

«خود» و «ناخود» در اندیشه حکیمان

دکتر مهناز توکلی

عضو هیأت علمی دانشگاه

شهر مشهد بهشت

نفس انسان مراتب و درجات گوناگون دارد. دامنه‌ای از درجات عالی وجود تا مراتب دانی و سافل آن در نفس آدمی قابل تحقق است که حداقل می‌توان از خود علوی (= ملکوتی) و خود سفلی (= حیوانی) نام برد.

انسان موجودی تک ساحتی نیست، بلکه ساحت‌ها و شئون چندی دارد که توجه و تأمل در آن مراتب، و سپس گزینش هر یک از آنها توسط انسان، راز پیچیدگی این موجود در مقایسه با سایر مخلوقات و در صورت حسن انتخاب، وجه افضلیت او را آشکار می‌سازد.

واژگان کلیدی: نفس، خود ملکوتی (قدسی)، خود حیوانی (غریزی)، خود، ناخود، شهود، دیرند، من سطحی، من اصلی، خود استحسانی، خود اخلاقی، خود ایمانی، دازاین، وجود غیر اصیل (هرروزی)، وجود اصیل، فعل اخلاقی، تزکیه و کمال نفس.

حکمای اسلامی برهان اقامه می‌کنند که روح و نفس انسان با اینکه موجودی واحد و بسیط و لایتجزا و فاقد ابعاد مادی است، جوهر آن ذومراتب است. (ملاصدرا، *اسفار اربعه*، ج ۸، ص ۸۳) مرتبه‌ای از روح، که نازل‌ترین مراتب آن است، با ماده هم‌مرز است و با بدن ارتباط مستقیم دارد. این مرتبه، مرتبه نباتی روح است و رشد و نمو بدن نیز از این مرتبه سرچشمه می‌گیرد. مرتبه بالاتر روح، مرتبه حیوانی است که ادراکات حسی و حرکات ارادی از آن سرچشمه می‌گیرد. مرتبه عالی‌تر روح، مرتبه انسانی است که خود درجات بسیار دارد.

جهت دیگر قابل تأمل در شناخت روح، شئون عرضی آن است؛ بدین معنا که در هر مرتبه نفس، چند قوه در عرض هم وجود دارد: در مرتبه نباتی، قوای جاذبه، دافعه و نامیه؛ در مرتبه حیوانی، قوای مختلفی با دامنه خیلی گسترده‌تر؛ و در مرحله انسانی نیز قوای علم و ادراک، تصمیم‌گیری، حب ذات و... در کنار هم قرار دارند.

خدای متعال نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که در عین وحدت و بساطت، شئون بسیار مختلفی دارد؛ و مجاری مختلفی برای تکامل این نفس قرار داده است. یک نفس، زمانی به کمال جامع خود خواهد رسید که از همه این مجاری مختلف بهره تمام برده باشد.

البته نفس نمی‌تواند در یک آن، به همه مراتب و شئون خود توجه کامل و یکسان داشته باشد؛ پس باید گزینش کند. از سوی دیگر، چون ارضای خواست‌های گوناگون در این جهان معمولاً از راه بدن حاصل می‌شود، انسان، علاوه بر توجه نفسانی، ناچار است افعال خارجی خود را نیز گزینش کند.

با توجه به موضوع مقاله حاضر، مطلب فوق را می‌توان به شکل دیگری نیز تقریر نمود: وقتی که روح یا نفس انسان به عالم طبع و بدن توجه داشته باشد و در امر تدبیر فعالیت‌های غریزی و حیاتی مشترک بین انسان و حیوان باشد، کلیه فعالیت‌های غریزی ضروری برای بقای حیات، در سایه نظارت و تدبیر آن (= روح یا نفس) به فعالیت‌های منظم و پیچیده خود در دامنه بسیار وسیعی که تمامی سلول‌ها و اعضا و نسوج را در برمی‌گیرد، خواهند پرداخت - که از آن به «خود حیوانی» یا «نفس غریزی» تعبیر می‌شود.

علاوه بر آن، به درجه‌ای از «خود» که به ارزش‌های والای انسانی و جنبه‌های علوی و معنوی تجلی آن می‌پردازد، «خود ملکوتی» یا «خود قدسی» گفته می‌شود. پس چنین نیست که «خود»های اصیل گوناگونی در وجود انسان در عرض هم فعال باشند، اما تردیدی هم نیست که انسان «خود»های گوناگونی دارد که این خودها مقتضیات، درجات و مراتب مختلفی دارند که در کل، نفس انسانی نامیده می‌شوند؛ به تعبیر حکمای اسلامی، «النفس فی وحدتها کل القوی»: نفس انسان، در عین وحدت، از قوای گوناگونی برخوردار است.

نفس به هنگام تنزل به پایین‌ترین درجه خود، یعنی به مرحله تدبیر بدن - که متعلق به عالم طبع است - خود حیوانی، و وقتی به درجات بالا صعود نموده، ظهور معنوی و ملکوتی می‌یابد، خود قدسی یا خود واقعی انسان نامیده می‌شود؛ زیرا این جنبه از نفس است که به انسان اختصاص دارد و پشتوانه سیر و عروج او در عالم حقیقت به شمار می‌آید. اما خودی که باید محدود و مهار گردد و با سرکشی‌های آن مبارزه شود، همان خود حیوانی است که در اصل، خود واقعی نیست و به تعبیری «خود طفیلی» است؛ یعنی این خود جزو حقیقت انسانی نیست

و در فعلیت اخیر او که همانا صورت انسانی باشد، دخالت ندارد و لذا به یک معنی «ناخود» است نه «خود». خود حقیقی انسان، خود ملکوتی او است.

اسلام انسان را حیوانی سرشته از مجموعه غرایز مشترک با حیوانات دیگر معرفی می‌کند که در عین حال نفخه‌ای از روح الهی و لمعه‌ای از ملکوت در وجود او تابیده شده است، و «من» واقعی و اصیل انسان، همین بُعد ملکوتی او است. از همین رو است که وقتی در جدال امیال گوناگون و متزاحم انسانی، اراده اخلاقی، که مبدأ آن همان خود ملکوتی است، بر میل طبیعی پیروز می‌شود، انسان احساس پیروزی می‌کند؛ اما در خلاف این صورت، احساس شکست می‌کند.

اما چگونه است که علی‌رغم آنکه شکست و پیروزی هر دو از بطن وجود خود او نشأت می‌گیرند، غلبه هر کدام از طرفین برای او علی‌السویه نیست؟ مگر نه آن است که در هر دو حال بر خود پیروز شده یا از خود شکست خورده است؟

گفتنی است که در زمان احساس پیروزی، خود واقعی که همان خود ملکوتی و مبدأ اراده اخلاقی و تحت فرمان عقل باشد، بر خود طبیعی یا «ناخود» غلبه می‌کند؛ و همین غلبه خود بر ناخود، احساس موفقیت و پیروزی را در افراد ایجاد می‌کند؛ و برعکس، آن‌گاه که میل طبیعی بر اراده اخلاقی و خود حقیقی غالب می‌شود، احساس شکست و شرمندگی را به دنبال می‌آورد.

تمام جنگ‌ها و مبارزاتی که انسان از نظر اخلاقی و ضد اخلاقی در درون خود دارد، در واقع مبارزه «خود» با «ناخود» است. آن جا که امیال حیوانی پیروزند و حکومت مطلقه دارند و روی عقل و فطرت و اراده انسانی پوشیده است، خود اصلی انسان مغلوب و فراموش شده است - که باید در جستجوی آن بود. چنین کسی من حقیقی را باخته است؛ « قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ »

(زمر/۱۵): بگو زیان کردگان کسانی هستند که خودشان را باخته‌اند؛ یعنی به جای «خود»، «ناخود» را «خود» پنداشته، خود اصیل را فراموش کرده‌اند و خود طفیلی بر وجود آنان حکومت می‌کند؛ « وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسُوا أَنْفُسَهُمْ » (حشر /۱۹): مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنان را از یاد خودشان برد.

