان که وجود دارند ولی در همان حال وجود ندارند، بدین معنی که با مردم روان می‌شوند و از عادت و پیمان پیروی می‌کنند و در هیچ مورد حتی نمی‌کوشند که برای خود فردی باشند و جز از لحاظ هستی‌شناسی وجود ندارند. معنی وجود داشتن این است که هرکس خود راستین خود را برگزیند وجود چیزی است که باید آن را ربود یا به دست آورد.»^{۱۷}

هایدگر هر چند مصرانه می‌خواهد خود را از فلسفه وجودی جدا کند و دلبسته هستی و نه دلبسته وجود شخصی و ویژگی‌های اخلاقی آن معرفی نماید اما سرانجام او هم نقطه آغازین توجه و تجربه هستی را انسان و وجود شخصی می‌داند. هایدگر در مورد نقطه شروع به سادگی می‌گوید: از خودمان در واقع انتخابی در کار نیست و از همه موجودات تنها انسان است که قابلیت این را دارد که راجع به وجود خود سؤال و فکر کند. بنابراین تحلیل وجود انسان تنها راه وصول به مابعدالطبیعه است. هایدگر برای اینکه جهت و نحوه تحلیلی را که خود پیشنهاد می‌کند از تحلیل *Existentielle* (مربوط به ادراک هست بودن) متمایز سازد،

آن را تحلیل *Existential* (مربوط به وصف هست بودن) خوانده است. اولی مخصوص فلسفه‌ای مانند فلسفه یاسپرس است که توجه آن متمرکز در انسان و مسأله آن فقط وجود انسان است در صورتی که در فلسفه هایدگر از راه تحلیل هست بودن انسان بالاتر از وجود انسان مسأله وجود به طور کلی منظور نظر است.^{۱۸}

هایدگر بین وجود انسان و دیگر هستی‌ها تفاوت قایل است و معتقد است که موجودات دیگر بی‌بهره از نحوه هستی انسان هستند. اشیای دیگر که چیزی جز مجموعه‌ای از کیفیات نیستند وقتی این کیفیات از آنها انتزاع شود در نهایت شیء فی‌نفسه انتزاعی، خالی از محتوایی بیش باقی نمی‌ماند اما انسان در پایان انتزاع کیفیات از خود خود را مفهومی صوری و بی‌محتوا نمی‌یابد. در انسان بیشتر تأکید بر اختیار و شناخت امکانات و قوای انسانی است. در فلسفه هایدگر تأکید بر دازاین به معنی حضور و آنجاست. «هستی موجود (دازاین) را نباید همچون چیزی چون یک جوهر برخوردار از خاصیت‌ها در نظر گرفت. ذات هستی موجود در وجود داشتن آن است. این گفته تنها به این معنی است که واقعیت انسان نمی‌تواند تعریف شود چون انسان عبارت است از برخوردار از توان بودن. وجود او در انتخاب امکان‌هایی است که بر روی او بازند و از آنجا که این انتخاب هیچگاه نهایی و یکبار برای همیشه نیست وجود او نامتعین است زیرا پایان نیافته است.»^{۱۹}

البته او بین *Dasein* و *Da-Sein* تفاوت قایل است: «دازاین انسان است از آن جهت که باز و گشوده برای وجود است در حالیکه *Da-Sein* انسان است از آن لحاظ که وجود است.»^{۲۰} دازاین من عینی است اما من و انسان چیزی بیش از آن حضور یا آن است. به تعبیر هایدگر و یاسپرس اصل من «آن» نیستم، من امکان هستی خودم، یعنی چیزی از پیش ساخته و پرداخته شده نیستم چیزی که تمامی یافته و در طبقه‌بندی قرار گرفته باشد، من پیوسته در حال آفرینش خود هستم و آزادی من در پرتوگزینه‌های مختلف من معنی و مفهوم پیدا می‌کند. نکته دیگر حایز اهمیت و مورد تأکید در تفکر هایدگر مسأله زمانی بودن انسان است. «من خود امری زمانی هستم و نه هستی‌ای که در زمان وجود دارد... نه گذشته و نه آینده هیچ یک نسبت به من بیرونی نیستند چرا که آنها سازنده حال حاضر من، موقعیت پایان‌پذیر من می‌باشند، وجود شخصی به مثابه یک فراگرد زمانی، امری تاریخی و تاریخ ساز است.»^{۲۱}

و افق فهم انسان و وجود همان است چون حضور انسان و هست بودن، امری زمانی است و زمان مفتاح مابعدالطبیعه و اساس آن است. آزادی از نشانه‌های هستی انسان و

حضور اوست:

«وجود برای من همین انتخاب فعالانه خودم در آزادی است اگر به خود نیایم و آزادی خودم را در قلمرو هستی خودی نپرورانم در همان قلمرو هستی آنجایی و همچون امری به طور عینی معین شده همچون یک چیز باقی خواهم ماند. هنگامی که به خود می‌آیم به همراه دلواپسی و دلشوره از دانستن اینکه تمام آنچه می‌اندیشم، تصمیم می‌گیرم و انجام می‌دهم مرا از زمینه استوار هستی آنجایی جدا می‌کند خودم را به پرواز در می‌آورم.»^{۲۲}

«وجود به معنی هستی، همواره وجود ممکن است این درست است که هرکسی می‌تواند در این باره به طور کلی سخن بگوید ولی امکانات من امکانات شما نیست و ارتباط من، ارتباط با خودتان نیست. وجود «چیزی» فردی و شخصی است.»^{۲۳}

وجودشناسی فلسفه سارتر از نگاه پدیدارشناسی است از این جهت مخالف هر مابعدالطبیعه و نظام فلسفی است که بر این اساس استوار نبوده و یا تبیین پدیداری آنها استوار بر اصولی باشد که در قلمرو پدیداری نیستند. وی همانند هایدگر به دنبال شناخت هستی آنچنانکه هست نمی‌باشد بلکه نظر به وجودهای ناحیه‌ای دارد و از سه ناحیه هستی یاد می‌کند هستی فی نفسه و لِنفسه و لِفِیْهِ. «فی نفسه فقط یک صفت مثبت دارد که عین خود بودن است و همان است که هست و به تعبیر مجازی اینکه پر و تنومند است، صفات دیگر آن همه منفی است.»^{۲۴} هستی فی نفسه یا بودن در خود هستی است که به خود مقید است و با غیر رابطه‌ای ندارد و از کیفیاتی چون توانایی، آزادی و امکان‌عاری است و در برگیرنده جهان و موجودات آن است. در مورد وجود لِنفسه می‌گوید: «وجود لِنفسه وجود انسان است از آن جهت که چنین است یعنی از این جهت که متعالی و برتر از وجود فی نفسه اشیاء است.... موجود لِنفسه فاعل (شناسنده) یا موضوعیت نفسانی است، ملازم هر شناختی است زیرا که هیچ شناختی بدون فاعل و شناسنده نیست.»^{۲۵}

