

# اگزستانسیالیسم و اصالت وجود

## (با تأکید بر صدر المتألهین و هیدگر)\*

علی فتحی\*\*

### چکیده

فلسفه تطبیقی، امروزه به یکی از شاخه‌های جذاب در حوزه مطالعات فلسفی تبدیل گشته است. اما نباید از انحرافها و کجرویهای که ممکن است در مطالعات تطبیقی روی می‌دهد غفلت کرد. نظر نگارنده این سطور این است که آنچه در حوزه مطالعات تطبیقی میان اگزستانسیالیسم و ملاصدرا صورت می‌گیرد، به رغم تشابهات و اصطلاحات مشترکی که در میان آنها وجود دارد، موجب سوء فهم گشته و مراد و مطلوب پژوهشگران عرصه تطبیق را فراهم نیاورده است. از آنجا که هیچ گونه ملاک و معیار واحدی برای دعوت این دو نوع تفکر برای مفاهیم و گفت‌وگو وجود ندارد، وجهی برای تطبیق و مقایسه میان این دو دیدگاه یافت نمی‌شود. در این نوشتار، عناصر مشترکی که موهم تطبیق میان این دو جریان فکری گشته، بررسی، نقد و ارزیابی شده است.

واژه‌های کلیدی: اگزستانسیالیسم، اصالت وجود، تقدم وجود بر ماهیت، عدم.

\* تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۱۶ تاریخ تأیید: ۹۰/۲/۵

\*\* دانش‌پژوه، دوره دکتری فلسفه غرب دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.

## مقدمه

هر چند فلسفه تطبیقی زیباییها و جاذبه‌های خاص، ویژه و منحصر به فرد خویش را دارد و امروزه در میان اندیشمندان و دوستداران مباحث فلسفی بازار آن گرم و در تب و تاب است، لکن در کنار فواید و مزیتها و قابلیت‌هایی که فلسفه تطبیقی می‌تواند داشته باشد، نباید از مضرات و انحراف‌هایی که ممکن است موجب گردد نباید غفلت کرد. این مقال بر آن است که منحصراً به صورتی از تطبیق و مقارنه که به ویژه در سالهای اخیر رخ داده و محققان و پژوهشگران فلسفه با آب و تاب به آن پرداخته‌اند اشاره کند و کاستیها و نواقصی را که در این نوع از تطبیق و در این گزینش از مقارنه رخ داده نقد و ارزیابی کند و در نهایت نشان دهد که این تطبیق تا چه حد موجه و معقول می‌نماید.

اخیراً پژوهشگران بحث‌های تطبیقی میان اگزیستانسیالیسم اروپایی و اصالت وجود در فلسفه اسلامی دست به مقایسه و تطبیق زده‌اند و به نحوی خواسته‌اند اشتراکات و تشابهات این دو نحله را در سنت غربی و شرقی برجسته سازند. نگارنده بر این اعتقاد است که ذوق و شوق تطبیق در برخی از این نوشتارها دقت و ظرافت تطبیق را در محاق برده و اشتراک در لفظ بعضاً موجب سرگشتگی‌هایی در این وادی گشته و آنها را به دام مغلطه گرفتار ساخته است که به برخی از آنها در این نوشتار اشاره خواهد شد. البته همه نوشته‌ها در این باب را نباید به یک چوب راند و حکم واحد و یکسانی را برای همه آنها جاری ساخت. چرا که برخی از آنها بدون تردید با دقت نظرها و موشکافی‌هایی که انجام داده‌اند قابل توجه و در خور تقدیرند و نکته‌های مهم و لطایف ظریفی را در این باب مورد اشاره قرار داده‌اند و زمینه‌ای برای گفت و گو فراهم نموده‌اند. اما برخی دیگر شاید نه تنها بهره‌ای از این دقت نداشته، بلکه موجب انحراف و اعوجاج اذهان را برای برخی مبتدیان فراهم نموده باشند.

## تأکید بر تفاوتها

از جمله مهم‌ترین اشکالات و انتقاداتی که به برخی از این پژوهش‌های تطبیقی می‌توان وارد ساخت برجسته کردن و برشمردن تفاوتهاست، بدون اینکه این نوع رهیافت راهی را برای تطبیق و همدلی و گفت و گو و هم سخنی میان دو فیلسوف فراهم سازد. این خود شاید نشان و گواهی بر ادعای این نوشتار باشد که چرا با این همه اختلاف نظر و دیدگاهی که میان این دو فیلسوف است، کسی در پی ایجاد تطبیق و گفت و گو میان آنها برآید. مثلاً در بسیاری از این مقالات و

۱. نیازی به ذکر عناوین این کتب و مقالات نمی‌بینم، چرا که با اندک فحوصی برای همه طالبان دسترس به این منابع ممکن و میسر است.

نوشته‌ها برخی از محققان تفاوت وجود و اگزیستانس، تقدم وجود بر ماهیت، درک حقیقت وجود، تمایز میان وجود و موجود و بسیاری از عناوین دیگر را در بحث‌های تطبیقی خود مقایسه کرده‌اند و حال آنکه صرفاً تفاوتها را نشان داده و هیچ خاستگاه یا اشتراک رأی و نظری را میان آن دو نتوانسته‌اند بیابند و نشان دهند. بعضاً به نظر می‌رسد که در این نوع نوشته‌ها صرف اشتراک الفاظ بین دو فیلسوف انگیزه و بهانه‌ای برای تطبیق گردیده و هیچ نتیجه قابل توجهی از این پژوهش تطبیقی ارائه نشده و صرفاً با گزارش آرای دو فیلسوف و یا مکاتب فلسفی و برشمردن تفاوتها و اختلاف‌ها هیچ حاصلی را از فرایند تحقیق و تطبیق خود به دست نداده‌اند و خواننده را در این اندیشه فرو برده‌اند که اگر هدف از مقایسه و تطبیق صرف تأکید بر تفاوتهاست، به چه انگیزه‌ای به چنین تطبیق و مقارنه و مقایسه‌ای دست زده‌اند و اصلاً چه محمل توجیهی را می‌توان برای این تطبیق یافت و نام پژوهش بر آن نهاد.

