

حرکت جوهری انسان و خودبرون‌افکنی دازاین در فلسفه ملاصدرا و

هایدگر

محمدعلی روزبهانی*^۱، محمد عرب صالحی^۲، مهدی صدفی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران

۲. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

۳. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی - حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۸/۲۸)

چکیده

از مهم‌ترین مباحث فلسفه دین، مباحث انسان‌شناختی است، چون انسان هم‌گیرنده دین و هم مخاطب آن است. از رهگذر نگاه ما به انسان، نگاه ما به دین نیز شاید تغییر کند. مقاله حاضر نگاه دو فیلسوف، یکی از شرق و دیگری از غرب را در مورد انسان مقایسه می‌کند. ملاصدرا با طرح حرکت جوهری در مرکز فلسفه خود، به تبیین انسان و جهان و نسبت میان آنها پرداخته است. این طرح که بر اصالت وجود مبتنی است، حرکت اشتدادی انسان در مراتب هستی را بنیان نهاده است و پیدایش انسان در طبیعت، زندگی دنیوی و در نهایت مرگ او را به تفصیل تبیین می‌کند. برخلاف ملاصدرا که به زبان فلسفه کلاسیک سخن می‌گوید، هایدگر در تلاش برای خلق زبان فلسفی جدیدی است، چراکه زبان فلسفی کلاسیک را برای تفسیر هستی‌شناسی جدید ناکافی می‌داند. فلسفه او نیز بر اصالت وجود مبتنی است و شباهت‌های بسیاری میان اندیشه‌های او با صدرا وجود دارد. هایدگر نیز انسان-دازاین - را پیوسته در حال شدن و صیوروت می‌داند که همواره در حال برون‌شدن از خود است و رو به آینده دارد. این جستار بر آن است تا با تبیین حرکت جوهری ملاصدرا در انسان و سیر اشتدادی انسان در مراتب هستی و همچنین بررسی خودبرون‌افکنی دازاین و نسبت دازاین با عالم در فلسفه هایدگر، شباهت‌ها و مفارقت‌های اندیشه دو فیلسوف را واکاوی کند.

واژگان کلیدی

انسان، حرکت جوهری، خودبرون‌افکنی، دازاین، ملاصدرا، هایدگر.

رابطه انسان و جهان در حرکت جوهری

مفهوم حرکت در مرکز فلسفه طبیعی ملاصدرا قرار دارد و یکی از مهم‌ترین آرای ابتکاری ملاصدرا، اثبات و تبیین حرکت جوهری است. ملاصدرا با اعتقاد به حرکت در مقوله جوهر، از چارچوب باورهای ارسطویی در این حوزه (که متفکران مشایی و اشراقی آن را دنبال می‌کردند) فراتر رفته است.

صدرالمتألهین با تکیه بر براهین متعدد ثابت کرد که وجودهای مادی اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه نو می‌شوند و وجود تازه‌ای می‌یابند. در حکمت متعالیه بحث حرکت که پیش از آن در طبیعیات مطرح می‌شد، به فلسفه راه یافت و در زمره امور عامه قرار گرفت. در این تلقی وجود بر دو قسم است: وجود ثابت و وجود سیال (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱). وجود سیال تمام پهنه عالم ماده را با همه جواهر و اعراضش در بر می‌گیرد و هیچ موجودی در هیچ لحظه‌ای از آن منفک و جدا نمی‌شود.

برای ملاصدرا وجود در عالم ماده در حرکت است، پس جوهر به تبع وجود حرکت می‌کند. این تفسیر تغییر عرض را در مرتبه دوم قرار می‌دهد و ارتباطش را با حرکت جوهری تضعیف می‌کند. ملاصدرا بیان کرده است که این ارتباط، شباهت و همسانی نور و منبع درخشان آن یا آتش و حرارت آن را در نظر می‌آورد. حرکت در وجود آتش، ضرورتاً به تغییر در درجه گرما می‌انجامد. حرکت آتش و حرکت در گرمای شیء منطقیاً جدا از هم هستند، اما در حقیقت آنها از حیث وجود یکی هستند. هیچ زیاد و کمی در درجه حرارت یا گرما بدون تغییر در آتش رخ نمی‌دهد. ملاصدرا به حرکت عرضی را بی‌توجهی نمی‌کند، بلکه آن را تابعی از حرکت جوهری می‌داند.

او می‌گوید: «هر جوهر جسمانی دارای گونه‌ای از وجود است که مستلزم عوارضی است که جدایی‌ناپذیر از جوهرند... و این عوارض جدایی‌ناپذیر همان‌ها هستند که عموم حکیمان آنها را مشخصات اشیا می‌خوانند، در حالی که حق این است که اینها علامات

تشخیصند... چرا که تشخص به وجود است - چون فقط وجود است که بالذات متشخص است و آن عوارض جدایی‌ناپذیر برخاسته از این تشخصند، همچون روشنایی که از منیر و حرارت که از نار بر می‌خیزد. این مطلب که معلوم شد حال می‌گوییم: هر تشخص جسمانی که همه یا بعضی از این مشخصات در آن از قبیل زمان، کمیت، وضع، مکان و غیره دگرگون می‌شوند، این دگرگونی تابع وجودی است که مستلزم آنهاست و بلکه از نظری عین دگرگونی این وجود است. به‌خاطر اینکه وجود هر طبیعت جسمانی ذاتاً امری است پیوسته، کمیت‌دار، مکان‌دار، زمان‌دار، وضع‌دار و از این‌رو تبدیل مقدار، رنگ و وضع، موجب تبدیل وجود شخصی جوهر جسمانی است و این همان حرکت در جوهر است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۴۱).

از سوی دیگر زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت و بُعد چهارم اجسام به‌شمار آمد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۸۰) ملاصدرا روشن کرد که زمان همچون ابعاد سه‌گانه طول و عرض و عمق، پدیدآمده از ذات جوهر مادی است و همان‌گونه که بدون ماده، مکانی نیست، بدون ماده، زمانی نیز وجود ندارد و نیز همان‌گونه که هر جسم طبیعی، یک جسم تعلیمی خاص خود دارد، هر جسمی نیز زمانی خاص خود دارد و همان‌گونه که جسم تعلیمی از عوارض تحلیلی جسم طبیعی است، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت محسوب می‌شود و در حرکت جوهری، حرکت و متحرک یکی است. صدرا خود می‌گوید: «... پس بدان که بسا هست که در میان حقایق وجودی، هویتی هست که دارای شئون و اطوار نوشونده و متفاوت است که این تفاوت از تقدم و تأخری ذاتی ریشه می‌گیرد که در آن ذات، قبل و بعد، ذاتاً غیرقابل جمعند. نزد عموم حکما، زمان چنین چیزی است و نزد ما، صورت طبیعی جهان چنان است که زمان نزد آنان. با این فرق که صورت طبیعی هویتی جوهری است، اما زمان عرضی است و حق این است که هویت جوهری باید ذاتاً دارای صفات فوق باشد، نه زمان. چرا که زمان نزد آنان عرض است و وجودش تابع وجود چیزی است که آن را مقدار می‌بخشد. لهذا زمان مقدار طبیعت است از

آن رو که ذاتاً نوشونده است. همچنانکه اجسام هندسی مقدار این طبیعتند از آن رو که پذیرنده سه گانه است.