هستی لِنفسه همان آگاهی است، هستی خاص انسان است، آن است که می‌خواهد باشد نه آنست که هست، از اینرو انسان دارای هستی برای خود، به سوی آینده، به آنچه نیست، به آنچه می‌خواهد باشد و باید باشد، می‌نگرد. همین ذهن خلاق انسان است که ماهیات اشیا را تعقل نموده و تحقق می‌بخشد و برای هر چیزی حتی خودش عنوان و حدودی می‌آفریند. وجود لِفِیْهِ وجود برای دیگران است که تصور کردنی نیست و تنها می‌توان با آن رویه‌رو شد و از احساس‌هایی که در نهاد من حاصل می‌شود به کشف وجود دیگری نایل آمد. «دیگری ممکن نیست در ذهن مصور شود، فقط برخورد با آن ممکن است... احساس شرمندگی

کاشف حضور دیگری به عنوان نگاه برای من است.^{۲۶}

به هر حال هستی و جهان در فلسفه‌های هستی با انسان و ویژگی‌های ذاتی آن‌گره خورده است. لذا هستی و نگرش به آن در نزد هر فردی یگانه و منحصر به اوست که هیچ فرد دیگری نمی‌تواند آن را دارا باشد یا بفهمد. «نگرش جهان یا جهان‌نگری چنان با ویژگی‌های ذاتی فرد دارنده آن عمیقاً وابسته است که هیچ فرد دیگری نمی‌تواند آن را دارا باشد و یا کاملاً بفهمد هرگونه بینش جهان کاملاً فردی است دیگر آنکه هر یک از این جهان‌نگری‌ها، تنگ است یعنی هر اندیشه‌ای، هر نویسنده‌ای، به خاطر آنکه جهان را از دیدگاه خاص خویش بنگرد، نمی‌تواند یا قادر نیست که جهان را از دیدگاهی متفاوت از دیدگاه خویش بنگرد پس این جهان‌نگری‌ها هر کدام طردکننده دیگری و جزئی است.^{۲۷}

متافیزیک و فلسفه‌های هستی

آنچه در دنیای تفکرات اسلامی از فلسفه مطرح است طرحی مدون و سیستمی نظام‌مند از هستی است. هستی عینی و خارجی به صورت حقیقت گسترده‌ای است که حکیم باید آن را در جهان ذهن و اندیشه با اتکا به براهین به تصویر کشد و جهانی بشود عقلانی همانند جهان عینی و خارجی (الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی). فیلسوف مسلمان با فاعل شناسایی و نقشی که هستی او در جهان ایفا می‌کند چندان کاری ندارد و اگر به ذهن و اندیشه نیز توجهی نشان می‌دهد به عنوان یک حقیقت عینی و مرتبه‌ای از مراتب وجود خارجی است.

متافیزیک مرسوم در دنیای مسلمین به هستی نه از منظر و نگاه خاص بلکه با دید کلی نگریسته و در صدد فهم همه هستی است. به دنبال آرایه طرح جامع از جهان و احاطه بدان است چنان که تمام فلسفه‌های کلاسیک دنیای جدید نیز به دنبال چنین دریافت و درکی از هستی بوده‌اند.

اما فلسفه‌های هستی در ضدیت با چنین دیدگاهی آغاز می‌شوند و در تلاش‌اند که هستی را نه به عنوان عین و امری بیرون و بیگانه با من، بلکه به عنوان حقیقتی روان و گذرا دریاورند که با من ارتباطی تنگاتنگ داشته بلکه عین من باشد. لذا اگزیستانسیالیسم همچون فریادی علیه بوچی اندیشه محض است. منطقی است که نه منطق اندیشه بلکه منطق حرکات درونی هستی است. بنابراین، نخستین پایگاه فلسفی هستی با حمله به فلسفه‌های کلاسیک آلمان خصوصاً هگل همراه است که فرد را نادیده انگاشته و آن را در حصار

جامعه، ملت و تاریخ قرار داده و از هستی تهی ساخته است.

چنانکه دیدیم هگل بر آن بود که ارزش هر جزو در نسبت آن است باکل. ارزش فرد وابسته است به گروه، جامعه، ملت، ارزش ملت در وابستگی آن است به تمدن و تاریخ و ارزش تاریخ در آن است که نمایان شدگی ایده یا خداست. از این دیدگاه چگونگی های فردی بی اهمیت بود. نکته ای که کی پرکه گور بر آن تأکید می کند این است که در چنین نگرشی، فرد و ارزش او نادیده گرفته شده، در شبکه ای از مفهوم های کلی، به مثل، گم می شود و رنگ می بازد، هر انسانی، انسانی ویژه است. ویژگی های او همان چگونگی های نوع، گروه و جامعه نیست. از اینروست که سخن گفتن درباره فرد فقط با نظر داشتن به صفات کلی گروه، جامعه و حتی نوع، نادیده گرفتن ویژگی های اوست. چنین کاری اگر چه درباره دیگر جانوران درست باشد، درباره انسان درست نیست چون در اینجا فرد برتر از نوع است و شناخت نوع برای شناخت فرد کافی نیست پس بودن انسان، بودن ویژه ای است.^{۲۸}

بنابراین ظهور فلسفه های هستی به منزله پایان عمر فلسفه های کلاسیک است. فلسفه هایی که با غوطه ور ساختن انسان در مفاهیم کلی و انتزاعی، کوشش روان و زنده انسان را در جهت ساختن خود نادیده می گیرند و با دو اشکال عمده و اساسی همراهند: یکی آنکه شناخت کلی از جهان و فهم همه هستی ممکن نیست و این خطایی است که هم بر جریان فلسفی پوزیتیویستی سایه افکنده و هم ایده آلیسم را گرفتار خود ساخته است و این خطای هر دو نظام فلسفی قرن نوزدهم می باشد. نه جهان آنچنانکه پوزیتیویسم می فهمد همه چیزش قابل برگرداندن به مشاهده و تجربه است و نه مانند ایده آلیسم می توان همه هستی را به ذهن تبدیل کرد. هستی امری است نشناختنی که به ذهن در نمی آید. از این جهت فلسفه هستی از سیستمی شدن و نشان دادن هستی به طور نظام گونه و چهارچوب دار هراس دارد و اگزستانسیالیسم را مرگ فلسفه اگزستانس می داند.

