

نقش وجودی انسان در معرفت بشری مطالعه‌ای تطبیقی در آرای مَلّاصدرا و هیدگر

حسین زمانیها*

رضا اکبریان**

چکیده

در کلّ سنتّ متافیزیک، چه در دنیای غرب و چه در جهان اسلام، با دو تفسیر عمده از نقش وجودی انسان در عمل «معرفت» مواجه می‌شویم: ۱) تفسیری که بر پایه آن، انسان صرفاً نقشی منفعل دارد و همچون لوح سفید یا آینه‌ای است که صور یا نقوش اشیا در وجود وی، یا مرتبه خاصی از وجود وی (به نام «ذهن») مرتسم می‌شوند؛ ۲) تبیینی که (اولین بار به وسیله کانت ارائه شد) در آن انسان فعّالانه در عمل معرفت وارد شده و نقشی سازنده به عهده دارد. در هر دو تبیین یادشده وجود انسان به منزله حجایی است که مانع از ظهور اشیا فی نفسه می‌شود؛ در نتیجه امکان وصول به اشیا فی نفسه در معرفت بشری به مسئله و مشکلی چالش‌برانگیز تبدیل می‌شود تا جایی که در فلسفه کانت اصولاً وصول به اشیا فی نفسه غیرممکن می‌نماید.

از نظر هیدگر و مَلّاصدرا، نقش انسان در عمل معرفت صرفاً نوعی آشکارسازی است که در پرتو آن، شیء آن‌گونه که هست خویش را ظاهر می‌سازد. انسان چیزی از خود بر اعیان تحمیل نمی‌کند؛ او به دلیل ساختار و نحوه خاص وجودی خود، اجازه می‌دهد که اشیا آن‌گونه که هستند خویش را بنمایانند.

کلیدواژه‌ها: معرفت، ساختار وجودی انسان، آشکارسازی، شیء فی نفسه، هیدگر، مَلّاصدرا.

مقدمه

بررسی نقش وجودی انسان در معرفت بشری امری بسیار جدی است. اصولاً پرسش از اینکه در معرفت به اشیای خارجی، بین انسان و اشیا، چه نسبتی برقرار می‌شود (و نقش انسان در این نسبت چیست) سؤالی است که ارائه هرگونه تبیینی از معرفت - در درجه اول - وابسته به پاسخ آن است. در سنت متافیزیک غرب، تا پیش از ظهور پدیدارشناسی، برای تبیین رابطه انسان با عالم در عمل معرفت، از الگوی رایجی استفاده می‌شد: الگوی سنتی سوژه - ابژه. بر پایه این الگو، که مبتنی بر تحلیل رایج از ساختار وجودی انسان و ارتباط وی با عالم است، عالم اولین بار از طریق معرفت و به واسطه آن بر انسان گشوده می‌شود و انسان پیش از آن هیچ نسبتی با عالم ندارد. در این تبیین - به ناچار - انسان به سوژه، و اشیا به ابژه‌های صرف تقلیل می‌یابد و شکافی عمیق بین این دو ایجاد می‌شود. به نظر هیدگر، پیشینه استفاده از الگوی یادشده در تبیین رابطه انسان با عالم به سرتاسر سنت دیرپای متافیزیک غرب بازمی‌گردد؛ از این رو، وی تاریخ متافیزیک از افلاطون تا نیچه را تاریخ پیدایش و گسترش سوژکتیویسم می‌داند.

از نظر هیدگر، متافیزیک غربی - که اصولاً بر مفهوم جوهر مبتنی است - انسان را به عنوان جوهری در کنار سایر جواهر مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ البته جوهری که دارای نوعی تمایز ذاتی با جواهر دیگر است (آن تمایز ذاتی همان اندیشه یا لوگوس است). هیدگر معتقد است: این نگاه به انسان، و تبیین وجودی وی با استفاده از مقوله جوهر، بدفهمی‌ای است که در کل سنت فلسفی غرب به چشم می‌خورد.^(۱) این نگاه غلط در دوره جدید و در فلسفه دکارت به اوج خود می‌رسد؛ زیرا دکارت بین انسان به عنوان جوهر اندیشنده، و عالم به عنوان جوهر دارای امتداد، تمایزی ذاتی و شکافی عمیق ایجاد کرد. از این رو، هیدگر انسان دکارتی را انسان بی‌عالم می‌داند.^(۲)

همین امر در فلسفه اسلامی نیز مشاهده می‌شود: فیلسوفان اسلامی دوران پیش از

نقش وجودی انسان در معرفت بشری؛ مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ملاصدرا و مارتین هایدگر □ ۱۵

ملاصدرا، با اصل قرار دادن رابطه معرفتی، هریک به نحوی گرفتار شکاف بین انسان و عالم شده‌اند. ابن‌سینا اندیشه را اصلی‌ترین صفت نفس انسانی دانست؛ او با انتساب اندیشه به ذات نفس،^(۳) گرفتار تمایز بین نفس و بدن شد که این تمایز در نهایت منجر به گسست وجودی انسان از عالم می‌شود. از این‌رو، در فلسفه ابن‌سینا، معرفت انسان به موجودات به معرفت حصولی و با واسطه تقلیل می‌یابد. ابن‌سینا برای گذر از این ثنویت و ارائه تبیین تازه‌ای از رابطه بین نفس و بدن تلاش بسیاری کرد، اما این مهم در فلسفه وی به طور کامل تحقق نیافت. فلسفه اشراق نیز با تمایز عمیق‌تر دیگری مواجه است: تمایز بین جوهر غاسق و جوهر نورانی. در فلسفه اشراق، «نفس» جوهری نورانی شمرده می‌شود و به دلیل همین نورانیت، مدرک ذات خویش است؛^(۴) از این‌رو، نفس هیچ نسبت ذاتی با اشیا و با موجودات مادی به عنوان جوهر غاسق و ظلمانی ندارد و تنها می‌تواند به صورت مثالی آنها معرفت داشته باشد (زیرا آنچه ظلمانی است به هیچ وجه نمی‌تواند متعلق علم واقع شود). در نتیجه، شکاف بین انسان و عالم مادی در فلسفه اشراق، جدی‌تر به نظر می‌رسد.

نتیجه ضروری چنین تفسیری از ساختار وجودی انسان، انکار هرگونه دسترسی مستقیم به اشیا در عمل معرفت است؛ زیرا انسانی که ذاتاً نسبتی با اشیا ندارد، فقط باید از طریق صورت یا مثال یا ایده‌ای از اشیا با آنها ارتباط برقرار کند. بر این اساس، معرفت بشری - به ناچار - صورتی است که از شیء نزد عقل یا نفس حاضر می‌شود. با این تبیین، نقش وجودی انسان در عمل معرفت، نقش همان لوح یا آیینه‌ای را به خاطر می‌آورد که صور اشیا در آن مرتسم می‌شود و از آنجا که این صور ذاتاً متمایز از حقایق عینی و خارجی می‌باشند، این سؤال پیش می‌آید که چه نسبتی بین این صور و حقایق عینی برقرار است؟

در فلسفه کانت، ما با شکل پیچیده‌تری از نحوه تعامل انسان با عالم، در عمل

معرفت، روبه‌رو هستیم. هایدگر معتقد است: کانت نیز در فلسفه خود، گرفتار سوبژکتیویسم است؛ زیرا در فلسفه وی، رابطه معرفتی هنوز اصل و بنیان هرگونه رابطه انسان با عالم می‌باشد. به اعتقاد هایدگر، اعتبار قضایای تألیفی پیشینی در فلسفه کانت نشان از نزدیک شدن وی به نوعی رابطه ماقبل معرفتی بین انسان و عالم دارد؛ اما کانت در فلسفه خود، هرگز نتوانست ریشه‌های چنین ارتباطی را به روشنی تبیین نماید. آنچه ما در فلسفه کانت با آن مواجه می‌شویم، صور و قالب‌های پیشینی است که اعیان، در عمل معرفت، در این صور و قالب‌ها ریخته، و بر انسان عرضه می‌شوند. در حقیقت، در فلسفه کانت، قوای معرفتی انسان، به صورت کاملاً منفعل عمل نمی‌کنند و خود واجد نوعی فعالیت می‌باشند، فعالیتی که تعیین‌بخش و قوام‌دهنده معرفت بشری است. بر اساس این تبیین، اعیان یا اشیای فی‌نفسه به هیچ وجه در عمل معرفت قابل وصول نیستند و معرفت بشری همواره در حد معرفت پدیداری باقی می‌ماند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در هر دو تبیین یادشده که مبتنی بر فهم سوبژکتیویستی از ساختار وجودی انسان است، وجود انسانی در عمل معرفت به عنوان حجابی ظاهر می‌شود که مانع از وصول به اعیان یا اشیای فی‌نفسه می‌باشد. اما با ظهور پدیدارشناسی، بخصوص در فلسفه هایدگر، ما با تبیین جدیدی از نقش انسان در عمل معرفت مواجه می‌شویم؛ تبیینی که بر پایه آن، ساختار وجودی انسان نه تنها مانعی برای وصول به اشیای فی‌نفسه نخواهد بود، بلکه اشیای فی‌نفسه فقط به واسطه ساختار وجودی انسان آشکار می‌شوند. از نظر نگارندگان مقاله حاضر، شکل دیگری از این تبیین را در فلسفه ملاصدرا می‌توان جست‌وجو کرد؛ چراکه از دیدگاه ملاصدرا نیز وجود انسان در عمل معرفت چیزی فراتر از لوح سفید یا آینه‌ای است که صور اشیا در آن مرتسم شود. نقش وجود انسان در عمل معرفت، همانا، آشکارسازی و پرده‌گشایی است.