به این قرار طبیعت دو مقدار و دو امتداد دارد، که یکی از این دو تدریجی و زمانی است و در وهم به قبل و بعد زمانی تقسیم می شود و دیگری دفعی و مکانی است و به قبل و بعد مکانی تقسیم پذیر است... و هرکس در ماهیت زمان کمی تفکر کند، خواهد دانست که زمان مستقل جز در عقل یافت نمی شود و عروض زمان بر اشیای زمان دار، مانند عروض حرارت و سیاهی و نظایر آنها نیست. بلکه زمان امری است که از اشیا زمان دار انتزاع می شود و چنین امر عارضی وجود خارجیش عین وجود همان شیء زمانمند است، زیرا در اینجا عارضیت و معروضیتی در کار نیست، مگر به حسب اعتبار ذهن. و چون وجود خارجی زمان این گونه است، از این رو تجدد و سیلان و حدوث و استمرار چیزی است که ذهناً بدان اضافه می شود» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۰۳-۱۰۴).

عالم ماده همواره در حال آفرینش است و لحظه به لحظه از مبدأ هستی فیض وجود را دریافت می کند. زیرا هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون شونده است و وجود آن در هر لحظه، غیر از وجود آن در لحظه دیگر است و در واقع هر لحظه وجودی تازه به او افزوده می شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۸۱-۲۸۳).

از نظر صدرا، طبیعت آن موجودی است که ثباتش عین تجدد است که به لحاظ ثباتش به مبدأ ثابت ارتباط دارد و به لحاظ تجددش، مجدّدالذات است و حوادث بدان مرتبط می شوند. همچنانکه هیولا به اعتبار اینکه دارای نحوه ای از فعلیت است، از مبدأ فعال صادر شده است و به لحاظ اینکه دارای قوه و امکان است، حدوث و انقضا و دثور و فنا بدان مرتبط می شود. بنابراین طبیعت و هیولا به جهت دثور و تجددشان واسطه حدوث و زوال امور جسمانی و موجب ارتباط بین قدیم و حادث می شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۶۸).

ملاصدرا بیان می کند که مفهوم حرکت جوهری توسط او ابداع نشده و این یک مسئله قرآنی است و توسط ابن عربی قبل از او گفته شده است. ابن عربی ایده مشابهی را در فصوص الحکم و فتوحات بیان می کند که انسانها در اشتداد دائمی هستند. اما آنها آن را

نمی‌فهمند، زیرا مشابهت‌های نزدیکی میان صورت‌های جدید و قدیم وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۱۲ - ۱۱۳). ملاصدرا نیز باور دارد که مشابهت میان صورت‌ها در فرآیند حرکت تدریجی، ما را به انکار واقعیت تغییر می‌رساند و حرکت آنچنان تدریجی است که متوجه تغییرات نمی‌شویم. در نظر او این بدفهمی ما را مجبور می‌کند تا مفهوم ایستایی یا جوهر تغییرناپذیر را در جهان حالت‌های متکثر وجود بپذیریم. تفکر درباره وحدت در پرتو آموزه حرکت جوهری با نگاه به ماهیات متغیر مشکل‌زا می‌شود و بدون پذیرفتن اصالت وجود، وحدت در کثرت هرگز فهمیده نخواهد شد. ملاصدرا مراتب وجود را پویا می‌بیند که دارای حرکت ذاتی و اصیل است و این حرکت در ذات هر وجود جزئی از مراتب وجود سیلان دارد.

رابطه دازاین و جهان در سیوروت دازاین

هایدگر طرح اصلی خود را با پرسش از معنای وجود آغاز می‌کند. از نگاه او «نگریستن به چیزی، فهمیدن و درک آن، انتخاب دسترسی به آن، همه و همه مقوم و تشکیل‌دهنده تحقیق ما و در عین حال، حالاتی از بودن برای موجودات خاصی است که چیزی جز همان پرسشگران، یعنی چیزی جز خود ما نیستند. اگر بخواهیم پرسش از وجود را به‌نحو روشن و آشکار مشخص و بیان نماییم، بایستی در آغاز به تبیین مناسبی از دازاین (موجود پرسشگر) به اعتبار وجودش دست یابیم» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۷۳).

از همین جاست که پرسش از معنای وجود در فلسفه هایدگر، راه خود را در تبیین ساختار وجودی انسان به‌عنوان موجود پرسشگر می‌یابد. به‌عبارت دقیق‌تر، انسان یا دازاین در فلسفه هایدگر معبری برای تقرب به معنای وجود است. از همین منظر وی در کتاب مهم خود "وجود و زمان" به تبیین وجودی دازاین به‌عنوان موجود پرسشگر می‌پردازد تا از این دیدگاه، بتواند افق جدیدی را به فهم معنای وجود بگشاید.

در دانستن، دازاین به وضعیت جدیدی از بودن در ارتباط با عالم می‌رسد، عالمی که از پیش در خود دازاین منکشف بوده است. سروکار پیدا کردن فاعل شناسایی با عالم، برای

اولین بار از طریق 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 (همان: ۱۹۱).

از دید هایدگر انسان پیش از آنکه بخواهد از طریق معرفت، آن‌هم معرفت به معنای خاص آن، یعنی معرفت مفهومی عالم را کشف کند، نوعی رابطه عمیق وجودی با عالم دارد؛ به گونه‌ای که بدون توجه به این رابطه عمیق وجودی، ساختار وجودی وی به درستی فهمیده نمی‌شود. پس وی از همان ابتدا، واژه دازاین را برای نامیدن این ساختار برمی‌گزیند.