فلسفه های هستی بازگشت به سرآغاز فلسفه است اما نه با نگاه آغازگران بلکه با نگرشی نو که بتواند انسان را از خواب جزم اندیشانه بیدار کرده و معنی انسان شدن را به آنها بفهماند در آنها انسان و هستی به یک مسأله، پرسش و معما تبدیل می شود. برای آنان سیستم بیراهه ای است که ما را از واقعیت دور می کند و از اینرو جز فریب و خطا نیست ... سیستم همانند چیزی است که استقرار یافته و بسته شده است و حال آنکه هستی، درست بر خلاف این چگونگی ها [در راه، گشوده و ناتمام] است. فیلسوف سیستم ساز به معماری

می‌ماند که با آنکه کاخی می‌سازد، خود در کلبه‌ای زندگانی می‌کند، یعنی با اندیشه‌هایش زندگانی نمی‌کند. اما نکته این است که اندیشه باید خانه‌ای باشد برای زندگی و اگر جز این بود، باید ویران شود.^{۲۹}

فلسفه کلاسیک به دنبال معقول‌سازی جهان و بیرون‌کشیدن وجود از اندیشه است چون درک جهان به صورت عقلی از این نگاه ممکن بلکه ضروری است اما در فلسفه‌های هستی معقول‌سازی همه جهان امری ناممکن بلکه ابلهانه می‌نماید. فلسفه‌های نظام‌مند با همه شگفتی که دارند اما برای زندگی کارآمد نیستند. «ما دیگر ساده دلی خود را از دست داده‌ایم زیرا ناپیوستگی‌های قلمرو هستی را که دستگاه‌های کهن آن را همچون چیزی یگانه و موضوع شناخت کلی، پاسخ‌پذیر نسبت به ساختار اندیشه در نظر می‌گرفتند، باز می‌شناسیم.»^{۳۰}

هستی از نگاه فیلسوفان هستی‌پاره پاره است. حقیقتی پیوسته، همگون و به صورت کل نیست تا بتوان به شناسایی آن به عنوان نظام واحد پرداخت از این جهت به تعبیر یاسپرس باید گفت که دستیابی به تصور یگانه‌ای از وجود ممکن نیست. همواره آنچه در اختیار ما قرار می‌گیرد صورت‌های متعدد وجود است از این جهت وجودشناسی یاسپرس در واقع شکست وجودشناسی است چون سخن از تعدد وجود و چند وجودشناسی در میان آوردن علت شکست وجودشناسی واحد و کاملاً منافی آن است.

فیلسوف هستی امروزه به این باور نایل گشته که شناسایی کل هستی در چهارچوب ادراک منطقی برایش ممکن نیست و در واقع انسان امروز به یک تواضع در برابر هستی نایل آمده و از غرور گذشته مبنی بر توان احاطه به کل هستی و حل همه مسایل دست کشیده است و تنها عقل خود را به جلوه و جنبه‌ای از هستی معطوف ساخته و فقط در صدد شناخت وجود شخصی، هستی خودی برآمده است و به جای شناختن جهان به بیدار کردن انسان روی آورده است. گونه‌ای آنتولوژی و وجودشناسی یگانه را در نزد برخی فیلسوفان هستی همانند سارتر و هایدگر به طور مخفی و پنهانی می‌توان یافت هر چند در فلسفه هایدگر بر این نکته هم تصریح صورت گرفته که وجودی نیست که جامع همه صورت‌های وجود باشد. اما اشخاصی چون یاسپرس از همان آغاز رویکرد خود به هستی، پرسش وجود را به صورت پرسش‌های شخصی مانند «من که هستم؟» و «چه می‌خواهم؟» تبدیل می‌کنند چون بر این باورند که وجود کلی یافت نمی‌شود. وجود به طور یک سیستم قابل عرضه نیست و هستی آنقدر حقیر و محدود نیست که به سادگی خود را به چنگ ما انداخته و شکار ما شود.

بر همین اساس تفکر فیلسوف هستی هرگز نمی‌تواند پذیرای کلی‌گلی و تفکرات انتزاعی کانت باشد. اگزیستانسیالیست‌ها به دو دلیل نمی‌توانند کلی مشخص هگل را به مثابه یک راه حل بپذیرند: نخست اینکه تاریخ، فرآورده واقعی و کمی تصمیم‌های شخصی دیگران است و نمی‌تواند اقتداری بر فرد وجودی داشته باشد مگر اینکه این فرد خود این اقتدار را به او بدهد، دوم اینکه شناخت تنها می‌تواند شناخت جزئی گذشته باشد، آینده باز و گشوده باقی می‌ماند «انسان آینده انسان است».^{۳۱}

بر همین بنیاد فیلسوف هستی رویکرد به فلسفه تاریخ و تعیین راه آینده با اتکا به رخدادهای گذشته را عین ویرانی و از درون تهی سازی انسان قلمداد می‌کند. انسان نمی‌تواند به سادگی و به گونه‌ای نهایی تحت حاکمیت هیچ قانونی، خواه قانون ماهیتش باشد و خواه قانون جهان، درآمده و آن را بپذیرد. قاعده و قانون نمی‌تواند به عمل یا شخص حقانیت دهد و حتی قانون و قاعده حقانیت خود را از عمل و شخص می‌گیرد. لذا فیلسوف هستی نه قانون بیرونی را می‌پذیرد و نه قوانین درونی و ذاتی که در فلسفه کانت و فیثته مطرح است را قبول می‌نماید. «آنها نمی‌توانند کلی انتزاعی کانت را حتی در شکل عملی‌ای که فیثته به آن بخشید به عنوان یک راه حل بپذیرند، زیرا انسان هیچ‌گونه ذاتی که حق و سرشت فرمان راندن و پیوست دیگران به خود باشد، ندارد. انسان تنها آن چیزی است که انجام می‌دهد و با این همه همیشه چیزی است فراتر از آنچه انجام می‌دهد بی‌آنکه چیزی جوهری یا ذاتی در درون خود داشته باشد، او خودتجربی‌اش را با وجود تاریخی‌اش در جهان واقعی رویارو می‌کند و از طریق آنچه از آن خود می‌سازد و آنچه رد می‌کند و آنچه مطرح می‌سازد به انسان تبدیل می‌گردد».^{۳۲}

یاسپرس در این جهت که بودن‌شناسی ناممکن است با کانت هم‌آواست اما بر خلاف کانت از سه آزمون فلسفی یعنی رویکرد به حقیقت جهان، خود و خدا سخن می‌گوید و در پایان و سرانجام این رویکرد از فیلسوفان جزم‌اندیش و کانت جدا می‌شود. «سرانجام این رویکرد و آزمودن برای فیلسوفان جزم‌اندیش، دستیابی به اندیشه‌های قطعی و اثبات‌پذیر است. برای کانت گرفتار آمدن به ستیزه خرد با خود و برای یاسپرس، آزمودن شکست، شکستی که پایان راه نیست بلکه سرآغاز بیداری است. یاسپرس در روشنگری این نکته می‌گوید آنچه ما می‌شناسیم همواره از دیدگاهی ویژه و در حد یک افق، شناختنی است. آنچه همه افق را دربرمی‌گیرد، نشناختنی است. جهان چون کل هستی انسانی و خدا چنین‌اند یعنی ایده‌هایی هستند دربرگیرنده و از این رو نشناختنی. تصور جهان چون کل ممکن نیست