نگارنده بر این اعتقاد است که وقتی پژوهشگری بر آن است که میان دو فیلسوف و یا مکاتب فلسفی دست به تطبیق بزند، باید میان آنها امکان تعاطی و تعامل اندیشه وجود داشته باشد و زمینه‌ای برای گفت و گو و هم‌بازی میان آنها فراهم گشته باشد و امکانی برای مفاهمه و همدلی ایجاد گردد. نباید به صرف تشابه در الفاظ و اصطلاحات، آنها را در یک ردیف قرار داد و بر هم منطبق ساخت، بلکه باید امکان، ظرفیت و استعداد هم‌سخنی را میان طرفین گفت و گو ملاحظه کرد و وحدت و پیوستگی آنها را باز شناخت و بیشتر از همه نسبت خویشاوندی و اشتراکات آنها را نشان داد، نه اینکه با تأکید بر اختلافها و شمارش آنها از اعتبار پژوهش و تطبیق کاست و بود و نبود آن را یکسان انگاشت. اگر این گونه بود - یعنی بنای تطبیق بر شمارش و احصای تفاوتها بود - چرا اگزیستانسیالیسم و هیدگر را با اصالت وجود ملاصدرا مقایسه می‌کنند و از تفاوت میان آنها سخن می‌گویند، حال آنکه می‌توان آن را با هر مسئله بیگانه فلسفی دیگری مقایسه کرد و مخصوصاً مسائل و مباحثی را برگزید که هیچ ربط و نسبتی با همدیگر پیدا نمی‌کنند و به هیچ وجه شائبه‌ای از تشابه در میان آنها نمی‌توان یافت و به هیچ روی با همدیگر بر سر سفره‌ای نمی‌نشینند و همدیگر را بر نمی‌تابند. البته نگارنده منکر این نیست که تطبیق و مقایسه، صرف برشمردن آرای مشابه نیست، و توقع چنین گفتارهایی را در این نوشته‌ها نداشته و چنین انتظاری را نمی‌کشیده است، لکن نباید چنین پنداشت که ارائه فهرستی از اختلاف میان دو مشرب فکری و دو سنت فلسفی، می‌تواند آرمان و آرزوی ما را در تحقق فلسفه تطبیقی محقق کند و ما را در تولد چنین رهیافتی در عرصه تطبیق شریک سازد مدد رساند. شرط لازم و بلکه کافی فلسفه تطبیقی امکان تعامل و گفت و گو است که به نظر می‌رسد در ما نحن فیه مورد غفلت قرار گرفته و توجه و عنایتی به آن نشده است.

## تعریف وجود در هیدگر و ملاصدرا

یکی از تشابهاتی که در این دو اندیشه وجود دارد، تأکید هر دو بر مسئله وجود و محوریت قرار دادن آن در اندیشه‌های فلسفی خویش است و همین امر را می‌توان عامل و انگیزه‌ای دانست که پژوهندگان عرصه تطبیق را بر آن وا داشته تا بین این دو جریان و اندیشه فکری و فلسفی مقایسه و تطبیقی صورت دهند و توهم امکان همدلی و هم‌سخنی بین آنها را موجب گردند. از جمله اینکه رهیافت هیدگر به اگزیستانس و قیام ظهوری انسان را به معنایی مرادف با اصالت وجود صدراپی گرفتند و از آن تحت عنوان تحول بنیادین در هر دو مکتب فکری یاد کرده‌اند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶: ۲۱۴). این گونه استنباط کرده‌اند که:

اگزیستانسالیسم واکنشی است در مقابل فلسفه رسمی اروپایی که اساساً از زمان افلاطون تا هگل، اصالت ماهیتی بود. صدرا نیز سالها پیش از اگزیستانسالیسم جدید با دفاع از اصالت وجود، انقلابی در جهان فلسفه اسلامی پدید آورد (سید، ۱۳۸۰: ۱۴۸).

در این عبارت، اسناد چنین ربط و نسبتی و تطبیق این دو مکتب فکری و فلسفی را چگونه می‌توان موجه ساخت؟ جالب اینجاست که در ادامه این مقال سخن از گذر از عقل مقولی ارسطویی را مطرح می‌سازند، هر چند این فراروی و عبور از عقل مابعدالطبیعی در نگاه و نظر هیدگر، بنا به ادعای خود او، تحقق یافته، ولی صدرا چنین نظری ندارد و چنان که در خود آن مقال اذعان گشته، صدرا هیچ قصد و اهمیتی برای فراروی و گذر از عقل مابعدالطبیعی ندارد و چنین سودایی از جنس هیدگری را در سر نمی‌پروراند و سلوک فلسفی را با عقل استدلالی و مابعدالطبیعی میسر و ممکن می‌داند (آیت‌اللهی، همان: ۲۱۶). تعریف وجود نیز هر چند موهم تشابهاتی میان این دو نحله فکری است، لکن دقت نظر و تأمل در آن ایهام این توهم را بر می‌گشاید، چرا که چنان که باز در آن مقاله نگارنده خود متذکر شده است، مراد اگزیستانسالیست‌ها از اگزیستانس فقط وجود انسان و نحوه خاص وجود او در جهان است، در حالی که در نظر صدرا حقیقت وجود همه مراتب آن را در بر می‌گیرد. گر چه این مراتب نازله وجود هویت تعلق نسبت به وجود مطلق داشته و حقیقت محضه وجود خدای متعال است، ولی به هر حال تمامی این مراتب به علت اشتراک معنوی وجود در فلسفه صدرا مورد توجه است. اگزیستانسالیست‌ها هرگز اگزیستانس را در مورد خداوند به کار نمی‌برند و خداوند را از دایره توجه به اگزیستانس بیرون می‌دانند. تنها اهتمام آنها بررسی وضعیت انسان است و ما نمی‌توانیم از واقعیت مطلق سخن بگوییم. لذا هیدگر در مورد سایر موجودات - غیر از انسان - اساساً از وجود سخن نمی‌گوید. آنها صرفاً هستند، فقط انسان وجود دارد. این در حالی است که در



ملاصدرا صرفاً مطلق وجود مطرح است و مطلق وجود است که اصالت دارد، بدین معنا که حقیقت وجود بر ماهیت به طور کلی تقدم دارد. در عالم خارج چیزی جز وجود نیست و ماهیات صرفاً حد وجود در ذهن هستند (همان: ۲۱۹-۲۲۰).

ملاصدرا بنابر اصالت وجود، حقیقت «وجود» را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد. او فلسفه اولی را علم به «وجود» می‌داند و موضوع آن را «موجود بما هو موجود» معرفی می‌کند. از نظر او موجود همان واقعیت خارجی و موضوع فلسفه اولی است. منظور از «وجود» در اینجا «حقیقت وجود» است نه «مفهوم وجود». او پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنا از وجود، یعنی موجود که معقول ثانی فلسفی است و از طریق مقایسه و تأملی عقلانی حاصل می‌گردد و حقیقت عینی و خارجی وجود که قابل درک با علم حضوری است، تأکید دارد. منظور از وجود در اینجا حقیقت لا بشرط مقسمی وجود است که بر جمیع وجودات خاصه احاطه دارد. هم وجودات اصلیه خارجیه را در بر می‌گیرد و هم شامل وجودات ظلیه ذهنیه می‌شود. بر این اساس، آنچه به کسوت ماهیات در می‌آید، در واقع ظهورات حقیقت وجود است که در مقام تنزل از خارج به ذهن و در تجلی و ظهورش، احتیاج به مفهوم دیگری ندارد.