این کلمه لفظی است مرکب از دا (Da) و زاین (Sein). در زبان آلمانی دا (Da) به معنای آنجا و اینجا، و زاین (Sein) در معنای اسمی به معنای هستی یا وجود و در معنای فعلی به معنای بودن، وجود داشتن یا هستی داشتن است. پس اصطلاح دازاین در یک ترجمه تحت اللفظی به معنای آنجا بودن یا آنجا حضور داشتن است. کاربرد اصطلاح دازاین برای آدمی، ناظر به دو حقیقت بسیار اساسی است: نکته اول اینکه هستی انسان امری خودبنیاد نبوده و نحوه هستی وی در نسبتی که با حقیقتی استعلایی دارد، تعیین می‌یابد. جزو آنجا و در ترکیب آنجا بودن، به همین حقیقت استعلایی اشاره دارد. نکته دوم اینکه هایدگر با کاربرد اصطلاح دازاین در صدد تخریب تصویر دکارتی (سوپرکتویستی) نسبت بین انسان و عالم است، تصویری که مطابق با آن انسان از لحاظ وجودی به عنوان امری جدای از عالم در نظر گرفته می‌شود (بیمل، ۱۳۸۱: ۴۷-۴۸).

از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان و عالم به گونه‌ای درهم تنیده است که به هیچ وجه نمی‌توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت و معنا کرد. به عبارت دیگر، همان گونه که ساختار وجودی دازاین در عالم معنا می‌یابد، در یک دور هرمنوتیکی، خود نیز به عالم معنا می‌بخشد؛ تا جایی که عالم نیز بدون دازاین معنای محصلی نخواهد داشت. بر این اساس، عالم به عنوان یکی از عناصر سازنده در عالم بودن، قوام بخش هستی دازاین است. از طرف دیگر در اندیشه هایدگر، قوام خود عالم نیز به وجود دازاین است؛ «عالم

تنها در صورتی هست که دازاین وجود داشته باشد» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۷۸). از باب تشبیه می‌توان گفت نسبت در جهان بودن به انسان، نسبت فصل است به جنس. به این معنا که حیثیتی وجودی است در انسان که از او انفکاک‌ناپذیر است. جزو وجود اوست و بدون آن انسان نیست. از نظر هایدگر برای فهم بهتر معنای در عالم بودن، باید در ابتدا معنای "بودن در" را بفهمیم. وی بر این نکته تأکید می‌کند که "بودن در" به هیچ‌وجه نباید به معنای مکانی آن تفسیر شود؛ بلکه بودن در، به معنای سکنا داشتن، زندگی کردن و انس داشتن است. پس "بودن در" به معنای "بودن همراه با" است (همان: ۱۷۵). این "بودن در" یا "انس داشتن با" به هیچ‌وجه از طریق ادراک مقولی و مفهومی فهم‌شدنی نیست؛ بلکه خود این انس و الفت پیشین با عالم، بنیان و اساس هرگونه معرفتی است.

از نظر هایدگر انس پیشین انسان با عالم، یا به عبارتی سر و کار داشتن انسان با عالم، مستلزم درکی غیرمفهومی و مبهم از سرشت وجودی موجودات است که هایدگر از آن به فهم پیشین از حقیقت وجود یاد می‌کند و همین فهم مبهم و پیشین از وجود را، آغازی برای پروژه خود، یعنی پرسش از معنای وجود قرار می‌دهد.

«ما دقیقاً نمی‌دانیم وجود به چه معناست؛ اما در همان حال که می‌پرسیم وجود چه چیز است، فهمی از خود "است" یا بودن داریم. این درک پیشین از معنای وجود، اگرچه درکی واضح و روشن نیست، اما این درک مبهم و متعارف از معنای وجود، خود واقعیتی است» (همان: ۷۰-۷۱).

برای فهم معنای وجود به صورت آشکار و واضح، باید از همین فهم مبهم و متعارف آغاز کرد. از دید هایدگر این فهم پیشین و مبهم انسان از وجود که نه از سنخ معرفت مفهومی، بلکه ملازم انس داشتن پیشین انسان با عالم است، نشان‌دهنده قرب وجودی انسان به حقیقت وجود است؛ فهم و درک این تقرب در بین تمام موجودات، خاص انسان است. از این‌رو فهم وجود، تنها از کانال فهم ساختار وجودی انسان میسر است که این فهم نیز از دید هایدگر چیزی جز تقرب یافتن به آن حقیقت نیست. پس به تعبیری می‌توان گفت ساختار وجودی انسان افقی است که در آن حقیقت وجود فهمیده می‌شود. اما از آنجا

که وی در تفسیر ساختار وجودی انسان، حیث زمانی را بنیانی‌ترین و اساسی‌ترین تعیین‌کننده‌ی آن می‌داند، پس زمان از دید هایدگر یگانه‌افق فهم وجود است. «زمان بایستی به‌عنوان افق هرگونه فهم و تفسیری از وجود روشن و حقیقتاً فهمیده شود» (همان: ۹۹). اما منظور وی از زمان به هیچ‌وجه زمان به‌معنای رایج کلمه نیست؛ بلکه هایدگر در صدد این است تا نشان دهد که بنیان زمان، در نحوه وجود خاص دازاین قرار دارد. اما این زمان را نمی‌توان با فهم سنتی از زمان یکی گرفت. این دقیقاً همان چیزی است که هایدگر آن را حیث زمانی می‌نامد و از نظر وی، بنیان فهم سنتی زمان نیز در همین حیث زمانی دازاین قرار دارد.

در اینجا ما باید روشن کنیم که چگونه این فهم از زمان و به‌طور کلی فهم عادی و متعارف از زمان، از حیث زمانی نشأت گرفته است. همچنین باید نشان دهیم که چگونه این امر اتفاق افتاده است (همان: ۹۹).

از نظر هایدگر، ساختار وجودی انسان به‌عنوان در عالم بودن، واجد نوعی برون‌خویشی و هویت استعلایی است که در حقیقت امتدادات سه‌گانه زمان متناظر با ابعاد متفاوت این برون‌خویشی است. وی از ابعاد متفاوت برون‌خویشی انسان با عناوین سه‌گانه جلوتر از خویش بودن، پیشاپیش بودن در و همراه بودن یاد کرده و سپس این ابعاد سه‌گانه را جنبه‌های متفاوتی، از اساسی‌ترین تعیین‌کننده‌ی دازاین، یعنی همان بی‌قراری دانسته است و در نهایت سعی می‌کند بین این ابعاد سه‌گانه از برون‌خویشی‌های انسان و امتدادات سه‌گانه زمانی یعنی آینده، گذشته و حال تناظر برقرار کند.