ما همواره با بخش‌های جهان روبه‌رو هستیم با موضوع‌های جداگانه‌ای روبه‌رو هستیم که هیچگاه به صورت یک کل فراگیر در نمی‌آیند. گذشته از این آنچه علم‌ها به آن دسترسی دارند نه ذات موضوع‌ها بلکه روابط آنهاست از اینرو خطاست اگر دانستن چیزهایی را درباره بخش‌هایی از جهان، شناخت جهان بپنداریم.^{۳۳}

در شناخت وجود راه برهان و استدلال را نمی‌توان در پیش گرفت و آن را به صورت یک دانش نظری مطرح کرد بلکه تنها راه نشان دادن انسان و توجه بخشیدن به هستی انسان همچون موضوع آزاد و خودتعالی بخش است. در حقیقت هستی قابل برهانی شدن نیست و تنها خود هستی می‌تواند خود را نشان داده و معنا کند. حتی در این جهان دستیابی به یقین نیز ناممکن است چون با یک جهان حاضر و آماده روبه‌رو نیستیم تا آن را بتوانیم به صورت دستگاهی عقلانی مطرح ساخته و حقیقت را به صورت بسته لحاظ نموده و آگاهی خود را به آن یقینی قلمداد کنیم و فلسفه بیش از آنکه در این دیدگاه با پاسخ‌های آماده همراه باشد با معما و رازگونه جلوه دادن هستی آن را به صحنه زندگی انسان می‌کشاند.

«نخستین کار فلسفه این است که آنها را بگستراند تا همه انسان‌ها را دربرگیرند. دلیل اینکه این پرسش‌ها هیچگونه پاسخ عینی، کلی و قطعی نمی‌توانند داشته باشند تنها ناکاملی کنونی شناخت ما نیست بلکه این است که در هستی‌اش یک پرسش، یک انتخاب شخصی است. هستی به گفته مارسل مسأله‌ای نیست که آن را حل کنیم و کنار بگذاریم بلکه رازی است که باید با آن زندگی کرد و باز زندگی کرد. دومین کار فلسفه رهایی ذهن از جستجو برای یافتن پاسخ‌های کلی، عینی و وهم آلود و یاری دادن شخص برای ساختن خویش و دستیابی به تجربه‌اش می‌باشد.»^{۳۴}

کار فیلسوف هستی بررسی مانور افراد است که از هستی مبهم برخوردار است و هم در بند و هم آزاد و هم گسیخته و هم پیوسته است در وجود تامی که آن‌هم از ابهام برخوردار است. از این جهت هستی نه رام شدنی و نه اداره کردنی است؛ نه قابل صورتبندی و نه تعمیم است. بنابراین چنین فلسفه‌ای هیچ هدفی را برای انسان معین نمی‌کند چون انسان پایان‌پذیر نمی‌باشد و هیچ چیز برای او یکبار برای همیشه به دست نخواهد آمد.

«وجود انسان در هستی شخصی تحقق می‌یابد و هستی شخصی یک کامیابی فردی دشوار و ناپایدار است که به گونه‌ای ثابت برای آن کوشش می‌شود و هرگز برای همیشه به دست نمی‌آید بلکه تقویت و تدارک می‌گردد. چنین فلسفه‌ای درباره تاریخ و علم کم سخن می‌گوید و تاریخ باوری و علم باوری را رد می‌کند و تاریخ دان و عالم را می‌ستاید.»^{۳۵}

هستی تناقض‌دار

در فلسفه کلاسیک و متعارف دنیای اسلام، هستی از یک روال یگانه و معینی برخوردار است که با نیستی در تناقض است و با آن قابل جمع نمی‌باشد چون براساس مبنای منطقی بدیهی که مطرح است اجتماع و ارتفاع متناقضان محال است. البته حکمای اسلامی به بحث از عدم نیز می‌پردازند اما این بحث بالاصاله در حیطه تفکرات فلسفی آنها قرار ندارد و بیشتر برای دفع شکوک و شبهاتی که در این زمینه‌ها از سوی متکلمان مطرح شده، می‌باشد. مباحثی چون مساوقت وجود و شیئیت، عدم تمایز در اعدام و فقدان علیت و شبهه معروف معدوم مطلق، همگی ناظر به وجود شبهات است. البته در فلسفه اسلامی سخن از یک عدم مجامع نیز در میان آمده که در مرتبه هستی نیز این عدم با ماهیت شیئی همراه است و این عدم همان عدم ذاتی سابق بر وجود برای تمامی ماهیات ممکنه قبل از تحقق علت آنهاست که منظور از آن همان حدود ماهوی و سلوبی می‌باشد که وجود هر شخص و مرتبه‌ای در تعیین و تشخیص خود با آن همراه است.

اما عدم و نیستی در فلسفه‌های هستی جایگاه ویژه‌ای دارد و به صورت امری فرعی و بیگانه از بحث به آن نگریسته نمی‌شود بلکه به گفته برخی محققان فلسفه‌های اگزیستانس با عدم و تأمل پیرامون آن شروع شده و گسترش می‌یابد. فلسفه هستی که با انسان سر و کار دارد آن را به صورت حقیقت متناقض مجموعه‌ای از وجود و عدم می‌یابد و همانطور که هستی انسان را واقعیتهایی غیر قابل انکار معرفی می‌کند عدم را نیز امری غیر قابل انکار می‌داند و از همان بداهتی که هستی برخوردار است، نیستی نیز بدیهی است. همانطور که انسان وجود خود و دیگر چیزها را درمی‌یابد، عدم خود و دیگر چیزها را نیز در نظرش با وضوح کامل درمی‌یابد. پس نه تنها آگاهی از وجود خویشتن برای انسان ضروری و بدیهی است آگاهی از عدم نیز از چنین ضرورت و بداهتی برخوردار است. اما عدم بیش از همه در نزد سارتر و هایدگر از اهمیت برخوردار است. کاپلستون در کتاب فلسفه معاصر درباره فلسفه سارتر چنین آورده است:

«دو نوع اصلی از هستی وجود دارد برون سویی و درون سویی. ولی اجازه دهید اولی را اندکی بیشتر و دقیق‌تر بررسی کنیم. آگاهی همچنانکه دیدیم، آگاهی از چیزی است و بنابراین آن نوعی فاصله گرفتن و از خود سلب کردن است و همین مفهوم کلید ماهیت شعور یا آگاهی را به دست ما می‌دهد. شعور یا آگاهی نوعی «جدا شدن از» است؛ آنچه برون سویی و درون سویی را از هم جدا می‌سازد چیزی نیست یا ناپود است. شعور از طریق نهان سویی یا تراوش ناپود به هستی می‌رسد یک شکاف یا رخنه

همچنانکه بوده در هستی پدیدار می‌گردد و این شکاف یا رخنه توصیف کردنی نیست زیرا نابود یا عدم است و عدم در دل شعور منزل گرفته است.^{۳۶}

چنانکه ملاحظه می‌شود، نیستی در آگاهی منزل گرفته و با آن متولد می‌شود چون خود آگاهی یک «نه» است شکلی از وجود است که بر جز خود دلالت می‌کند. شیوه‌ای از هستی است که بایستی به هست تبدیل شود یعنی چیزی است که نیست چنانکه این عبارت از سارتر معروف است که «انسان آن نیست که هست، انسان آن است که نیست».

مظهر دیگر نیستی در آدمی آزادی اوست یعنی جدایی انسان از هر آنچه که هست و بوده و مطرح نمودن خود در شرایط نوین است. از این جهت آزادی هم نوعی هستی نیست، هستی انسان است یعنی فقدان هستی اوست لذا انسان همیشه و به تمامه آزاد است که با غایتش تعریف می‌شود و معنا پیدا می‌کند. «آزاد بودن به معنی توانایی اجرای هدف نیست بلکه به معنی تعیین آن چیزی است که انسان می‌خواهد نه دستیابی به آنچه انسان می‌خواهد بلکه تعیین آنچه که انسان می‌خواهد در معنای گسترده، انتخاب اینکه چگونه زندگی کند و چه غایت‌هایی را دنبال کند تا زمانی که آگاهی خود را از آنچه داده شده جدا نکند؛ جدایی‌ای که بنیان شناخت و عمل است و حرکتی است که دیگر به سوی حالتی نوین از چیزها آغاز شده است، مسأله آزادی به وجود نمی‌آید. بنابراین آزادی عبارت است از فقدان هستی در رابطه با یک هستی داده شده و نه ظهور یک هستی مثبت».^{۳۷}

در تفکر هایدگر، عدم یک مفهوم سلبی و نبود وجود نیست و به همین دلیل نمی‌توان نیستی را در ستیز با هستی دانست. بلکه امری است که در نهاد آدمی قابل تجربه است و هراس و اضطراب همان تجربه نیستی است که سرچشمه هرگونه نفی و نپذیرفتن است. نیستی هستی را نفی نمی‌کند، بلکه شکل‌های شناخته شده آن را از میان برداشته دوباره آن را به صورت یک مسأله و معما درمی‌آورد و در واقع تجربه نیستی همان در تاریکی فرورفتن و سقوط جهان معقول تا سطح آنچه که هست می‌باشد. «وجود نه خدا است و نه اساس جهان، آن هیچ موجودی نیست و بدین معنی باید هیچ نامیده شود، نیز می‌توان گفت: «متعالی محض و بسیط است» یا اینکه خودش است پس اگر هیچ موجودی نیست فقط در نیست انگاشتن و انتقای تمام موجودات باید ملحوظ گردد».^{۳۸}

بر همین اساس گونه‌ای قرابت و نزدیکی بین هستی و نیستی می‌توان یافت. انسان به این جهان افکنده شده است لذا نمی‌داند از کجا آمده و به کجا خواهد رفت. بنابراین نسبت به هر دو طرف ناآگاه بوده و با عدم سروکار دارد. این عدم در حالت حیرت و اضطراب دریافته

می‌شود. هایدگر عدم را وجودی فعال می‌داند که در وجود ما اثر می‌گذارد لذا از این جهت در تفکر وی بین وجود و عدم فرقی نیست.

درک درست و مطلق عدم بسی دشوار است اما روشی که هایدگر حیرت یا اضطراب را وجه لاینفک وجود ما می‌شمارد و اضطراب را اساساً اضطراب از مرگ می‌داند می‌رساند که تملک ما به وجود بی‌اعتبار و مخاطره‌آمیز است و در ذات خود منفرد و تنهایییم. پروا و یاخوف در همه افکار و افعال ما راه ندارد اما هایدگر افکار و افعال را جلوه‌های خوف یا پروا می‌داند.^{۳۹} هایدگر زندگی را زیستن در آستانه عدم و زندگی برای مردن می‌داند و می‌گوید: «به راستی زندگی همانا زیستن برای مردن یعنی در آستانه عدم زیستن است و در معرض تهدید عدم بودن است. تصور فناپذیری انسان آرامش بخش نیست، زیرا انسان به طور کلی نمی‌میرد اما فرد انسانی می‌میرد. مرگ انسان امکانی بعید نیست بلکه امکانی است که همیشه حضور دارد و جزوی از وجود اصیل من است.»^{۴۰}

کی‌یرکه گور نیز از تناقض‌دار بودن هستی سخن به میان می‌آورد چون هستی در عین حال هم متناهی و هم نامتناهی است و گناه که ضد ارزش است خود مایه نجات و وصول به برترین ارزش‌هاست. از این جهت هستی هم گناه و هم برترین ارزش‌هاست. اندیشه هستی از آنجا که هم اندیشه است و هم هستی تناقض‌دار است و نیز از آنجا که هم جاویدی و هم وابستگی به زمان، هم نامتناهی بودن است و هم متناهی بودن تناقض‌دار است.^{۴۱}

پارگی هستی در نزد یاسپرس نیز حاکی از تناقض‌دار بودن هستی است. ما در برابر هستی خراب جهانی از هم گسیخته و پاره پاره هستیم. جهانی که به قطعات بی‌شمار تقسیم گشته و فرو می‌ریزد. برماست که یکی از جنبه‌های هستی و جهان را برگزینیم چرا که دید آدمی هر چه عمیق‌تر شود به تنگی می‌گراید. از این جهت علم واحدی که عهده‌دار تبیین کل هستی باشد نداریم و از هم گسیختگی هستی به از هم گسیختگی علوم منتهی شده است. لذا وی تصریح می‌کند که ما علوم داریم نه علم و آن هم علوم جزئی نه یک علم کلی.