ملاصدرا حقیقت وجود را به عنوان یک واقعیت عینی که طبیعت نوری دارد و به خود ظاهر و ظاهر کننده اشیای دیگر است، ماورای هرگونه تحلیل نظری و تصویری می‌داند. از نظر او حقیقت وجود دقیقاً چیزی است که نه ماهیت دارد و نه ماهیت است. پس باید به حضورش رفت و آن را حضوراً درک کرد (شیرازی: ۱۴۱۰: ۹، ۲۷۸ و ۳۱۸؛ ۸، ۲۲۴ پاهمو ۱۳۴۲: ۶). در اندیشه ملاصدرا «وجود» در مرتبه مفهوم بدیهی است، یعنی اولی و ماتقدم است و مفهوم وجود حاکی از حقیقت وجود است که وحدت اطلاقی سعی دارد و همه مراتب متکثره و اعیان خارجیه را به نحو بساطت و وحدت در بر می‌گیرد.

مفهوم الوجود نفس التحقق و الصیرورة فی الاعیان او فی الازدهان و  
 هذا المفهوم العام البدیهی التصور عنوان لحقیقة بسیطة نوریة و هو  
 ابسط من کل متصور و اول کل تصور و هو متصور بذاته فلا یمکن  
 تعریفه بما هو اجلی منه لفرط ظهوره و بساطته... و مفهومه معنی  
 عام واحد مشترک بین الموجودات و حقیقته امر بسیط منبسط علی  
 الممكنات، زائد فی التصور علی الماهیات (شیرازی، ۱۳۸۱: ۶).

نیز در کتابی دیگر، وی در پی بحث از بدهت وجود، فصلی را تحت عنوان «فی کیفیه شموله للاشیاء» منعقد کرده (شیرازی، ۱۳۴۲: ۸) و نحوه احاطه و شمول «حقیقت وجود» را در مراتب خاصه و از جمله ظهور و تجلی آن را شرح داده و مفهومی را اوسع از مفهوم «وجود»

و مصداقی را اشمَل از «حقیقت خارجی وجود» نمی‌داند.  
انیه الوجود اجلی الاشیاء حضوراً و کشفاً و ماهیته اخفاها تصوراً و  
اکتتاهاً و مفهومه اغنی الاشیاء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً و اعمها  
شمولاً... (همان: ۶).

صدرا معتقد است که وجود را نمی‌توان تعریف کرد و وجود اساسی‌ترین واقعیات و بدیهی‌ترین مفاهیم است. (مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایه الخفاء) و از روزه وجود است که می‌توانیم همه واقعیات را بشناسیم و به آنها علم و شناخت و معرفت پیدا کنیم. واقعیت وجود بی واسطه‌ترین و آشناترین تجربه از واقعیت است که ما را به دیدار جهان خارج و واقعیات می‌برد؛ ادراک و آگاهی انسان از حقیقت وجود شهودی است و با تحلیل ذهنی قابل حصول و وصول نیست.

اما موضوع و محور اصلی در نزد فیلسوفان اگزیستانس همان اصطلاح «اگزیستانس» است. در نظر اگزیستانسیالیست‌ها وجود در مورد انسان مطرح می‌شود و بیشتر با وجود انسان سر و کار دارد. وجود داشتن Exist در اصل به معنای برون جستن و برون ایستادن است و در مورد انسان و نه سایر موجودات به کار می‌رود و وجود تنها بر انسان دلالت دارد. حتی هیدگر در این باره می‌گوید: «سنگ هست، حیوان هست، فرشته هست، خدا هست، اما تنها انسان وجود دارد» (بیمل، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۳). مقصود و مراد سارتر از تقدم وجود بر ماهیت نیز منحصرأ وجود انسان است. اساساً اگزیستانسیالیسم را به همین مناسبت اصالت وجود خاص انسانی معنا کرده‌اند و رساله‌ای از نوشته‌های سارتر «اگزیستانسیالیسم یک مذهب اصالت بشریت است» نام دارد.

خلاصه اینکه در این مکتب فلسفی، اگزیستانس صفت ویژه انسان بوده و صرفاً بر او قابل اطلاق است و بلکه اگزیستانس مترادف با انسان تلقی شده و با انسان هم آغوش و عجین گشته است و «اگزیستانس» را بر دیگر موجودات غیر از انسان اطلاق نمی‌کنند و از واژه هستی being نسبت به موجودات دیگر بهره می‌جویند و آنها را در ذیل عنوان «هستی» قرار می‌دهند (که این تفکیک و تمایز در هیدگر آشکارتر است).

حال چگونه می‌توان بین آن وجودی که ملاصدرا می‌گوید و آن را اصل و اساس و بنیان فلسفه خویش قرار می‌دهد و وجودی که در اگزیستانس مطرح می‌گردد، ربط و نسبتی برقرار کرد. وجودی که صدرا می‌گوید، عمومیت و شمول دارد و در برگیرنده همه مراتب هستی است و از برترین و بالاترین وجود یعنی ذات اقدس اله تا پایین‌ترین مراتب آن یعنی هیولای اولی را شامل شده و به معنای واحدی بر آنها حمل می‌گردد (هر چند که به تشکیک در مراتب وجود قائل است) و معنای اصالت داشتن وجود را در عین خارجیت یافتگی آن توصیف می‌کند. اما اگزیستانس و وجود در

طالع

سال دهم - شماره ۳۶ - تابستان ۱۳۹۰

۱۳۸

اگزیستانسیالیسم، چنان که اشاره شد، تنها بر انسان اطلاق می‌شود و دیگر موجودات قابلیت اطلاق چنین واژه‌ای را بر خود ندارند. وجه اطلاق اگزیستانس بر انسان نیز به خاطر برون شده‌ها و حق‌گزینش و انتخابها و اراده و اختیاری است که انسان بر خلاف سایر هستنده‌ها داراست.

وانگهی اینکه فیلسوفان اگزیستانس وجود را قابل تعریف نمی‌دانند و آن را در قالب، قفس و زندان مفاهیم گرفتار نمی‌سازند، نه به این دلیل است که آن را اعم‌الاشیاء می‌دانند و مفهومی‌عام‌تر از وجود را برای حیازت و به دام انداختن آن نمی‌یابند - چنان که اعتقاد ملاصدرا و فیلسوفان اسلامی است - بلکه به این دلیل است که آنها هیچ مواجهه مفهومی‌با وجود را بر نمی‌تابند و از یک آزمون یا تجربه وجودی آغاز می‌کنند که تعیین دقیق‌تر آن دشوار است و در جزئیات آشکارا دارای انواع مختلف است. این تجربه ظاهراً نزد یاسپرس در آگاه شدن از شکنندگی هستی، نزد هیدگر در تجربه «پیش روی به سوی مرگ» و نزد سارتر در مفهوم دل‌به‌هم خوردگی کلی (غثیان) آشکار می‌شود. اگزیستانسیالیست‌ها به هیچ روی پنهان نمی‌کنند که فلسفه ایشان از یک چنین تجربه‌ای آغاز می‌شود و نیز به این علت فلسفه اگزیستانس همه‌جا، حتی نزد هیدگر، دارای نقش شخصی تجربه‌گون است (بوخنسکی، ۱۳۸۳: ۱۲۷). اما در نظر صدر المتألهین، مفهومی‌از «وجود» داریم که حاکی از واقعیت خارجی «وجود» است و می‌تواند از آن حکایت کند و نشانگر او باشد - بر خلاف تلقی فیلسوفان اگزیستانس - هر چند دستیابی به حقیقت وجود بی‌واسطه و شهودی است و بر خلاف مفهوم ذهنی وجود، مشکل‌ترین امر است، زیرا نیازمند آمادگی روحی خاصی است که همه مردم از آن برخوردار نیستند، اما اگر کسی اهل تأمل باشد، از راز عمیق وجود آگاه خواهد شد (مطهری، ۱۳۶۷: ۳، ۱۹).