در مجموع می‌توان گفت: از دید هایدگر، انسان موجودی دارای عالم است؛ اما این "عالم‌داری" وصفی عرضی یا بیرونی برای حقیقت انسان نیست، بلکه امری ساختاری یا اگزیستانسیال و به‌عبارت دیگر برساننده حقیقت انسان است؛ به‌نحوی که معنای حقیقت انسان بدون در نظر گرفتن این وصف فهمیده نمی‌شود (زمانیها، ۱۳۹۱: ۸۱ - ۱۰۳).

مراتب وجود در حرکت انسان و دازاین

در هستی‌شناسی ملاصدرا نیز وجود انسانی یک موقعیت ممتاز در حرکت جوهری و کشف حقیقت وجود دارد. انسان تنها مرتبه وجود است که از خلال آن حرکت جوهری به سرمنزل نهایی می‌رسد: جایی که حقیقت وجود کاملاً فهم می‌شود. تغییر جوهری در این وجود متفاوت از حرکت دیگر موجودات است، چرا که این یک اشتداد آگاهی است. حالت هستی‌شناسانه وجود انسان کامل، به واسطه معرفت یا درجه آگاهی او از حقیقت وجود مشخص می‌شود. از آنجا که این وجود، متحمل حرکت جوهری است، پس به سوی آینده می‌رود. او می‌رود تا امکانات و قوه‌های خود را بالفعل کند و به کمال برساند. بنابراین یک وجود متعالی به این معناست که او از وجود حاضر خود، پیوسته فراتر می‌رود^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۳۰). حرکت جوهری موجودات به سوی کمال و بالفعل شدن، نهایت و تمامیت در معنای هایدگری را تداعی می‌کند. دازاین به مثابه وجود انسانی تا هست نامتمام است و همواره پیشروی طرحی است که در می‌افکند. اما همین که هستی دازاین به تمامیت خود برسد، یعنی بمیرد، زندگی‌اش همچون یک تمامیت فرض می‌شود، اما خود او دیگر در میان نیست. دازاین تا هست هرگز یک تمامیت نیست و فقط پس از مرگ چنین فرض می‌شود. دازاین همیشه «نه هنوز فعلیت» است. این ساختار ناکامل و نامتناهی وقتی پایان گرفته فرض گرفته می‌شود که دیگر دازاین «آنجا بودن» نباشد. یعنی او مرده باشد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۵۳۰ و ۵۳۹ و ۵۴۳-۵۴۴).

با اینکه ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۳۷) و هایدگر حقیقت انسان را بر اساس نسبت انسان با وجود تعریف می‌کنند، نه بر اساس اینکه حیوان ناطق است؛ اما ملاصدرا برای وجود مراتبی را ذکر می‌کند و متناظر با آن و بر اساس آن مراتب، به ذومراتب بودن حقیقت انسان نیز اذعان می‌کند. ملاصدرا معتقد است عوالم وجود یا مراتب وجود، عبارتند

۱. «ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان، اذ قد ظهر انها متجدده مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها» (اسفار، ج ۸، ص ۳۳۰).

از طبیعی و نفسانی و عقلانی و انسان نیز دارای مراتب طبیعی و نفسانی و عقلانی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۴۳) است و به تناسب اینکه انسان به واسطه افعال و اعمالش چه حالتی را در نفس خود راسخ و ملکه کند، حقیقت انسان در مرتبه طبیعی یا نفسانی یا عقلانی قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹: ۲۹۰-۲۹۶). با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت: اولاً، نزد صدرا وجود یک حقیقت ذومراتب است؛ ثانیاً، حقیقت انسان نیز متناظر با مراتب وجود است؛ ثالثاً، به واسطه عمل و فعل انسان از طریق حرکت جوهری نفس، نفس آدمی در یکی از مراتب طبیعی یا نفسانی یا عقلانی قرار می‌گیرد یا به تعبیر دیگر نفس آدمی، دارای اوصاف طبیعی یا مثالی یا عقلی می‌شود و دقیقاً بر همین اساس است که ملاصدرا اعتقاد دارد چون نفس آدمی در ابتدا مقام معلوم و مشخصی ندارد و سپس به واسطه اعمال و افعالش در مرتبه مشخص و معین قرار می‌گیرد هم شناخت حقیقت آدمی دشوار و مشکل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۴۳) و هم هر انسانی تبدیل به یک نوع منحصر به فرد می‌شود. یعنی گرچه انسان طبیعی، از نظر منطقی دارای نوعی واحد است، نفس انسانی که صورت همین نوع طبیعی است، در عین حال جوهری است که به واسطه اعمال و افعالی که انجام می‌دهد، قابلیت پذیرش صور مختلف انواع دیگر را داراست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹: ۱۹-۲۰).

اما برای هایدگر گرچه حقیقت انسان، بر اساس نسبتی تعریف می‌شود که انسان - دازاین - با وجود برقرار می‌کنند، برای او نه وجود دارای مراتب است و نه انسان مراتب دارد. آری انسان از نظر هایدگر ریشه در اگزیستانس دارد و ماهیت انسان اگزیستانس است و بر همین اساس، او نیز مانند ملاصدرا معتقد است که انسان برخلاف سایر موجودات، هویت مشخص و معینی ندارد.

به تعبیر دیگر گیاه یا حیوان یا سنگ، اگزیستانس نیست یا به زبان ساده اگزیستانس ندارند، اما انسان، اگزیستانس است و دقیقاً به واسطه آنکه اگزیستانس است، هر فرد انسانی می‌تواند به واسطه اعمال و افعالش به یک وجود اصیل و معتبر یا یک وجود غیراصیل و نامعتبر دست یابد. اصالت یا خودینگی در نظر هایدگر، اقتضای دازاین است که به معنای

«از آن خود بودن» است. به طوری که دازاین از خود بیگانه نشده یا خود را گم نکرده است. در برابر آن نااصالت یا ناخودپینگی قرار دارد. نااصالت مرتبه نازل‌تری از هستی دازاین نیست بلکه به این معناست که دازاین مشغله امر دیگری دارد و این امر شاید تعیین‌کننده سرشارترین انضمام دازاین باشد. یعنی به جای اشتغال به هستی خود، پروای امر دیگری دارد که این پروا هستی او را غیراصیل می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۵۰). به دیگر سخن، فهم اصیل در نظر هایدگر فهم دازاین بوده که برخاسته از جهانی است که او در آن قرار دارد و هر فهمی که دازاین را از هستی در جهان خود برون افکند، فهم نااصیل است (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۶۳).