از این رو، در قرآن «خودفراموشی» در مقابل «خودیابی» قرار می‌گیرد؛ و مذموم است. خودیابی و «خودآوری» هم جز با «خودآوری» امکان ندارد. در منطق قرآن کریم این دو از یکدیگر جدا نیست: کسی که خدا و ارتباط خود با خدا را به فراموشی می‌سپارد، «ناخود» را به جای خود واقعی می‌گذارد و لذا به «خودفراموشی» می‌افتد؛ چنانکه اگر کسی با خود حقیقی خویش آشنا شود، همین معرفت مستقیماً او را به معرفت ذات پروردگار خواهد رساند؛ زیرا حقیقت نفس به خدا تعلق دارد و نفخه‌ای الهی است، و زمانی که حائل‌های نفسانی کنار رود، با عنایت به سیر تکامل روحی انسان و افزایش سعه وجودی نفس، شهود ذات الهی نیز از طریق معرفت نفس بیشتر و کاملتر تحقق خواهد یافت؛ از این جهت است که در تعالیم اسلامی «معرفت نفس» به عنوان کاملترین راه معرفت الهی معرفی شده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.» (غررالحکم و دررالكلم، ج ۲، فصل هفتاد و هشتم، شماره ۱۸۷)

از آن‌جاکه حقیقت نفس انسان چیزی جز فروغ الهی و اتصال به درگاه خدا نیست و تا توجه به خدا پیدا نشود نفس نیز ناشناخته خواهد ماند، انسان در عبادت - که روح آن توجه به ذات حق است - خود حقیقی خویش را می‌یابد؛ به بیان دیگر، حقیقت عبادت، یاد خدا و بازیافتن و پیدا کردن «خود» اصیل انسانی است. حضرت

امیرالمؤمنین (ع) در این زمینه تعبیری بسیار عالی دارند: «عَجِبْتُ لِمَنْ يَنْشُدُ ضَالَّتَهُ وَ قَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا» (غررالحکم و دررالکلم، ج ۲، فصل پنجاه و چهارم، شماره ۱۸، ص ۴۹۵): در شگفتم از کسی که چون گم شده‌ای دارد به جستجوی آن می‌پردازد در حالی که «خود» را گم کرده اما در پی یافتن آن نیست!

مولوی نیز در این زمینه تمثیل خوبی دارد: کسی زمینی را جهت ساختن خانه تهیه می‌کند اما، به علتی، نمی‌تواند در روز خانه را بسازد بلکه شبها این کار را - با زحمت فراوان - انجام می‌دهد؛ اما پس از اتمام، با حیرت تمام درمی‌یابد که خانه را در زمین دیگری بنا کرده و زمین خودش خالی است. این، حالت کسی است که در قیامت «خود» خود را لاطائل و همچون زمینی خالی می‌بیند که در آن هیچ کشت نشده است، و هر چه کار کرده و زحمت کشیده و عمری بدان مشغول بوده، نه خود واقعی، بلکه «ناخود» او بوده است.

در زمین دیگران خانه مکن	کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه، تن خاکی تو	کز برای اوست غمناکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی	گوهر جان را نیایی فربهی
گر میان مشک، تن را جا شود	وقت مردن گند آن پیدا شود
مشک را بر تن مزین بر دل بمال	مشک چه بود؟ نام پاک ذوالجلال

(مولوی، دفتر ششم)

نظر فلاسفه غرب

هانری برگسون

برگسون، فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، در فلسفه خویش از چهار مفهوم عمده «زمان، آزادی، یاد و تکامل» تعبیری نو عرضه می‌دارد. این مفاهیم در فلسفه

او به گونه‌ای در هم آمیخته‌اند که در مقابل ماتریالیسم، مکانیسم و دترمینیسم (= موجبیّت) نظریه خاصی را شکل داده‌اند که تا حد زیادی بر پدیده تغییر یا جریان استوار است؛ بدین معنا که کیهان در تداوم خود پیوسته چیزهای تازه و پیش‌بینی‌نشده‌ای می‌آفریند. همچنین، برگسون آزمایش مستقیم و آگاهانه را قابل اعتمادترین معرفت بشری می‌داند. (لوئی، ج ۲، ص ۶۱۱)

فلسفه برگسون بر مبنای شهود بنا شده است. به اجمال، فلسفه او را فلسفه زمان یا- به تعبیر خود او - فلسفه «دیرند» نامیده‌اند. از نظر برگسون، واقعیت، همان استمرار و جریان است؛ و اشتباه متفکران پیشین آن بوده است که این استمرار و جریان را به صورت اموری ساکن و مجزا مورد ملاحظه قرار داده‌اند. و همین سبب شده است که نتوانند بسیاری از معضلات فلسفی، از قبیل اختیار انسان و رابطه میان نفس و بدن را حل کنند.

برگسون در یکی از نامه‌های خود می‌نویسد: «آنچه من به عنوان مغز و اساس این نظریه لحاظ می‌کنم شهود دیرند است.» بر این مبنای آنچه می‌تواند حقیقت زمان و دیرند را درک کند، شهود است. وی شهود را در مقابل تحلیل و عقل قرار می‌دهد. عقل مطالعه علمی جهان خارج را از راه تحلیل و طبقه‌بندی پیش می‌برد. طبیعت عقل چنان است که اشیا را به صور ساکن و مجزایی که در مجاورت مکانی قرار دارند، در نظر می‌گیرد و مورد مطالعه قرار می‌دهد. منظور او از «شهود»، «وجدان یا آگاهی بی‌واسطه و مستقیم از واقعیت» است. و اما متعلق شهود چیست؟ جواب: حرکت، شدن، دیرند و یا استمرار. عقل جهان را از طریق مفاهیم می‌شناسد؛ و سروکار در شناخت مفهومی، با امور ثابت و ساکن است؛ اما واقعیت، عین استمرار

و جریان است؛ لذا به محض آنکه سعی شود که از طریق مفاهیم و به کمک عقل تبیین شود، در حقیقت استمرار و جریان و تغییر را از آن گرفته‌اند.

برگسون جهان را به دو بخش مجزا تقسیم می‌کند: ۱. حیات و زندگی؛ ۲. ماده. عقل از فهم حیات که عین استمرار است عاجز است و با ماده سنخیت دارد. متعلق شهود نیز حیات درونی خود، یعنی روح است. شهود، اول از هر چیز، با دیرند (= زمان واقعی) ارتباط دارد؛ و آن را در حیات خویش می‌یابد؛ یعنی در «رویت مستقیم روح با روح». (برگسون، فکر و متحرک بالذات، ص ۳۵)

برگسون علم و متافیزیک را در این احساس، متفاوت از هم می‌داند: علم، محصول عقل است و با تحلیل کار می‌کند؛ اما فلسفه و متافیزیک، بر شهود مبتنی هستند و از آن جا که واقعیت همان شدن یا دیرند واقعی یا حیات روح است، متافیزیک است که واقعیت را بر ما آشکار می‌سازد. (برگسون، فکر و متحرک بالذات، ص ۵۰)

اساس فلسفه برگسون را «زمان» تشکیل می‌دهد و وی در کتاب‌های مختلف خود به این موضوع می‌پردازد. وی برای نخستین بار در رساله دکتری خود، نخستین داده‌های وجدان یا زمان و اختیار، معنای زمان و مکان را توضیح می‌دهد. قصد وی در این کتاب حل معضل اختیار انسان است و می‌کوشد این مشکل را با توضیح معنای حقیقی زمان برطرف کند.

برگسون به دو نوع زمان قائل است:

۱. زمانی که فیزیک به کار می‌برد؛

۲. زمانی که مستقیماً آن را تجربه می‌کنیم.

زمان اول یا زمان علمی، با خط مستقیم نشان داده می‌شود و با ساعت قابل اندازه‌گیری است؛ اما زمان دوم که «دیرند» نامیده می‌شود و حقیقت زمان نیز همین است، تنها زمانی است که جریان و تداوم دارد. (برگسون، پژوهش در نهاد زمان و اختیار، ص ۷۷، ۸۹، ۹۵، ۹۹)

صرفاً آنچه می‌تواند ما را به معنای حقیقی زمان رهنمون کند، «مطالعه احوال نفس» است؛ زیرا حقیقت زمان صرفاً آن جا که حیات باشد و صرفاً برای یک ناظر خودآگاه و ذی‌شعور تحقق می‌یابد.

برگسون در کتاب زمان و اختیار پس از توضیح مبسوط «دیرند راستین»، بر مبنای آن، «دو سیمای من» را ترسیم می‌کند:

نفس ما سطح عالم خارج را لمس می‌کند. دریافت‌های حسی متوالی ما هر چند در یکدیگر ذوب می‌شوند، از بیرونی بودن متقابل که وصف عینی عللند چیزی در خود نگه می‌دارند و به این سبب است که زندگانی روحی سطحی ما در یک محیط همگن می‌گذرد، بی‌آنکه این گونه نمایش ذهنی مستلزم کوشش شدیدی برای ما باشد. اما صفت نمادی این نمایش ذهنی، به تدریج که در ژرفای وجدان بیشتر نفوذ می‌کنیم، بیش از پیش چشم گیر می‌شود. من درونی، آنکه حس می‌کند و شور عشق دارد، آنکه به سنجش می‌اندیشد و تصمیم می‌گیرد، نیرویی است که حالات و تطوراتش در هم نفوذ کامل دارند؛ و به محض اینکه آن‌ها را برای وقوع و سیر در فضا از یکدیگر جدا کنند، به دگرگونی عمیقی دچار می‌شوند؛ اما چون این من عمیق‌تر با من سطحی تنها همان یک شخص را می‌سازد، به ناچار به نظر می‌رسد که هر دو به یک گونه دوام دارند.