بازیگری و تماشاگری در فلسفه

یکی از مسایل مطروحه در علوم و فلسفه، مسأله دخالت و عدم دخالت عواطف و احساسات در تحقیق و شناسایی است. اینکه آیا باید عالم و فیلسوف در کناری بنشینند و همانند جمعیه دورین در مسایل نگرسته، هیچ همدردی و همراهی با آنها نداشته باشد که از آن به تماشاگری تعبیر می‌کنیم یا اینکه باید وارد گود و میدان بازیگری گشت و با همدردی و

همروحي و انس و قرابت با مسأله همراه شد؟

در علوم طبیعی مسأله روشن است که نقش عالم، نقش تماشاچی است که در مطالعه طبیعت بی‌جان، همدردی و احساس چندان معنا نداشته و نه تنها رهگشا نیست بلکه موجب اختلال در تحقیق هم می‌شود، در علوم انسانی مسأله میان محققان اختلاف هست. برخی قایل به تماشاگری‌اند اما برخی دیگر معتقد به بازیگری و شرکت فعال محقق در صحنه تحقیق‌اند. اما بحث ما پیرامون فلسفه است آن هم در مطالعه هستی و وجود که فیلسوف باید در کناری بنشیند و به هستی، به صورت امری خشک و بی‌روح بنگرد و قوانین آن را شناخته و در اختیار دیگران قرار دهد. یا نه شناخت هستی در گرو همراهی و همگامی با آن است. برخی بر آن عقیده‌اند که متد فلسفه نیز نظاره‌گری است، نه بازیگری. فیلسوف می‌تواند تماشاچی عالم باشد و برای شما به خوبی توضیح دهد این جوهر است و آن عرض، این صورت است و آن ماده، این علت است و آن معلول، این وجود است و آن عدم و بر اثر این تقسیم‌بندی‌ها و قالب‌ریزی‌ها دنیای پاکیزه‌ای در جامه فلسفه به شما تحویل دهد، نظاره‌گری، شأن فیلسوف است ولی آنچه در آن بازیگری اساس است ایمان است و عرفان. یک انسان عارف، تماشاچی این عالم نیست و فرق اصلی بین فلسفه و عرفان واقعاً همین است.^{۲۲} این نظر اگر چه برهان درستی ندارد اما می‌توان برای آن در بسیاری از فلسفه‌ها نشانه‌هایی را یافت. فلاسفه‌ای چون ارسطو بیشتر تحلیل‌گر و ناظرند و فیلسوفان مسلمان خصوصاً حکمای مشا از بیرون به هستی می‌نگرند و به تحلیل می‌نشینند اما فیلسوفان هستی به جز برخی مانند هایدگر که در اینجا هم همانند دیگر موارد یک استثنا است، بیشتر به بازیگری انسان در هست تأکید می‌کنند. فلاسفه‌ای چون کی‌یرکه گور به خاطر مسایل شخصی و پاسخگویی به آنها فیلسوفی می‌کنند و از این جهت به جای نگرش انتزاعی و نظری به هستی، خود را با آن درگیر می‌سازند.

آغاز فلسفه مارسل که با تفاوت راز و مسأله شروع می‌شود دقیقاً فرق بازیگر و تماشاگر را ترسیم می‌کند. «مسأله پرسشی است که صرفاً به طور عینی می‌توان مورد دقتش قرار داد؛ پرسشی که هستی پرسش‌گر در آن وارد نیست مانند یک مسأله ریاضی، غیر از پرسشی است که هستی پرسش‌گر نیز در آن وارد است. بنابراین در بررسی [هستی] پرسش یا موضوع پرسش‌گر نمی‌تواند خود را نادیده بگیرد و یا از موضوع کنار بکشد. همانند پرسش من کیستم، من چیستم»^{۲۳} مارسل بین تفکر نخستین که فرد متفکر خود را از موضوعیت بیرون می‌کشد و نقش تماشاگر پیدا می‌کند و تفکر دومین که آمیختگی فرد متفکر با تفکر

است، فرق می‌گذارد.

بنابراین فلسفه اگزستانس بیشتر کوشش برای فیلسوف نمایی از نظرگاه یک بازیگر است تا تماشاگر و ناظر. ویژگی‌های فلسفه‌ای که به صورت بازیگرانه با مسایل از جمله هستی روبه‌رو می‌شود را می‌توان به صورت زیر بیان کرد: الف) مسأله مورد بررسی برای او یک مسأله شخصی است که وی به عنوان یک فرد انسانی با آن درگیر است. ب) مسأله برای او جنبه حیاتی داشته و با زندگی او در پیوند است. سؤالی نیست که دیگران در ذهن وی انداخته باشند بلکه شیوه بودن او را به چنین پرسشی سوق داده و چگونگی استمرار هستی در پیوند با آن است. ج) در این میان خود انسان به فراموشی سپرده نمی‌شود خود به صورت یک عنصر زنده و فعال با مسأله درگیر است و گرفتار دیدگاه‌های کلی و انتزاعی بیگانه با خود نیست.

بنابراین هستی در نزد فیلسوف مسلمان به صورت یک عین و بیگانه با فاعل شناسا و احساسات او مطرح است هر چند که در برخی موارد در فلسفه صدرا مسأله از چنین حالتی خارج می‌شود و متکی بر شهودات فردی و شخصی می‌گردد اما فیلسوف مسلمان در نگرش به هستی یک تماشاگر و نظاره‌گر است. در حالی که فیلسوف هستی در نظاره به وجود و موجود آن را احساسی جوشیده از ژرفای زندگی و نهانخانه دل می‌داند؛ احساسی که هر چه عمیقتر باشد ناگفتنی‌تر و مخفی‌تر خواهد بود و با سکوت چنین شخصی مانوس‌تر خواهد بود.

تنها آن کس که ژرف می‌اندیشد، سکوت را می‌شناسد و محترم می‌دارد، پرگوییان با سکوت بیگانه و از آن گریزانند. اندیشه و زندگانی انسان اصیل یکی است چونان سقراط که جز خود را بشناس سخنی نداشت ولی همین سخن راهنمای همه زندگیش بود و حال آنکه چه بسیارند کسانی که به همه چیز می‌پردازند و به هیچ یک وفادار نمی‌مانند. اندیشه‌هایی که از ژرفای هستی برنخیزند حقیقی نیستند. در این معنی است که برای کی یرکه گور حقیقت در سوزکتیو تیه است. هم از این روست که او همواره به سقراط باز می‌گردد و او را از نخستین هستی داران می‌شمارد و در پرده رازماندن وی را نیز نشانه دیگری از هستی‌دار بودن او می‌داند.^{۴۴}

نحوه نگرش به هستی و نشانه‌های آن

چنانکه گفتیم فیلسوفان هستی در بحث از هستی و نگرش به آن راهی نوگشودند و عمقی به آن بخشیدند؛ آن را در نهانخانه دل جستجو کردند؛ از این حریم مقدس دل راه آزادانه به