اگرستانس انسان همچون دارایی‌های او نیست، بلکه اساساً اگرستانس ماهیت انسان و خصلت وجودی انسان است و وقتی ماهیت انسان اگرستانس شد، نمی‌توان از آن این‌گونه تعبیر کرد که انسان اگرستانس دارد، همان‌طور که نمی‌توان گفت نمک شوری دارد، زیرا نمک چیزی جز همان شور بودنش نیست. وجود اصیل از طریق تصمیمات و انتخاب‌هایش خودش را می‌سازد و از جهان روزمره‌ای که در آن اسیر است، خود را آزاد می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۴۴) و وجود غیراصیل کسی است که از طریق اعمال و افعال خود به هویت خویش شکل می‌دهد، ولی واقعیت آن است که او با انتخاب‌های خویش به خویشتن خود شکل نمی‌دهد، بلکه در واقع این دیگران و شرایط و محیط است که به جای او انتخاب می‌کنند و او را شکل می‌دهند، دازاین در چنین وضعیتی از خود، تهی می‌شود و از آنها- دیگران - پر می‌شود. هایدگر تأکید می‌کند، اگر دازاین در مرحله یا حالت وجود غیراصیل و نامعتبر قرار می‌گیرد، به این معنا نیست که وجود نازل‌تر یا هستی پایین‌تری دارد، بلکه دازاین حتی در کامل‌ترین واقعیت خود می‌تواند متصف به بی‌اصلتی شود، یعنی هنگامی که مشغول کاری است یا در حال سود بردن یا لذت بردن و مانند آن است (همان: ۶۸). ملاحظه می‌شود که هایدگر بر خلاف صدرا، یک سلسله‌مراتب طولی برای وجود قائل نمی‌شود تا فی‌المثل بگوید وجود غیراصیل دازاین آن هنگامی است که دازاین به مراحل نازل‌تر یا پایین‌تری از هستی تنزل می‌کند. در حالی که ملاصدرا با تبیین

سلسله مراتب هستی، وجود اصیل یا کامل انسانی را وجودی می‌داند که به مرتبه عقل بار می‌یابد و به عقل فعال متصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۲۹) و انسان شقی یا منحرف یا سقوط کرده را کسی می‌داند که در سطح عالم طبیعت و علایق عالم ماده محبوس و زندانی است و توفیق وصول و ادراک مراتب عالی وجود نصیب او نشده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹: ۱۳۱).

بنابراین نکته مهم آن است که ملاصدرا از سعادت و کمال آدمی، نوعی تحلیل وجودشناختی می‌کند و اعتقاد دارد چون حقیقت وجود عین خیر و سعادت و آگاهی به وجود نیز، مایه خیر و سعادت است، هر موجودی که از وجود کامل تر و تمام تری برخوردار باشد، از سعادت افزون تری بهره مند خواهد شد و هر موجودی که به لحاظ وجودی ناتمام تر و ناقص تر باشد، اختلاط و امتزاج او با شر و شقاوت، بیشتر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹: ۱۲۳).

اگر هایدگر معتقد است آدمی به واسطه افعال و اعمال و بلکه انتخاب هایش می‌تواند به وجود اصیل نائل شود، چون برای وجود، قائل به مراتب نیست، هویت کمال یافته آدمی را در هنگامی که در اوج کمال است، به همان میزان از هستی و وجود برخوردار می‌داند که در نازل ترین مراتب است، اما ملاصدرا میان هویت کمال یافته آدمی با مراتب وجود، رابطه مستقیم برقرار می‌کند و معتقد است انسان کامل یا سعادت مند به لحاظ هستی شناختی در عالی ترین مراحل هستی و آگاهی به هستی قرار دارد و انسان شقی در نازل ترین مراتب وجود و در میان این دو طیف وجودی آدمیان دیگر، متناسب با نسبتی که با سلسله مراتب وجود و آگاهی به وجود برقرار می‌کنند، قرار می‌گیرند.

چگونگی حرکت استکمالی انسان و دازاین

تلقی وجودشناسانه ملاصدرا از «حقیقت» به عنوان «ظهور و انکشاف» و «از ظاهر به باطن رفتن» بر نوع شناخت او از انسان مبتنی است.

در هستی‌شناسی ملاصدرا، تنها انسان است که برای او ظاهر و باطنی مطرح است، چه برای موجودات فروتر از انسان چیزی جز ظاهر اشیا معنا نخواهد داشت و طبیعی است که آنها توجهی به باطن اشیا ندارند و برای موجودات فراتر از انسان نیز، از قبیل ملائکه و حتی خدای متعال، ظاهر و باطنی معنا ندارد و همه چیز ظاهر است؛ چه، موجودات مجرد، فراتر از زمان و مکان و ماده و صورت هستند و از این‌رو، برای آنها حجاب و مانعی برای علم داشتن در کار نیست. در اینجا بحث از انسان و ابعاد وجودی او منظور نیست. از نظر ملاصدرا، انسان تنها موجودی است که ماهیت معین ندارد. انسان مانند دیگر انواع، یک نوع نیست که دارای افرادی باشد، بلکه هر فردی خود یک نوع منحصر به فرد محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۴۴). در این موجود شگفت‌انگیز حدود نوعی شکسته می‌شود و مرزهای منطقی فرو می‌ریزد. درست است که انسان یک موجود ماهوی شناخته شده و در تعریف منطقی آن، «حیوان ناطق» به کار رفته است، ولی احکام ماهیت در آن مغلوب واقع شده، به گونه‌ای که در وزن وجود و طراز هستی خودنمایی می‌کند. ملاصدرا با استناد به قرآن به این نتیجه می‌رسد که انسان یک موجود پایان‌یافته نیست و در قالب نوع خود محدود و محصور نمی‌شود. وی با استناد به آیه اول سوره دهر «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» می‌گوید انسان برخلاف موجودات دیگر شیء مُحصَّل و مُعین نبوده و نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۷۱).

حقیقت انسان فعلیت‌های او نیست، بلکه بی‌نهایت امکان‌هایی است که در پیش‌رو دارد. «بنابراین در نظر ملاصدرا انسان حد یقف و ماهیت معینی ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را متحقق می‌سازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت انسان برای هر یک از قوه‌هایی که در این عالم وجود دارد «صورت» است و برای هر یک از صورت‌های عالم معنا و آخرت، ماده به‌شمار می‌آید. وی معتقد است انسان موجودی است که در خود نمی‌ماند و با اندیشه و عمل خویش، خود را می‌سازد» (همان: ۱۴۳).

انسان بر اساس حرکت جوهری، همواره در تحول و تکامل است و سیر او از عالمی به عالم دیگر، از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و از ظاهری به باطنی دیگر تا نیل به حقیقت نهایی (حقیقه الحقایق) ادامه دارد.