الگوی سنتی سوژه-ابژه و نقص این الگو در تبیین ساختار وجودی انسان و رابطه

آن با عالم

همان‌گونه که اشاره شد، ما در کلّ تاریخ متافیزیک در تفسیر رابطه انسان با عالم به اشتباهی بزرگ دچار شده‌ایم که آن، استفاده از مقولات برگرفته از عالم اعیان برای فهم و تبیین ساختار وجودی انسان می‌باشد. بر اساس این تبیین، انسان جوهری در کنار سایر جواهر است؛ جوهری که تنها در صفت ذاتی خود، یعنی همان اندیشه و تفکر، از دیگر موجودات متمایز است. از نظر هایدگر، دلیل این امر - همانا - استفاده نادرست از الگوی سنتی سوژه - ابژه در تبیین رابطه انسان با عالم است.^(۵) خود این اشتباه ریشه در اشتباه دیگری دارد که آن، اصل قرار دادن رابطه معرفتی است که بر اساس آن، عالم اولین بار از طریق معرفت و در عمل معرفت بر انسان گشوده می‌شود. بنابراین، جایگاه انسان به عامل یا فاعل شناسا یا همان سوژه تقلیل می‌یابد و اشیا نیز جایگاهی فراتر از متعلق معرفت یا همان ابژه نمی‌یابند. نتیجه ضروری چنین رویکردی غفلت از وجود به مثابه بنیان تمامی ظهورات است؛ زیرا وجود به هیچ وجه، در حصار تفکر چارچوبه‌ساز و ابژه‌گر، فراچنگ نمی‌آید. به عقیده هایدگر، وجود نه ابژه است و نه سوژه، بلکه بنیان‌غایی این دو به شمار می‌رود.

بدین ترتیب، از نظر هایدگر، الگوی سنتی سوژه - ابژه به علت غفلت از ساختار وجودی انسان و نقش آن در تعامل و ارتباط با عالم از ارائه تبیین درستی از این ارتباط ناتوان است؛ چراکه به عقیده وی، به هیچ وجه نمی‌توان انسان را جوهر اندیشنده توصیف کرد و از این توصیف خرسند بود. انسان فراتر از جوهر اندیشنده است و اصولاً فهم مبتنی بر مقوله جوهر از انسان فهمی نابسند و منحرف‌کننده می‌باشد. به بیان دیگر، استفاده از مقولاتی که از عالم اشیا یا ابژه‌ها اخذ شده‌اند، در تبیین و تفسیر ساختار وجودی انسان، اقدامی نابجاست. در نتیجه، از نظر وی، الگوی سنتی سوژه - ابژه (که در

فهم انسان یا همان سوژه، از همان مقولاتی استفاده می‌کند که به حوزهٔ ابژه مربوط است)، به فهم درستی از انسان و تجربه‌های وی از عالم نمی‌انجامد.

از نظر هیدگر، انسان به لحاظ وجودی تفاوت بنیادینی با سایر موجودات دارد، تفاوتی که سوپژکتیویسم از درک آن عاجز است: انسان نسبت خاصی با «وجود» دارد که هیچ موجود دیگری واجد آن نیست.^(۶) اما، چنین فهمی از حقیقت انسان درگرو تبیین ماقبل معرفتی و حتی ماقبل وجودشناختی از ساختار وجودی انسان است، ضمن آنکه سوپژکتیویسم به دلیل اصل قرار دادن رابطهٔ معرفتی از درک ساحت ماقبل معرفتی عاجز می‌باشد؛ از این رو، هرگز نمی‌تواند به درک این نسبت و رابطهٔ پیشین انسان با وجود نائل آید.

در فلسفهٔ ملاًصدرا نیز به شکل دیگری بر این معنا تأکید می‌شود: انسان تفاوت مهمی با سایر موجودات دارد، تفاوتی که تنها در پرتو فهم ساختار وجودی انسان می‌توان بدان نائل شد. بنابراین، ملاًصدرا نیز تعریف انسان به جوهر اندیشنده را تعریفی نابسنده می‌داند. از نظر او، هرگونه تلاش برای دستیابی به فهم ماهوی از حقیقت انسان بی‌ثمر خواهد بود؛ چراکه انسان به علت ذوشئون و ذومراتب بودن، مانند خود وجود، در تفکر ماهوی فراچنگ نمی‌آید. انسان به دلیل نسبت خاصی که با خود وجود دارد، همواره از حدود هر تبیین ماهوی فراتر می‌رود. و هر تبیین ماهوی فقط می‌تواند نمایانگر مرتبه یا شأنی از شئون انسان باشد؛ همچنان‌که در باب وجود نیز دقیقاً موضوع به همین صورت است. بر این اساس، تبیین ماهوی از حقیقت وجود نیز در فلسفهٔ ملاًصدرا امکان‌پذیر نیست. در بخشی از کتاب *اسفار*، در باب این ویژگی انسان، چنین آمده است:

همانا نفس انسانی دارای مقام معلومی در هویت نیست و برای او درجهٔ معینی در وجود، مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی، و عقلانی (که هر یک دارای مقام معلومی هستند)، وجود ندارد؛ بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوتی است که برای او نشئات سابق و لاحقی است. برای او، در هر مقام و عالمی، صورت دیگری است.^(۷)

نقش وجودی انسان در معرفت بشری؛ مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ملاًصدرا و مارتین هایدگر □ ۱۹

از نظر ملاًصدرا، انسان واجد نوعی ارتباط خاص وجودی با حقیقت وجود است؛ ارتباطی که ریشه در حقیقت انسان به عنوان وجود تعلق‌ی دارد و بنیان تعامل معرفتی انسان با عالم نیز محسوب می‌شود. در فلسفه هایدگر نیز ما با این حقیقت مواجه می‌شویم که انسان نسبتی ماقبل معرفتی با «وجود» دارد که تنها در پرتو درک این نسبت است که می‌توان به فهم صحیحی از ساختار وجودی انسان نائل شد؛ فهمی که سوژکتیویسم، به دلیل نقصان و کاستی ذاتی، از آن غافل است. از نظر هایدگر و ملاًصدرا، انسان به دلیل ساختار وجودی خود دارای نسبت و رابطه ماقبل معرفتی با وجود است، نسبتی که خود معرفت به عنوان یکی از صفات وجودی انسان مبتنی بر آن است. در نتیجه، برای فهم بهتر نقش انسان در عمل معرفت، ابتدا بایستی به تبیین ساختار وجودی انسان و رابطه ماقبل معرفتی وی با عالم پرداخت.

نسبت پیشین انسان با وجود و تبیین معرفت در پرتو این نسبت در اندیشه هایدگر

آنچه نخست باید مورد تأکید قرار گیرد این است که فهم هایدگر از «وجود» با فهم ارسطویی یا قرون وسطایی از آن به کلی متفاوت است؛ او نه وجود را موجودی در کنار سایر موجودات می‌داند که دارای درجه بالاتری از وجود است، و نه آن را علت‌العللی می‌داند که سایر موجودات بدان وابسته‌اند. وی در پرتو روش خاص پدیدارشناسانه‌اش، از تبیین علی فاصله می‌گیرد و در فلسفه خود، به دنبال کشف بنیان ظهورات و پدیداری اشیا برمی‌آید. از نظر وی، «وجود» بنیان آشکارگی موجودات است و نه علت آنها؛ وجود آن بنیانی است که هر گشودگی و ظهوری وابسته بدان است. در نتیجه، پدیدارشناسی هایدگر در جست‌وجوی پدیدار پدیدارها و یا بنیان همه ظهورات است. از این رو، فهم هایدگر از وجود فهمی «انتیک» نیست؛ بلکه فهمی «انتولوژیک» است.