ایزوتسو نیز وقتی به مقایسه فیلسوفانی مثل ملاصدرا، سهروردی و هیدگر می‌پردازد، از مدخل بحث درباره وجود وارد می‌شود و از این جهت می‌گوید: «درک و فهم هیدگر درباره وجود... به نحو قابل توجهی شبیه و نزدیک به درک و فهم مشرقیان است» (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۲). ایزوتسو با آنکه در درک فلسفه وجودی حکمای اسلامی از فلسفه‌های اگزیستانس مدد می‌گیرد، خود اذعان دارد که اختلاف بارزی میان آنها وجود دارد و لذا در این تطبیق با احتیاط و آهسته و مشکوک قدم بر می‌دارد. در نظر او درک و فهم مارتین هیدگر درباره وجود به نحو قابل توجهی شبیه و نزدیک به درک و فهم شرقی است. اندیشه وی درباره وجود به عنوان گشاینده و آشکار کننده، فهم او از حقیقت به عنوان آشکارگی و انکشاف، و شناخت به عنوان توانایی حضور در حقیقت، همه اندیشه سهروردی درباره حقیقت و شناخت به عنوان حضور و نور را به خاطر می‌آورد (همان: ۱۲). اما ایزوتسو خود معترف است و اذعان دارد که این شباهتها و همگونگیها ظاهری است. زیرا تلقی ملاصدرا نسبت به وجود با تلقی فیلسوفان اگزیستانس متفاوت است. هنگامی که هیدگر روشن

می‌سازد فلسفه پرداززی وی پیرامون وجود بر این پایه مبتنی است که تفکر فقط آنجا آغاز می‌شود که ما به این شناخت برسیم که عقل که قرن‌ها مورد تجلیل بوده، سرسخت‌ترین مدعی و مخالف تفکر است، حکیم نمی‌تواند به هیچ وجه به چنین فهم و درکی در تفکر تن در دهد و تسلیم شود، زیرا وی عقیده‌ای راسخ دارد که فلسفه نباید تنها مجموعه‌ای از تصورات عرفانی - شعری باشد. حقیقت نهایی برای حکیم اگر اصلاً قابل وصول باشد، فقط توسعه شهود فوق حسی تواند بود که در آن فاعل شناسایی و متعلق شناسایی کاملاً متحد شده و با یکدیگر در آمیخته باشند. اما همین که به دیدار حقیقت نائل شد، باید به مرتبه عقل باز گردد و در همان مرتبه آنچه را دیده بر حسب مفاهیمی که به دقت تعریف شده‌اند تحلیل نماید (همان: ۱۳). پس هیدگر بحث عقلی را طریق مناسبی برای رسیدن به وجود و درک آن نمی‌داند و حال آنکه ملاصدرا بی مدد عقل راهی نمی‌طلبد و افقی نمی‌گشاید. پس در تلقی ملاصدرا مواجهه با حقیقت وجود همراه با تحول معنوی در درون انسان است که برای هر کسی رخ نمی‌دهد، بلکه باید آمادگی و ظرفیت و استعداد پذیرش آن در اثر آمادگی و تهیاً نفس برای انسان حاصل شده باشد و الا نمی‌توان به درک حقیقت وجود نائل آمد و در عین حال عقل نیز او را مدد می‌رساند. در حالی که مواجهه با وجود در فلسفه اگزیستانس به همراه برخی رخدادهای روانی و التفات و عنایت و توجه داشتن به لحظه وقوع آنهاست و هیچ استکمال معنوی و ترقی و تعالی روحی در چنین مواجهه‌ای رخ نمی‌دهد. به نظر نگارنده، هر نوع تطبیق میان اصالت وجود در حکمت صدرایی و اگزیستانسیالیسم، به نحوی سکولاریزه کردن و عرفی و دنیوی نمودن آموزه‌های متعالی حکمت متعالیه و فرو کاستن از قدسیت آن است. آموزه‌های حکمت متعالیه و از جمله تأکید آن بر اصالت وجود را در سایه ایمان به ملکوت و سیر ماورایی می‌توان تفسیر کرد و حال آنکه اگزیستانسیالیسم از چنین قدسیت و تنزهی مبراست و نقشه وجود، آفرینش و انسانیت را در طبیعت و نه ماورای آن جست و جو می‌کند. با این وصف، آیا می‌توان از این حیث تطبیقی بین این دو فکر و اندیشه لحاظ کرد و میان آن دو مقایسه و مقارنه‌ای ایجاد کرد و پای آنها را به میز مذاکره و گفت و گو کشید؟

### تقدم وجود بر ماهیت

یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین عناصر تشابه و تطبیق بین این دو نحله فلسفی که مورد توجه پژوهشگران عرصه تطبیق قرار گرفته، تأکید آنها بر تقدم وجود بر ماهیت است که به نظرمی‌رسد همین بیان و اندیشه مهم‌ترین انگیزه و عامل ترغیب پژوهندگان برای تطبیق بین این دو جریان فکری بوده است. همه کسانی که به نحوی مقایسه‌ای بین آنها انجام داده و پژوهشی ترتیب داده اند، این نکته را ترجیح‌بند کار و فعالیت تطبیقی خود قرار داده و آن را در نوشتار خویش با برجستگی



خاصی مطرح کرده و مورد تأکید قرار داده‌اند که هم نزد فیلسوفان اگزیستانس و هم نزد ملاصدرا وجود مقدم بر ماهیت است (آیت‌اللهی، همان، ۲۲۱). حال ببینیم که چه مقدار می‌توان از این نکته به عنوان عنصری مشترک بین این دو اندیشه فلسفی بهره جست. با دقت در نوشته‌ها و آثار آنها به سهولت می‌توان دریافت که آنچه در حکمت متعالیه و فلسفه ملاصدرا تحت عنوان اصالت وجود یاد می‌شود، کاملاً تفاوت بنیادی و بنیانی با تقدم وجود بر ماهیت در سنت اروپایی آن دارد و تشبیه و تطبیق و مقارنه بین آن دو را تا حدودی بی‌وجه می‌نماید. در فلسفه اسلامی بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را اولین بار میرداماد مطرح ساخته است (میر داماد، ۱۳۸۱: ۱، ۵۰۴-۵۰۷). او خود اصالت ماهیت را برگزیده و برای اثبات آن استدلال کرده است. اما شاگرد او یعنی ملاصدرا نیز تا مدتی بر رأی استاد خویش بوده است تا اینکه به قول خویش مشمول هدایت خداوند از طریق اشراق روحانی و درونی گردیده و به اصالت وجود گرویده است، چنان که می‌گوید:

و اننی قد کنت فی سالف الزمان شدیدالذنب عن تأصل الماهیات و اعتباریة الوجود. حتی هدانی ربی و ارانی برهانه. فانکشف لی غایة الانکشاف ان الامر فیها علی عکس ما تصوروه و قرروه... فالوجودات حقائق متأصلة و الماهیات هی الاعیان الثابتة التي ما شمت رائحه الوجود اصلاً و لیست الوجودات الا اشعة و اضواء للنور الحقیقی و الوجود القیومی - جلت کبریائه - الا ان لكل منها نوعاً ذاتیة و معان عقلیة هی المسماة بالماهیات (شیرازی، ۱۳۴۲: ۳۵؛ شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۹).

صدر المتألهین مدعی است که آنچه در عالم خارج حقیقتاً واقعی است وجود است و ماهیات که از نظر او حدود و مراتب وجودات هستند، اموری تبعی و ظلی هستند. آنچه در واقع تقدم دارد «وجود» است و ماهیت در هستی تابع آن به شمار می‌رود. او تابع بودن ماهیت به وجود را از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجود دیگر نمی‌داند، بلکه آن را از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شیخ نسبت به ذی‌الشیخ توصیف می‌کند.

فالحق ان المتقدم منها (ای الوجود علی الماهیة) علی الاخر هو الوجود، لكن لا بمعنى انه موثر فی الماهیة لكونها غیر مجعولة كما مر، بل بمعنى ان الوجود هو الاصل فی التحقق و الماهیة تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل الشخص و الشیخ لذی الشیخ من غیر تأثیر و تأثر فیکون الوجود موجوداً فی نفسه بالذات و الماهیة موجودة بالوجودای بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱، ۸).

مراد از «وجود» در بحث اصالت وجود هم اصل حقیقت وجود و هم درجات و مراتب آن را در بر می‌گیرد. «وجود» همه جا یافت می‌شود و خود را تحت صور و اشکال مختلف ظاهر می‌سازد، لکن از آنجا که آنها حالات و گونه‌های «واقعیت» یگانه‌ای به نام «وجود»ند و اختلافات قابل مشاهده در میان آنها اختلاف درجات و مراتب است؛ همه آنها در نهایت یکی هستند و تحت عنوان «وحدت حقیقت وجود» شناخته می‌شوند.

از نظر ملاصدرا، خداوند وجود مطلق است و در مرتبه خداوند هیچ چیز جز وجود محض نیست. این وجود محض با فرایند خود آشکارسازی، با خلق مراتب وجود خود را در اشکال مختلف ظاهر می‌سازد. این مراتب وجود ویژگیهای ذاتی معینی را به ذهن عرضه می‌کند. بنابراین، نه در واقعیت خارجی بلکه در ذهن است که ماهیات به عنوان طبیعت ثانوی ماهیت نخستین که همان وجود است پدید می‌آیند.

هر چه وجود کامل‌تر باشد، ماهیت آن کمتر است. بنابراین، خداوند اصلاً ماهیت ندارد. وجود، محصل، قطعی، متعین و واقعی است، ماهیت، مبهم، تاریک، نامعین، سلبی و غیر واقعی است (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱، ۴۹).

در نظر صدرا وجود ثابت نیست، بلکه در حرکت دائم است. این حرکت از مراتب کلی تر، نامتعین‌تر و مفیض‌تر وجود آغاز و به صورت انضمامی‌تر، متعین‌تر و ساده‌تر وجود ختم می‌شود. در پایین‌ترین سلسله آن مرتبه ماده اولی و در عالی‌ترین مرتبه خداوند قرار دارد. در همه این مراتب و درجات وجود، به جز عالی‌ترین و بالاترین درجه، ماهیت همراه وجود است و در همه موجودات غیر از وجود حق متعال، ماهیت و وجود با یکدیگر قرین و همسایه‌اند و هم آغوش یکدیگرند.

اما در اگزیستانسیالیسم وقتی سخن از تقدم وجود بر ماهیت به میان می‌آید، وجود و اگزیستانس در انحصار خاص انسان و آدمی است. اگزیستانس انسانی به خود توجه دارد و قادر است درباره اگزیستانس خود تأمل کند و در برابر آن موضع بگیرد و آن را مطابق ویژگیهای تأمل خویش شکل دهد یا چنان که هیدگر می‌گوید، انسانها به‌گونه‌ای هستند که وجودشان برایشان مشکوک و مسئله ساز است (Heidegger, 1962: 42). نیز به تعبیر کی یرکگور، فرد دارای اگزیستانس همواره در فرایند شدن است. این دو جنبه از اگزیستانس بشری که مورد اشاره قرار گرفت، به مشهورترین اصل اگزیستانسیالیسم، یعنی این اصل که «وجود بر ماهیت مقدم است» معنا می‌بخشد. ماهیت شخص عبارت است از نحوه هستی او در هر لحظه مفروض. وجود او عبارت است از نحوه هستی او در طریق شدن و پیگیری برنامه‌هایی که حاصل اهتمام متأملانه او به زندگی است. بر خلاف سنگ که ماهیت یا طبیعت آن مشخص است، وجود شخص را نه

نحوه هستی فعلی او، بلکه آن چه هنوز نیست تشکیل می‌دهد. اگزیستانس فرایند تحقق آرزوهای ماست (وحید عبدالرحمن، ۱۳۷۸: ۱۳۳) در نگاه اگزیستانسیالیست‌ها به عالم تنها انسان است که ماهیتش در توقفگاه، سکون و قرار وجود تعیین می‌یابد و همه موجودات در عالم، ماهیت از پیش تعیین یافته دارند و هیچ حظی از اگزیستانس و وجود ندارند و به تعبیری در غیر انسان اصالت آنها در ماهیت تعیین یافته آنهاست و وجود هیچ نقشی را در نحوه تعیین آنها بازی نمی‌کند. لذا اومانیتیه و انسان‌گرایی و اصل و محور قرار گرفتن انسان، در نهاد و درون و ذات این مشرب و مکتب فلسفی است. جوش و خروش و جنبش و پویا فقط از آن اگزیستانس آدمی است و هیچ یک از امور و اشیا و موجودات عالم تعالی و برون شدگی و اشتداد به سمت تعالی و کمال ندارند و محکوم به ثبات از پیش تعیین یافته‌اند. در حالی که تقدم و اصالت وجود در حکمت متعالیه و فلسفه صدرایی بر محوریت تقدم و اصالت وجود حق تعالی است و همه موجودات با اضافه اشراقی به آن اسم و رسمی یافته و نام و نشانی کسب کرده‌اند. اساساً تقدم وجود و اصالت آن، در سایه سار وجود حق تعالی قابل تفسیر و تبیین است و اصالت و عینیت وجود اولاً و بالذات از آن خداوند است و همه موجودات در ذیل عنایت و اشراق او اعتباری می‌یابند و قدر و منزلتی پیدا می‌کنند (کل ما فی الکون وهم او خیال / او عکوس فی المرایا او ظلال).