این است که برای حذف توانایی من در درک یک زمان همگن، کافی است این قشر سطحی‌تر امور روانی را که نفس من به عنوان تنظیم کننده به کار می‌برد از آن جدا سازم. خواب و رؤیا ما را دقیقاً در این شرایط قرار می‌دهند؛ زیرا در حالتی که خواب فعالیت‌های بدنمان را آهسته می‌کند، به ویژه سطح ارتباط بین «من» و اشیا را دگرگون

می‌کند، دیگر دیرند را اندازه نمی‌گیریم، اما آن را حس می‌کنیم که از حالت کمی به حالت کیفی باز می‌گردد. (برگسون، *زمان و اثبات اختیار*، ص ۱۱۷-۱۱۶)

نتیجه آنکه:

دو صورت کثرت، و دو ارزیابی کاملاً مختلف از «دیرند» را تشخیص می‌دهیم. در زیر «دیرند» همگن (= نماد ذی‌تعدد دیرند راستین) یک روانشناسی دقیق دیرندی را می‌یابیم. ولی غالباً ما به اولی، یعنی به سایه خویشتن من در فضای همگن، اکتفا می‌کنیم. وجدان بی‌آرام ما به سبب میل پایدار به تشخیص، نماد را به جای واقعیت می‌گذارد یا واقعیت را فقط از دریچه نماد درک می‌کند. چون من، بدین‌سان منکسر و به همین جهت منقسم، برای الزامات زندگی اجتماعی به مراتب آماده‌تر است. نفس ما این من سطحی را ترجیح می‌دهد و، به تدریج، من اصلی را گم می‌کند. برای اینکه من اصلی را دریابیم، به گونه‌ای که یک وجدان نامشوش آن را درک می‌کند، یک کوشش شدید تحلیل ضرورت دارد. به مدد این تحلیل امور روانی درونی و زنده را از تفسیر آن‌ها جدا می‌سازیم. (برگسون، *زمان و اثبات اختیار*، ص ۱۱۹-۱۱۸)

زندگانی اجتماعی ما، از لحاظ عمل، برای ما اهمیت بیشتری دارد تا زندگی درونی و مشخص ما. به طور غریزی مایلیم تأثرات خود را به منظور بیان آن‌ها، به وسیله کلام متحجر کنیم. از این جا است که ما خود تأثراتمان از اشیا را که پیوسته دگرگون است، با مؤثر خارجی مداومش، به ویژه با کلمه‌ای که آن شیء را بیان می‌کند، اشتباه می‌گیریم؛ همچنان که «دیرند» بی‌قرار خویشتن ما از راه تصویری که در فضای همگن ایجاد می‌کند. ثابت می‌شود؛ و بدین‌سان، تأثرات پیوسته دگرگون ما، در حالی که دور شیء خارجی - یعنی دور علت خودش - پیچان است، شکل دقیق و سکون آن را به خود می‌گیرد. (برگسون، *زمان و اثبات اختیار*، ص ۱۲۰)

بنابراین، سرانجام دو «من» - یا نفس - متفاوت داریم که یکی از آن‌ها همچون تصویر خارجی دیگری است - نمایش فضایی یا تو گویی نمایش اجتماعی آن. ما به اولی به مدد

یک تفکر عمیق می‌رسیم، تفکری که حالت درونی ما را مانند موجوداتی زنده همیشه در راه شکل، مانند حالات اندازه‌پذیری که در یکدیگر نفوذ دارند، به ادراک یقینی ما می‌رساند. اما لحظاتی که ما خود را بدینسان در آن باز می‌شناسیم کمیابند و از اینجاست که ما به ندرت آزادیم. در اکثر اوقات، ما بیرون از خود زندگی می‌کنیم، و از خویشتن خود جز شیخ بیرنگ و سایه‌ای از دیرند ناب درک نمی‌کنیم. لذا زندگی ما بیشتر دراندیشنده است، یعنی ما بیشتر «به کار افتاده» هستیم تا کارکننده. عمل به اختیار، تصرف دوباره خویش، و استقرار مجدد در دیرند محض است. واقعیت آن است که هرگاه به مدد یک کوشش شدید عقلی، دیدگانمان را از این سایه‌ای که در تعقیب ماست برداریم و وارد خود شویم، به این «من» علم حضوری خواهیم یافت. (برگسون، *زمان و اثبات اختیار*، ص ۲۱۳)

کی یرکگارد

سورن کی یرکگارد، متفکر دانمارکی (۱۸۵۵-۱۸۱۳) است که در عصر ما تفکر معنوی او به صورتی نوآیین و با قدرتی بی‌سابقه به عرصه ظهور آمد. وی در اولین اثر بزرگ خود با عنوان *یا این یا آن*، سه مرحله و معنای متفاوت از مراتب وجود انسان را که او از آن به *اگزریستانس* یا *قیام ظهوری* تعبیر می‌کند، نام می‌برد. منظور وی از مرحله اول، آدم استحسانی یا فرد متذوق است که زیستن را در لذت بردن و خوش بودن خلاصه می‌کند؛ و پیوستگی زمان برایش مفهومی ندارد. آدم استحسانی جانداران را نیز چون اجسام و افکار به بازی می‌گیرد؛ از یکی به دیگری می‌رود؛ برای او هیچ کس و هیچ چیز و هیچ اندیشه محل تأمل و توقف قرار نمی‌گیرد؛ در امور و مسائل رسوخ نمی‌کند؛ در هیچ چیز ریشه نمی‌گیرد؛ از سطح هر چیزی عبور می‌کند؛ اهل تفنن و تذوق است؛ فقط لذات برای او از عمق

برخوردارند؛ و یگانه قانونی که بدان گردن می‌نهد و از آن تبعیت می‌کند، این است: دم را غنیمت دان.

در اگزیستانس اول، آنچه مرد استحسانی را مجذوب می‌کند، نفس نیروی لذت است؛ دستخوش عجله شیطانی در شکار لذات است؛ و در آنچه می‌خواهد و می‌جوید موفق و پیروز است؛ زیرا کسی را تاب مقاومت در مقابل چنین حیات متحرک و جوشان و پرخروشی که از نیروی شیطانی برخوردار است، نیست؛ هوای نفسانی او همه چیز را فرامی‌گیرد؛ پس از هر پیروزی رو به جانبی دیگر می‌کند و به دنبال کسب موفقیت دیگری می‌رود؛ نمی‌تواند آنی را بدون لذت‌جویی بگذراند؛ برای آنچه می‌خواهد انجام دهد طرحی نمی‌ریزد و نقشه‌ای نمی‌کشد؛ زیرا نقشه‌ها در ذات اویند و به کسب و تمهید آن‌ها نیازی ندارد. حاصل آنکه چنین فردی از احوال عارفانه خالی است؛ و از انفعالات روانشناختی - در معنای متداول آن - برخوردار است؛ به دنبال لذت و کامیابی است؛ اما امکان ادامه آن لذت نیز برای او مقدور نیست؛ زیرا لذاتِ وهمی، پس از استیفا بلافاصله محو و زایل می‌شوند، و محو و اثبات از لوازم ذاتی چنین لذت‌هایی است - لذت امری است جدالی (= دیالکتیک)، و اثبات آن مستلزم محو و زوال آن، و میل به آن مقتضی بی‌میلی و بیزاری و دلزدگی نسبت به آن است. موجودی که این نحوه زندگی را برای خود «اختیار» می‌کند، با استیفای این لذات در حیطه بی‌اختیاری قرار می‌گیرد و آنچه برای او در بی‌اختیاری روی می‌دهد، بر حکم قانون سیر جدالی یا دیالکتیکی‌ای است که وقوع می‌پذیرد و در کل، اختیار او در استیفای لذات، جز امری وهمی بیش نیست.

از آن جا که حالت بی تفاوتی، از بی‌اختیاری شخص ناشی می‌شود و با آن قرین است، خیلی زود نیز به نومی‌دی منجر می‌شود. اگزیستانس استحسانی به بن‌بست می‌رسد و دستخوش ناامیدی می‌گردد، اما گرچه زندگی در مرحله استحسانی بیهوده‌ترین بیهودگی‌ها است، از نظر آنان نومی‌دی ناشی از آن بهترین مفرّ و پناهگاه است. این نومی‌دی قادر است «لحظه»ی درخشانی ایجاد کند که باعث شود آدمی از زمان فانی و گذران، به دولت وقت باقی و جاویدان رو کند. این لحظه، حد نهایی مرحله استحسانی است؛ و موجب عروج به مرحله بالاتر، یعنی به مرحله اخلاق می‌شود.

در فاصله میان این دو مرحله، حالتی هست که کی‌یرگارد آن را «ایرونی»^۱ (ironie) می‌نامد. ایرونی گذار از دنیای عادی و فانی است؛ یعنی مرحله‌ای که فرد، دنیای عادی را نادیده گرفته، ترک کند. اگزیستانس ایرونی مرحله تکلیف و مسئولیت و خودآگاهی است. با این حالت، انسان از وضعیت بی‌واسطه عادی درمی‌گذرد و برای او خصوصیات دنیای فانی، با امیدواری، به بقای مقام اخلاق می‌پیوندد و بدین صورت، راه برای ورود به مرحله جدالی (= دیالکتیک) گشوده می‌شود.

با این همه، ایرونی به خودی خود به مرحله اخلاقی منجر نمی‌شود، بلکه فقط حصول آن را ممکن می‌سازد؛ زیرا در مقابل مرحله استحسانی که حیطة بی‌تفاوتی و بی‌اختیاری است، مرحله اخلاق، اختیار و آزادی قرار دارد. آدم متذوق و استحسانی، در تقید به قید استیفای لذات، همواره همان است که هست؛ برخلاف آدم اخلاقی که در راه آزادی و تکمیل نفس خویش همواره در سیر و سلوک و جد و جهد و جدال است.