ملاًصدرا نیز در فلسفه خویش، به وجود به منزله موجودی در کنار سایر موجودات

نمی‌نگرد. وی در برخی موارد از وجود به عنوان علت‌العلل یاد می‌کند و حقیقت وجود را علت‌العللی می‌داند که موجودات از آن صادر شده‌اند؛ اما در پرتو اصالت وجود، و تبیینی که او از رابطه علیت به دست می‌دهد، وجود جایگاه جدیدی می‌یابد. وجود برای ملاًصدرا نوری است که خود عین ظهور می‌باشد و به واسطه ظهور آن، هر امر دیگری ظاهر می‌شود. وجود بنیان تمامی ظهورات و تجلیات است؛ از این‌رو، نمی‌توان آن را موجودی در کنار سایر موجودات دانست. در بخشی از اسفار، بر این نکته تأکید شده است:

وجود حقیقی، به جمیع انحای ظهور، ظاهر بذاته و مظهر لغیره می‌باشد. به واسطه آن، برای آن، با آن، در آن، و از آن است که ماهیات ظهور می‌یابند. و اگر نبود ظهور وجود در ذوات موجودات و اظهار آن برای خودش بالذات و برای دیگر موجودات بالعرض، هیچ موجودی به هیچ وجهی از وجوه ظهور نمی‌یافت؛ بلکه در حجاب عدم و ظلمت اختفا باقی می‌ماند.^(۸)

این نگاه ملاًصدرا به وجود را دقیقاً می‌توان با نگاه پدیدارشناسانه هایدگر مقایسه کرد؛ چراکه از نظر هایدگر، پدیدار به معنای «چیز یا چیزهایی است که آشکار می‌شوند»^(۹) و پدیدارشناسی عبارت است از: «اجازه دادن به آنچه که خود را نمایش می‌دهد، تا دیده شود از خود به همان طریق که خود را از خود نمایش می‌دهد»^(۱۰) اما آنچه که خود را نشان می‌دهد و خود عین ظهور است و بنیان همه ظهورات به شمار می‌رود، چیزی جز وجود نیست؛ از این‌رو، برای هایدگر، پدیدارشناسی روشی است برای نیل به «وجود» به عنوان بنیان هر ظهور و آشکارگی. اما هایدگر ظهور و تجلی وجود را امری تاریخی می‌داند و از این جهت با ملاًصدرا اختلاف نظر دارد. از نظر هایدگر، وجود در هر دوره تاریخی حوالت خاصی دارد که خود این حوالت بر سازنده آن دوره و عصر تاریخی است. وی از دوره جدید با عنوان «دوره کمون و خفای وجود» یاد کرده و این خفا را به خود وجود متناسب ساخته است؛ حال آنکه از نظر ملاًصدرا، وجود عین ظهور می‌باشد و

این انسان است که به علت نقص خویش، ممکن است نتواند به این ظهور نائل و در آن وارد شود و این احتجاب خود از حقیقت وجود را به کمون یا خفای وجود منتسب سازد. در ضمن، مَلَّاصدرا حقیقت وجود را که بنیان هر ظهور و آشکاری است، همان ذات حق تعالی می‌داند؛ از این رو، تفسیر وی از حقیقت وجود به تفسیر عرفانی نزدیک می‌شود. اما هایدگر عامدانه از چنین تفسیری گریزان است؛ زیرا از نظر او، حتی فهم ما از خدا در هر عصری منوط به حوالت تاریخی وجود است. در این مقاله، ما بر آن نیستیم تا فهم هایدگر و مَلَّاصدرا از وجود را با یکدیگر مقایسه کنیم؛ چراکه خود این امر نگارش مقاله‌ای جداگانه را می‌طلبد. اما همین قدر کافی است که بدانیم، اشتراک وجود در فلسفه مَلَّاصدرا و هایدگر صرفاً اشتراک لفظی نیست؛ بلکه در نزد هر دوی ایشان، وجود به حقیقت و بنیان غایی اشیا و موجودات اشاره دارد، حقیقتی که در تفکر مفهومی و ابژکتیو نمی‌توان بدان نائل شد. و کل تاریخ فلسفه، به دلیل محصور بودن در چنین تفکری، از حقیقت وجود غافل بوده است.

از نظر هایدگر، رابطه معرفتی مبتنی بر رابطه عمیق‌تری است؛ رابطه‌ای که در آن، دیگر ساحت انسان از عالم جدا نیست، بلکه انسان و عالم پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. ما این رابطه را «رابطه وجودی» می‌نامیم. البته لفظ «وجودی» را نباید ترجمه واژه «Ontologic» دانست؛ چراکه این رابطه، همان‌گونه که رابطه ماقبل اپیستمولوژیک است، ماقبل آنتولوژیک نیز می‌باشد؛ به این معنا که امکان هرگونه آنتولوژی یا وجودشناسی، خود، بر چنین رابطه‌ای استوار است. از این رو، بهتر است، «وجودی» را ترجمه کلمه «Existential» بدانیم؛ به معنای آنچه وابسته به نحوه وجود انسان است. از نظر وی:

در دانستن، دازاین به وضعیت جدیدی از بودن در ارتباط با عالم می‌رسد، عالمی که پیشاپیش در خود دازاین مکشوف بوده است. سروکار پیدا کردن فاعل شناسایی با عالم برای نخستین بار با آگاهی و دانستن حاصل نمی‌شود، و حتی نمی‌توان گفت:

ارتباط با عالم از طریق تأثیر عالم بر فاعل شناسایی به وجود می‌آید. آگاهی حالتی

از دازاینی است که نحوه وجودی‌اش مبتنی بر «در - عالم - بودن» است.^(۱۱)

در این رابطه پیشین، که مبتنی بر نحوه وجود انسان به عنوان در - عالم - بودن است، عالم و موجودات آنچنان با نحوه وجود انسان و طرح‌افکنی وی برای آینده عجین شده‌اند که به هیچ وجه نمی‌توان عالم را امری جدای از انسان دانست. وجود انسان همواره در عالم است و نمی‌توان آن را به عنوان سوژه، از عالم جدا کرد. ضعف تحلیل رایج از رابطه معرفتی انسان با عالم در آن است که این تحلیل به جدایی انسان از عالم منجر می‌شود. به تعبیر هیدلگر، همین رابطه پیشین ما با عالم است که بنیان معرفت بشری را تشکیل می‌دهد؛ این رابطه پیشین تعیین‌بخش و نظام‌بخش رابطه معرفتی ما با موجودات است. انسان پیش از آنکه بخواهد با موجودات رابطه معرفتی برقرار نماید، در فهمی از وجود به عنوان بنیان موجودات غوطه‌ور است. «انسان از موجودات دیگر در این حقیقت متمایز است که دارای فهمی پیشین از وجود است و همین وجود برای وی مسئله است.»^(۱۲) هیدلگر اعتقاد دارد: بنیان رابطه معرفتی انسان با عالم در همین انس پیشین او با وجود، و فهم و ادراک پیشین او از سرشت وجودی موجودات است. وی ریشه قضایای تألیفی و پیشینی کانت را نیز در همین فهم پیشین از سرشت وجودی موجودات جست‌وجو می‌کند.^(۱۳)

اما ریشه این فهم پیشین از وجود و از سرشت وجودی موجودات در چیست؟ به اعتقاد هیدلگر، ریشه این فهم پیشین را بایستی در ساختار وجودی انسان جست‌وجو کرد: انسان تنها موجودی است که در افتتاح وجود، قیام دارد. از این رو، وی برای نامیدن انسان از واژه «دازاین» استفاده می‌کند. دازاین که در لغت به معنای «آنجا - بودن» است، بیانگر نحوه وجود موجودی است که بیرون از خود یا به تعبیر هیدلگر، در حقیقت وجود، قیام دارد. وی تمام حقیقت دازاین را همین برون‌ایستایی یا اگزیزتانس می‌داند.^(۱۴) «ذات و حقیقت دازاین در اگزیزتانس قرار دارد.»^(۱۵) دازاین از آن جهت بر عالم گشوده است که

خود در انفتاح وجود به عنوان بنیان غایی همهٔ ظهورات قیام دارد، و اگزیزتانس نامیدن دازاین نیز دقیقاً به همین دلیل است.^(۱۶) هایدگر در یکی از آثار خود، با عنوان *نامه در باب اومانسیم*، نخست به تفصیل از نسبت پیشین دازاین با حقیقت وجود سخن می‌گوید و سپس تلاش می‌کند تا تفسیر جدیدی از حقیقت انسان در پرتو این نسبت پیشین ارائه دهد که در کل سنت متافیزیک غرب مغفول مانده است. وی همهٔ تفاسیر اومانستی ارائه‌شده در باب انسان را نابسنده، و تمام حقیقت انسان را در همین قیام در وجود یا اگزیزتانس می‌داند. وی بر این عقیده است که تعاریف سنتی ارائه‌شده از انسان (مثل «حیوان ناطق» یا «موجود روحانی - جسمانی»)، هرچند بهره‌ای از واقعیت دارند، اما از درک حقیقت انسان ناتوان مانده‌اند.^(۱۷) «آدمی به وسیلهٔ خود وجود، در انفتاح حقیقت وجود، افکنده شده است و از این نظر، اگزیزتانس از حقیقت وجود پاسداری می‌کند تا موجودات در نور وجود - آن‌گونه که هستند - خود را نمایان سازند.»^(۱۸) بنابراین، از دید هایدگر، انسان به هیچ وجه مانع یا حجابی برای ظهور حقیقت وجود یا ظهور موجودات نیست؛ بلکه به عکس، انسان که نگاهبان انفتاح وجود است اجازه می‌دهد که موجودات آن‌گونه که هستند خویشان را نمایش دهند.