با این بیان، دیگر تقدم وجود بر ماهیت در اگزیستانسیالیسم را چگونه می‌توان با اصالت وجود در حکمت متعالیه مقایسه تطبیق کرد و بین آنها ربط و نسبتی یافت. آیا اساساً در جایی که دو نظام فلسفی تلقی کاملاً متفاوت و بیگانه‌ای از هم در باب ماهیت و وجود دارند - چنان که به تفصیل مورد بحث قرار گرفت - می‌توان از تطبیق و مقایسه سخن گفت؟ آن تلقی و تعریفی که از ماهیت در سنت فلسفه اسلامی وجود دارد و آن را در برابر وجود امری اعتباری معرفی می‌کند که حاکی از حدود وجود است و هیچ محکی عینی و انضمامی ندارد و به تبع وجود موجود است، چه نسبتی می‌تواند با آن ماهیتی داشته باشد که در سنت فلسفه غربی حقیقت موجودات در ذیل آن تعریف می‌شود؟ اساساً اگر بخواهیم تعابیر فلاسفه اسلامی را به زبان آنها به کار بگیریم، اصالت را از آن ماهیت می‌دانند. حتی هیدگر که با بحث وجود طمع و انگیزه برخی محققان را برای این مقایسه برانگیخته، خود در مورد همه موجودات غیر از انسان ماهیتهای از پیش تعیین یافته آنها را ملاک تحقق و هستی و واقعیت آنها می‌داند و فقط انسان را به دلیل اینکه هنوز آخرین امکان خود یعنی مرگ را انتخاب نکرده بدون ماهیت تعریف می‌کند و با آخرین انتخاب او ماهیت او نیز تعیین می‌پذیرد. آیا این ماهیت و تقدم آن (که منحصرأ در وجود انسان مطرح می‌گردد) می‌تواند ربط و نسبتی با اعتباری بودن ماهیت و اصالت وجود در نگره صدرایی داشته باشد؟

## تمایز بین وجود و موجود

یکی دیگر از موضوعات و مسائلی که دست‌مایه‌ای برای تطبیق این دو مکتب فکری و فلسفی گشته، تفکیک و تمییزی است که هم در صدرا و هم هیدگر میان وجود و موجود ایجاد شده است. ملاصدرا در پرتو اصالت وجود و گذر از اصالت ماهیت، مابعدالطبیعه‌ای را تأسیس نمود که غایت و مقصود اصلی‌اش تحلیل هستی است، زیرا در نزد صدرا ماهیت، چیزی جز حد وجود نیست، ماهیت به واقع به تبع وجود اعتبار پیدا می‌کند. از همین روست که اصالت وجود که بر کشف و شهود تازه‌ای از واقعیت بنا شده است، تبدیل به رکن مهمی در مابعدالطبیعه ملاصدرا گردید، رکنی که وی در صدد برآمد تا آن را منطقاً مبرهن سازد، تا اساسی برای مبرهن ساختن بسیاری از ابعاد دیگر آموزه‌های وی شود. این آموزه که موضوع مابعدالطبیعه را از موجود به وجود تبدیل می‌کرد، قالب ارسطویی فلسفه اسلامی متقدم را متحول ساخت و شهود جدیدی از عمیق‌ترین نظم واقعیت تدارک دید که هر چیزی در آن به عنوان حضور یا شهود خود وجود یا خود امر الهی نگریسته شود (نصر، ۱۳۸۲: ۱۸۱). برخی این گفتار صدرا در باب وجود را تمهیدی برای تطبیق میان اصالت وجود صدرا و اگزیزستانسیالیسم قرار داده‌اند و خاطر نشان ساخته‌اند که هیدگر نیز مانند ملاصدرا با تمایز میان وجود و موجود محور مابعدالطبیعه را پرسش از وجود می‌داند (آیت الهی، همان: ۲۲۴).

هر چند هیدگر از نگرش و بینش هستی در مابعدالطبیعه رایج غربی به عنوان نگرش انتیک (ontic) یاد می‌کند که در آن هستی و وجود به واژه‌ای بی معنا و تهی تحویل و تبدیل گشته است، و وجود شناسی و اونتولوژی (ontology) بنیادین را مطرح می‌کند، لکن آن را اقتضای ذات مابعدالطبیعه و متافیزیک می‌داند و سودای فراروی از مابعدالطبیعه به خاطر غفلت از وجود دارد. این انتقاد هیدگر، بر فرض روایی آن - هر چند ادله فراوانی بر ناروایی آن می‌توان اقامه کرد که خارج از مجال و موضوع این نوشتار است - شامل مابعدالطبیعه صدرا می‌شود. دیگر چه نیاز و حاجتی است که در پی هیدگر بدویم تا فلسفه بومی و غنی اسلامی خود را با دعاوی او سازگار کنیم؟!

## عدم

از جمله مسائل دیگری که در تطبیق بین فلسفه اگزیزستانس و حکمت متعالیه مورد بحث و نظر قرار گرفته و بر خلاف مسائل قبلی - که ذکر آن رفت - بر تفاوت میان این دو رهیافت و نگرش تأکید شده است، مسئله «عدم» است. در میان فیلسوفان اگزیزستانس، هیدگر توجه و عنایت خاص و ویژه‌ای به بحث عدم داشته و در این باب سخن بسیار گفته است. او وجود را در پرتو ذات عدم جست و جو

می‌کند، گر چه اسناد «پرتو» به عدم که امری وجودی و از سنخ نور است، نامأنوس می‌نماید و متناقض جلوه می‌کند. اما تصویر و تفسیر و تبیینی که هیدگر از عدم دارد، هر گونه انحراف اندیشه را در این باب مسدود می‌کند و فهم سخنان وی را در این باب آسان می‌نماید.

