

هابدگر در وجود شناسی تطبیقی

دکتر محمود نوالی

وجود نیست تا جنس وجود قرار گیرد.^(۴)

در نظر ملاصدرا تعریف با رسم نیز میسر نمی‌باشد، زیرا معرفت باید اجلی از معرفت باشد و چون وجود، اظهار اشیاست، پس معرفتی و رسمی برای آن نباشد و ترسیم ممنوع است.^(۵)

ظاهراً در فلسفه‌های اسلامی بحث از وجود در غیاب بررسی رسمی میزان و توانایی فهم و عقل انسانی آغاز شده است و طاقت بشری با اینکه در تعاریف حکمت گنجانده شده؛ ولی مورد تحلیل و انتقاد منسجم قرار نگرفته است. عبارت دیگر حدود شناسایی عقلی و مناط اعتبار آن، نظراً و عملاً آمیخته با معارف دیگر مورد بحث قرار گرفته است و نقش انسان بعنوان فاعل شناخت و اشیاء عالم بعنوان متعلق شناخت بصورت جدی و برکنار از حالات انفعالی گوناگون یا در رابطه الزامی با آنها، مورد تحلیل قرار نگرفته‌اند. وانگهی امکان خلاصی عقل از احوال انفعالی نیز بصراحت و بصورت دقیق و با طرح معیارهای مشخص مورد نقادی قرار نگرفته است و هر چند قدما در حدود معارف زمان خود این تلاش را انجام داده‌اند، ولی اکنون و در وضع فعلی جهان، تحقیقی مستوفای صورت نپذیرفته است.

شاید ایمان قوی و شهودی حکمای اسلامی بکمال و صداقت الهی، آنها را از بعضی بحثها بی‌نیاز ساخته است. رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) نیز مانند فلاسفه اسلامی، پس از شهود تصور کمال محض الهی، بصداقت الهی مؤمن شده است.^(۶)

در فلسفه‌های اسلامی مهمترین مسئله‌ای که در قلمرو حکمت مطرح می‌شود، مسئله وجود است. «در فن حکمت مسئله‌ای که اساس معرفت بلکه حقیقت حکمت است، همان مسئله وجود است که بین حکماء و محققین محل گفتگو و معتنابه است و غالب مطالب دیگر فروع این مسئله هستند.»^(۱)

ملاصدرا می‌فرماید:

«لَمَّا كَانَتْ مَسْئَلَةُ الْوُجُودِ مِنَ الْقَوَاعِدِ الْحَكْمِيَّةِ، وَ مَبْنَى الْمَسَائِلِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْقَطْبِ الَّذِي يَدُورُ عَلَيْهِ رَحَى الْعِلْمِ التَّوْحِيدِ وَالْمَعَادِ وَحُشْرَ الْأَرْوَاحِ وَالْأَجْسَادِ، وَ...»^(۲)

توجه به مسئله وجود آشکارا پراهمیت‌ترین مسئله حکمت تلقی می‌گردد. زیرا غفلت از وجودشناسی انسان را در زندگی روزمره و عاڈی مشغول می‌سازد. زمانی که بسائقه طبیعت پژوهشگر انسانی، پرسش از حقیقت و مبنای هستی عالم مطرح می‌شود، بی‌پاسخ ماندن این سؤال اساسی گاه و بیگاه، انسان را یکسره در برابر پرتگاه پوچی و درماندگی قرار می‌دهد و همه چیز را در نظر او پادروا و بی‌معنی می‌سازد، که بسیار طاقت فرساست.

بدین جهت، قدما و همچنین متأخرین از حکماء و متکلمین، چه در شرق و چه در غرب به این مسئله اساسی عنایت کرده‌اند. اما روش ورود به بحث در هر علمی بصورت منطقی آن با بررسی رئوس ثمانیه از جمله با تعریف علم، آغاز می‌گردد. ولی بلحاظ منطقی و هم بلحاظ گستردگی مسئله وجود و بی‌پایانی تجلیات آن، حکماء از تعریف آن عاجز مانده‌اند. ملاصدرا در مشعر اول کتاب المشاعر به عدم امکان تعریف وجود اشاره می‌کند: «و اما انه لا يمكن تعريفه...»^(۳). دلیل عدم امکان تعریف وجود این است که برای تعریف منطقی وجود به جنسی نیازمند است که اعم از وجود باشد تا به کمک فصلی وجود از آن جنس متمایز گردد. ولی چیزی اعم از

۱ - کتاب المشاعر، صدرالدین محمد شیرازی، ترجمه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کربن، تهران، ۱۳۴۲ (۱۹۶۴ م.)، ص ۷۴.

۲ - همان، ص ۴. ۳ - همان، ص ۶.

۴ - همان، ص ۶ و قسمت شرح، ص ۸۱.

۵ - همان.

۶ - رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) Rene Descartes فیلسوف و ریاضی دان فرانسوی، مشهور به «پدر فلسفه جدید»، گفته است

اما اکثر حکمای اسلامی وقتی که از مباحث منطقی و انتزاعی فلسفه خسته شدند و به نفس مطمئنه منطقی و نه ایمانی نائل نشدند در مراحل نهایی راه انکشاف و شهود را برای دریافت وجود من حیث هو انتخاب کردند. یکی از دلایل این امر، این بود که فلاسفه اسلامی با ملاحظه ناتوانی عقل و استدلال برای نیل به درک وجود من حیث هو، نتوانسته‌اند خود را به شناخت‌های نسبی قانع سازند و بررسی آثار وجود رادر موقعیتهای گوناگون تقبل نمایند. چیزی که در فلسفه‌های غرب اتفاق افتاده و به فلسفه‌های ناحیه‌ای مبدل شده است، مانند فلسفه تاریخ، فلسفه هنر، فلسفه اجتماع، فلسفه اخلاق و ... و بالاخره به پدیدار شناسی و فلسفه‌های قیام ظهوری منتهی شده و آخرین نتایج آن بصورت هرمنوتیک فلسفی بظهور رسیده است. بهرحال، حکمای اسلامی اساس عالم و زیر بنای موجودات را وجود بمعنی اعم دانسته‌اند و علت‌العلل و منشأ و سرچشمه را در جان وجود جستجو نموده‌اند و این وجود منبسط و حاضر در همه جا را با وجود خداوند تبارک و تعالی عین هم اخذ نموده و بدین ترتیب، وجودشناسی به الهیات و خداشناسی منجر شده و باب عرفان به روی فلسفه گشوده شده است.

وجود، امر فراگیری است که بر همه چیز احاطه و اشتمال دارد و همه چیز، هستی خود را از آن کسب می‌نماید و حتی وقتی در باب چیزی فعل «وجود دارد» یا «هست» را بکار می‌بریم بخاطر هستی و وجود است که می‌توانیم چنان افعالی را بکار ببریم. اما این شمول، مانند شمول جزء و کل نمی‌باشد که اگر یکی از اجزاء نباشد، کل از بین می‌رود، این شمول را به شهود دریافته‌اند و اینکه گفته‌اند این شمول را «نمی‌دانند و نمی‌شناسند مگر عرفا که راسخ باشند در علم و گاهی تعبیر شود از آن به «نفس رحمانی» زیرا وجود صرف و محض را هرگاه ملاحظه

● شاید ایمان قوی و شهودی حکمای اسلامی بکمال و صداقت الهی، آنها را از بعضی بحثها بی‌نیاز ساخته است. رنه دکارت نیز مانند فلاسفه اسلامی، پس از شهود تصور کمال محض الهی، به صداقت الهی مؤمن شده است.