دازاین نه جدای از وجود، و نه گسسته از آن است. این نکته‌ای است که به هیچ وجه در رابطهٔ معرفتی نمی‌توان به آن دست یافت؛ زیرا وجود هرگز به ابژهٔ معرفت تقلیل نیافته است و نمی‌توان آن را در رابطه‌ای معرفتی ادراک نمود. بر این اساس، در تفکر هایدگر، Existence و Being رابطه‌ای تنگاتنگ و ناگسسته می‌یابند؛ تا جایی که وی در آثار متأخر خود، وجود انسانی یا همان اگزیزتانس را حافظ و نگاهبان، یا چوپان وجود می‌نامد.^(۱۹) حقیقت این است که در فلسفهٔ هایدگر، تبیین رابطه بین وجود و اگزیزتانس بسیار دشوار به نظر می‌رسد؛ اما می‌توان گفت که وی در کتاب *وجود و زمان*، شناخت وجود را منوط به شناخت اگزیزتانس یا دازاین می‌داند و دازاین را آینه‌ای قرار می‌دهد

تا وجود را در آن ببیند (هرچند که در آثار متأخر وی، این رابطه دقیقاً معکوس شده است و او سعی می‌کند تا دازاین را در پرتو ظهور تاریخی وجود بشناسد).

هیدگر برای بیان رابطه‌ی ماقبل معرفتی انسان با وجود، از اصطلاحاتی چون انس پیشین با وجود، استعلای ماقبل معرفتی، گشودگی انسان بر عالم، در - عالم - بودن، دازاین (آنجا بودن)، اگزیستانس (برون‌ایستا) و غیره استفاده می‌کند؛ اصطلاحاتی که هریک به نوعی بیانگر نحوه و ساختار وجودی انسان و چگونگی ارتباط وی با وجود و موجودات می‌باشند. از نظر هیدگر، عالم نه امری جدای از انسان، بلکه لازمه‌ی ساختار وجودی انسان (به عنوان «بودن - در - عالم») می‌باشد؛ به طوری که فرض انسان بی‌عالم، فرضی محال و غیرقابل قبول است. اما «در - عالم - بودن» ریشه در نسبت پیشین انسان با «وجود» دارد، نسبتی که می‌توان آن را نوعی التفات ساختاری دازاین به وجود دانست. به عبارت دیگر، حیث التفاتی که در فلسفه هوسرل به عنوان لازمه‌ی ذاتی آگاهی تلقی می‌شد، در فلسفه هیدگر، به لازمه‌ی ذاتی ساختار وجودی انسان تبدیل گردید؛ بنابراین، در فلسفه هیدگر، وجود انسان به نوعی وجود التفاتی تبدیل شد. از نظر هیدگر، بنیان این التفات در نحوه‌ی ساختار وجودی خاص انسان، و نسبت وی با وجود است. اما اگر بپذیریم که رابطه‌ی معرفتی مبتنی بر نوعی رابطه‌ی پیشین با عالم و موجودات است، به ناچار هیدگر در گام بعدی به ما نشان خواهد داد که رابطه‌ی معرفتی چگونه از درون این رابطه‌ی پیشین بیرون آمده است. این موضوع را در ادامه‌ی مقاله حاضر دنبال خواهیم کرد.

اصولاً نگاه هیدگر به معرفت نگاهی وجودی است. وی معرفت را یکی از صفات وجودی انسان می‌داند و از این منظر، آن را مورد مطالعه قرار می‌دهد. از نظر هیدگر، معرفت یا دانستن نحوه‌ی از هستی آدمی است که «با خود موجودات ارتباط دارد، و در واقع این نحوه از هستی رهیافتی است که موجودی را که با آن در ارتباط است آشکار می‌سازد.»^(۲۰) بنابراین، هرگونه تفسیر درست از رابطه‌ی معرفتی انسان با عالم منوط به

درک صحیح از ساختار وجودی خود انسان است. از این رهگذر، وی معرفت بشری را بر نحوه وجود انسان به عنوان «در - عالم - بودن» مبتنی می‌سازد و سپس می‌کوشد تا از این منظر به نقد سوپژکتیویسم و گسست بین سوژه و ابژه بپردازد. اما سؤال اصلی این است که: معرفت چگونه از دل رابطه ماقبل معرفتی انسان با عالم سر برمی‌آورد؟ و چه نسبتی بین معرفت و در - عالم - بودن وجود دارد.

بی‌شک، در این بحث (چگونگی ابتدای رابطه معرفتی بر رابطه ماقبل معرفتی)، آنچه می‌تواند راهگشا باشد تفاسیری است که هایدگر در باب کانت و خصوصاً نقد عقل محض او ارائه می‌دهد.^(۲۱) از نظر هایدگر، نقد عقل محض کانت را نباید کتابی در باب معرفت‌شناسی و نظریه معرفت قلمداد کرد؛^(۲۲) بلکه مسئله اصلی پژوهش کانت پرسش از مبادی ماقبل معرفتی، معرفت و چگونگی ابتدای معرفت بر این مبادی است. کانت درمی‌یابد که هرگونه پاسخ به امکان معرفت مابعدالطبیعی مبتنی بر تحلیل مقدماتی از ساختار وجودشناختی انسان است؛ به همین دلیل، پژوهش فلسفی وی به شکل نقدی از عقل محض درمی‌آید و نقد عقل محض، در حقیقت، تحلیلی وجودشناختی از انسان و شرایط پیشینی است که معرفت بشری را تشکیل می‌دهد.^(۲۳)

هایدگر معتقد است: انسان به عنوان در - عالم - بودن، به دلیل انس ذاتی خود با وجود، دارای درک پیشینی از وجود است؛ درکی که بنیان هر معرفتی نسبت به اعیان است. اصولاً آنچه هرگونه تجربه‌ای را از اعیان میسر می‌سازد، همین معرفت پیشینی به وجود است. به بیان دیگر، معرفت به وجود، از نفس تجربه حاصل نمی‌شود و تجربه، همواره بعد از معرفت به وجود و هستی شیء صورت می‌پذیرد؛ یعنی تا زمانی که انسان دریافتی از وجود نداشته باشد، نمی‌تواند هیچ‌گونه تعاملی با شیء برقرار نماید. به همین دلیل، در اندیشه هایدگر، هر دریافت موجودشناختی (انتیک) بر معرفت وجودشناختی (انتولوژیک) مبتنی است و خود این معرفت وجودشناختی نیز مبتنی بر ساختار وجودی

انسان به عنوان در - عالم - بودن، و رابطه‌ی وی با وجود می‌باشد.

در - عالم - بودن یا دازاین واجد نوعی برون‌خویشی وجودی و استعلای ماقبل معرفتی است؛ این برون‌خویشی و استعلا بنیان درک پیشین از وجود را تشکیل می‌دهد. اما همین استعلای ماقبل معرفتی چیزی جز حیث زمانی نیست. هیدگر در تحلیل خود از ساختار وجودی دازاین، نشان می‌دهد که پروا اساسی‌ترین تعیین وجودی آدمی است.^(۲۴) وی در بخش چهل و یکم کتاب *وجود و زمان* با عنوان «وجود دازاین به عنوان پروا»، به تفصیل، درباره‌ی رابطه‌ی پروا با ساختار وجودی دازاین به عنوان در - عالم - بودن بحث می‌کند.^(۲۵) وی حیث زمانی و ابعاد سه‌گانه‌ی آن را نمود سه جنبه‌ی مختلف از همین پروا می‌داند. بنابراین، حیث زمانی همان استعلای ماقبل معرفتی و بنیان درک پیشین از وجود و به قول خود هیدگر، افق هرگونه فهم و ادراکی از آن می‌باشد. از طرف دیگر، همین حیث زمانی به منزله‌ی بنیان مواجهه‌ی ما با موجودات - در ساحت معرفتی - حلقه‌ی ارتباط میان استعلای ماقبل معرفتی انسان و مواجهه‌ی معرفتی با اشیاست.