سوی خود را در پیش گرفتند؛ با رمز و اشاره به آثار هستی اتکا کرده و خود را به آن نزدیک ساختند و بهترین جلوه‌گاه هستی را وجود آدمی دانستند، شایسته دیدیم که در انتهای نوشتار، نشانه‌های هستی در فلسفه‌های اگزیستانس را جمع‌بندی کنیم. این مطالب را می‌توان به بخش‌های زیر تفکیک نمود:

۱. هستی به عنوان عین از حیطة قدرت و سازندگی ما خارج است، فقط می‌توانیم آن را به معانی پایان‌ناپذیری تبدیل سازیم اما خود ما نیز از این هستی بیرون نیستیم. به همین جهت نقطه عزیمت خود را باید انسان قرار دهیم چون نظام فکری فلسفی فرآورده‌ای از انسان و برای انسان است لذا نخستین کار روشن ساختن وجود انسان است، انسانی که خود از طرفی ناحیه روشن و وضوح وجود است که باید از او شروع کرد و او را به جریان انداخت. چنانکه از دیدگاه کی‌یرکه گور نخستین ویژگی ذاتی هستی‌دار در نزد سقراط قابل دسترسی است و آن عبارتِ 'خود را بشناس' اوست، موجود هستی واقعیت خاص خویش را می‌شناسد.

۲. حقیقت هستی با آزادی و اختیار در پیوند است، آزادی همانا هستی ماست که در پرتو آگاهی معنادار می‌شود و انسان به عنوان شخصی آگاه نمی‌تواند خود را زندانی کند و در بند بکشد هر چند که برخی با غرق شدن و غوطه خوردن در شعور جمعی، آزادی خود را نادیده می‌گیرند. «انسان به عنوان موجودی بالقوه در طریق واقعیت بخشی خود از وجود، محکوم به اتخاذ یک راه تنها نیست. دو راه به روی او گشاده است یا به این خشنود می‌شود که مجذوب و مستغرق شعور جمع شود، این هستی نامعتبر است. یا می‌تواند دست کم تا حدودی برای سرنوشت خویش مسوولیت شخصی فرض کند، امکانات خودش را بالاتر از همه، سرنوشت خود را برای مرگ آزادانه برگزیند این وجود معتبر است. برای فهم این باید بدانیم که انسان در جهان همچون چیزی افتاده یا افکنده است که خود باید به واقعیت بخشی امکانات یا نیروهای نهانی خود بکوشد و با انجام این کار و در ضمن آن جهان را تبیین کند و طرح‌های ویژه خود را انجام دهد»^{۲۵}

۳. پرداختن به خود، پرداختن به واقعیت اخلاقی است و از نظر کی‌یرکه گور پرداختن به هر چیز غیر از آن گمراهی است. هر فردی از زندگی مجزا از دیگران برخوردار است و تعریف شدنی نیست. تنها شناخت فرد برای خود فرد ممکن است، ماهیت فرد از قبل تعیین شده نیست لذا او در پرتو آزادی خود و ماهیت خود را می‌سازد. «من از لحاظ متافیزیکی آزادم، زیرا وجود من شامل امکانات بی‌شماری است که در هیچ ماهیتی - چه ماهیت من و

چه ماهیت دیگری - تحقق و تعین نیافته است. اما یک شیئی ناآزاد است زیرا مطلقاً به وسیله ماهیت خود تعیین شده است و در واقع هستی آن همان ماهیت آن است؛ فقط می‌تواند آن باشد که ماهیت او اقتضا می‌کند. ولی در مورد انسان هیچ‌گونه ماهیت تعیین‌کننده‌ای در میان نیست و جدایی وجود او از چنین ماهیتی ضامن آزادی فلسفی اوست.^۴

از دیدگاه کی‌یرکه گور وجود همانا حرکت است و هدف حرکت رسیدن به تصمیم و نوسازی فردی وجودی است که فرد اندیشنده با شکل دادن و نوساختن خود در تصمیم‌گیری‌های حساس به تعهد درونی خود معنی تام می‌بخشد و واقعیت اخلاقی پایداری به خود می‌دهد.

۴. به تعبیر گابریل مارسل از نشانه‌های هستی، درستکاری است؛ حساسیت نشان دادن در مقابل دیگران و احساس مسوولیت در برابر آنان داشتن؛ که اثبات هستی خود تنها در گرو باور به هستی دیگران است. «درستکاری گواه هستی است بنابراین بازآفرینی تجربه درستکاری در تفکر، آشکار ساختن معنی‌های آن، اطمینان بخش‌ترین رویکرد برای کاویدن هستی است. من خود را با دیگران درگیر با جهانی می‌یابم که از من خواست‌هایی دارد: نسبت به دیگران حساسیت نشان می‌دهم و نسبت به آنها و برای آنها مسئولیت‌هایی به عهده می‌گیرم. مبنای یقین. من در شناختن و انگیزه پایداری من درخواستن آنقدر از خود بودن من به دور است که این وجود دیگری است که درک نخستین مرا از وجود به من می‌دهد و تا آنجا که به وجود دیگران باور دارم و بر آن باور عمل می‌کنم وجود خودم را اثبات می‌کنم. به همین سان این واکنش راستین نسبت به دیگری است که آفرینش هستی من را در درستکاری باعث می‌گردد و ماندگار می‌کند. تفکر درباره این هسته تجربه اخلاقی به یک مابعدالطبیعه می‌انجامد.»^{۲۶}

۵. از نشانه‌های هستی، بلکه برترین نشانه هستی از نظر کی‌یرکه گور، هستی دینی و رو به روی خداست. ایمان به اوست ایمانی که یک جهش است و خود یک حالت پاینده و استوار نیست بلکه همواره با ضد خود یعنی بی‌ایمانی در نبرد است. تضادی است که به سنتز و نتیجه‌ای جز خود نمی‌انجامد. به همین خاطر ایمان همیشه جنبه فردی و سوژکتیو دارد و هرگز جنبه همگانی و ابژکتیو پیدا نمی‌کند. ایمان آوردن در عین اینکه رو به سوی حقیقت کردن است در واقع دل به دریا زدن و خطر کردن نیز هست. چرا که از دید کی‌یرکه گور هر تصمیم و گزینش بزرگ و بنیادی خطر کردن است چون هیچگاه انسان از درستی مطلق تصمیم و انتخاب خویش نمی‌تواند مطمئن باشد از این جهت دانایی به آزادی با نگرانی و

هراس همراه است. آزادی و هراس از نکته‌های بنیادی فلسفه‌های هستی محسوب می‌شوند.