کنی، تمام موجودات و اشیاء از نظر، محو شوند و جز وجود صرف چیزی نماند. چنانچه در حدیث وارد است «کان الله و لم یکن معه شیء»^(۱)

مارتین هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) یک فیلسوف وجودشناس و پیرو روش پدیدارشناسی است، تلاش می‌کند، تفکر وجود را روشنی بخشد. او می‌گوید «همه ما به یاری ادراک خود انگیزخته و بیواسطه، تصویری از وجود داریم. اما این تصور روشن نمی‌باشد، بلکه از همه تصورات تاریکتر و کلیتر است. کلیت وجود بنحوی است که از همه حدها خارج می‌ماند و قابل تعریف نمی‌گردد.^(۲) مفهوم وجود، اغلب بصورت غیرملفوظ خود را منکشف می‌سازد و بهمین جهت است که اینهمه بمعانی گوناگون استعمال شده است.^(۳) هایدگر، این مفهوم و تصور مبهم هستی را مفهوم ماقبل وجودشناسی می‌نامد.^(۴)

چگونگی طرح پرسش از وجود

تلاش فیلسوف براین است که تصور وجود را روشنی و صراحت بخشد. بنابراین، ابتدا متوجه این امر می‌شود که در آغاز باید «کیفیت طرح پرسش از هستی را فراهم نماید»، سپس به بازشناسی معنی عمیق و خصوصیات کاملاً ظریف و کاملاً مخفی این هستی دقیقتر شود.^(۵) کدام روش را برای تحقق این مقصود باید بکار بست؟ هستی زمینه مشترک همه چیز است، هستی حتی کسی را که درباره آن سؤال می‌کند، در بر می‌گیرد. در نظر آوردن وجود و لحاظ آن از یک نظرگاه بیرون از وجود محال

چون خداوند کمال محض است، بنابراین، کمال محض فصد فریب مخلوقات را نخواهد داشت. پس آنچه ما از عالم خارج ادراک می‌کنیم، قابل اعتماد است. البته بعقل خطا نیز اشاره کرده است. مسلمانان نیز همواره پس از تلاوت کلام الله مجید متذکر صداقت الهی می‌شوند «صدق الله العلی العظیم».

۱ - المشاعر، ص ۸۹ - مارتین هایدگر در کتاب خود (وجود زمان) صفحه ۲۷ (۷) با چنین عباراتی از هستی بحث نموده است: «هستی در موجود، در ماهیت، در واقعیت، در هستی زیربنایی وزیراستاده، در مقاومت و دوام در ارزش و در وجود در جهانی انسان و در «وجود دارد»، حضور دارد. معنی هستی در کدام باشنده باید خوانده شود، از کدام باشنده بررسی هستی آغاز خواهد شد؟ بررسی هستی باید بصورت تحکمی آغاز شود یا باشنده‌ای در تفصیل بررسی هستی از اولویت برخوردار است؟ این باشنده کدام است، معنی اولویت و تفوق او چیست؟

۲ - فلسفه هایدگر، موریس کوروز، پاریس، انتشارات دانشگاه، (۱۹۹۶)، ص ۲ به نقل از کتاب وجود و زمان (۱۹۴۹)، ص ۴.

۳ - فلسفه هایدگر، موریس کوروز ص ۲.

۴ - همان. ۵ - همان.

است؛ همچنین غیر ممکن است آن را از اصلی استنتاج نماییم^(۱) یا آن را بمبنائی ارجاع دهیم. در علوم بنابر بعضی داده‌ها استدلال می‌کنند ولی در این مورد داده اولیه خود هستی است. در این صورت روشی اعمال خواهد شد، که روش استدلال و اثبات نبوده، بلکه «انکشاف و بینش» یعنی روش پدیدار شناسی می‌باشد!^(۲)

در فلسفه ملاصدرا و فلسفه مارتین هایدگر، وجود، غیر قابل تعریف باقی می‌ماند، اما در فلسفه ملاصدرا شناخت وجود به شناخت مسائل وجود، یعنی امور عامه از قبیل علت و معلول، حدوث و قدم، ممکن و واجب مبذل شده است. ولی در فلسفه هایدگر وجودشناسی بسوی پدیدار شناسی سیر کرده است، یعنی هر یک از پدیدارها بنحوی وجود را در خود متجلی می‌سازند. این روش مشابه تجلیات در نظر عرفاست. نگرش پدیدارشناسی مبین ظهور پدیدارهای محدود فعلی و امکان ظهور پدیدارهای نامحدود آتی است.^(۳)

به همان نحو که در حساب بی‌نهایت خردها و حساب جامعه و فاصله هر نقطه از فضا و مکان مشخصات و مختصات دارد که حاکی از گوشه‌ای از فضا است؛ در پدیدار شناسی نیز هر تجلی و هر پدیدار ویژگیهایی دارد که هر کدام با آن ویژگیها بنحوی هستی عام را نشان می‌دهد و حقیقت وجود را از جهتی آشکار می‌سازد.

در فلسفه ملاصدرا اصل بر این است که شناخت وجود میسر است و سیر فکر و استدلال در این مسیر حرکت می‌کند، ولی در فلسفه هایدگر بررسی تجربی و استدلالی و شهودی و چگونگی شناخت مطرح می‌شود و بالاخره وجودشناسی هایدگر با تمام علاقه‌مندی و اوجی که می‌گیرد آخرالامر بشناخت محدود وجود ختم می‌شود. پدیدار شناسی بعنوان «شناختی مجدد از شناخت» کار خود را آغاز می‌کند تا روشن کند که در مقام شناخت و در مراتب مختلف آن، چه نوع شناختی میسر است و توسط کی این شناخت صورت می‌گیرد و توانایی انسان در این راه چقدر است.

از دیدگاه مارتین هایدگر بررسی و پژوهش در مسائل به دو صورت انجام می‌گیرد:

۱- بررسی و لقاء علمی، که از آنچه هست کار خود را شروع می‌کند و در واقع با چنین تقریبی در مافی الطبیعه و آنچه هست، درنگ می‌نماید و از عدم و از آنچه فعلاً نیست، غفلت دارد. عبارت دیگر از منشأ پدیدارها که فعلاً بصورت «عدم» برای ما حضور دارد، غفلت می‌کند.

۲- توجه و تأمل در باب آنچه که فعلاً در خفاست، آنچه که تاکنون در لا وجود و در عدم قرار دارد و مطالعات علمی و تجربی از آن غفلت دارد. هستی بمعنی اعم در

● **بهر حال، حکمای اسلامی اساس عالم و زیر بنای موجودات را وجود بمعنی اعم دانسته‌اند و منشأ و سرچشمه را در جان وجود جستجو نموده‌اند و این وجود منبسط و حاضر در همه جا را با وجود خداوند تبارک و تعالی عین هم اخذ نموده و بدین ترتیب، باب عرفان به روی فلسفه گشوده شده است.**

هیچیک از اشیاء عالم خود را منکشف نمی‌سازد. «مطلب چنین است که خود هستی، خود را بعنوان حقیقت تقدیم نمی‌کند و گسترده و منبسط نمی‌شود؛ مگر اینکه خود را نفی می‌کند و بعنوان «لا حقیقت» نگاه می‌دارد.»^(۴) اولین حقیقتی که با آن برخورد می‌شود، صورت نامکشوف حقیقت است، هستی، خود را از ما مخفی می‌سازد و از ما می‌گریزد و در عین حال، ما را بسوی خود جذب می‌کند.^(۵)

این مطلب را هایدگر بدین صورت بیان می‌کند که: وجودشناسی توجه به امری است که فعلاً در خفاست. زیرا وجود بمعنی اعم هیچ تعینی ندارد و از لحاظ پدیدارشناسی، عدم تلقی می‌شود، زیرا در هیچیک از پدیدارها و در هیچیک از تعینات خاص، ظاهر نمی‌شود. ولی در هر یک از آنها نیز بنحوی حضور دارد، این همان حالتی است که «عدم وجود» نامیده می‌شود. همان لا - حقیقت است. عبارت دیگر حقیقتی است که مکشوف نشده است. اما لا حقیقت یا التفتات و نظرهای انسان بصورت حقیقتهای پدیداری بر ما کشف خواهد شد. ملاحظه می‌شود که با این تعبیر، حقیقت بدست آمده، بر لا - حقیقت مبتنی است. همه این پدیدارها، با حضور انسان در جهان و با حقیقتی که خود را از انسان مکتوم می‌دارد، یعنی هستی در ارتباط می‌باشند.