رساله «متافیزیک چیست؟» بر خلاف عنوان آن، محور اصلی مباحث آن «نیستی و عدم»<sup>۱</sup> است. هیدگر می‌گوید که هستی خود را فقط در استعلای دزاین به سوی نیستی آشکار می‌کند (Heidegger, 1998: 96). توجه هیدگر به نیستی و عدم بود که او را به این پرسش کشاند که «چرا هستنده‌ای هست به جای اینکه نباشد؟» (Heidegger, 1959: 4: 96: ibid). این پرسشی است که هیدگر آن را از لایب‌نیس اخذ و اقتباس کرده، اما پاسخی را که او به این پرسش می‌دهد قابل اعتنا و مهم نمی‌داند و لایب‌نیس را صرفاً به خاطر پرسشی که مطرح ساخته می‌ستاید و پاسخ او را متافیزیکی تلقی کرده و طرد و نفی می‌نماید.

متافیزیک از نظر هیدگر پرسش از عدم است. در حالی که نزد سایر فیلسوفان، پرسش از وجود است. در نظر هیدگر، عدم وجودی است که ظهور نکرده است. عدم ناوجود است. هر چند در ظاهر تناقض به نظر می‌رسد، اما نکته‌ای را بیان می‌کند که زبان مفهومی‌قاصر از بیان آن است.

در نظر ملاصدرا «عدم» فی نفسه امر بسیط و ساده‌ای است و بساطت و وحدت مفهوم آن موجب می‌شود تا هیچ امتیاز و اختلافی در آن نباشد و هر نوع اختلاف و امتیازی هم که در آن پدید می‌آید از ناحیه غیر آن، یعنی از ناحیه اشیا است که عدم به آنها اضافه می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۳۵).

تمام اموری که در بقعه عدم و در کتم بطلان که همان ظلمت‌کده نیستی است فرض می‌شوند، از آن جهت که معدوم هستند، فاقد کثرت اند. معدوم در هر ظرفی اعم از اینکه در خارج و ذهن باشد، چیزی جز همان بطلان و لاشیء نیست و در این مسئله میان عدم و معدوم تفاوتی نیست. اگر تمایز به عدم راه می‌یابد، در حقیقت متعلق به اموری است که عدم به آنها اضافه می‌شود. استناد هر گونه امتیاز به عدم یا معدوم از باب وصف به حال متعلق موصوف و مجاز است (همان: ۳۳۵-۳۳۶).

البته صدرا عبارتی در بحث از عدم و امور عدمی دارد که شاید موهم مضمون و معنایی باشد که هیدگر در بحث از عدم کرده است.

فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غیرمتناهية لها،  
کیف و ما مفهوم الا و له تحقق فی الخارج او فی العقل، والصفات

1. nothingness.

السلبية مع كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه، فكل  
من الجهات المتغايرة و الحثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقه  
الوجود... (همان: ۱، ۳۳۱).

در نظر صدرا هیچ مفهومی نیست که با وجود در خارج و یا در عقل جمع نشود و صفات و مفاهیم عدمی نیز با آنکه حکایت از امری عدمی دارند، چون مفهومی ذهنی هستند به وجود باز گشت می نمایند. پس اگر مثل کوری که یک مفهوم عدمی است با بینایی در یک موطن جمع نمی شود، به این معنا نیست که این مفهوم هیچ گونه رجوعی به حقیقت وجود ندارد، بلکه کوری و بینایی و همه جهات متغایر و حثیات متنافی که از این قبیل هستند، گر چه در موطن واحد یا در یک مرتبه و در یک نشأت از مراتب و نشأت هستی جمع نمی شوند، لکن در نهایت همه آن جهات به لحاظهای مختلف و به حسب مراتب گوناگون نظیر خارج و ذهن به متن هستی بازگشت می نمایند و در دار وجود جمع می گردند. پس وجود با همه مفاهیم متغایر و متنافی و حتی با مفهوم عدم قابل اجتماع است.

مفهوم عدم ناگزیر باید در ذهن تصور شود، زیرا چیزی که تصویری از آن در ذهن نباشد در جهت نفی یا اثبات آن نمی توان پاسخ داد و حتی نمی توان در مورد آن تردید و شک کرد و از جهل خود به آن خبر داد. به عنوان مثال، تا وقتی انسان از زید مفهومی نداشته باشد، از آمدن یا نیامدن و یا از نا آگاهی خود به آمدن و نیامدن او نمی تواند خبر دهد. پس عدم مطلق برای اینکه خبری از آن داده شود، در ظرف ذهن مفهومی از آن تصویر می شود و این مفهوم اختراعی از آن جهت که در ذهن تمثل دارد، در زیر پوشش وجود بوده و با آن جمع نمی شود، لکن از جهت حکایت از هیچ امری حکایت نمی کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴، ۵۲۶-۵۲۷)

پس چنان که ملاحظه می شود، در فلسفه ملاصدرا هم وجود با عدم جمع می شود و در برخی مواقع عدم در زیر چتر وجود قرار می گیرد. لکن آنچه صدرا می گوید اساساً متفاوت از تلقی هیدگر از عدم است. در نظر صدرا عدم از آن حیث که عدم است، همان گونه که وجود ندارد، قابل تصور هم نیست (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱، ۳۳۷). اما برای هیدگر «عدم» آن است که هنوز پدیدار نگشته و ظهور نیافته است و نفی و نیستی نیست بلکه عدم ناوجود است و هر آن ممکن است حجاب از رخ برفکند و ظهور و تجلی یابد و خود را آشکار و نمایان سازد. در فلسفه هیدگر عدم با وجود از این حیث می توانند جمع شوند و یکدیگر را طرد و نفی نمی کنند، ولی عدمی که با وجود در فلسفه صدرا متألهین جمع می شود، غیر از این است و خود بهره ای از وجود یافته و در ذیل عنایت ذهن، وجودی ذهنی بر قامت خود افکنده است و تحقیقی یافته است. و الا عدم از آن حیث که عدم

طالع

سال دهم - شماره ۳۶ - تابستان ۱۳۹۰

۱۴۶

است، نافی و طارد وجود است و این دو به هیچ روی یکدیگر را تحمل نمی‌کنند و با یکدیگر مراوده و همنشینی نمی‌توانند داشته باشند.