ملاصدرا با تبیین قاعده ارزشمند اتحاد عاقل و معقول، اتحاد انسان با هر یک از عوالم و مراتب هستی را اثبات کرده است. وی بر همین اساس، غایت فلسفه را صیوررت انسان به عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌داند. در هستی‌شناسی ملاصدرا، سیر انسان از ظاهر به باطن و از آن باطن به باطن دیگر و اتحاد انسان با هر مرتبه، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون انسان و در نهایت انکشاف آن مرتبه از هستی یا حقیقت برای وی خواهد شد.

ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب به این حقیقت تصریح کرده است: «کل ما یراه الانسان فی هذا العالم - فضلاً عن عالم الآخرة - فأنما یراه فی ذاته وفی عالمه، ولایری شیئاً خارجاً عن ذاته و عالمه، وعالمه ایضاً فی ذاته... النفس الانسانیة من شأنها أن تبلغ الی درجة یکون جمیع الموجودات العینیة اجزاء ذاتها وتكون قوتها ساریة فی جمیع الموجودات، ویکون وجودها غایة الخلقة» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۰۹).

هایدگر نیز یگانگی دازاین را بر حسب اگزیستانس (وجود) نه بر حسب اگزیستنسیا (ماهیت) تعریف و توصیف می‌کند. ذات این وجود همچنین به‌عنوان چیزیست که ریشه در «به سمت بودن» دارد. هایدگر می‌گوید: «ماهیت این هستنده، نهشته در بودن اوست. چه بود یا ماهیت این هستنده تا آنجا که بتوان از آن سخن گفت، باید بر حسب وجود ماهیتش دریافته شود» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

فهم این موضوع به بزرگ‌ترین نتیجه از مطالعه تطبیقی برای کشف شباهت‌های میان دیدگاه‌های ملاصدرا و هایدگر منجر خواهد شد. هایدگر نیز چون ملاصدرا درباره ماهیت سخن نمی‌گوید، بلکه او از وجود دازاین بحث می‌کند. وجود دازاین شاید همچنین به‌عنوان چیزی که به سمت شدن هستی‌اش می‌رود، تفسیر شود یا به‌طور ویژه به‌عنوان

چیزی که فرآیندی از خوداکمالی است عنوان شود. وجود دازاین یک زمینه گشوده به سوی امکانات است. دازاین در اکمال خود، متناسب و سازگار با وجود و گشوده به سوی معنای آن است. گشودگی معنای وجود یک موضوع برای آن است. هایدگر خود می‌گوید: «مناسبت با هستی خود سرشته هستی هستند است. در مقام هستنده‌ای با این‌گونه هستی، هستی خاص خود این هستند به خودش واگذار و سپرده شده است. هستی آن چیزی است که این هستند همواره هم آن را دارد» (هستی نیست که بر این هستند می‌رود) (همان: ۱۳۷).

خودبرون‌افکنی دازاین بدون هدف نیست، اما باید روشن شود که هایدگر برخلاف ملاصدرا، هدفی الهی برای این حرکت تصویر نکرده است. هدف دازاین اتحاد با عقل فعال نیست، بلکه دازاین در پی ظهور و بروز هستی است. اما در عین حال هستی هم دازاین را دارد. شاید بتوان هدف دازاین را هدفی هستی‌شناسانه نامید و در برابر آن مقصد حرکت جوهری در هستی انسان در فلسفه ملاصدرا هستی‌شناسی خداپاورانه است (Theontological). خودبرون‌افکنی دازاین به‌عنوان یکی از موضوعات اساسی هستی‌شناسی بنیادین در هستی و زمان است که ارتباطی ضروری بین مسئله غفلت از هستی و ظهور تفکر متافیزیکی را بیان می‌کند (تفکر متافیزیکی که می‌آید، هستی فراموش می‌شود). بنابراین زمانی که ظهور دازاین یک حالت غیرمعتبر هستی است، به تحریف حقیقت هستی منجر می‌شود. کشف حقیقت وجود بر مبنای طریقی است که دازاین خود را به وجود عرضه می‌کند و در عین حال با ترک و کناره‌گیری از وجود، از آن فاصله می‌گیرد (موجود هم رابطه خود را با وجود حفظ می‌کند و در عین حال با استقرار مستقل خود - موجود- از وجود فاصله می‌گیرد).

ساختار هستی‌شناسانه دازاین تا حدی بر این حقیقت مبتنی است که وجود دازاین پیش از این در جهان و واقعی است. این رویکرد از وجود دازاین به‌وسیله واقعیاتی از وجود دازاین معین می‌شود. زیرا دازاین مانند طعمه‌ای است که در دام واقع‌بودگی خودش افتاده است همان‌گونه که در جهان موجود است. اما این پایان داستان نیست. هستی دازاین تنها

واقع‌بودگی آن نیست، بلکه شامل امکان آن هم می‌شود که وجودش هنوز به‌طور کامل به فعلیت نرسیده است. فهم هستی انسان به‌عنوان ترکیبی از واقع‌بودگی و امکان که در فلسفه ملاصدرا به فعل و قوه تعبیر می‌شود، اساس هستی‌شناختی شده است که این وجود را به‌عنوان فعالیت یا حرکت اشتدادی فهم می‌کند و به‌وسیله حرکت جوهری معین می‌شود. هایدگر می‌گوید: «آنچه مفهوم واقع‌شدگی مقرر می‌دارد، در جهان بودن هستنده‌ای درون‌جهانی است، به‌نحوی که این هستنده می‌تواند خود را همچون هستنده‌ای «فهم» کند که تقدیر جمعی او پابسته هستی هستنده‌گانی است که در درون جهان خاص او در معرض مواجهه قرار می‌گیرند» (همان: ۱۷۸).