بتعبیر دیگر، دانشمند در تحقیقات خود در باب آنچه که هست غور می‌کند تا بصورت تجربی/ عقلانی در فلان

۱ - وجود و زمان، هایدگر، (۱۹۷۲)، ص ۱۹

۲ - مارتین هایدگر در صفحه ۴۴ کتاب وجود و زمان (۱۹۷۲)، یادآوری می‌کند که روش ما پدیدارشناسی است

۳ - ژان پل سارتر، وجود و عدم، پاریس (۱۹۷۶) ص ۱۳.

۴ - فلسفه هایدگر، موریس کورور، ص ۸۱.

۵ - همان.

یا فلان قلمرو موجود رسوخ پیدا کند. همین امر است که باید آن را بشناسد و به تملک کامل خود درآورد؛ باقی همه غیر است: این غیر را او نمی‌خواهد بشناسد. تا حدی که او نمی‌خواهد از آن چیزی بداند و بطور کلی برای علم متعلق شناسایی و موجود مطرح است و غیر از آنها هیچ است: علم چیزی از این هیچ و از این عدم نمی‌داند، علم از آن عدم هر قدر می‌تواند، خود را منحرف و دور می‌سازد تا اینکه خود را هر چه بیشتر به موجود متوجه سازد، علم به چیزی که ظاهراً شایسته نام هستی است، کاملاً وابسته می‌ماند. انسان پژوهشگر علمی، واقعاً نسبت به فهم عدم، بسته است، پس او چگونه می‌تواند عدم را آنطوری که هست بازشناسد؟^(۱)

در واقع عدم در اصطلاحات هایدگر، چیزی است که فعلاً برای ما مخفی و معدوم است ولی در ورای ظواهر باقی می‌ماند. مراد هایدگر این است که اگر آنچه در ورای متعلقات شناسایی علمی است، نادیده گرفته شود، دسترسی بوجود بمعنی اعم، همواره نامیسر خواهد بود. گویی از جهتی مثل مولوی (در مثنوی) می‌اندیشد:

دانشی باید که اصلش زان سر است

زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است

هر پری بر عرض دریا کی برد

تاللدن علم لدنی می‌برد

پس چرا علمی بیاموزی به مرد

کش بسباید سینه را زان پاک کرد

(بیت ۱۱۲۴ دفتر سوم)

آینه هستی چه باشد، نیستی

نیستی بر، گرتو ابله نیستی

هستی اندر نیستی توان نمود

مال داران بر فقیر آرند جود

(بیت ۳۲۰۱ دفتر اول)

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

عدم آئینه هستی است مطلق

در او پیداست عکس، تابش حق

(شرح گلشن‌زار)

اگر ما حل تمام مشکلات خود را از علم جويا شويم،

یعنی امید بر پیشرفتهای تکنولوژی ببندیم در واقع ندای آنچه در خفاست به گوش ما نخواهد رسید و بتعبیر بعضی، صدای ماشین را بجای ندای الهی تلقی خواهیم کرد. این بیان معنی این نیست که باید تنها به هستی‌شناسی روی آورد و علوم تجربی را فراموش کرد، بلکه باید ارتباط پدیدارها را با وجود، فراموش نکرد؛ و ظهور هستی را نیز بی‌وجود پدیدارها نامیسر دانست.

روگردانی از آنچه در خفاست و اشتغال به آنچه هست و جابجایی ندای الهی با آهنگ تکنولوژی، انسان را در مسیری قرار داده که به فراموشی هستی و غفلت از آن گرفتار آمده است. چنین غفلتی زندگی روزمره او را بی‌اساس ساخته و خود او را نیز دچار سرگردانی و گمگشتی گردانده است. بنظر مارتین هایدگر، مانند فلاسفه اسلامی، نجات انسان از این سرگردانی جز با توسل به وجودشناسی اصیل میسر نمی‌شود.

این نگرش، یعنی امیدواری به نجات انسانی از طریق وجودشناسی و توجه به اصل‌الاساس حوادث و پدیدارها بصورت آشکار و یا بصورت مستتر و غیر مصرح در سنت فلسفه اسلامی نیز وجود داشته است.

بوعلی سینا نام کتاب مربوط به مابعدالطبیعه و وجودشناسی خود را «شفا» نامیده است. این مطلب نشان می‌دهد که نجات انسان به نظر بوعلی «انکشاف سرچشمه اصلی و متشأ مخلوقات» است. در نزد اسپینوزا نیز چنین توجهی موجود بوده است. او کتاب مربوط به مابعدالطبیعه خود را «اخلاق» نامیده است. احتمالاً هدف این بود که نشان دهد که، نجات انسان از تفکر در سرچشمه و مبنای اصلی و زیربنای بنیادی همه امور بدست می‌آید. بقول هایدگر «همه فلسفه‌ها، فقط گفتاری در پیشگاه هستیند»^(۲)

چگونگی آغاز هستی‌شناسی

وجود، همه جا هست؛ اما نه بطور یکسان. کیفیات گوناگون هستی و گونه‌های مختلف موجودات، وجود دارند: اشیاء وسیله و آلت، انسان و...! با کدامیک از آنها بررسی هستی را شروع کنیم؟ انتخاب هایدگر روشن و قاطع است. او می‌گوید مطالعه وجود را از موجود و باشنده‌ای باید آغاز کرد که از وجود سؤال می‌کند و او انسان است!^(۳)

باید بررسی خود را از موجودی که ماییم و با هستی معینی که هستی ماست شروع کنیم. در غیر این صورت نمی‌توانیم مبنای محکمی برای شروع، پیدا کنیم، که بر روی آن بتوان پرسش مربوط به هستی را بنا نهاد. پس نقطه آغاز الزام وجود شناسی بمعنی اعم، عبارت از تحلیل وجود انسانی است.^(۴)

دلایل چنین انتخابی چیست؟ تمام دلایل به این امر مربوط می‌شوند که اگر وجود انسانی نبود، پرسش از وجود مطرح نمی‌شد. تا آنجا که تجربه فلسفی حاکی

۱ - همان، ص ۱۰۷-۱۰۶.

۲ - دونس اسکوتوس و کانت به روایت هایدگر، مارتین هایدگر، ترجمه کریم مجتهدی، تهران ۱۳۷۶، ص ۱۹.

۳ - وجود و زمان، ص ۲۲.

۴ - فلسفه هایدگر، موریس کوروز، ص ۷-۶.

است؛ انسان تنها موجودی است که می‌تواند با موجودات دیگر ملاقات کند و بر آنها دقت نماید و با آنها تماس و ارتباط داشته باشد. این موجودات تنها برای انسان گشوده و باز هستند. همچنانکه تنها اوست که می‌تواند خود را بر دیگران مفتوح سازد. او تنها حیّزی است که در آن محل، ادراک وجود بمعنی اعمّ محتمل است؛ تفکر هستی همواره عبارت از تفکر انسان متفکر در باب هستی است. بدین جهت «ذات انسانی برای درک حقیقت هستی، یک امر اصلی و اساسی است» ادراک هستی تعینی از هستی انسانی است.^(۱)

بهر حال پرسش هستی‌شناختی از موقعیت ذاتی وجود انسانی^(۲) زاده می‌شود. بعبارت دیگر وجودشناسی مبتنی بر موجودشناسی خواهد بود.^(۳) هر چند که موجودشناسی نیز به نوبه خود بر وجودشناسی مبتنی است.