اهل استحسان، برای عروج به مرحله بالاتر، باید ناامیدی را اختیار کنند. ناامیدی، امری اختیاری و مستلزم آزادی آدمی است. انسان تنها در ضمن آزادی است که می‌تواند ناامید باشد. ناامیدی حالتی است مسبوق به اختیار. به تبع ناامیدی، امر مهمی وقوع می‌یابد که فرد متذوق قبلاً از آن محروم بوده است، و آن عبارت است از یاد و خاطره. یأس و ناامیدی در فلسفه "کی‌یرکگارد" معادل مرحله حرمان یا خودآگاهی نامسعود در فلسفه "هگل" است که در آن نوعی صحو بعد از محورخ می‌دهد و فردی که مستغرق در لذت است به افسورد و محال می‌رسد؛ یعنی به تعارض لذت و الم؛ و این او را مستعد درک بقا و دوام زمان، یعنی مستعد درک خودآگاهی یا ادراک حقیقت دوام خویش می‌کند. در یأس نوعی دوگانگی هست و فرد از خود برون می‌شود.

اختلاف اساسی دیگری نیز میان این دو اگزیستانس، یعنی میان آدم استحسانی (= متذوق) و آدم اخلاقی وجود دارد و آن اینکه رجوع رفتار آدم متذوق به خود او است و بس؛ گویی در جهان تنها است؛ حال آنکه رفتار آدم اخلاقی، باینکه مخصوص به خود اوست، متوجه دیگران و مندرج در مقوله عام نیز هست.

آن که از حیات اخلاقی برخوردار است، طالب امور مشترک میان ابنای بشری است. خصوصیات اصلی او، طلب امر عام است نه خاص. به همین دلیل خویش‌شناسی او یک امر اتفاقی یا یک مشاهده ساده نیست، بلکه معرفتی است فعال نسبت به امور عام، و شامل در خلال امور خاص و شخصی؛ و از همین جا است که خویش‌شناسی او با آدم‌شناسی ملازمه پیدا می‌کند. آنکه اخلاقاً خود را برمی‌گزیند تکلیفی را بر عهده خویش گرفته است. این تکلیف، تملک نفس و خویش‌داری و مسئول بودن است، مسئول به یک معنی مشخص، مسئول در قبال

نظام اشیا و امور پیرامون خود، و در آخر مسئول در برابر خداوند. بنابراین، آدم اخلاقی، بیش از هر چیز، مرد تکلیف است، تکلیفی که خود آزادانه و در عین آگاهی و وقوف کامل به مسئولیت خویش قبول و اختیار کرده است. او معتقد است که هر فرد آدمی مأموریتی دارد؛ البته اختلافات را فراموش نمی‌کند؛ اما می‌گوید: مسأله، مأموریت داشتن و متعهد و ملتزم بودن به امری است که میان همه افراد مشترک است. او، با انگیزه این مأموریت، آنچه را که بر ذمه گرفته عملاً انجام می‌دهد. وسیله‌ای برای معاش دارد و از طریق ازدواج، نه تنها به امر عام واقعیت می‌بخشد، در مقابل عشق‌های عجیب و غریب و رمانتیک، از دوستی باقی و ماندگار دفاع می‌کند. آدم اخلاقی با عشق ازدواج می‌کند و خواست او حفظ عشق در طول زمان است. نکته قابل توجه آنکه، جاودانگی و بقایی که آدم اخلاقی بدان دست می‌یابد، امری مربوط به آینده نیست، بلکه برای او در ضمن همه لحظاتی که فرا می‌رسند حضور دارد.

آدم استحسانی (= اگزیستانس اول) زمان را می‌گذرد؛ زیرا به‌طور کلی زمان برای او واقعیت ندارد. باید گفت کشتن آنات از طریق غفلت از آنها و از طریق غوطه‌خوردن در لذات، یک پیروزی حقیقی بر زمان فانی و وصول به وقت باقی نیست، بلکه منحصراً فراموش کردن زمان باقی است. اما آدم اخلاقی (= اگزیستانس دوم) زمان را نمی‌گذرد، فراموش نیز نمی‌کند، بلکه او سیر زمان را در جاودانگی متوقف می‌سازد.

با نظر به آنچه درباره صفات مرد اخلاقی گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید: درواقع، صفت بارز مرحله اخلاق، «وصول به خوشبختی» نیست؛ زیرا سعادت فی‌نفسه منحصراً با نامتناهی نسبت دارد. مرحله اخلاق می‌آموزد که چگونه قدر

خوشبختی را بدانیم یا به عبارت بهتر، اخلاق یاد می‌دهد که چگونه، در عین بدبختی، خوشبخت باشیم.

این خوشبختی در عین بدبختی - که همان موقف اخلاق است - مرحله‌ای است که کی‌یرکگارد آن را به نحوی رد می‌کند و لااقل آن را برای خود نمی‌پسندد. او در این باره می‌نویسد:

وقتی کتاب "یا این یا آن"^۲ را شروع کردم وضعی به منتهی درجه متزلزل داشتم. خوب، متوجه شدم که برای من حصول حالتی آرام و سرشار از اطمینان از آن‌گونه که اکثر مردم دارند (مرحله اخلاقی) به هیچ وجه ممکن نیست. دانستم که من باید کاملاً در نومییدی و احساسات (مرحله استحسانی) غوطه ور شوم و یا به عنوان تنها ضرورت زندگی دین را اختیار کنم (مرحله ایمان). (مستعان، ص ۲۰)

بسیاری از امور، کی‌یرکگارد را از این حد وسط آرام و عافیت طلبانه - که مرحله اخلاق باشد - جدا می‌ساخت و مانع می‌شد که او در موقف اخلاق متوقف بماند. یکی اینکه قادر نبود راز غم و درد خود را با دیگری در میان گذارد؛ مهم‌تر آنکه احساس می‌کرد مأموریت و رسالتی به او نشان داده شده است؛ و آخر اینکه تمایل عمیق و عجیبی به مطلق داشت. اندوه مستمر ناشی از احساسات و انفعالات استحسانی و سکون و آرامش عافیت طلبانه، اخلاق او را به جستجوی عالم دیگری می‌کشاند، و این همان مرحله دینی است که در اواخر کتاب *یا این یا آن* به طرح آن وارد می‌شود:

رستگاری حقیقی به تبع این فکر حاصل می‌شود که حق با خداوند است و انسان همیشه در مقابل خداوند خطاکار است. آنکه جهاد با او ضروری است خداست نه مردم. باید با او به جنگ درآیی تا قبل از برآوردن طلبت، رهایت نکند. وقتی می‌گویند: تو را چه رسد که با خدا درافتی، منظور فقط این است که حق نداری در برابر او خود را محق بدانی.

فقط با فهم و قبول اینکه حق با تو نیست می‌توانی با او از در مبارزه درآیی. (مستعان، ص ۱۰۱)

این ستیزه‌جویی تازه و حیرت‌آور را کی‌یرکگارد در چند کتاب خود تبیین می‌کند. کی‌یرکگارد عشق شدید افلاطونی خود به نامزدش را نادیده می‌گیرد، و همان منشأ ارتباط او با خدا می‌گردد. در این هنگام بیش از هر وقت دیگر عاشق است و این عشق را برای همیشه حفظ می‌کند و به آن جاودانگی می‌بخشد. این جاودانگی در مرحله سوم به نوعی است که در زمان رسوخ می‌کند و امر زمانی و دنیوی را حفظ می‌کند و بار امانت را بر دوش می‌کشد. این همان جاودانگی و بقایی است که عارفان ما آن را به نام «وقت» خوانده‌اند.

کی‌یرکگارد در کتاب *ترس و لرز* به تعریف ایمان و تبیین اگریستانس سوم، یعنی به مرحله دینی می‌پردازد و در پاسخ این سؤال که چه کسی می‌تواند ادعای داشتن ایمان کند، می‌گوید: کسی که مانند ابراهیم، پدر ایمان، اعتقاد و ایمان داشته باشد که برای خداوند هر ناممکنی ممکن است. در این کتاب، کی‌یرکگارد با بیانی غنایی و بسیار قوی لحظاتی را توصیف می‌کند که ابراهیم رو به جانب میعادگاه خود با خدا داشته است، میعادگاهی که قربانگاه است، قربانگاه پسرش، پسری که فرزند «عهد» است، پسری که تنها تمنای یک زندگی سرشار از وفاداری نسبت به خداوند است؛ اما برای ابراهیم، پدر ایمان، این میعادگاه و قربانگاه چیز دیگری نیز هست: محل وقوع یک معجزه دیگر، و او از پیش بر این نکته واقف است. ابراهیم درحالی که از هر جهت برای قربان کردن فرزندش - چنان‌که خدا می‌خواست - آماده بود، باور و قبول داشت که خدا فرزندش را از او نخواهد گرفت. آنچه او باور داشت در یک کلمه خلاصه می‌شود: «محال»؛ و در یک جمله شرح می‌گردد: آنچه برای بشر محال است، برای خداوند محال نیست.