هیدگر با اشاره به نخستین عبارت مندرج در *نقد عقل محض* کانت، شهود را اساس معرفت می‌پندارد. از نظر وی، شناخت اولی و بالذات شهود است.^(۲۶) کانت در آغاز کتاب *نقد عقل محض* می‌نویسد که «در معرفت، صرف‌نظر از هر روشی و در هر معنایی که ممکن است به متعلقات شناسایی مربوط شود، این شهود است که به واسطه‌ی آن، معرفت در ارتباط مستقیم با متعلقات قرار می‌گیرد. از شهود است که ماده‌ی هر تفکری اخذ می‌شود.»^(۲۷) اما خود کانت از دو گونه شهود یاد می‌کند: شهود درونی و شهود بیرونی. زمان به مثابه‌ی شهود محض، صورت همه‌ی گونه‌های شهود اعم از درونی و بیرونی است. طبق تفسیر هیدگر، شهود بنیان معرفت بشری است؛ بدین ترتیب، زمان به عنوان صورت محض هر شهود اعم از درونی و بیرونی - در حقیقت - پیش‌شرط تحقق هرگونه شهود و هر مواجهه‌ای با اشیاست.

هیدگر با تکیه بر ویرایش اول *نقد عقل محض* کانت بر آن است تا نشان دهد که این حیث زمانی به عنوان ساختاری‌ترین تعیین وجودی انسان همان چیزی است که کانت آن را خیال استعلایی می‌نامد و از آن به عنوان ریشه مشترک شهود و فاهمه یاد می‌کند. از نظر کانت،^(۲۸) قوه خیال قوه‌ای است که متعلق شهود را، در حالی که آن متعلق خود حضور ندارد، بازنمایی می‌کند. این بازنمایی - در حقیقت - بنیان معرفت محدود بشری، و اساس دادگی موجودات در این معرفت است. از طرف دیگر، بازنمایی یادشده بنیان وحدت ادراک و مبنای آن چیزی است که کانت از آن به خودادراکی استعلایی تعبیر می‌کند و آن را اساس هر معرفتی می‌داند. بدین ترتیب، هیدگر با استفاده از حیث زمانی به عنوان افق درک پیشین ما از وجود، و بنیان هرگونه مواجهه با موجودات در ساحت معرفتی، حلقه ارتباطی را فراهم می‌سازد تا چگونگی ابتدای معرفت بر نحوه و ساختار وجودی انسان و تعامل ماقبل معرفتی وی با موجودات را تبیین نماید.

با غور در زوایای پنهان فلسفه ملاًصدرا می‌توان مشاهده کرد که وی نیز در فلسفه خود به هیچ وجه رابطه معرفتی را بنیان رابطه انسان با عالم نمی‌داند و قائل به نوعی رابطه وجودی می‌باشد؛ رابطه‌ای که بنیان استعلای ماقبل معرفتی انسان، و اساس هرگونه رابطه معرفتی با عالم است. از نظر ملاًصدرا، فهم ساختار وجودی انسان درگرو فهم نسبت انسان با وجود مطلق و نامحدود است. ناگفته نماند که فقط در پرتو این فهم، می‌توان مبنای دقیقی را برای هرگونه تعامل انسان با سایر موجودات و از جمله رابطه معرفتی وی با دیگر موجودات جست‌وجو کرد.

رابطه ماقبل معرفتی انسان با حقیقت وجود در اندیشه ملاًصدرا

در فلسفه ملاًصدرا نیز نسبتی ویژه بین انسان و حقیقت وجود برقرار است؛ نسبتی که در میان تمامی موجودات، اعم از عقلانی و طبیعی، فقط به انسان اختصاص دارد و از

این‌رو، درک حقیقت انسان صرفاً در پرتو فهم این نسبت امکان‌پذیر است. وجود انسان، همچون حقیقت وجود، مراتب و شئون متفاوتی دارد؛ یعنی همان‌گونه که وجود ذومراتب است، انسان نیز ذومراتب می‌باشد و از این‌رو، وجود انسان مثالی برای حقیقت وجود است،^(۲۹) حقیقتی که چیزی جز حق تعالی نیست.

از نظر ملاًصدرای، و در پرتو تبیین وی از علیت، تمام حقیقت هر انسان به عنوان موجود محدود چیزی جز ارتباط وجودی و تکوینی با وجود مطلق و نامحدود نیست؛^(۳۰) ارتباطی که از نظر نگارندگان این مقاله، بنیان‌گرایش وجودی انسان به وجود نامحدود و مطلق، و در نتیجه بنیان التفات به غیر و به تعبیری مبنای استعلای ماقبل معرفتی بشر است (استعلایی که تنها در پرتو آن، هرگونه معرفتی محقق می‌گردد). وی در فلسفه خود، به درک پیشین از وجود نامحدود و مطلق اشاره می‌کند؛ درکی که به نحو فطری و تکوینی برای همه افراد بشر محقق، و تنها در پرتو آن است که هرگونه معرفتی به موجود محدود امکان‌پذیر می‌گردد. اما او این درک را درکی بسیط می‌داند؛ به این معنا که اکثر افراد بشر از چنین درک پیشینی‌ای غافل‌اند، غفلتی که می‌توان آن را با غفلت تاریخی از وجود در فلسفه هیدگر مقایسه کرد. ملاًصدرای در بخشی از کتاب *اسفار*، این معنا را به گونه‌ای که مبتنی بر مبانی فلسفی وی است، تبیین می‌کند. او ابتدا به دو نحوه از علم (بسیط و مرکب) اشاره و تفاوت میان آن دو را بیان می‌کند:^(۳۱) علم بسیط علمی است که در آن، عالم به علم خود واقف نیست؛ در حالی که علم مرکب علمی است که عالم علاوه بر اینکه به حقیقتی علم دارد، به این علم خود نیز واقف است. از نظر وی، تفاوت این دو نحوه از علم مانند تفاوت دو نحوه جهل یعنی جهل بسیط و جهل مرکب است:

بدان ای برادر حقیقت که خداوند تو را به روحی از خویش مؤید دارد. علم مانند جهل، گاهی بسیط است که آن عبارت از ادراک شیء است همراه با غفلت از آن ادراک، و از تصدیق در مورد اینکه مدرک چه چیزی است، و گاهی نیز مرکب است

و آن عبارت است از ادراک شیء همراه با آگاهی نسبت به این ادراک و آنکه مدرک چه چیزی است. (۳۲)

ملاصدرا در ادامه می‌گوید: ادراک حق - که همان وجود محض و مطلق می‌باشد - به نحو بسیط برای همه افراد حاصل است. این نحوه از علم، نه علم و معرفت مفهومی یا نظری، بلکه نوعی علم فطری و تکوینی است. به بیان هایدگری، می‌توان گفت: این نحوه از علم، نوعی انس پیشین انسان به عنوان موجود مقید با حق به عنوان وجود مطلق است. «همانا ادراک حق تعالی به نحو بسیط، برای هر فردی، در اصل فطرت او حاصل است.» (۳۳) وی سپس می‌کوشد تا بر اساس مبانی فلسفی خود نشان دهد که علم به حق تعالی به عنوان وجود مطلق و نامحدود، مقدم بر هر علم و معرفتی به موجودات محدود است.

ملاصدرا در این بخش از اسفار به دنبال بیان این مطلب است که نوعی علم پیشین یا درک پیشین نسبت به ذات حق تعالی، به عنوان وجود مطلق، برای همگی انسان‌ها محقق است. این علم نه از سنخ علم مفهومی، بلکه نوعی التفات وجودی و تکوینی، یا به تعبیر خود ملاصدرا، نوعی علم فطری است که البته بسیاری از انسان‌ها از آن غافل‌اند؛ به همین دلیل، وی از آن با نام «علم بسیط» یاد می‌کند. این علم فطری و تکوینی، در حقیقت، بنیان معرفت انسان به اشیا و نیز بنیان گشودگی انسان بر عالم و موجودات، و ملاک دادگی اشیا در معرفت محدود بشری است.