باشد و از وضع موجود گذر کند و تعالی یابد (فهمیدن). پس انسان که با نحوه هستی خود، راه بسوی انکشاف هستی دارد، سه خصوصیت زیر را نیز دارد که امکان ارتباط با هستی او را فراهم می‌کنند:

الف) وضعیت انفعالی: حالت انفعالی،^(۵) یا طبع تأثیرپذیری و انفعالی تجلی مقام اساسی انسان است. «دازن» ذاتاً هستی در جهان است؛ طبع یا «حساسیت» نه تنها هستی انسان را برای او آشکار می‌سازد، بلکه جهان را نیز در برابر او روشن می‌سازد. پس حساسیت و تأثیرپذیری را بکل موجود باز می‌کند. حساسیت به من نشان می‌دهد که من یک هستی دارای موقعیت و فردیت یافته هستم، چیزی که در آنجا دنیا، دیگران و خود من با هم ملاقات می‌کنند.^(۶) از خلال روابط ما با موجود، ماهواره نوعی احساس را تجربه و تحمل می‌کنیم؛ بنحوی که هستی در نظر ما در عین حال بنحوی «هستی

● در فلسفه مارتین هایدگر، وجود، غیر قابل تعریف باقی می‌ماند، اما در فلسفه ملاصدرا شناخت وجود به شناخت مسائل وجود، یعنی امور عامه مبدل شده است ولی در فلسفه هایدگر وجودشناسی بسوی پدیدارشناسی سیر کرده است.

پس هستی انسان باید در تمامیت خودش مورد تحلیل قرار گیرد. مراد از تحلیل وجود انسانی، نشان دادن تعینات بادوام وجود انسانی است که در هر یک از احوال او ظاهر می‌شود. آن احوال کدامند؟ بعبارت دیگر انسان در اغلب موارد خود را چگونه معرفی می‌کند؟ هایدگر خصوصیات انسانی را بنحو زیر بیان می‌کند: اولین خصوصیات انسانی عبارتند از:

۱ - انسان شیء نیست، یعنی چیزی نیست که قابل تعریف باشد. انسان منشأ معانی است. عدم تعین قانون انسانی است. رابطه او با خودش ناپایداری است. انسان هرگز بعنوان نمونه فلان یا بهمان مقوله، خود را ظاهر نمی‌سازد. هر انسانی لایق این است که بگوید «من»؛ او یک وجود دارای شخصیت و یک «من» است^(۴) (در جهان انداختگی).

۲ - انسان جوهر ثابت نیست؛ او یک تحول روانشناختی است، زیر ایستاده ثابتی ندارد، متوجه امکانات خود است. انسان توانای بودن می‌باشد. او سرچشمه امکانات است (حالت انفعالی).

۳ - آزادی سومین خصیصه انسانی است. انسان چگونگی هستی خود را انتخاب می‌کند و بعضی تعینات را بر خود تحمیل می‌کند. او می‌تواند آنچه که فعلاً نیست،

متأثر شده» نیز می‌باشد.^(۷)

ب) فهمیدن: فهمیدن^(۸) عبارت از ادراک روابط انسان با جهان با توجه به امکانات موجود و سیر به جلو می‌باشد. یعنی از آنچه فعلاً هست، بسوی آنچه فعلاً نیست حرکت می‌کند. این همان تعالی و گشودن راهی بسوی هستی است. فهمیدن عبارت از دریافت اشراقی این مطلب است که او بسوی جلو و بسوی امکانات خود کشانده می‌شود. این انکشاف متقارن جهان و خود انسان، انکشاف و گشودگی نامیده شده که نوعی «استلزام متقابل آشکارکنندگی» است.^(۹)

ج) انسان تنزل یافته^(۱۰): سومین کیفیت ورود انسان

۱ - همان، ص ۷.

2 - Dasein.

(متأسفانه متخصصان و صاحبان فن در این مورد نسبت به ساخت وازه‌ای مناسب و معادل در زبان فارسی اهمال نموده‌اند.)

۳ - فلسفه هایدگر، ص ۵.

۴ - همان و وجود و زمان ص ۱۲، به نقل از ص ۶.

5 - La disposition.

۶ - فلسفه هایدگر، موریس کوروز، ص ۴۶.

۷ - همان، ص ۴۷.

8 - La Compréhension.

۹ - فلسفه هایدگر، ص ۵۱.

در جهان با عقل و کلام و سخنگویی^(۱) تحقق می‌یابد. این کیفیت عبارت از فراهم نمودن معانی، شکل دادن به فکر و تنظیم آن بصورت دیالکتیکی است.^(۲)

هستی تنزل یافته انسان در جهان با این خصوصیات اصلی مشخص شده که عبارتند از وسوسه، آرامش ظاهری، بیگانگی از خویشتن و افتادن در وجل. وجود تنزل یافته به توسط وجود آسان «او» یعنی سوم شخص مجهول، که خود انسان را از خودش مغفول ساخته و جوهر فردیت و منشأ هنری او را می‌خشکاند، وسوسه شده است و در جهتی متمایل شده که انکار و ردّ خود است.^(۳)

چنین آدمی از تعالی و خلاقیت محروم می‌باشد. در واقع نحوه خاصی هستی انسان و تعالی را از دست داده است. در نتیجه به وراجی و تجسس و کنجکاوی و ابهام و تاریکی برده شده است.^(۴) در هنگام وراجی بدور از

تنزل یافته که گرفتار وراجی و تماشا و کنجکاوی شده و در بحثهای خود بجای توجه به حقیقت، گرفتار ظواهر امر می‌شود. تقلید و تسلیم شدن به دستورات مبهم و ترک خلاقیت و احساس آرامش ظاهری، همگی بیگانگی از خویشتن می‌باشند که به یک آشفتگی منتهی می‌شود.^(۷) دین آشفتگی و سرگردانی از طرف افراد از خود بیگانه، موقعیت اجتماعی تلقی می‌شود.^(۸)

راه حل و نجات انسانی از این احوال غیر اصیل و برگشت به خویشتن؛ این است که انسان در جهان انداختگی خود را دریابد، و بعنوان یک موجود صاحب طرح از آنچه هست بسوی آنچه فعلاً نیست، تعالی یابد. دریافت صحنه‌های تازه، راهی بسوی وجود است. هایدگر این نوع ارتباط انسان با هستی عمومی یا هستی به معنی اعم را «اگزیستنتیالیته»^(۹) و آن خلاقیتها و حرکات توأم با

● در فلسفه ملاصدرا اصل بر این دایره است که شناخت وجود میسر است و مسیر فکری و استدلال در این مسیر حرکت می‌کند، ولی وجودشناسی هایدگر با تمام علاقه‌مندی و اوجی که می‌گیرد آخر الامر به شناخت محدود وجود ختم می‌شود.