پس ایمان، یعنی ایمان به محال، یعنی تفویض امر به حق، یعنی اعتقاد به مشیت الهی که بر هر امر دیگر غلبه دارد؛ پس ایمان مستلزم حرکتی است دوگانه. به نظر کی‌یرکگارد چیزی به نام مجادله (= دیالکتیک)ی ایمان وجود دارد. تسلیم و رضا شرط ایمان است. تسلیم و رضا در نظر کی‌یرکگارد عبارت است از حالتی که جوهر زندگی در یک خواست و طلب متمرکز می‌شود، به نحوی که هیچ‌چیز غیر از آن یک چیز مطلوب نیست؛ همه چیز در جنب آن رنگ می‌بازد و به هر چیز از ورای آن نگریسته می‌شود؛ فقط همان است که موضوع و ریشه تفکر دایم و مستمر ما قرار می‌گیرد، و سرانجام با تسلیم و رضا در مقابل خداوند این تنها امر مطلوب نیز ترک، و از آن چشم پوشیده می‌شود؛ و بدین قرار، معنی تسلیم و رضا با معنی ترک ملازمه پیدا می‌کند. این فعل مستلزم همت و نیروی معنوی بسیار است و از همین جا است که کی‌یرکگارد اهل تسلیم و رضا را شهسوار (= شوالیه) تسلیم و رضا می‌نامد. با این حال، ایمان به معنی واقعی مسبوق به تسلیم و رضا است و بدون آن ممکن نیست. اما تسلیم و رضا ایمان نیست؛ زیرا انسان قادر است آن را به جد و جهد خویش اکتساب کند، حال آنکه ایمان از مواهب است و نه از مکتسبات.

برای کی‌یرکگارد ایمان امری مبتنی بر تقرّر ظهوری است. ایمان از سنخ کشف و شهود و وحی عام و از سنخ عقل هدایت است نه از مقوله عقل مشترک؛ و تحقق آن امری است وهبی و خلاف انتظار، نه امری حاصل از تمسک و اختیار آدمی. اگر بخواهیم در این جا اصطلاح مورد علاقه کی‌یرکگارد را به کار ببریم باید بگوییم: سیر ایمانی مستلزم بازداشت عقل است؛ که البته معنی آن حذف و انکار عقل نیست؛ زیرا عقل همواره موجود است. آن گاه که ابراهیم خود را مقابل امر

فراکیش باز می‌یافت، نمی‌توان گفت که او امر فراکیش را می‌فهمید، بلکه باید گفت حضور آن را ادراک می‌کرد. چنین حالتی وقتی حاصل می‌شود که عقل و فراکیش، با هم، در یک حال، تقابل پیدا کنند. ایمان، وضع مجامع است؛ پس ایمان یا سیر ایمانی، نه به حساب عقل مسبوق است و نه به فتوای اخلاق؛ هیچ نوع بستگی و ارتباط به امور دیگر ندارد؛ جهشی است که چشم‌بسته و شور در دل، به یاری محال انجام می‌گیرد؛ خصوصیت اصلی آن، به انقطاع نظر از عالم مقید نیست، بلکه به طلب و یافت بی‌واسطه، یعنی مستقیماً به حول و قوه‌ الهی مقید است.

تا این‌جا اجمالاً فرق میان کسی که در حیطة اخلاق قرار دارد و کسی که در ساحت دین است بر ما معلوم شد: آدم اخلاقی همواره در پی متحقق ساختن امر عام است، حال آنکه ایمان امری است فراکیش که به مدد آن آدمی تا ورائی امر عام عروج می‌کند.

در پایان، نقل سخنی از کی‌یرگارد در مورد برترین هستی (=اگزیستانس) که هستی دینی و هستی روبروی خداست، بجا است:

من به راستی من نیستم مگر آنکه روبروی خدا باشم، هرچه بیشتر خود را روبروی خدا حس کنم بیشتر من خواهم بود و هر چه بیشتر من شوم بیشتر خود را روبروی خدا حس خواهم کرد.^۳ (مستعان، ص ۱۲۰)

هیدگر^۴

فلسفه هیدگر به پرسش از معنای هستی جواب می‌دهد. این پرسش در حقیقت همان پرسشی بود که نخستین پژوهش‌های فلسفه غربی را به حرکت درآورد. او

هنگامی که دربارهٔ انسان سخن می‌گویند، عموماً تعبیر آلمانی «دازاین» را برای جلب توجه به قوام هستی‌شناختی انسان به کار می‌برند. این تعبیر آلمانی معمولاً در بحث‌های انگلیسی از تفکر هیدگر ترجمه نمی‌شود و به همان صورت آلمانی نوشته می‌شود. معنای تحت‌اللفظی این کلمه عبارت است از «هستی - آنجا»، گرچه در فلسفهٔ معهود و متعارف آلمانی، از این کلمه به معنای «وجود» استفاده شده بود.

مراد از این که انسان «هستی - آنجا» است، توجه دادن به تنهایی او است؛ به منزلهٔ کسی که همواره خودش را در موقعیتی خاص می‌یابد و در عین حال او «آنجا» است؛ بدین معنای «آنجا» (بودن) او بر او منکشف می‌شود و مرکز رجوع او است. گرچه از «دازاین» عموماً برای «وجود» استفاده می‌شود، هیدگر معنای آن را به وجود انسان محدود می‌کند و خود همین کلمهٔ وجود (existence) را نیز به معنایی محدود برای نوعی از هستی که متعلق به دازاین است مورد استفاده قرار می‌دهد. درحالی‌که انسان، اتم‌ها، کوه‌ها، درخت‌ها، ستاره‌ها و اشیای بی‌شمار دیگر جملگی «هستند»، انسان در این میان از همهٔ باشندگان دیگر متمایز است؛ چون او نه فقط هست، از کیستی خود آگاه است؛ و در قبال این هستی خود مسئولیتی دارد؛ پس بدین معنا، فقط اوست که «وجود دارد»؛ به عبارت دیگر، او از دایرهٔ عام باشندگان یا هست‌ها به عنوان باشندهٔ خاصی برون می‌جهد و می‌ایستد تا دربارهٔ هستی تصمیم بگیرد. «دازاین» باشنده‌ای است که برای او در هستی‌اش، این هستی، مسئله است.

هیدگر را اغلب «فیلسوف وجودی» (existentialist) گفته‌اند و یقیناً فلسفهٔ او وجودی تأسیس شده است. طلب هستی، از هستی خود پرسشگر آغاز می‌شود؛

یعنی دازاین انسانی، به آشکارکردن ساختار وجود او می‌انجامد. اما هیدگر فیلسوفی وجودی به معنای محدود کلمه وجودی نیست؛ یعنی کسی نیست که علاقه او در وهله نخست به انسان باشد، یا کسی که فاعلیت ذهن انسان را معیار همه چیزها قرار دهد. گرچه انسان باشنده، نمونه‌ای است که با توجه به هستی‌اش از او پرسش می‌شود تا به تحقیق در هستی بی‌بنیاد مجبور شود، هیدگر این وظیفه، یعنی پژوهش در باب هستی انسان را، «هستی‌شناسی بنیادی» محسوب می‌کند و نه مطالعه‌ای فی‌نفسه کامل درباره انسان. از ابتدا تا انتها، هدف تفکر هیدگر، پرسش از معنای هستی به وسعترین معنای آن است؛ اما هیچ راه مستقیم یا همواری وجود ندارد که به حل این مسئله بینجامد. آدمی نخست باید از جنبه وجود انسان و با فهم دست‌اولی از آنچه به معنای بودن در جهان است به آن معنای هستی پی ببرد، اما پس از آن باید با توجه به فهمی که می‌توان از آن هستی عام ترکیب کرد، یعنی آن هستی که وجود بشری ما در بطن آن نهاده شده است، از نو به وجود بشری نگاهی بیافکند. هیدگر ساختار این دیالکتیک را «دور هرمنوتیکی» می‌نامد. این دیالکتیک میان وجود و هستی، در نخستین مرحله تفکر هیدگر نیز دیده می‌شود: شناخت هستی بر مبنای شناخت دازاین و شناخت دازاین بر مبنای شناخت هستی.

خصوصیات دازاین

الف. دازاین هیچ‌گاه در هستی‌اش کامل نیست. وجودداشتن، یعنی همواره در راه بودن. اجزای وجود دازاین از امکان‌ها فراهم آمده است نه از خواص. دیگر باشندگان ماهیت دارند و این ماهیات کم و بیش ثابت‌اند و به آن‌ها داده شده است، اما دازاین ماهیت ثابتی از این نوع ندارد، بلکه همچنانکه پیش می‌رود، با

تحقق بخشیدن به امکان‌هایش یا با رها کردن آن‌ها، چستی خود را می‌سازد و همواره در سیر از مقامی به مقام دیگر است؛ و این است معنای این جمله که «چستی دزاین در وجود آن نهفته است»؛

ب. وجود *دزاین* تفرد دارد و نمی‌توان یک *دزاین* را همچون چیزی بی‌اهمیت جایگزین یکی دیگر کرد؛

ج. *دزاین* می‌تواند خودش را انتخاب کند یا دربارزد. او می‌تواند به منزله‌باشنده‌ای متمایز که اوست، وجود بیابد یا در نوعی طریقه‌عادی و بی‌نام‌ونشان زندگی غرق شود، زندگی‌ای که در آن امکان‌هایش را از دست می‌دهد و اوضاع و احوال یا فشارهای اجتماعی، چیزها را به او حکم می‌کنند.