نتیجه مزبور فقط با نظر به کتاب اسفار حاصل نیامده است؛ بلکه با تأملی اندک در فلسفه ملاصدرا، می‌توان به این نتیجه رسید که ذات و حقیقت آن فلسفه، غیر از این نیست و این امر، از سرپای فلسفه وی قابل برداشت است. در واقع، همان‌گونه که از نظر ملاصدرا وجود حق تعالی باطن و بنیان همه اشیا و موجودات مقید است، علم به حق تعالی به عنوان وجود مطلق نیز اساس و بنیان هر علمی نسبت به موجودات مقید می‌باشد. در ضمن، بر اساس مبانی ملاصدرا، انسان به عنوان موجود محدود عین ارتباط

و تعلق به وجود محض و نامحدود است؛ یعنی انسان ذاتاً و فطرتاً واجد نوعی توجه و التفات وجودی به نامحدود و مطلق می‌باشد. انسان موجود محدودی است که در ذات خود، التفات به نامحدود دارد و این امر، در حقیقت، تناقضی است که در نهاد انسان وجود دارد؛ تناقضی که فیلسوفانی همچون هگل و کیرکگارد نیز در سنت فلسفی غرب بدان اشاره کرده‌اند. این تناقض، در بین همه موجودات، مختص انسان است.

بنابراین، در تبیین دیگر، تمام حقیقت انسان سوژه صرف نیست؛ بلکه حقیقت انسان چیزی فراتر از فاعل شناسا، حیوان ناطق یا فاعل مرید است. حقیقت انسان عبارت است از: وجود تعلقی و التفاتی. این تعلق و التفات، از نظر ملاًصدرا، طرف دیگری نیز دارد که همان وجود مطلق و نامحدود است. گفتنی است که معرفت و اراده، به عنوان بنیان‌های سوژه در تفکر غربی، از این نحوه وجود تعلقی و التفاتی سربر می‌آورند. از این رو، هرچند در فلسفه ملاًصدرا مستقیماً به ساحت ماقبل معرفتی و چگونگی ابتدای معرفت بر این ساحت اشاره نشده است، اما با دقت در آرای او لاجرم بایستی به وجود چنین ساحتی اعتراف کرد. در این ساحت است که انسان رابطه‌ای پیشین با حقیقت وجود به عنوان بنیان همه ظهورات و گشودگی‌ها دارد؛ رابطه‌ای که در ساحت تفکر مفهومی به هیچ وجه نمی‌توان آن را به دقت تبیین کرد. و این امر - همانا - نقطه اشتراک ملاًصدرا و هیدگر است، چراکه هر دوی این متفکران تمام حقیقت انسان را در همین رابطه پیشین با حقیقت وجود دانسته، و تعاریف سنتی از انسان را ناپسند و نارسا شمرده‌اند.

دیدگاه ملاًصدرا و هیدگر درباره نقش وجودی انسان در معرفت بشری

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان به تبیین جدیدی از نقش انسان در عمل معرفت دست یافت؛ تبیینی که ریشه در ساختار وجودی انسان و رابطه پیشین او با حقیقت «وجود» دارد. انسان به دلیل نسبت وجودی‌اش با حقیقت وجود، به عنوان بنیان هر ظهور

و آشکارگی، نه تنها مانع ظهور اشیا نیست، بلکه اجازه می‌دهد که اشیا آن‌گونه که هستند خویش را نمایش دهند. وجود انسان نه مانند لوح سفید یا آینه‌ای است که صور اشیا در آن مرتسم شود و نه اینکه از ناحیه خود چیزی را بر اشیا تحمیل می‌کند.

در سنت فلسفی غرب، دو تفسیر عمده در باب نقش انسان در معرفت ارائه شده که هر دوی آنها ناشی از تفسیر سوپژکتیویستی از انسان و رابطه وی با عالم است. توضیح آنکه پس از ایجاد شکاف عمیق بین سوژه و ابژه در سنت متافیزیکی غرب، و به دنبال آن تفسیر معرفت به رابطه بین ذهن و عین (و تمایز وجودی این دو از یکدیگر)، این سؤال پیش آمد که رابطه ذهن با عین در عمل معرفت چیست؟ پاسخ سنتی که تا پیش از کانت به این سؤال داده می‌شد، این بود که ذهن مانند آینه یا لوح سفیدی است که صور اشیا در آن مرتسم می‌شود. البته نباید انکار کرد که فیلسوفان عقل‌گرا ذهن انسان را لوح سفید ندانسته و قائل به برخی مفاهیم و اصول فطری معرفت بوده‌اند؛ اما بدون تردید، چه در تفسیر تجربه‌گرایان و چه در تفسیر عقل‌گرایان، ذهن انسان مانند آینه یا لوحی است که نقش اشیا بر آن منتقش می‌شود. بدیهی است، با این تبیین، اولین سؤالی که پیش می‌آید این است که این صور تا چه اندازه بر حقایق خارجی منطبق‌اند؟ در زمان کانت، تبیین دیگری از رابطه عین با ذهن ارائه شد که بر اساس آن، نقش ذهن صرفاً نقش منفعل نیست تا بتوان آن را به لوح سفید یا آینه تشبیه کرد؛ بلکه ذهن واجد نوعی صور و قالب‌های پیشین است که حقایق بیرونی در این قالب‌ها ریخته، و به انسان عرضه می‌شوند. بر اساس این تبیین، ذهن انسان مانند عینکی است که از پس آن، موجودات دیده می‌شوند؛ از این رو، معرفت بشری همواره معرفتی پدیداری است که در آن، اشیا هیچ‌گاه آن‌گونه که هستند فراچنگ نمی‌آیند. اما باید دانست که هایدگر به دنبال گذر از هر دو تبیین یادشده است.

هایدگر با رفع تمایز بین عین و ذهن درصدد است تا نشان دهد که نقش انسان در

معرفت نقش آینه و یا نقش عینک نیست؛ بلکه انسان صرفاً می‌گذارد تا اشیا آن‌گونه که هستند خود را نمایش دهند. وی تفسیر سنتی حقیقت به مطابقت ذهن با عین و برعکس را نمی‌پذیرد و بنیان حقیقت را در ظهور خود اشیا جست‌وجو می‌کند. گفتنی است که بنیان‌غایی این ظهور نیز چیزی جز خود وجود نیست. از نظر هیدگر، در این میان، انسان نگاهبان ظهور حقیقت است: انسان به دلیل ساختار وجودی خاص خود، حوزه‌انفجاری را می‌گشاید تا اشیا آن‌گونه که هستند خود را نمایش دهند. هیدگر معتقد است که انسان فقط اجازه می‌دهد که بگذارد - باش - بودن تحقق یابد، و سپس خود را به آن متعهد می‌نماید. ^(۳۴) «بگذارد - باش - بودن به این معناست که بگذاریم اشیا همان‌گونه که هستند، باشند.» ^(۳۵) از این رو، هیدگر در فلسفه خود رابطه‌ای ناگسستنی بین حقیقت و آزادی برقرار می‌کند. ^(۳۶) او ملاحظه ارتباط ذاتی میان حقیقت و آزادی را منوط به تعقیب ذات انسان می‌داند و آزادی را همان فضای باز، و گشودگی انسان می‌پندارد؛ بدین معنا که چون انسان در فضای باز و گشوده ایستاده است و تقرر دارد، می‌تواند آنچه را در این فضا آشکار شده است به بیان درآورد و خود را بدان ملزم سازد و اجازه دهد که موجودات همان موجوداتی باشند که «هستند.» ^(۳۷)

هیدگر، در تفسیر خود از حقیقت، بنیان حقیقت را نه در تطابق بین عین و ذهن یا تطابق بین مفهوم و واقعیت، بلکه در وجود خود موجودات جست‌وجو می‌کند؛ ^(۳۸) چرا که این نگاه به بحث حقیقت، که مبتنی بر نظریه مطابقت است (و بر پایه آن، معرفتی حقیقی انگاشته می‌شود که مطابق با واقعیت عینی است)، ناشی از نگاهی نادرست به مسئله است. بنیان حقیقت نوعی گشودگی است، گشودگی‌ای که ناشی از سرشت وجودی خود موجودات می‌باشد. اما هنوز این سؤال قابل طرح است که به هر حال، رابطه انسان با این گشودگی و اصولاً با حقیقت چیست؟ آیا انسان به حقیقت - آن‌گونه که هست - دست می‌یابد؟ به عقیده هیدگر، حقیقت بر گشودگی ماقبل معرفتی دازاین بر موجودات استوار