تعالی انسانی را امر «اگزیستنتیل»^(۱۰) می‌نامد. برای کسی که این حالت اصیل انسانی را داشته باشد، سه خصوصیت «دازن»، یعنی حالت انفعالی، فهمیدن و سقوط و تنزل در جهان؛ در یک ترکیب ساختاری بهم گره می‌خورند، که هایدگر با توجه بمعنی بسیار اختصاصی، آن را «غم» می‌نامد. «دازن» با وجود غم خود را چنین تعریف می‌کند: «وجود پیشی‌گیرنده که در جهان انداخته شده و در آنجا خود را گم کرده است».^(۱۱)

وجود پیشی‌گیرنده بسوی جلوتر از خودش، مسئله فهمیدن یا ارتباط با وجود را مطرح می‌کند. مراد هایدگر از غم آن حالت انسانی است که خود را در جهان ملزم به داشتن طرح می‌بیند و خود را مکلف به احساس می‌کند که آن طرح را متحقق سازد. همین حال را کسی می‌تواند دارا شود که به جلوتر از خود نظر کند و آلا رضایت از

اندیشه و غم موضوعی که راجع به آن سخن می‌گویند، بیشتر در باب چیزی که دیگران می‌گویند، غم به دل راه می‌دهند. دنیا را به روی خود می‌بندند و خود را متحجر و متصلب می‌سازند.^(۵)

تجسس و کنجکاوی مربوط به بیعلمی است. وقتی عمل کردن قطع شود، تماشا مطرح می‌شود. تماشا علاقه‌مندی به تفریح و تفنّن و میل به کسب هر چه بیشتر معرفت را بهمراه می‌آورد، بدون اینکه بسوی خلاقیت و تعالی هدایت شویم.

وجود تنزل یافته، غیر از این احوال، این خصوصیت را نیز دارد که دچار رضایت و آرامش می‌گردد. «دازن» وقتی بوسیله اعتقاد عامه، اطمینان خاطر یافت در آرامش روحی زندگی می‌کند^(۶). اما دین آرامش روحی ظاهری است و ارضاء کننده نمی‌باشد. زیرا انسان در این حال خود را معاف از تعالی می‌سازد و خاطری آرام می‌یابد. یعنی هدفی در پیش ندارد، او تنها خودش است، یعنی طرحی علاوه بر آنچه هست ندارد. این حالت گم‌کند وجود اصیل انسانی است. در واقع او از شخصیت حقیقی خود چشم پوشی کرده است. آخرین صفت تنزل یافتگی در گل ماندن و آوارگی و سرگردانی است. انسان وقتی وجود اصیل خود را گم کرد در نوعی خلأ بی‌انتهای پرت می‌شود. موجود

1 - Logos.

10 - L'être déchu.

۲ - فلسفه هایدگر، ص ۴۲. ۳ - همان، ص ۴۵.

۴ - وجود و زمان، ص ۷۵. ۵ - فلسفه هایدگر، ص ۴۵.

۶ - وجود و زمان، ص ۱۷۷. ۷ - همان.

۸ - فلسفه هایدگر، ص ۶۱.

9 - Existentialite.

10 - Existential.

۱۱ - وجود و زمان، ص ۱۹۲ و فلسفه هایدگر، ص ۴۸-۴۷.

وضع موجود به بیهدفی و آرامش ظاهری منتهی می‌شود. «بنابراین غم یا فعالیتهای عملی مشخص می‌شود. اما غم فقط به عمل، تقلیل نمی‌یابد. غم، هم در اساس روشهای نظری و هم در اساس حالات عملی قرار دارد. هم اینها و هم آنها در محدوده امکانات وجود خاص انسانی قرار دارند»^(۱). موجودی که دارای اشتغال خاطر و غم است همواره، در نزد چیزی و در ارتباط با آن است.^(۲)

اولین همدمی که ما با جهان داریم، برخورد با جهان، یعنی برخورد با ابزار و حیات عملی است. انسان با فهم هستی ابزار و قدرت عمل به انکشاف هستی خود جهان دسترسی پیدا می‌کند.^(۳) غم خود بر یک واقعیت بنیادی دیگر مبتنی است که آن را «زمانمندی»^(۴) می‌نامند^(۵)، که

تعالی و گذر از وضع موجود، ارتباط با هستی است. عبارت دیگر، صفات مشترک هستی در انسان، بصورت رابطه التفاتی در جهان ظاهر می‌شود. انسان با کارها و با شادیاها و رنجها و نیازهای غیر قابل جلوگیری برای توجه و علاقه به چیزی در جهان حضور دارد. عمومترین کیفیات هستی وجود در جهانی انسان عبارتند از:

- تصمیم‌گیری،
- اقدام کردن،
- سؤال کردن،
- اجازه دادن و غیره^(۷).

بهر حال زمانمندی افق ممکن هر فهمیدنی از هستی است. اما زمان حال همواره در بین فلاسفه مقام ممتازی

● فیلسوف ابتدا متوجه این امر می‌شود که در آغاز باید «کیفیت طرح پرسش از هستی را فراهم و آماده نماید»، سپس به بازشناسی معنی عمیق و خصوصیات کاملاً ظریف و کاملاً مخفی این هستی دقیقتر شود.

داشته است. زمان حال هیجان‌زده از ارجمندی در جهان ابدیت، گذشته و آینده را در خود دارد و آنها را ملزم می‌سازد تا در درجه دوم اهمیت قرار بگیرند. این امر چنین معنی می‌دهد که، زمان که تنها با تکیه بر آن، می‌توانیم حقیقتاً هستی را ادراک کنیم از دو بعد خود محروم شده است. هایدگر سعی می‌کند به ما نشان دهد که آینده نسبت به دو مرحله دیگر زمان، صاحب نوعی ارجمندی و تفوق و برتری است، هرچند که زمان با وحدت سه لحظه خود ایجاد می‌شود، که قویاً ذاتی یکدیگر می‌باشند^(۸).

بنظر هایدگر برای رسیدن به وجود محض، باید آن را از مفاهیم ملموس و انضمامی، که حجاب شفافیت هستی محض می‌شوند، جدا کنیم. این امر با توجه بمعنی تعالی، حاصل می‌گردد. تعالی بمعنی گذر از وضع موجود است.

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

زمانمندی وحدتی برای غم فراهم می‌کند که بر روی آن وحدت، عناصری که ماهیت غم را که بوجود می‌آورند، تأسیس می‌شوند، آن عناصر عبارتند از زمان گذشته، زمان حال و زمان آینده. انسان هر نوع هستی خاصی را که برای خود بپذیرد بهر حال، او خود را بالضرورة به یک آینده به یک گذشته و به یک زمان حال مرتبط می‌سازد.^(۶)

توجه به آینده نفی وضع موجود و خروج از آن است. زیرا آینده محل تحقق طرحها و هدفهاست؛ آینده وقتی معنی دارد که محتوا داشته باشد؛ یعنی آینده محل واقعه‌ای است که باید اتفاق بیفتد و عملی است که باید انجام شود و در همین آینده، امکان تعالی و آزادی تحقق می‌یابد؛ تعالی صحنه‌های هستی را نشان می‌دهد، و نمی‌تواند با اصل هستی غیر مرتبط باشد. بدین جهت،

۱ - وجود زمان، ص ۱۹۳ و فلسفه هایدگر، ص ۴۸

۲ - فلسفه هایدگر، ص ۱ - ۳ - همان، ص ۲۱

4 - Temporalite.

۵ - فلسفه هایدگر، ص ۶۳-۶۴

۶ - همان، ص ۶۴ - ۷ - همان، ص ۱۹

۸ - همان، ص ۴۹

این امر را فقط «دازن» یا انسان واقعیت می‌بخشد^(۱). تعالی با فهمیدن مرتبط می‌باشد. فهمیدن دریافت امکانهای تازه است. تعالی برای ما همراه با «فهمیدن» ظاهر می‌گردد.

تعالی، گذشتن از حالت واقعی است؛ فهمیدن، نیز بنظر آوردن تحقیقات ممکن می‌باشد که در این صورت فهمیدن و تعالی با هم یکی می‌گردند،^(۲) زیرا تعالی رسیدن به حالت‌های ممکن می‌باشد که فعلاً واقعیت ندارند. بنابراین «قصد و نیت»، تجلی تمامیتی است که هر انسانی در ضمن طرح‌های خود می‌تواند، آن تمامیت را در زمان حال و آینده ادراک نماید و بفهمد. تعالی منشأ طرح است. طرح نوعی فهمیدن امکانات است که در ورای وجود واقعی ترسیم می‌شود^(۳).