بدین ترتیب، می‌توان برای وجود دو حالت بنیادی قائل شد: وجود اصیل یا خودی که در آن *دزاین* امکان‌های هستی خودش را به تملک درآورده است؛ و وجود غیر اصیل یا غیر خودی که در آن این امکان‌ها رها یا سرکوب شده‌اند. مسلماً هر *دزاین* متفرد، در غالب اوقات، زندگی‌ش به نحو غیر اصیل وجود دارد. یقیناً اصالت چیزی نیست که آن را بتوان به یکباره و برای تمام عمر کسب کرد، بلکه باید همواره در موقعیت‌های تازه‌ای که پیش می‌آید تصمیم گرفت.

هیدگر برای تحلیل وجودی، از وجود «هر روزی» آغاز می‌کند، آن نوع وجودی که از همه به دست نزدیکتر است؛ ولیکن عادی‌ترین و به احتمال غالب، غیراصیل نیز هست.

مراتب هستی انسان

۱. «هستی - در - جهان» هرروزی

د/زاین همواره در جهان است و هیدگر از «هستی - در - جهان» یا از در جهان بودن، به منزلهٔ حالت اساسی و تقوم دزاین سخن می‌گوید. بدین ترتیب، دزاین در وجود ملموس و مجسم به ملاحظه درمی‌آید و نه در فاعل اندیشنده. صرف انسان، بدون جهانی که از قبل با آن نسبت دارد، تصورناپذیر است. دزاین، از همان آغاز، «هستی - در - جهان» است. همین تعبیر مرکب «هستی - در - جهان» است که شکل تحلیل وجودی را، دست‌کم در مراحل آغازین آن، تعیین می‌کند. گرچه هستی - در - جهان مفهومی واحد است، می‌توان سه عامل را که به آن قوام می‌دهند از یکدیگر تمیز داد:

۱. در مفهوم «هستی - در»، چگونه نسبتی برقرار است؟

۲. وقتی گفته می‌شود که جهان وجود دارد، این چه محیط یا زمینه‌ای است که وجود در آن قرار گرفته است؟

۳. در پرسش از خود یا خویشتن آدمی، موجود قوام یافته از هستی - در - جهان به چه معنایی «خود» است؟

در خصوص اولی هیدگر این «هستی - در» را که صفت بارز هر روزی ما با جهان است «اهتمام» می‌نامد. این کلمه بر تمامی طرقی مشتمل است که بدان طریق با محیطمان نسبت و ارتباط برقرار می‌کنیم: تولیدکردن، ساختن، لذت‌بردن و...؛ و لذا این نوع بنیادی «هست - در» بسیار عملی است.

در خصوص دومی، یعنی اینکه مفهوم «عالم» یا «جهان» را چگونه می‌فهمیم، هیدگر به این مسئله، با ملاحظهٔ چگونگی فهم ما از هر شیء جزئی در جهان، نزدیک می‌شود. عالم، نسبت پیشینی‌ای است که ما با اشیا داریم: عالم هر روزی، با وجود «تودستی» اشیا مرتبط است؛ پس جهان هر روزی، بر حسب اهتمام‌های

عملی «دازاین» به بیان درمی‌آید. هر قلم در آن به منزله ابزاری فهمیده می‌شود که آن را می‌توان برای پیشبرد و ارضای این اهتمام‌ها به کار برد. اما چنین چیزی به منزله ابزار مجرد وجود ندارد. هر ابزاری فقط در چارچوب زمینه‌ای از وظایف دارای معنا است و این وظایف به تمامی به هم وابسته‌اند. هر ابزاری متضمن مجموعه‌ی کاملی از ابزارهای دیگر، و مآلاً متضمن آن نظام کامل ابزاری است که اهتمام‌های عملی انسان بر هم افزوده است. ما غالباً این نظام را مسلم می‌گیریم و فقط زمانی از آن آگاه می‌شویم که اشتباه یا خللی روی می‌دهد. بدین ترتیب، هیدگر جهان را نظام ابزاری وسیعی می‌شمرد که اهتمام دازاین آن را به هم بسته است. بر حسب این اهتمام است که اشیا اهمیت یا معنا می‌یابند؛ چون آن‌ها به جهان انسان درمی‌آیند.

به هر تقدیر، هیدگر از جهان هرروزی سخن می‌گوید؛ یعنی جهان مبتنی بر عادت و طرق متداول و مرسوم. چنانکه اشاره خواهد شد، او به ملاحظه این نکته می‌پردازد که ما به راحتی می‌توانیم خودمان را در چنین جهانی بیازیم؛ حال آنکه در وجود اصیل، انسان به روی ساحت‌هایی از جهان گشوده است که فراتر از فهم صرفاً ابزاری آن است.

اکنون به پرسش سوم، یعنی پرسش از «کیستی دازاین» توجه می‌کنیم. تصور ما از این خودی که قوام آن به هستی - در - جهان است چیست؟ قبلاً گفته شد که وجود امکان دارد اصیل یا غیراصیل باشد. آیا خود حقیقی واقعاً در وجود داشتن هر روزی منکشف می‌شود، یا این خود غالب اوقات وجودی غیراصیل است؟ آیا امکان دارد که کیستی دازاین هر روزی، دقیقاً همان «من خودم» نباشد؟

واقعیت امر آن است که هیدگر تصور می‌کند که خودِ اصیل، غالب اوقات، در هستی - در - جهان هرروزی سرکوب می‌شود. "دازاین"، گرچه جهان مورد اهتمامش را ساخته است، در آن جهان جذب و حل می‌شود. تمایل «دازاین» بر این تعلق می‌گیرد که خودش را جزئی از نظام سازد؛ و بدین ترتیب، در اعمالی گرفتار می‌شود که خودش سرچشمه آن‌ها بوده است؛ و عاقبت به جزوی از دیگر اجزای این ماشین تبدیل می‌شود.

۲. وجود اصیل

تاکنون دازاین «هر روزی» مدنظر قرار گرفت و دیده شد که چگونه بخش اعظمی از وجودداشتن «هر روزی» انسان را الگوهای قالب می‌گیرند که از بیرون به آن تحمیل می‌شوند و لذا این وجود «اصیل» نیست؛ بدین معنا که از خود او نیست؛ یعنی چیزی نیست که او به طور مشخص انتخاب کرده باشد.

هیدگر در صدد است برای انکشاف وجود اصیل، با عطف توجه به دو پدیدار دیگر، پیش برود: «مرگ»، ملاحظه‌ای که ما را قادر می‌سازد دازاین را در کل بودنش درک کنیم؛ و «وجدان»، که بر دازاین امکان اصیلش را منکشف می‌سازد. با این وصف، واقف می‌شویم که این دو از نزدیک با یکدیگر مرتبند.

اما قبل از ملاحظه وجدان و مرگ، به حالات انفعالی‌ای توجه می‌کنیم که از نظر هیدگر در روندی که «دازاین» طی آن بر خودش منکشف می‌شود دارای اهمیت بسیاری هستند. ترس و شادی و ملال و به‌خصوص دل‌شوره، از این نظر اهمیت خاصی دارند. دعوی هیدگر آن است که دل‌شوره حالت اساسی جهان است، یا طریقی است که ما خود را در آن می‌یابیم. اما دل‌شوره حقیقی بسیار به‌ندرت

دست می‌دهد. سقوط «دازاین»، یعنی تمایل او را به اینکه اجازه دهد وجودش در جهان یا تودهٔ انبوه منجذب شود، می‌توان گریز از خود تلقی کرد؛ بنابراین او از دل‌شوره نیز می‌گریزد؛ زیرا این همان حالی است که او را به اساسی‌ترین طریق بر خود و وجود اصلیش منکشف می‌سازد. از آن جا که دل‌شوره با مرگ مرتبط است، ما را بر آن می‌دارد که با گذرا بودن وجودمان روبرو شویم و آن را بپذیریم، وجودی که سراسر تناهی و در معرض تهدید فناست. اما دل‌شوره با وجدان نیز مرتبط است و در این جا ما را به روبرو شدن با مسئولیت وجودمان و پذیرفتن آن وامی‌دارد، مسئولیتی که هر چه عمیقتر احساس شود، بیشتر آثار خشنودی و رضا از چهرهٔ ما محو خواهد شد.^۵ پس، دل‌شوره، تناهی را منکشف می‌سازد و بارزترین نشان تناهی بشری، مرگ است. مرگ، پدیداری است که امکان می‌دهد «دازاین» در کل درک شود.