یکی از مفاهیم کلیدی که در این عبارت به آن توجه شده «فهم» است. فهم به‌عنوان یک ویژگی وجودی دازاین، وجود دازاین و واقعیاتش را از موجودات و واقعیات دیگر موجودات درون‌جهانی جدا می‌کند. بنابراین واقع‌بودگی دازاین با شیوه‌ای که دازاین وجود خود را در جهان می‌فهمد، مقید و محدود می‌شود. فهم به‌عنوان یک خصیصه وجودی، ساختار هستی‌شناسانه وجود دازاین را در تناسب و سازگاری آن با وجود (Being) قوام می‌دهد (فهم است که دازاین را به وجود ربط می‌دهد). دازاینی که هایدگر به‌کار می‌برد، قوه‌ای برای وجود است و بنابراین به نحو هستی‌شناسانه‌ای در فهم ریشه دارد. به این طریق ارتباطی بین فهم و امکان در هستی دازاین برقرار می‌شود. هر جا که امکانی در کار باشد، فهم بر اساس آن عمل و آن را به یک طرح تبدیل می‌کند. در هر طرح، دازاین وجود خود را می‌سازد که به سطح خودفهمی و گشودگی حقیقت وجود شکوفا می‌شود و ظهور می‌یابد. چنین رویکردی به فهم با رویکرد کلاسیک درباره فهم به‌عنوان قوه‌ای از ذهن انسان تفاوت دارد؛ زیرا هایدگر با مسئله معرفت روبه‌رو نیست، بلکه او با هستی‌شناسی سروکار دارد.

آنچه که هایدگر قصد توضیح آن را در تحلیل وجودی دازاین دارد، این است که فهم نباید به‌عنوان یک ابزار معرفت‌شناختی صرف لحاظ شود، بلکه فهم شرطی هستی‌شناختی برای وجود دازاین است. ملاصدرا در تحلیلش از ارتباط بین عالم و معلوم نیز این نظر را

تقویت می‌کند که معرفت سلسله‌ای از تصورات (ایده‌ها) در ذهن عالم درباره معلوم نیست. بلکه در واقع حالت وجود است. این یک اشتراک نظر برجسته میان دو فیلسوف در فرآیند اشتدادی وجود- دازاین هایدگر- است. از نگاه صدرا حرکت جوهری در وجود انسانی تنها یک امر مجرد- غیر جسمانی- نیست، بلکه عقلانی هم هست.

هایدگر در رویکرد پدیدارشناسانه خود (که بر درگیری بی‌واسطه دازاین در عالم مبتنی است) در تعریف جدیدش از گشودگی هستی، بر خود طرح‌افکنی دازاین برای فهم حقیقت متمرکز می‌شود:

«حقیقت خصوصیتی از گزاره‌های صادق نیست که به‌وسیله سوژه انسانی بر یک ابژه تأکید شود و بنابراین در جایی و در حوزه‌ای که ما آن را می‌شناسیم، معتبر باشد. بلکه حقیقت، گشودگی موجودات است که از طریق آن گشودگی ذاتاً آشکار می‌شود. مناسبت و وضعیت تمامی انسان‌ها در حوزه گشوده‌گی‌شان آشکار می‌شود. بنابراین انسان طور (وضعیت- گونه) وجود است.»

در اینجا حقیقت به‌عنوان گشودگی وجود در تجربه انسانی تعریف شده است. این تعریف پل زدن بین هستی و معرفت است و ارتباط ضروری بین آنها را استقرار می‌بخشد. حقیقت دیگر، داشته گزاره منطقی نیست، بلکه کیفیت وجود است. فهم به‌معنای حالتی از بودن و حقیقت، گشودگی وجود است. وحدت وجود و تفکر در معرفت‌شناسی هایدگر، امر بنیادینی می‌شود، همان‌گونه که فهم او از حقیقت چنین است. به‌همین دلیل در فلسفه ملاصدرا و هایدگر، وجود انسانی نقشی محوری را در کشف حقیقت وجود بر عهده دارد. بنابراین می‌توان گفت معرفت نیز با وجود یکی است و می‌توان هر یک را در آینه دیگری فرآجست.

«زمان» در حرکت انسان و دازاین

انسان بودن همان قوه‌ای برای وجود است یا یک امکان برای آن. به‌هر حال این امکان، امکانی منطقی نیست، بلکه یک امکان هستی‌شناختی محسوب می‌شود. این یک

خصوصیت هستی‌شناختی اساسی است که این موجود را از دیگر موجودات جهان جدا می‌کند. امکان هستی‌شناختی از مرتبه فعلیت پایین‌تر و همچنان بالقوه است. زیرا این امکان هنوز وجهه و صورت این موجود (دازاین - *this being*) را نیافته است. امکان هستی‌شناختی دازاین آنچه را که این موجود استعداد در بیرون افکندن خود، برای به دست آوردن خوداستکمالی‌اش دارد را اثبات می‌کند. این وجهه «نه هنوز» وجود انسانی در هایدگر دومعنا دارد. اولی به این معناست که این وجود، هنوز فعلیت تام و واقع‌بودگی نیافته است؛ دومین معنا بیان می‌کند که وجود انسانی با نقص و نیاز آغشته است. این وجودی است که کاملاً فعلیت نیافته است. نقص مزبور نشان می‌دهد که این وجود هنوز به کلیت موجودیت خود نرسیده و موجودی است که قبلاً در جهان است، اما همچنین گشوده به سوی امکانات آینده است و نه تنها آن چیزی است که از پیش است، بلکه آن چیزی است که فراپیش خویش است و خواهد بود.

هایدگر می‌گوید: «دازاین به‌طور کلی در خودینه‌ترین امکانش می‌تواند به‌سوی خویش بیاید و در این به خود-مجال-به‌سوی-خود-آمدن دادن، امکان را به‌مثابه امکان تاب آورد یا، به دیگر سخن، بیاگزیند. به خود-مجال-به‌سوی-خود-آمدن دادن که در آن، امکان بارز و ممتاز تاب آورده می‌شود، پدیده نخستینی آینده است... «آینده» در اینجا اکنونی نه هنوز «بالفعل» شده نیست که زمانی برای نخستین بار بالفعل خواهد شد. بلکه آمدنی است که در آن دازاین در خودینه‌ترین هستن توانستش به‌سوی خود می‌آید. پیشی جستن دازاین را به‌گونه‌ای خودینه آینده‌سو می‌کند، به‌گونه‌ای که خود پیشاپیش به‌سوی خود می‌آید، یعنی در هستنش به‌طور کلی آینده‌سو است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۱۰-۴۱۱).