شاید بتوان بین عدم هیدگری با نگاه عرفا به مقام نیستی و فنا که در بالاترین مراتب و سیرو سلوک به آن دست می‌یازند و تعریف و تعین خویش را در نیستی و عدمستان نامتناهی می‌جویند ربط و نسبتی یافت. چنان که عرفانهای شرقی مخصوصاً بودیسم از جمله مهم‌ترین آبخشورهای فکری این اندیشمند معاصر است. ولی با همه این اوصاف، در نگاه هیدگر اندیشه‌های عرفانی هم در امتداد تاریخ مابعدالطبیعه و غفلت از وجود قرار گرفته و برای پژوهشگر تطبیق و مقارنه طرفی نمی‌بندند و راهی نمی‌کشایند. شاید این همه اصرار هیدگر برای برائت جستن از هر قرائت و خوانشی که رنگ و بوی مابعدالطبیعی دارد، بدین جهت بوده باشد که او سخنگوی زمانه خویش است و چنین گفت‌های نیچه‌ای، آن به آن در او دمیده می‌شود و نگاه غضب آلود نیچه بازگشت‌های جاودانش را برای او تکرار می‌کند و او بحران انسان معاصر را نهیلیسیسم و بی‌خانمانی او می‌داند. هیدگر باید خانه‌ای بسازد که در برابر سونامی به پا خاسته از دریای تاریخ ما بعدالطبیعه تاب آورد و آن تحمل نماید و این ملجأ و آشیانه چیزی جز وجود نیست. اساساً با این نگاه، اگر هیدگر زنده بود، بر هر قهقرایی در بازگشت اصول فلسفه‌اش به گذشته در قالب تطبیق، چه از نوع سنت غربی و چه شرقی و صدراپی آن، بر می‌آشفت و نهیب می‌زد که چرا آرمان و هدف و غرضی را که من در احیای وجود می‌دیدم تخریب و نقض می‌کنید. باشد که پژوهشگران چنین تطبیقی از این نهیب هیدگری پند بگیرند و او را با آهنگ زمانه و با داستان وجودش تنها گذارند. اگر هیدگر بنای هم‌سخنی و گفت و گو داشت، نیچه که از رگ گردن به او نزدیک‌تر می‌نمود. حال اینکه هیدگر نیچه را هم نیست‌انگاری می‌داند که نتوانسته از این گرداب جان سالم به در برد و در آن گرفتار آمده است. حال با این همه دعاوی پرطمطراق هیدگر که برخی ظهور نازیسم را بی‌ارتباط با اندیشه‌های او نمی‌دانند، چه نیازی است که در تطبیق اندیشه‌های او با فیلسوف بزرگ عالم اسلام صدرای شیرازی بکوشیم و بعضاً به تناظر و تشابه‌هایی توهمزها و تحکم آمیز دل‌خوش کنیم. البته این را نیز نباید به معنای تحقیر و دست کم گرفتن اندیشه‌های این فیلسوف مهم دوره معاصر تلقی کنیم. دکتر نصر نیز در جایی راجع به این گونه مقایسه و تطبیق‌ها هشدار داده و همه پژوهندگان عرصه تطبیق را به احتیاط در این کار فرا خوانده است. او معتقد است به رغم اینکه در بعضی نکات شباهتهای ظاهری میان آنها وجود دارد، مابعدالطبیعه صدرا مبتنی بر شهود باطنی وجود کلی، قبل از هر گونه انعقاد جهانی آن است، شهودی که فقط از طریق سنت و طرق معنوی موجود در آن ممکن می‌شود. اگزیستانسیالیسم غربی نمی‌تواند

چیزی جز تصویر مضحک مابعدالطبیعه سنتی باشد، زیرا نمایندگان برجسته آن از جمله سارتر و حتی هیدگر کاملاً از آن طرق معنوی که آن شهود را ممکن می‌سازند، بریده‌اند... بنابراین، اشتباه گرفتن آن دو با یکدیگر وحشتناک‌ترین خطاست (نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۱).

### نتیجه‌گیری

با بررسی موضوعات و مسائل اساسی که میان این دو اندیشه فلسفی مورد تطبیق و مقایسه قرار گرفته و نشان دادن کاستیهایی که در مقام تطبیق می‌تواند وجود داشته باشد و ممکن است درک اندیشه‌های این دو جریان فلسفی را با تحریف و اعوجاج روبه‌رو سازد، می‌توان دریافت که تطبیقی که میان این دو جریان فلسفی شکل گرفته و محققانی را به سوی خود رهنمون ساخته، بیشتر به خاطر اشتراک الفاظ و اصطلاحاتی است که در آنها وجود دارد. و با روشن ساختن زمینه و زمانه این اندیشه‌ها و نشان دادن تفاوت‌های بنیادی میان آنها زمینه‌ای برای تطبیق و مقایسه باقی نمی‌ماند. چنان که هیدگر نظام فلسفی خود را بر پایه گذر از متافیزیک و مابعدالطبیعه طرح اندازی می‌کند و سخن از نفی و طرد متافیزیک بر زبان می‌راند و از اصحاب مابعدالطبیعه در طول تاریخ تفکر و اندیشه اظهار برائت می‌کند. حال آنکه فلسفه ملاصدرا متافیزیک و مابعدالطبیعه‌ای است که پا بر دوش پیشینیان گذاشته و سعی در همراه ساختن خویش با آن جماعت دارد و خود را در بسیاری از مواضع و موقع‌های فلسفی وفادار به اندیشه گذشتگان و سلف خود معرفی می‌کند و آرزو آنها تجلیل می‌نماید و به عظمت یاد می‌کند، گر چه خود نیز مبدع و مخترع اندیشه‌های نو و جدیدی گشته است و راه و روزنه‌ای دیگر را گشوده و ره‌آموز تفکر دیگری شده است.

طالع

سال دهم - شماره ۳۶ - تابستان ۱۳۹۰



## منابع

۱. آیت اللهی، حمیدرضا؛ ۱۳۸۶ش، *جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی*، قم، طه.
۲. ایزوتسو، توشیهیکو؛ ۱۳۶۰ش، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
۳. بیمل، والتر؛ ۱۳۸۱ش، *بررسی روشنگرانه اندیشه های هیدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
۴. ا.م؛ ۱۳۸۳ش، *فلسفه معاصر اروپایی*، دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ ۱۳۸۶ش، *رحیق مخنوم*، شرح حکمت متعالیه، ج ۳.۴، قم، اسراء.
۶. سید، عطیه؛ ۱۳۷۸ش، «*صدرا و آگزیستانسیالیسم*»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد؛ ۱۳۶۰ش، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۸. \_\_\_\_\_؛ ۱۴۱۰ق، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، لبنان، دارالاحیاء التراث العربی.
۹. \_\_\_\_\_؛ ۱۳۴۲ش، *المشاعر*، با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کرین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ ۱۳۸۱ش، *المبدأ و المعاد*، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. مطهری، مرتضی؛ ۱۳۶۷ش، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
۱۲. میرداماد؛ ۱۳۸۱ش، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۳. نصر، سید حسین؛ ۱۳۸۲ش، *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه او*، ترجمه حسین سوزنچی، تهران، نشر سهروردی.

۱۴. وحید الرحمن، ان.م؛ ۱۳۷۸ش، «پژوهشی تطبیقی درباره تمایز ماهیت - وجود در فلسفه ملاصدرا و انزیستانسالیسم جدید غرب»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۳، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

15. Heidegger, m, being and time, translated by john macquerrie and Edward rabinson. new York: harper and row publishers. 1962.

16. Hedegger, m. pathmarks, ed. Mcneill.cambridge university press 1998.

17. Heidegger, M. an introduction to methaphysics, trans. R. manheim, anchor books, new York , 1959.



طالع

سال دهم - شماره ۳۶ - تابستان ۱۳۹۰

۱۵۰