است. نحوه وجودی دازاین به گونه‌ای است که اجازه می‌دهد تا موجودات آن‌گونه که هستند خود را ظاهر سازند. به عبارت دیگر، دازاین حوزه انفتاحی را می‌گشاید که اشیا با ورود به آن، می‌توانند خود را آن‌گونه که هستند آشکار نمایند.^(۳۹) این حوزه گشودگی و انفتاح، به هیچ وجه، صرفاً با عمل بازنمایی خود ذهن یا فاعل شناسایی به وجود نمی‌آید؛ بلکه برعکس، در قلمرو انفتاح و گشودگی است که هرگونه عمل بازنمایی فاعل شناسا امکان‌پذیر می‌گردد. بنابراین، این حوزه انفتاح ناشی از نوعی ارتباط بین فاعل شناسا و خود شیء به عنوان «بازنموده» است. هایدگر این ارتباط را نسبت یا حالت گشودگی می‌نامد؛ زیرا آنچه مورد نظر اوست این حقیقت است که در ارتباط داشتن با اشیا، موجودات رویاروی ما قرار می‌گیرند و این رویارویی از آن جهت امکان‌پذیر است که این ارتباط داشتن نوعی قرار گرفتن - در - انفتاح، و در عین حال، گشوده بودن برای آن شیئی است که رودررو قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، پیش از آنکه حکمی را درباره شیئی صادر کنیم، آن شیء باید خویش را نشان دهد؛ اما برای آنکه شیء خود را نشان دهد و منکشف سازد، شیء باید به قلمرویی که هایدگر آن را قلمرو «انفتاح» یا عدم خفا می‌نامد، راه یابد. دازاین به عنوان بنیان گشودگی، آزادانه، اجازه می‌دهد تا اشیا آن‌گونه که هستند به این حوزه انفتاح وارد شوند و مورد مواجهه وی قرار گیرند. در این مرحله از تحقیق است که رابطه ناگسستنی بین حقیقت و آزادی در اندیشه هایدگر نمایان می‌شود. آزادی روی دیگر برون‌خویشی و برون‌ایستایی دازاین است. در واقع، آزادی عبارت است از: «خود را در معرض سرشت ظاهر و آشکار آنچه هست قرار دادن.»^(۴۰)

اما منظور هایدگر از همه این سخنان چیست؟ او می‌خواهد در بحث از حقیقت به ما نشان دهد که نقش انسان در معرفت چیزی جز نوعی گشاینده‌گی و انکشاف‌گری نیست؛ انسان در معرفت، تنها می‌گذارد که اشیا آن‌گونه که هستند خود را آشکار سازند. نقش انسان در معرفت، نه مانند لوح سفیدی است که نقش اشیا بر آن مرتسم شود، نه مانند

آینه‌ای است که صور اشیا در آن نمایان شود، و نه مانند عینکی است که حقیقت از پس آن دیده شود. بنابراین، هیدگر به تفسیر جدیدی از نقش انسان در معرفت دست می‌یابد که بر همان تفسیر وی از رابطه پیشین آدمی با موجودات، و وجود به عنوان بنیان موجودات استوار است.

در فلسفه ملاصدرا نیز پس از تفسیری که وی از رابطه انسان با حقیقت وجود به عنوان بنیان معرفت ارائه می‌دهد، نقش انسان در معرفت به تبیین و تفسیر جدیدی دست می‌یابد. از این منظر، ذهن انسان نه تنها مانعی برای انکشاف وجود نیست، بلکه عرصه‌ای است که وجود خود را در آن منکشف می‌سازد. حتی نباید ذهن را جا یا محلی دانست که سپس وجود در آن منکشف می‌شود، بلکه اصولاً ذهن مرتبه‌ای از انکشاف وجود است؛ چنان‌که عین نیز خود نحوه یا مرتبه دیگری از این انکشاف شمرده می‌شود. ملاصدرا در کتاب *مشاعر*، در فصلی با عنوان «فی کیفیة شموله للاثیاء»، به بحث درباره نحوه احاطه و شمول حقیقت وجود در مراتب خاصه و از جمله ظهور و تجلی آن در ذهن پرداخته است.^(۴۱) وی پس از تمییز بین شمول مفهومی وجود و سعه و احاطه مصداقی آن، اشاره می‌کند که احاطه «حقیقت وجود» عبارت است از: ظهور و تجلی و انبساط آن در مراتب مختلف، چه در خارج و چه در ذهن. حقیقت وجود، که عین خارجیت است، هرگز به ذهن نمی‌آید و به همین دلیل، هیچ‌گاه کنه و حقیقت آن برای آدمی منکشف نمی‌شود؛ هرچند مراتب خاص آن می‌تواند در ذهن و عین منکشف، و معلوم آدمی گردد. و ماهیت که خود ظهور وجود است، به دلیل همین انکشاف وجودات خاص، بر انسان معلوم می‌شود. بنابراین، معلوم بودن حقیقتاً وصف ماهیت نیست، بلکه وصف و نعت خود وجود است. پس اینکه گفته می‌شود: ذهن با خارج مطابقت دارد، با نوعی مسامحه همراه است و دقت فلسفی ندارد. به عقیده ملاصدرا، وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن - که در نتیجه آن، علم به اعیان خارجی و علم به ذات

حاصل می‌شود - فراتر از مقولات جوهر و عرض می‌باشد و با حقیقت وجود یکی است. علم نفس از اعیان همانند اشراق نور وجود است که در همه چیز جریان دارد و از وحدت اطلاقی و سعی برخوردار است. در نتیجه، از دید ملاصدرا نیز بنیان حقیقت نه در مطابقت میان عین و ذهن، بلکه در خود وجود و ظهور و اشراق آن است. اصولاً در فلسفه ملاصدرا، هم ذهن و هم عین پرتوهایی از اشراق نور وجودند و انسان نیز تنها ساحتی را فراهم می‌آورد تا وجود، خود را در آن منکشف سازد. نقش انسان در معرفت یا در عرصه وجود ذهنی، چیزی جز مظهری و انکشاف‌گری نیست. (۴۲)

انسان به دلیل انس و رابطه پیشین خود با وجود، نسبتی با «وجود» دارد که سایر موجودات فاقد آن نسبت می‌باشند و آن نسبت این است که انسان، محل انکشاف وجود شمرده می‌شود. از دید ملاصدرا، هر موجودی خود نحوه‌ای از انکشاف وجود است؛ اما در میان موجودات، فقط انسان ساحتی را فراهم می‌آورد تا موجودات دیگر بتوانند در آن منکشف شوند. هرچند ملاصدرا به تبع پیشینیان از اصطلاح «ذهن» برای بیان ساحت استفاده می‌کند، اما واقعیت است که چنین انکشاف‌گری صفت ذاتی خود انسان است؛ صفت ذاتی‌ای که ناشی از همان التفات و تعلق وجودی وی به حقیقت وجود می‌باشد، التفاتی که در هیچ موجودی غیر از انسان مشاهده نمی‌شود. این معنا را با توجه به آرای خود ملاصدرا، می‌توان به شکل دیگری نیز تبیین کرد. وی در جای دیگری از آثار خویش، بر خاص بودن وجود انسان بدین شکل تأکید می‌کند که: «خدای تعالی، که آفرینشگر هستی‌های ابداعی (مجرد) و کائن (مادی) است، نفس انسان را نموداری از ذات و صفات و افعال خویش قرار داد؛ چراکه او از مثل و شبیه برتر است (نه از نمودار و مثال)، پس انسان را به عنوان نمودی از ذات و صفات و افعال خویش آفرید تا شناخت او پلکانی برای شناخت حق باشد.» (۴۳)

از طرف دیگر، در فلسفه ملاصدرا، وجود حق همان کنه، حقیقت، و باطن وجود

است. بنابراین، تشابه و تمثالی تکوینی بین وجود انسان و حقیقت وجود برقرار است؛ و از آنجا که حقیقت وجود خود بنیان هر ظهور و آشکاری محسوب می‌شود، وجود انسان نیز که مثالی برای حقیقت وجود است از این شأن مُظهریت و انکشاف‌گری بهره‌مند می‌باشد، شأنی که در بین تمامی موجودات مختصّ انسان است. به عبارت دیگر، از آنجا که حقیقت وجود مانند نور ظاهر بذاته و مظهر لغیره است، وجود انسان نیز به عنوان مثالی برای حقیقت وجود دارای چنین شأن و مرتبه‌ای است. و این همان مقدمه‌ای است که ملاًصدرا برای بیان و اثبات وجود ذهنی در کتاب *اسفار* از آن استفاده می‌کند. (۴۴)