بحث طولانی و ظریف هیدگر دربارهٔ مرگ و مردن یکی از جالب‌توجه‌ترین فصول کتاب هستی و زمان (Being and Time) را به خود اختصاص داده است. هیدگر در این کتاب به راحتی تصدیق می‌کند که مرگ پایان نیست، بلکه حسن ختام وجود است؛ زیرا مرگ غالباً قبل از آنکه قوای انسانی به پختگی و کمال رسند روی می‌دهد. مرگ بدین معنا وجود را کامل نمی‌کند، یعنی آن را به پختگی امکان‌هایش نمی‌رساند، بلکه مرگ، مرز می‌گذارد. مرگ «دازاین» را هنگامی که در این جهان باقی نمی‌ماند از عدم و نیستی‌اش جدا می‌کند و دقیقاً برای جدا شدن از همین عدم است که دازاین از آن برون می‌جهد؛ یعنی پا به عرصهٔ وجود می‌گذارد. به علاوه، این وجود داشتن با اصالت (=اصیل) است؛ زیرا

وقتی آدمی از مرز وجود (یعنی از مرگ) آگاه می‌شود، واقف شده است که این وجود خود او است.

اگر اندیشه مرگ وجود نداشته باشد و آینده تا بی‌نهایت ممتد فرض شود، هیچ آگاهی بزرگی در خصوص فوریت یا مسئولیت در زندگی وجود نخواهد داشت. دزاین در حالت غیراصیل، وجود داشتن واقعیت مرگ و ملموس بودن آن را محجوب می‌سازد. هیدگر مرگ را خودی‌ترین امکان شخص می‌داند، امکانی که به طور منتقل‌نشده‌ای متعلق به هر شخص است و هستی او را مشخص می‌کند؛ در آن با هیچ کسی شریک نیست و تجربه مشترک ندارد و هر کس تنها می‌میرد. هیدگر در اندیشه‌اش در باب وجود اصیل، برای انتظار مرگ جایگاه خاصی قائل می‌شود.

هر وجودی را می‌توان هستی رو به مرگ محسوب کرد، اما وقوف به این واقعیت و نه گریز از آن، رو آوردن به وجود اصیل محسوب می‌شود. گرچه هیدگر از این تعبیر استفاده نمی‌کند، می‌توان گفت آنچه او در نظر دارد وجودی «اخروی» است؛ یعنی وجودی که فوریت و مسئولیت زیستن قبل از پایان قریب الوقوع را می‌داند و آگاهی از پایان آن را شکل داده و یکپارچه کرده است. پس، مرگ در فلسفه هیدگر صفتی سلبی و نیستی‌آفرین نیست، بلکه ملاک وحدت و جمعیت دزاین است.

همان‌طور که پدیدار مرگ باعث می‌شود بتوان دزاین را در کلیت آن ادراک کرد، پدیدار وجدان باعث می‌شود که بتوان دزاین را در اصالت آن دریافت کرد. وجدان یا آگاهی دقیقاً همان افشایی است که بر هر کس معلوم می‌کند که او چه باید باشد و خود اصیل او چیست؟ وجدان، آگاهی از این امر است که بشر با خودش چگونه است. وجدان ندای خود اصیل به خود ناصیل است. ارتباط میان وجدان و مرگ

در تفکر هیدگر آن است که مرگ، موجود را از توده خلق غیراصیل جدا می‌کند و او اجازه می‌یابد با خود حقیقی‌اش مواجه شود و وجدان به موجود (انسان) خطاب می‌کند که خود او باید بار این هستی را که عاقبت به دست مرگ سپرده می‌شود بر عهده بگیرد و او باید خودش را با عزم راسخ در آن فرا افکند. (کروز، ص ۱۸۲-۱۷۷)

آثار و نتایج تفکیک دو نوع «خود» یا «من» اصیل از غیراصیل

۱. یکی از آثار مهم این بحث، پی بردن به «معیار فعل اخلاقی» است. در واقع، توجیه اصول اخلاقی بر اساس این نظر چنین است:

انسان دارای دو «من» است: من سفلی؛ و من علوی. بدین معنی که فرد، یک موجود دو درجه‌ای است؛ در یک درجه حیوان است و در درجه دیگر از یک واقعیت علوی برخوردار است. انسان به حسب «من» ملکوتی خود کمالاتی دارد، آن هم کمالات واقعی نه قراردادی؛ چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی روحی انسان باشد، کار علوی و کار ارزشمند، و کاری که با جنبه علوی روح سروکار نداشته باشد، کاری عادی و مبتذل خواهد بود. این، یک اصل پذیرفته شده است (طباطبایی، مقاله ششم) که معنای خوب بودن و نبودن و باید و نباید، بر اساس دوست داشتن و دوست نداشتن است؛ اما بحث در این جا است که کدام «من» است که باید دوست داشته باشد؟ «من سفلی» یا «من علوی»؟ آن جا که «من علوی» انسان دوست داشته باشد، اخلاق و ارزش می‌آفریند و آنچه انسان آن را در راستای اخلاق علوی به شمار می‌آورد، ناشی از همین «من» است. در واقع، اینکه انسان یک جنبه از وجود خود و کارهای مربوط

به آن را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود، اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم به همان وجود و اشتداد در آن برمی‌گردد، و همهٔ نقص‌ها هم به عدم.

با این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررسانی و امثال آن یک سلسله معانی هم سنخ و مناسب با «من علوی» انسان هستند. حکما هم که حکمت عملی را به فعل اختیاری مربوط می‌دانند، از نظر افضل و اکمل بودن، مطلب را در نهایت امر به نفس برمی‌گردانند و تصریح می‌کنند که نفس انسان دو گونه کمال دارد: کمال نظری و کمال عملی. یاد گرفتن‌ها و به دست آوردن حقایق، عالم کمال نظری نفس است و اخلاق فاضله، کمالات عملی نفس محسوب می‌شود؛ یعنی نفس را در مقام عمل رشد می‌دهد و رابطه‌اش را با بدن متعادل می‌کند و به آنچه کمال واقع نفس است مدد می‌رساند.

به این ترتیب، یک اصل اسلامی بسیار بزرگ که در سخنان حکما مذکور نیست، در این جا قابل استنتاج است و آن اینکه: انسان به حکم اینکه دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است - که همان جنبهٔ ملکوتی و نفخهٔ الهی است - ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند؛ و سپس، در میان کارها و ملکات، احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست؛ و وقتی که احساس تناسب و هماهنگی می‌کند آن را خیر و فضیلت می‌شمارد؛ و در غیر این صورت، آن را رذیلت می‌داند. (مطهری، مقالهٔ نهم)

همانطور که حیوانات به حکم غریزه، به نفع و ضررشان هدایت می‌شوند، نفس انسان نیز در ماورای طبیعت، کمالاتی دارد که بعضی کارها و ملکات، متناسب با آن کمالات است. توجیه باید‌ها و نبایدها و خوبی‌ها و بدی‌های کلی نیز آن است

که انسان‌ها در آنچه کمال نفس به آن است، متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها هم همه یکرنگ می‌شود، و دیدگاه‌ها هم در آن جا یکرنگ می‌شود؛ به عبارت دیگر، علیرغم اختلاف انسان‌ها از نظر بدنی و طبیعی و نیازهای متغیر مادی و طبیعی، از لحاظ آن کمال صعودی و معنوی، همه انسان‌ها در وضع مشابهی قرار دارند و قهراً از این رهگذر، دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌های انسان‌ها نیز یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضایل و اصول اخلاقی اجتماعی و غیر اجتماعی (صبر و...) با این بیان توجیه می‌شود؛

۲. از دیگر آثار مترتب بر انقسام دو نوع «خود» در وجود انسان، توجیه بعضی گرایش‌های معنوی و اخلاقی است که در آن‌ها به نوعی انسان علیه خود می‌شورد و عصیان می‌کند. مواردی چون فدا کردن جان و هستی خود در راه جامعه، انصاف‌دادن به نفع طرف مقابل خود که محق است، رعایت عدالت و عدم تجاوز به حقوق دیگران در شرایطی که امکان جلب منافع بیشتر برای خود وجود دارد، گذشت و عفو، توبه و پشیمانی از عملکرد خلاف خود که در واقع قیام علیه خود است - همه و همه - شورش و عصیان علیه «خود» است. انسان گاه علیه خود انقلاب می‌کند و حتی شرایط یک انقلاب حقیقی را نیز عیناً در خود تحقق می‌بخشد؛ به نحوی که خود را محاکمه نموده، گاه به مجازات خویش اقدام می‌کند؛

۳. در عطف یک دید و نظر کلی‌تر به مسئله تفکیک «خود»ها در انسان، اساساً باید گفت: همه اهتمامی که انسان در امر «تزکیه نفس» به خرج می‌دهد و آنچه او را در قدم نهادن به سیر و سلوک عارفانه تجری می‌بخشد، جز باور و اعتقاد به این حقیقت نیست که می‌توان «خود»ی را کنار زد، با آن مبارزه کرد، آن را مهار و

کنترل نمود و در مقابل «خود» دیگر را پرورش داده، تقویت نمود. مگر نه آن است که انسان، خود، وجود حقیقی خودش را انتخاب می‌کند و می‌سازد؟! خلقت سرشت انسان به گونه‌ای است که آنی می‌شود که خود می‌خواهد؛ و به هر چه می‌اندیشد، همان می‌شود.