طرحی که در ضمن تعالی از واقعیت فهمیده می‌شود به «حالت انفعالی» ملحق می‌شود. هستی انسانی ذاتاً متضمن نوعی حالت و رنگ انفعالی است، که در موجود

احساس می‌شود که از چیزی بسوی چیز دیگر می‌رویم، چنین حالتی نسبتی بین انسان و اشیاء عالم است. اما کلمه رابطه و نسبت در اینجا بنحوی «نسبت و مرتبط شدن با» معنی نمی‌دهد. تعالی رابطه‌ای بین فاعل و متعلق شناسایی نیست، زیرا طرف تعالی، هنوز موجود نمی‌باشد، بلکه این یک «رابطه مطلق» و یک «رابطه محض» می‌باشد. مراد از «رابطه محض»، امکان محض هر نوع رابطه و نسبت بین انسان و جهان می‌باشد، نه یک رابطه واقعی که خود این رابطه نیز در قلمرو رابطه محض متصور است. عبارت دیگر، رابطه محض گشایشی است که در آن، پیشاپیش، هر آنچه که ممکن است یک طرف رابطه و نسبت باشد، «متعین می‌گردد»^(۷).

در دایره همین رابطه و نسبت است که هر رفتار جزئی انسان، ما را به رابطه ذاتی و به مرجع بنیادی، ارجاع می‌دهد، که عبارت از گشودگی «دازن» برهستی است. این

● آزادی سومین خصیصه انسانی است. انسان چگونگی هستی خود را انتخاب می‌کند و بعضی تعینات را بر خود تحمیل می‌کند. او می‌تواند آنچه که فعلاً نیست، باشد و از وضع موجود گذر کند و تعالی یابد.

رابطه یک رابطه انتزاعی و خالص نمی‌باشد و هرگز امری جدا شده از جهان و از شیء و انسان نمی‌باشد. در عین حال این رابطه بصورت رابطه‌ای با یک شیء خاص به دیدار نمی‌آید. عبارت دیگر، رابطه‌ای که انسان با اشیاء ایجاد می‌کند، اولاً انتزاعی و خالص نیست، یعنی همواره رابطه‌ای بین انسان و چیزی است، ثانیاً این رابطه چیزی معین که ثابت باقی بماند و همواره معنی خاصی از آن استنباط شود و نیت و محدودیت خاصی بوجود آورد، نمی‌باشد.^(۸) بهمین جهت است که چنین رابطه‌ای را یک «گشودگی به هستی» می‌نامیم. وجود در جهانی انسان محلّ مخفی ماهیت انسان و ماهیت حقیقت است که هر دو نسبت بهم اساسی و ذاتی هستند و در آنجا با هم ملاقات می‌کنند تا یکدیگر را متقابلاً تعریف نمایند.^(۹)

واقعی نفوذ می‌کند. «تعالی بدون مساعدت وضع و حالت انفعالی نمی‌تواند واقعیت پیدا کند»^(۴). به این نکته نیز باید توجه شود که بنظر هایدگر اگر موجود واقعی در اختیار انسانی قرار نگرفته بود، صحبت گذر از موجود واقعی، ممکن نبود.

اگر تعالی از موجود واقعی صورت نپذیرد، انسان در محدوده قلمرو «موجود شناسی»^(۵) زندانی می‌شود. اما توجه باید کرد که در نظر هایدگر، وجود بمعنی اعم به مدد تعالی و به توسط انسان منکشف می‌شود. بنابراین دنیا محل تعالی انسان می‌باشد. بهمین جهت هایدگر می‌گوید، انسان «بسوی آن چیزی» تعالی می‌یابد که ما بمعنی خالص کلمه «دنیا» می‌نامیم. جهان محدوده عمل تعالی است، جهان تا حدودی که محل نظر و التفات تعالی است، جزو آن می‌باشد. مفهوم جهان از این نظر، استعلاتی است و تعالی نیز بعنوان «موجود در جهان»، خود را آشکار می‌سازد^(۶). انسان تا وجود واقعی را در اختیار نداشته باشد، نمی‌تواند و نمی‌داند چگونه از آن گذر کند. حضور و ورودی که ما در جهان داریم، چنین

۱ - همان، ص ۷۳. ۲ - همان، ص ۷۴.

۳ - در باب وجود اصیل، ص ۳۶ و فلسفه هایدگر، ص ۵۶.

۴ - فلسفه هایدگر، ص ۵۷.

5 - Ontique.

۶ - منبع پینین. ۷ - همان، ص ۵۸.

۸ - همان، ص ۷۴. ۹ - همان، ص ۷۵.

در نظر هایدگر تعالی و هستی یکی می‌شوند. به عبارت دیگر، هستی با تعالی منکشف می‌شود، همانطوری که هستی در هیچیک از موجودات نمی‌گنجد، تعالی نیز در هیچیک از موجودات باقی نمی‌ماند. تعالی، از آنجا که به ورای آنچه هست می‌رود در واقع تمام هستی را در بر می‌گیرد^(۱). تعالی تمامیت هستی را در بر می‌گیرد، همچنین تعالی هستی را بعنوان هستی موجودات انسانی و غیر انسانی شامل می‌گردد. «بهمین جهت هایدگر می‌گوید، ایمان مصرانۀ انسان بعبادت و کراهت انسان در برابر هستی یک امر واحد است»^(۲).

غفلت از تعالی، در واقع افتادن در وِزاجی و کنجکاوی بی‌حاصل می‌باشد، که آن نیز به تماشا و استراحت و تفریح و دانش اندوزی منجر می‌شود که خالی از خلاقیت و تعالی بمعنی واقعی است. در نظر هایدگر، تعالی نوع عدم است، عدم آنچه فعلاً نیست، غفلت از عدم، یعنی آنچه

ترس آگاهی به ما امکان ورود در قلمرو وجودشناسی را در ورای تمام تجربیات خاص روانشناختی فراهم می‌سازد. دلیل و چرایی مرگ «توانایی/بودن» انسان است. مرگ یک امکان هستی انسان است. مرگ به عنوان یک امکان محتوم در هستی انسان می‌باشد و خصوصیتی نیست که طبیعت انسان را تغییر دهد: مرگ عمق طبیعت انسان و هستی کاملاً ذاتی او را نشان می‌دهد. انسان بخاطر «توانایی/بودن جامع» ترس آگاهی دارد. چیزی که مورد سؤال است عبارت از «توانایی/بودن او در جهان» است. ترس آگاهی اولیه، در «در برابر جهان بودن»، ظاهر می‌شود. مرگ برای انسان تصمیمی است که اتخاذ شده است!

مرگ، «توانایی/بودن» و امکانات انسان را به خودش نشان می‌دهد. مرگ عامل وجودشناسی انسان است. باید توجه شود که هرچند انسان بسوی امکانات خود توجه نماید و آنها را درک کند، بیشتر امکان تعالی پیدا می‌کند و

● هایدگر ارتباط انسان با هستی عمومی یا هستی به معنی اعم را «اگزیستنتالیته» و آن خلاقیتها و حرکات توأم با تعالی انسانی را امر «اگزیستنتال» می‌نامد.

فعلاً نیست، نوعی غفلت از تعالی است. هایدگر با این نوع طرح مطلب بروش علوم توجه می‌کند و می‌گوید: علوم با توجه به واقعیت موجود در محدوده آنچه هست گرفتار آمده‌اند. بنابراین از آنچه نیست، یعنی عدم، غفلت دارند. «بطور کلی برای علم، متعلق شناسایی و موجود مطرح است و غیر از آنها هیچ است»^(۳). علم، چیزی از این عدم نمی‌داند. با وجود این، ما وسیله‌ای داریم که به مدد آن می‌توانیم، عدم را که صلابت وضع علمی، آن را از نظر ما می‌رباید، مدّ نظر قرار بدهیم. این وسیله همانا پدیدار ترس آگاهی یا مرگ آگاهی است.