انسان به دلیل نحوه وجودی خاصّ خود، در تمام مراتب هستی حضور دارد و این حضور بنیان گشودگی وی بر موجودات است. گفتنی است، این حضور در ساحت ماقبل معرفتی - چنان‌که ملاًصدرا خود تبیین می‌نماید - به نحو تکوینی برای همه افراد بشر صادق است؛ اما در ساحت معرفتی است که انسان می‌تواند آگاهانه مراتب وجود را در یک سیر تکاملی، بر اساس قاعده حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، یکی پس از دیگری طی کند. بنابراین، نقش انسان در عمل معرفت چیزی جز نوعی انکشاف‌گری نیست؛ اما تفاوتی که ملاًصدرا در بحث معرفت با هیدگر دارد ناشی از این حقیقت است که وی سیر معرفت انسان را متناظر با نوعی تکامل وجود در نظر می‌گیرد و برای آن مراتب طولی قائل می‌شود، در صورتی که در فلسفه هیدگر به سختی می‌توان چنین سیر تکاملی و اشتدادی را در معرفت مشاهده نمود. با این حال، تردیدی وجود ندارد که هم ملاًصدرا و هم هیدگر، در فلسفه خویش، از مرزهای سوپرتکیویسم و اومانیسم عبور کرده و به تبیین جدیدی از ساختار وجودی انسان دست یافته‌اند؛ تبیینی که در پرتو آن نقش انسان در عمل معرفت نیز تفسیر تازه‌ای می‌یابد، تفسیری که می‌تواند افق‌های جدیدی را بر فلسفه معاصر بگشاید.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، نقش انسان در عمل معرفت صرفاً نوعی آشکارسازی است. انسان به دلیل ساختار وجودی خاص خود، و نسبت پیشینی که با وجود به عنوان بنیان هر ظهور و تعینی دارد، تنها می‌گذارد اشیا آن‌گونه که هستند خود را نمایش دهند. از نظر هایدگر، انسان به دلیل قیام در انفتاح حقیقت وجود، نه تنها به عنوان حجابی برای ظهور و آشکاری وجود و موجودات عمل نمی‌نماید، بلکه به عنوان حافظ این ظهور ایفای نقش می‌کند. اشیا با وارد شدن در حوزه انفتاح وجود، که انسان در آن قیام دارد، خویش را آن‌گونه که هستند آشکار می‌نمایند و انسان آزادانه اجازه می‌دهد تا اشیا آن‌گونه که هستند خود را در این حوزه آشکار نمایند. بنابراین، معرفت انسانی از دید هایدگر معرفت به شیء فی نفسه است و نه معرفت پدیداری به معنای کانتی آن. انسان به دلیل ساختار وجودی خاص خود، می‌تواند به اشیا فی نفسه واصل شود؛ امکانی که در هیچ‌یک از تبیین‌های پیشین ارائه شده در باب معرفت بشری، محقق نمی‌شود.

در فلسفه ملاًصدرا نیز انسان دارای نسبت و رابطه‌ای وجودی با حقیقت وجود است: از طرفی، وجود انسان عین تعلق و ربط به حقیقت وجود است؛ از طرف دیگر، وجود انسان مثالی از آن حقیقتی است که نه تنها بنیان هر ظهوری است، بلکه خود عین ظهور و مکشوفیت است. بنابراین، انسان نیز در عمل معرفت شأنی جز مظهریت ندارد. از نظر ملاًصدرا، وجود ذهنی همچون وجود عینی مرتبه‌ای از نور وجود است و در ساحت وجود ذهنی انسان به عنوان مظهر، نه تنها مانع تشعشع نور وجود نیست، بلکه عرصه‌ای را فراهم می‌آورد تا وجود خود را در آن آشکار سازد.

پی‌نوشت‌ها

1. Christins Lafont, "Hermeneutics", In: *A Companion to Heidegger*, p. 266.
2. Martin Heidegger, *Nitzsche*, Tr. by David Farrell Krell, v. 4, p. 86.
- ۳- ابن سینا، *الشفاء، النفس*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۳۰۱.
- ۴- شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، مقدمه و تصحیح هانری کرین، ج ۲، ص ۱۱۱.
5. Christins Lafont, "Hermeneutics", In: *A Companion to Heidegger*, p. 266.
6. Martin Heidegger, "Letter on Humanism", In: *Basic Writings*, Tr. by David Farrell Krell, p. 228.
- ۷- ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ص ۳۴۳.
- ۸- همان، ج ۱، ص ۶۹ و ۶۸.
9. Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, p. 161.
10. Martin Heidegger, *Being and Time*, Tr. by John Macquarrie & Edward Robinson, p. 58.
11. Ibid, p. 90.
12. Ibid, p. 67.
13. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Tr. by James Churchill, p. 18.
14. Martin Heidegger, "Letter on Humanism", In: *Basic Writings*, p. 229.
15. Martin Heidegger, *Being and Time*, p. 67.
16. Martin Heidegger, "Letter on Humanism", in: *Basic Writings*, p. 228.
17. Ibid, p. 233.
18. Ibid, p. 234.
19. George Pattison, *The Later Heidegger*, p. 4.
20. Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Tr. by Parviz Emad and Kenneth Maly, p. 13.
- ۲۱- هیدگر در آثار گوناگون خود، به کانت و فلسفه وی اشاره می‌کند؛ اما بی‌تردید، تفاسیر اصلی وی بر کانت عبارت‌اند از: ۱. کانت و مسئله متافیزیک؛ ۲. تفسیر پدیدارشناسانه از نقد عقل محض کانت.
22. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 21.
23. Ibid, p. 4.

نقش وجودی انسان در معرفت بشری؛ مطالعه‌ای تطبیقی در آرای مآصدرا و مارتین هایدگر □ ۳۹

24. Sorge (care).

25. Martin Heidegger, *Being and Time*, p. 235-241.

26. Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, p. 28.

27. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A19, B31.

28. Ibid, B151.

۲۹- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۲۶۵.

۳۰- همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۴۹ و ۵۰.

۳۱- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۱۶۱.

۳۲- همان.

۳۳- همان.

34. Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", in: *Pathmarks*, Tr. by John Sallis, p. 144.

35. Ibid.

36. Ibid, p. 142&143.

37. Ibid, p. 145.

38. Ibid, p. 142.

39. Ibid, p. 145.

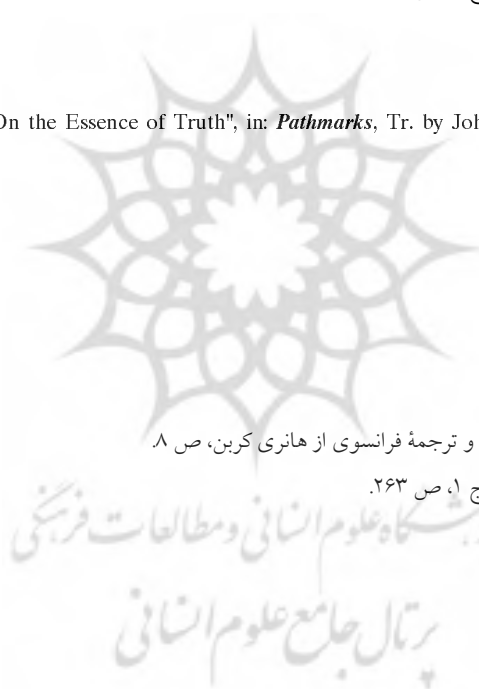
40. Ibid, p. 144.

۴۱- مآصدرا، *المشاعر*، مقدمه و ترجمه فرانسوی از هانری کربن، ص ۸.

۴۲- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۲۶۳.

۴۳- همان، ص ۲۶۵.

۴۴- همان.



منابع

- ابن سینا، *الشفاء، النفس*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ملّاصدرا (صدرالدين محمدبن ابراهيم شيرازي)، *الحكمة المستعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط. الخامسة، ۱۹۹۹م.
- —، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تحقيق، تعليقات و مقدمه سيد جلال الدين آشتياني، بيروت، المركز الجامعي للنشر، ط. الثانية، ۱۳۶۰.
- —، *المشاعر*، مقدمه و ترجمه فرانسوی از هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۲.
- والتر، بیمل، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هیدلگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش، ۱۳۸۱.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Tr. by John Macquarrie & Edward Robinson, Great Britatin, Basil Blackwell, 1988.
- Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Tr. by James Churchill, Bloomington, Indiana University Press, Second Printing, 1965.
- Heidegger, Martin, "Letter on Humanism", in: *Basic Writings*, Tr. by David Farrell Krell, London, Routledge, 1996.
- Heidegger, Martin, *Nützsche*, Tr. by David Farell Krell, New York, Harper and Row, 1979.
- Heidegger, Martin, "On the Essence of Truth", in: *Pathmarks*, Tr. John Sallis, New York, Cambridge University Press, 1998.
- Heidegger, Martin, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Tr. by Parviz Emad and Kenneth Maly, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, USA, Blackwell, 1999.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Tr from German to English by Norman Kemp Smith, first & second Edition (A, B), London, MacMillan Press, 1973.
- Lafont Christins, "Hermeneutics", in: *A Companion to Heidegger*, ed. by Hubert L. Dreyfus And Mark A. Wrathall, Oxford, Blackwell, 2005.
- Pattison, George, *The Later Heidegger*, London, Routledge, 2000.