«من به راستی من نیستم مگر آنکه رو به روی خدا باشم هر چه بیشتر خود را روبه‌روی خدا حس کنم. بیشتر من خواهم بود و هر چه بیشتر من شوم بیشتر خود را رو به روی خدا حس خواهم کرد.»^{۴۷}

۶. حقیقت وجود، خود وجود است و منظور از حقیقت مطابقت حکم با واقع نیست هر چند که این تعریف نادرست نیست ولی سطحی و ناکافی است و ذات اصلی حقیقت را نمی‌رساند چون برای مطابقت حکم با هستی، خود هستی اول بایستی کشف شود. بنابراین حقیقت وجود همان است که در آن وجود خود را باز می‌کند و می‌گستراند. حقیقت که همان پرده برداشتن است تنها وجود است که خود را به روشنایی درمی‌آورد بلکه وجود خود روشنی و نور است. این عبارت نزد حکمای اسلامی نیز وجود دارد که تعریف و شناخت هر چیزی به وجود است و خود وجود تنها به واسطه خود و بدون واسطه دیگری به روشنی درمی‌آید که خود عین روشنی است.

۷. یکی از ویژگی‌های هستی در تفکر هایدگر، زمان و زمان‌مند بودن وجود است. اگر چه این یکی از ابهامات در تفکر اوست که برخی را بر آن داشته، هایدگر را منکر مابعدالطبیعه قلمداد کنند. «وجود در افق زمان مفهوم می‌شود و بدان می‌توان پی برد و زمان، حقیقت وجود است. تمام آثار هایدگر با نشان این پیوستگی ناشناخته میان وجود و زمان متمایز است.»^{۴۸}

۸. اگزیستانسیالیسم هر چند در نزد کی‌یرکه گور و مارسل و یاسپرس از جنبه دینی برخوردار است و برترین هستی، هستی دینی و در برابر خدا بودن معرفی می‌شود اما از دیدگاه سارتر به کنار گذاشتن خدا عین احساس آزادی و قدم گذاشتن در فلسفه‌های هستی و خلق و آفرینش ارزش‌هاست. آزادی مطلق سارتر جایی برای طرح و ایمان به خدا از خود باقی نمی‌گذارد و باید گفت که خدا در فلسفه او مرده است و آغاز فلسفه او از همین جاست. «چون انسان مطلقاً آزاد است و شخصاً خود را به صورتی که بالفعل است در می‌آورد نیازی به خدا ندارد تا موجه هستی انسان باشد. وجودگرایی همانا انسان‌گرایی است. مراد سارتر از یکی گرفتن وجودگرایی و انسان‌گرایی این است که انسان خالق همه ارزش‌هاست. من هنگامی به راستی انسانم که برای نیل به هدفی که به من تحمیل نشده و زاده اراده آزاد من است، از خود فراتر می‌روم.»^{۴۹}

۹. از دیدگاه یاسپرس، هستی از هم گسیخته و پاره پاره است و نمی توان نظامی واحد از آن ارائه داد. او از سه ناحیه وجود سخن در میان می آورد: هستی آنجایی که همان جهان عینی است و از طریق مشاهده و آزمایش شناخته می شود، هستی خودی همان وجود شخصی کسی است که از آزادیش با خبر شده و تاریخ بودن خود را بر عهده گرفته و خود و آزادی خود را در تصمیم و انتخاب به ثبوت می رساند و دیگری هستی در خود است که تعالی جهان و وجود متعالی است که در جهان جلوه می کند و از آن جدایی ناپذیر است. از دیدگاه یاسپرس، این سه قلمرو هرگز قابل تبدیل به یکدیگر نیستند.

پی نوشت ها

۱. المشاعر. ص. ۶.
۲. کاپلستون. فلسفه معاصر. ترجمه علی اصغر حلبی، ص. ۲۲۷.
۳. اندیشه هستی. ص ۸۴.
۴. شش متفکر اگزیستانسیالیست، ص. ۱۶۲.
۵. همان مدرک، ص. ۱۳.
۶. اندیشه هستی، ص. ۳۵.
۷. اندیشه هستی، ص. ۳۵.
۸. فلسفه معاصر، ص. ۱۶۴.
۹. فلسفه معاصر، ص. ۲۴۳.
۱۰. بنیاد حکمت سبزواری. ص. ۲۱.
۱۱. درآمدی به فلسفه، ص. ۲۲۵.
۱۲. شش متفکر اگزیستانسیالیست. ص. ۱۵۱.
۱۳. همان مدرک، ص. ۱۵۰.
۱۴. همان مدرک، ص. ۲۲.
۱۵. اندیشه هستی، ص. ۱۵.
۱۶. همان مدرک، ص. ۱۵.
۱۷. فلسفه معاصر، ص. ۱۹۸.
۱۸. پدیدارشناسی، ص. ۲۲۰.
۱۹. شش متفکر اگزیستانسیالیست، ص. ۱۳۶.
۲۰. پدیدارشناسی، ص. ۲۲۳.
۲۱. شش متفکر اگزیستانسیالیست، ص. ۱۵۴.
۲۲. همان مدرک. ص. ۷۴.
۲۳. فلسفه معاصر. ص. ۲۰۶.
۲۴. پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ص ۲۶۲.
۲۵. پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن. ص. ۲۶۷.

۲۶. همان مدرک، ص. ۲۷۴.
۲۷. اندیشه هستی، ص. ۶۱.
۲۸. درآمدی به فلسفه، ص. ۲۲۵.
۲۹. کانت، ص. ۱۲.
۳۰. شش متفکر اگزستانسیالیست، ص. ۶۷.
۳۱. شش متفکر اگزستانسیالیست، ص. ۲۳۳.
۳۲. شش متفکر اگزستانسیالیست، ص. ۲۳۴.
۳۳. درآمدی به فلسفه، ص. ۲۳۵.
۳۴. شش متفکر اگزستانسیالیست، ص. ۲۳۵.
۳۵. همان مدرک، ص. ۲۴۹.
۳۶. فلسفه معاصر، ص. ۲۳۹.
۳۷. شش متفکر اگزستانسیالیست، ص. ۲۰۶.
۳۸. پدیدارشناسی، ص. ۲۳۳.
۳۹. تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج. ۲، ص. ۴۲۲.
۴۰. همان مدرک، ج. ۲، ص. ۴۲۳.
۴۱. اندیشه هستی، ص. ۳۶.
۴۲. تفرج صنع، ص. ۳۴.
۴۳. فلسفه معاصر، ص. ۲۱۴.
۴۴. درآمدی به فلسفه، ص. ۲۲۶.
۴۵. فلسفه معاصر، صص. ۲۳۱ و ۲۳۲.
۴۶. شش متفکر اگزستانسیالیست، ص. ۱۱۴.
۴۷. اندیشه هستی، ص. ۹.
۴۸. پدیدارشناسی یا فلسفه هست بودن، ص. ۲۱۳.
۴۹. تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج. ۲، ص. ۴۲۹.