واقعیت ترس آگاهی بصورت خاص خود بعنوان ترس آگاهی از مرگ، برجستگی و اهمیت می‌یابد. این ترس آگاهی، ترس معمولی نیست، ترس معمولی در برابر یک موجودی از جهان، یا در برابر یک انسان، ظاهر می‌شود. ترس آگاهی (یا مرگ آگاهی) در برابر این یا آن امر و یا در برابر یک امر معین ظاهر نمی‌شود، بلکه فقط در برابر چشم انداز مرگ و عدم بوجود می‌آید. ترس آگاهی ممکن است هر لحظه در انسان ظهور کند؛ با وجود این در لحظات نادری ما را گرفتار می‌سازد و ما را از درونیت درون خود جدا می‌کند.^(۴)

زمانمندی خود را بیشتر نشان می‌دهد و در واقع ارتباط بیشتری با وجود پیدا می‌کند. بدین جهت گفته شد که تعالی، تمام هستی را در بر می‌گیرد؛ زیرا، تعالی، به ورای واقعیت موجود می‌رود. مرگ، امکان تعالی را به ما نشان می‌دهد؛ مرگ یادآوری می‌کند که روزی خواهد بود که «کسار از کسار خواهد گذشت» و بقول ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵) «ما امروز سایه‌ای داریم، صدای ما شنیده می‌شود و آینه تصویر ما را نشان می‌دهد، ولی با آمدن مرگ همه این امکانات از دست ما خارج خواهد شد و ما با هیچ امری در جهان نخواهیم توانست ارتباط داشته باشیم. زیرا مرگ آخرین امکان انسانی است»^(۵).

در روشنایی ترس آگاهی، مرگ مانند شعله آتش در هر لحظه و از اولین لحظه زندگی انسان در نظر می‌آید، مرگ از آغاز هستی انسان او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. انسان بطور مسلم برای عدم نامزد بوده و از آن تأثر می‌پذیرد.

۱ - همان، ص ۵۹-۵۸.

۲ - هستی حقیقی، هایدگر، ص ۲۲ و فلسفه هایدگر، ص ۷۷.

۳ - فلسفه هایدگر، ص ۸۳ - ۴ همان، ص ۸۴.

۵ - کار از کار گذشته، ژان پل سارتر، ترجمه حسین کسمانی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۳۷ به بعد.

مرگ آگاهی در وجود او لرزشی ایجاد می‌کند، که همه چیز را در نظرش متزلزل می‌سازد. زیرا در نظر انسان، عدم انسان، عبارت از «عدم هستی او جهان»، «عدم خود جهان» و «عدم موجود بمعنی اعم» نیز می‌باشد. بدین ترتیب مرگ آگاهی موجب تزلزل می‌گردد؛ تزلزلی که موجب ظهور عدم می‌شود^(۱).

«وقتی که ترس آگاهی یا مرگ آگاهی بر ما مستولی می‌گردد، اشیاء عالم و حتی خود ما در نوعی پرتگاه بیفتاوتی سقوط می‌کنیم، احساس می‌کنیم که از قلمرو موجود باشنده بیرون می‌لغزیم. در این صورت نمی‌توانیم خود را به چیزی مستظهر و پشتگرم سازیم، خود را گمگشته، بدون تکیه‌گاه، بدون دفاع و بدون کمک می‌یابیم. ناگهان همه چیز خالی از اهمیت و خالی از معنی بنظر می‌آید. دنیای ما که قبلاً کم اهمیت و مبتذل بنظر می‌آمد، اکنون در پوچی مطلق سقوط می‌کند. موجودیت به پایان می‌رسد و بالکل از بین می‌رود و ما را پا در هوا و معلّق و لرزان می‌سازد. هر کلمه‌ای که هستی را متذکر می‌شود، باید که خود را خاموش و خشک سازد. کلام با ترس آگاهی منقطع می‌شود.»^(۲)

اهمیت هستی و وجود بعنوان تکیه‌گاهی محکم برای پدیدارها، وقتی احساس می‌شود که همان پشتوانه گم شود، یا انسان همه چیز را پا در هوا و محو در تاریکی عدم ملاحظه نماید و یا معتقد شود که در پشت پدیدارها و ظواهر، مابعدالطبیعه‌ای نیست. در این صورت پوچی و تحکمی بودن زندگی و جهان بر او مستولی می‌شود. وقتی میکمل دو اونا مونو^(۳) در تنگنای درماندگی شکاکیت می‌گوید: «ای وای اگر خدا نباشد»؛ در واقع وحشت خود را از عدم در اوج ترس آگاهی بیان می‌دارد. اما در همین تاریکی عدم است که زیبایی هستی، چون معشوق زیبا، که به همه چیز معنی و شادی می‌باشد، در نظر او جلوه می‌کند و لذت دیدار هستی بعنوان پشتوانه تمام موجودات، برای او پدیدار می‌شود و استحکام و دوست داشتنی بودن پدیدارها برای او ظاهر می‌گردد و زندگی قابل دوست داشتن و معتبر می‌گردد و نور عشق و لذت و مستی دائمی به زندگی را پر از مسرت می‌سازند.^(۴)

متنهای بودن هستی برای انسان

هایدگر وجود شناسی را با بررسی خصوصیات انسان به اصطلاح خودش با موجودی که در جهان حضور دارد، یعنی «دازن» آغاز کرد. این انسان موجودی آزاد و غیر قابل پیش‌بینی است، یعنی ماهیت ثابت ندارد. او با قدرت و حالت انفعالی و فهمیدن، یعنی با توجه به امکانات، در

جهان حضور دارد. او تحقق هدفهای خود را دائماً در سر می‌پروراند و غم این کار را همواره با خود دارد، یعنی او زمانمند است او در تحت سیطره اجبار گذشته و جذابیت آینده، اعمال فعلی خود را انجام می‌دهد و از وضع موجود تعالی می‌یابد. او متوجه مرگ نیز هست و می‌داند که مرگ آخرین امکان زندگی اوست. همچنین او توجه دارد که زندگی او در گذشته با تولد آغاز شده و در آینده با مرگ به

۱ - فلسفه هایدگر، ص ۱۱۰. ۲ - همان، ص ۸۷.

3 - Miguel de Unamune.

۴ - در ادبیات عرفانی ما نیز این سرگشتگی و احساس درماندگی در برابر عدم و احساس پوچی در برابر غیاب خداوندی کاملاً مشهود می‌باشد. منتها بنا بر تفوق عشق و محبت، مطلب بصورت‌های عاشقانه‌تری ابراز شده است. عبارت دیگر ادب عشق انقضاء می‌کند که مطلب با تفرّع و خشوع ادا شود و حالت نهادی آن نیز افزودن گردد. وقتی سعدی از طرفی با عنایت به آیه مبارکه انا اقرب الیه من حبل الورد (سوره ق، آیه ۱۶)، و از طرف دیگر با توجه به عجز ما در شناخت وجود خدایند تبارک و تعالی، می‌فرماید:

دوست نزدیکتر از من به من است

وین عجبت که من از وی دورم

چکنم با که توان گشت که او

در کنار من و من مهجورم

(نقل از: تاریخ ادبیات ایران، دکتر رضازاده شفق، ۷، تهران،

۱۳۲۱، ص ۲۵۸).

یا استاد جلال الدین همایی در تنگنای درماندگی و عشق

بمعبود می‌گوید:

گفتند که بار است بهر گوشه پدیدار

ما اینهمه گشتیم چرا یار ندیدیم

در جلوه بود یار بهر سوی پدیدار

گر کور نبودیم چرا یار ندیدیم.