ای برادر تو همه اندیشه ای
مابقی تو، استخوان و ریشه ای
گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی
ور بود خاری، تو هیمة گلخنی

یا انسان هر چه را دوست داشته باشد، همان است و حقیقت وجودی او همان می‌شود و با همان نیز محشور می‌شود.

گر در طلب گوهر کانی، کانی
ور در پی جستجوی جانی، جانی
من فاش کنم حقیقت مطلب را
هر چیز که در جستن آنی، آنی؛

۴. از بُعد دیگر، بررسی نیاز بشر از نگاه اخلاقی و تربیتی، روشن می‌سازد که ضرورت اخلاق و تربیت و ایجاد طبیعت ثانوی و ملکات و خلقیات در روح بشر، از وجود نوعی نقص در انسان حکایت می‌کند. مقصود آن است که هر حیوانی از لحاظ غریزه و صفات طبیعی، متناسب با زندگی در طبیعت مجهز شده است اما خداوند بشر را طوری آفریده است که از لحاظ غریزه و صفات اولیه و ضروری طبیعی بسیار ضعیف و ناقص است؛ تو گویی خداوند در طبیعت بشر تعمداً این استعداد را قرار داده است که بشر خود آن روش تربیتی و خلقی لازم را انتخاب و اختیار کند، و معلمان و مربیان (= پیامبران) بیایند و این نقص را مرتفع نمایند. فرمایش حضرت رسول اکرم (ص) مبنی بر اینکه "بِعْتَتْ لَأَتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ" :- مبعوث شده‌ام تا خلق‌های فاضل و صفات اکتسابی را که بشر برای سعادت خود نیاز دارد تکمیل کرده و به او ارزانی بدارم - همین است. انسانیت انسان مسیری

جز این ندارد که ابتدا در طبیعت ناقص آفریده شود و سپس سیستم‌های تربیتی و اخلاقی به مدد آمده، آن نقص و ضعف را برطرف کنند و بشر به قدرت اندیشه و اراده خویش به کمال خود برسد؛ بنابراین، باید گفت که انسان به یک نظام اخلاقی احتیاج دارد.

نتیجه

توجه به ساحت‌های گوناگون وجود انسان و آگاهی او نسبت به شئون و مراتب مختلف نفس، این امکان را برای او فراهم می‌سازد که با التزام عملی به این علم و آگاهی، در جهت مبارزه با یک «خود» اهتمام ورزد و به مهار و کنترل آن پردازد و در مقابل، «خود» دیگر را پرورش دهد و آن را به کمال و تعالی رساند. حصول چنین آگاهی و اعتقادی برای انسان، ضرورت تمسک به یک نظام اخلاقی مبتنی بر دین را روشن می‌سازد، چه برای پای‌بندی به یک زندگی ارزشی (اخلاقی) و با فضیلت در این عالم و چه - به خصوص با نظر به حیات اخروی - برای تامین سعادت جاودانی ابدی.

توضیحات

۱. «ایرونی» (*ironie* = تجاهل العارف) عنوان رساله دکتری کی‌یرکگارد است.
۲. «یا این یا آن» اولین اثر بزرگ کی‌یرکگارد است.
۳. ذکر این نکته ضروری است که دو مرحله اخلاقی و دینی در تفکر کی‌یرکگارد، در آثار حکمای دیگر بر یک مرحله و مرتبه اطلاق می‌شود.
۴. مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف معاصر آلمانی است که بسیار نوشته است و در نوشته‌های خود به مسائل مختلف فلسفی با دیدی تازه نگریسته است

اما از آن جا که هیچ نظام فلسفی خاصی را بنا نکرده و اساساً با این کار مخالف بوده است، از سخنان او تفاسیر بسیار شده است. ژان پل سارتر، فیلسوف معاصر فرانسوی که دلبستگی فراوان به آثار هیدگر داشت و به نوعی شاگرد او محسوب می‌شد، در یک سخنرانی فیلسوفان اگزیستانس را به دو بخش اگزیستانس الحادی و اگزیستانس دینی (= روحانی) تقسیم کرده بود؛ و یاسپرس و کی‌یرکگارد را در زمره فیلسوفان اگزیستانس دینی قرار داده بود؛ و خود و هیدگر را به عنوان اگزیستانس الحادی خوانده بود. هیدگر در نامه‌ای به سارتر خاطرنشان کرد که او هرگز الحادی نیست و در هیچ جا چنین مضمونی از سخنان او به دست نمی‌آید. به هر حال، هیدگر فیلسوفی است که بسیاری از اهل قلم و اندیشه، هر کدام، او را به طریقی خاص تفسیر کرده‌اند. فیلسوفان حلقه وین (= پوزیتویست‌های منطقی) او را کسی می‌دانند که با الفاظ بازی کرده است و او را لفاظ و دشوارگو لقب داده‌اند. ردولف کارتاپ تمام آرای هیدگر را مهمل و بی‌معنا می‌داند. بعضی دیگر او را از زمره فیلسوفان نوطوماسی (Neo - Thomism) قلمداد کرده‌اند و مسئله غفلت از وجود و تنزل وجود به موجود در فلسفه او را مشابه بحث غفلت از حقیقت و فعلیت وجود و تنزل وجود به ماهیت در فلسفه توماس آکویناس می‌دانند.

گیلبرت وایل در نقد مشهورش بر کتاب *وجود و زمان*، توجه هیدگر را به مسئله دانستنی عملی (= بلد بودن) ی یومیه ستود و آن را از تفسیرهای ادموند هوسرل برتر دانست. متفکر آمریکایی، مارک اوکرن، نیز تفکر هیدگر را مبنی بر پراگماتیسم می‌داند. همچنین ریچارد رورتی، فیلسوف تحلیلی مذهب آمریکایی،

نیز ضمن مقایسه او با جان دیویی به جنبه پراگماتیستی هیدگر توجه کرده است و او را ضد مابعدالطبیعه تفسیر می‌کند.

اما به هر حال هیدگر بر فلسفه تحلیلی، حوزه فلسفه علم و روانشناسی و جامعه‌شناسی و حتی الهیات و کلام در غرب تأثیر زیادی نهاده است. بسیاری او را حکیم بصیر دانسته‌اند؛ یعنی در مقابل کسانی مثل سارتر که او را ملحد و بی‌خدا خوانده‌اند، بسیاری نیز از مطالب او تفسیر معنوی و حکمی کرده‌اند. هیدگر بر آن است که در عصر غفلت کامل از حقیقت وجود و در عصر بسته بودن ساحت مقدس، صدور هر گونه رأیی در خصوص خدا - چنانکه در الهیات مسیحی عنوان شده - تبعیت از زبان مابعدالطبیعه است که در آن، حقیقت وجود به فراموشی سپرده شده است.

متکلمان بزرگ مسیحی همچون کارل بارت، ردولف بولنمان، جان مک کواری، پل تیلیش و... بسیار تحت تأثیر هیدگر بوده‌اند و از مطالب او راهی برای احیای معنویت در عصر حاضر می‌جسته‌اند.

۴. در بحث از هیدگر، از تفسیر مک کواری درباره هیدگر استفاده شده است.
۵. شاید «دل‌شوره» ترجمه روانی از همان «نفس لوامه» باشد؛ یعنی بدون آنکه وجدان با خودش گفتگو کند، حالی دارد که او را از آرامش و اطمینان نفس دور می‌کند و به دل‌شوره نزدیک می‌سازد.

منابع و ماخذ

آنری، لوئی و دیگران. *زندگینامه علمی دانشوران*، ج دوم.
جان، مک کواری. *مارتین هیدگر*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران:
انتشارات گروس: ۱۳۷۶.

- ژان، وال. اندیشه هستی. ترجمه باقر پرهام. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷، چ ۲.
- سادات، محمد علی. اخلاق اسلامی. تهران: نشر سمت، ۱۳۶۷.
- علامه طباطبائی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. مجموعه آثار. ج ۶. قم: انتشارات
صدرا، ۱۳۷۱.
- کی یرکگارد. ترس و لرز. ترجمه دکتر سید محسن فاطمی. تهران: حوزه هنری
سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴، چ ۲.
- مصباح یزدی. دروس فلسفه اخلاق. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷.
- مطهری، مرتضی. تعلیم و تربیت در اسلام. قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.
- _____ جاودانگی و اخلاق. یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری. تهران:
سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.
- _____ فلسفه اخلاق. قم: انتشارات صدرا، چ ۲، ۱۳۶۶.
- موریس، کوروز. فلسفه هیدگر. ترجمه دکتر محمود نوالی. انتشارات حکمت
بهار، ۱۳۷۸.
- مهتاب، مستعان. کی یرکگارد، متفکر عارف پیشه. تهران: نشر روایت، ۱۳۷۴.
- هانری، برگسون. پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار. ترجمه علی قلی بیانی.
تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.