همچنین اهلی شیرازی نیز در آرزوی گمشده خویش می‌گوید:

خوش آنکه تو باز آبی و من پای تو بوسم

چون سایه زلف تو قدمهای تو بوسم

هرجا که نور روزی نفسی جای گرفتی

آنجا روم و گسریه کنان جای تو بوسم

روی تو تصور کنم و لاله و گل را

در حسرت رخسار دل آرای تو بوسم

من «اهلی» درویش توأم ای شه خوبان

دستی که بوسم به تمنای تو بوسم

(نقل از: سرای غزل، گردآورنده محمد کارگر شورکی، تهران) که

هر کدام وحشت خود را از ظلمت عدم بیان می‌دارند.

همه این اشعار و امثال فراوان آنها مبین درماندگی‌هایی هستند

که از غیاب خدا، یا از غیاب نفس مطمئنه حاصل می‌شود، که دردی

جانکاه و طاقت فرساست. این شعرها خطاب بوجود گمشده‌ای

می‌باشد، که فعلاً از نظر ما غایب است. اکثر اشعار عاشقانه‌ای که

مورد تحسین ما قرار گرفته و مارا شفته و مفتون می‌سازند، بخاطر

همان موجود عزیز گمشده‌ای است که مورد علاقه، و شفابخش درد

بیچارگی و درماندگی ماست در عین حال نیاز ذاتی ما را به

مساعادت و تضرع در برابر عظمت بیکران الهی و زیبایی نشان

می‌دهد.

پایان می‌رسد! او تنها باشنده و موجودی است که از وجود و از مسئله زیر بنا و از حقیقت سؤال می‌کند. ولی انسان از جهت آغاز زندگی یعنی تولد و از جهت نهایت آن یعنی مرگ، محدود می‌باشد. بنابراین، وجودی که برای او بصورت پدیدارهای هستی متجلی و منکشف می‌شود، محدود و متناهی خواهد بود. «دازن وجود ندارد، مگر اینکه در جهان انداخته شده و به آن وابسته است، بدون اینکه وسایل گذشتن از موقعیت خود را داشته باشد. هستی او به او داده شده است، او اختیاری برای انتخاب نداشته است... او همواره در گرو امکانات موقعیتهای خود می‌باشد، که او را به گذشته‌ای وابسته می‌سازد»^(۱) یعنی محتوای «زمان حال، عملی است که به جذابیت آینده و اجبار گذشته پاسخ می‌گوید»^(۲)

تناهی «دازن» در نیازی که او برای ملاقات، فهمیدن و تنظیم اشیاء احساس می‌کند، نیز تجلی می‌کند^(۳). برای انسان میسر نیست، «دفعهٔ واحده» با تمام اشیاء لقاء پیدا کند یا همه آنها را یکبار برای همیشه بفهمد و یا همه آنها را یکبار تنظیم نماید. این عدم تواناییها مبین تناهی انسان است. «دازن» تا زمانی که بوسیله نوری که او خود آن را به خودش نمی‌دهد و او آن نور نمی‌باشد بوجود نیاید، نتوان از آمدن بسوی هستی است.^(۴)

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

بهرحال، حقیقت جز به یک وسیله متناهی به دست انسان نمی‌رسد، دلیل این امر، این است که هستی محکوم است خود را در تعالی یک «دازن» که ذاتاً متناهی است و در عدم قرار دارد ظاهر سازد. یعنی هستی و خود هستی بنحوی با امکانات ما بوجود آمده است که همگی متناهی هستند.

هستی یک کل نیست: هستی خود را می‌سازد و بر روی یک زمینهٔ درونی تاریک غیر قابل تأویل ظاهر می‌شود. هستی در ابتداء جز آنچه را که در تاریکی است، روشن نمی‌سازد. هر تلاشی برای روشن کردن یک ماهیت، تلاشی است فلسفی، یعنی بالضرورة یک حرکت متناهی است. وجود شناسی نمی‌تواند مدعی مطلقیت باشد. این طور نگفتیم که رسیدن به حقیقت مطلق برای او غیر ممکن است، بلکه فقط، زمانی که حقیقت بدست او می‌رسد، جز به یک وسیله متناهی نمی‌رسد. در واقع وجودشناسی جز جریان و توالی یک وجود انسانی نمی‌باشد که خودش نیز مطلق نیست، این وجود انسانی

نه بر اصل اولیهٔ خود و نه بر غایت نهایی سیطره دارد و بر هیچیک از حالات فعلی خود نیز تسلط ندارد. مطلق از هر جهت از دسترس وجود انسانی فرار می‌کند، انسان نمی‌تواند بوجود شناسی، یک ارزش مطلق اعطاء کند. او در این مورد قدرتی ندارد، بهمین جهت تفکر یک هستی لایتناهی، اصولاً با وی تنافر دارد^(۵). اما می‌توانیم بگوییم، هستی هر چند که جز در یک حالت محدود، برای انسان، ظاهر نمی‌شود، اما این هستی که ذاتاً ظهور می‌باشد، ما را بسوی هستی‌ای ارجاع می‌دهد که این بار فی نفسه و در حد ذات خود لایتناهی است.^(۶)

هستی هرگز از واقع شدن در برابر «دازن» پایان نمی‌یابد و هرگز از یاری رساندن به او باز نمی‌ایستد، این جریان از خلال وقایع تاریخی تحصیل می‌یابد. هدفهایی که ما انتخاب می‌کنیم گویی بعنوان دعوتنامه‌هایی است که از سوی هستی به ما ارسال می‌شوند و انسان بهمین جهت سرنوشت انسانی دارد که باید پیش برود و خود را بسازد.^(۷) هستی در انسان متجلی می‌شود و او را مجبور می‌کند که با آن روبرو شود، انسان در حقیقت هستی، مقیم است. اما هستی فی نفسه منزلگاه خودش است. در واقع، هستی از انسانی که دائماً بر ملاقات با موجود واقعی اکتفا می‌کند، کاملاً دور است. از خود بیرون رفتن، هدایت شدن بسوی هستی است.^(۸)

اما هستی بمعنی اعم عبارت از هستی بی‌انتهاست^(۹). این امر معلول نقص ما نیست، بلکه بخاطر پُری و کمال هستی است. هستی ضمن اینکه خود را در «دازن» عرضه می‌کند و ظاهر می‌سازد، هرگز دریافت حقیقت آن در «دازن» به پایان نمی‌رسد، هستی از عدم تناهی خودش، «دازن» را آگاه می‌سازد.^(۱۰)

بهر حال آنچه شناخته می‌شود، شناخت موجود است نه وجود. آنچه متعلق شناسایی ما قرار می‌گیرد، وجود بمعنی اعم نیست، بلکه وجود موجود است.

بنابراین وجود در اختیار ما قرار نمی‌گیرد، تا از آن حتی شناختی نسبی بدست آوریم. بهمین جهت است که هایدگر هر وجودی را که در برابر انسان قرار می‌گیرد و برای او پدیدار می‌شود محدود و متناهی می‌داند. □

۱ - فلسفه هایدگر، ص ۱۰۹. ۲ - همان.

۳ - همان، ص ۱۱۰. ۴ - همان.

۵ - کانت و مسئله مابعدالطبیعه، فرانکفورت (۱۹۳۴)، ص ۲۳۰ و فلسفه هایدگر، ص ۱۱۳-۱۱۲.

۶ - فلسفه هایدگر، ص ۱۲۲. ۷ - همان، ص ۱۲۰.

۸ - همان، ص ۶۲.

9 - des Bodenlose.

۱۰ - فلسفه هایدگر، ص ۱۲۲.