ارتباط دادن خود با هستی یک ویژگی ذاتی وجود انسانی است که در ساختار هستی‌شناسانه این وجود به‌عنوان چیزی که با نقص زاییده شده، نهاده شده و نیازمند تمامیتش است. این فهم از معنای این موجود در هایدگر و ملاصدرا مشترک محسوب می‌شود. همچنین از نظر ملاصدرا، نقص و نیاز پیامد فعلیت یافتن صاحبان وجود در جهان است. آنها به جهان می‌آیند همراه با درجه دومی از بودن (*existanse*) که از وجود

(Being) منبعث است، چرا که خود وجود کامل است و هیچ نقص یا نیازی ندارد. می‌توان حقیقت وجود (reality) هایدگر را در طریق مشابهی تفسیر کرد، چون اختلافات هستی‌شناسی و تنوعات آن تنها با صعود حالت‌های هستی در نور دیده می‌شود (همان درجه دوم از بودن در فلسفه ملاصدرا). وجود اصل یکسانی و وحدت، تحت تکثرات موجودات است. در خلال این موجودات، وجود انسانی موجودی لحاظ می‌شود که دائماً زنده و پویاست که نقص‌ها را در فضای امکانات پرتاب می‌کند و به کلیت وجودش می‌رسد. فهمی از وجود انسان به‌عنوان یک موجود در میان زمینه‌ای از امکانات این پیش‌فرض را دارد که این موجود چیزی فراتر از خودش هست و بنابراین بر آینده تمرکز دارد. این تأکید بر آینده، همچنین یک خصوصیت ذاتی انسان در هستی‌شناسی ملاصدراست. چون تغییر آینده را پیش‌فرض دارد یا بُعد «نه هنوز» [بعد امکانی و بالقوه] این موجود است. آینده به‌عنوان یکی از دارایی‌های ذاتی وجود انسانی لحاظ می‌شود. حالتی است که در آن این موجود پس از رهاکردن نقص و نیاز در وجودش، از گذشته و حال خود به‌واسطه تأمل درباره امکانات بالقوه خودش در آینده فراتر می‌رود.

ملاصدرا می‌گوید: «انسان درباره امور آینده‌اش با توجه به اینکه آیا شایسته است آنها را انجام دهد یا نه، تفکر می‌کند. او آنها را در یک زمان خاصی آن‌گونه که نظر و تدبیرش اقتضا می‌کند، انجام می‌دهد و آن را در وقت دیگری به حسب آنچه که اقتضا می‌کند انجام دادنش در وقت اول صحیح باشد، انجام نمی‌دهد و همچنین عکس آن. اما حیوانات دیگر این‌گونه نیستند» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹: ۸۱).

تحلیل صدرا از آینده به‌عنوان یک داشته‌ذاتی وجود انسانی و زمانندی این موجود، بر عقل و انتخاب استوار است. در اصطلاحات هایدگر وجود انسانی درون جهان پرتاب شده، اما وجودش یک امکان است. با تفکر در آینده و انتخاب از میان امکاناتش، وجود انسانی خودش را در آینده طرح می‌افکند و به کلیت به‌دست آمده در آینده نظر دارد. تفکر برای ملاصدرا و فهم برای هایدگر خود طرح‌افکنی این وجود را مشخص می‌کند و آنچه که این وجود قصد شدن دارد، را فراهم می‌کند. آینده به‌عنوان نه هنوز یک خصوصیت متمایز از

زمان‌مندی این موجود است. این اختیار و امتیاز ویژه انسان یا دازاین است. دیگر موجودات در این جهان به این شیوه وجود ندارند. آنها نه امکانات دارند و نه آینده. بنابراین وجود دازاین از خود فرا می‌رود و برون می‌ایستد. این وجود به وسیله ساختار هستی‌شناسانه‌اش به عنوان امکان بالقوه‌ای برای وجود یا امکان شناخته می‌شود. این خودبرون‌ایستایی زمانی - دازاین - در هایدگر موازی با طلب فرآیند اشتدادی در حرکت جوهری ملاصدرا در وجود انسان است.

در نظر هر دو متفکر، وجود انسانی برون‌ایستاست. به این معنا که او به رای خود یعنی آینده می‌رسد. این امر به درک امکانات و فعلیت‌های آنها منجر می‌شود، اما این امکانات خارج از این موجود نیستند. اینها خود امکانات او و درونی و ذاتی او هستند. به این دلیل هر امکانی تغییر در وجودش را در درجه خاصی به همراه دارد. این وجود بدون امکانات تغییرناپذیر می‌ماند و یک فعلیت صرف بدون آینده است. حرکت جوهری در این وجود به کلیت وجودش و اكمال آن منجر می‌شود. در هر حرکت جدیدی، این وجود واقع‌بودگی خود را پشت سر می‌گذارد و به حالت جدیدی از وجود می‌رسد که قبلاً نداشته است. این فرآیند همچنین حرکتی آگاهانه است که در آن وجود انسان خود را در امکاناتش می‌افکند. امکاناتی که کمال این وجود را در انتهای این سفر تضمین می‌کند.

اما تصویر این کمال آن‌طور که توسط ملاصدرا ترسیم شده، پیچیده‌تر از آن چیزی است که هایدگر می‌گوید. زیرا آن به معنای گشودگی وجود با درگیری اندکی در تاریخ اجتماعی است. حرکت جوهری انسان بر اساس نظر ملاصدرا ملموس و تاریخی نیست و پیچیده‌تر از تحول دازاین در اندیشه هایدگر است. اما از نظر هایدگر از آنجا که وجود انسان وجودی دنیایی است، پس کلیت و تمامیت آن به این جهان ارتباط دارد و از تاریخ فراتر نمی‌رود. با این حال ارتباط آن با وجود آغازین است و نمی‌تواند خود را بدون یک فهم از رابطه و درکش از حقیقت وجود تکمیل کند. هستی‌شناسی هایدگر بدون ظهور حقیقت وجود، ناتمام ارائه می‌شود. همان‌گونه که او از این معضل آگاه است و در انتهای هستی و زمان می‌نویسد:

«بنیان اگزیستانسیال - هستی‌شناختی کلیت دازاین بر زمان‌مندی منتهی می‌شود، همچنین یک روش اولیه‌ی زمان‌مندی برون‌ایستاده ضروری است تا در نهایت طرح‌اندازی برون‌ایستاده‌ی هستی به معنای اعم ممکن گردد. چگونه این روش زمان‌مندی دازاین را باید تفسیر کرد؟ آیا راهی وجود دارد که زمان اولیه را به معنای هستی هدایت بکند؟ آیا زمان، خود را همچون افق هستی آشکار می‌کند؟» (هایدگر، ج ۲، ۱۳۹۰: ۳۶۸).

دغدغه‌ی هایدگر درباره‌ی زمان دلیل خوبی دارد، زیرا واقعیت یا وجود، پویا تفسیر می‌شود. افزون بر این اگر دازاین به‌عنوان امر زمان‌مند برون‌خویشانه دیده نشود، به صحبت درباره‌ی این وجود به‌عنوان یک امکان نیازی نخواهد بود. در مقابل، فهم ملاصدرا از کلیت این وجود از بعد تاریخی و زمانی وجود انسان تعالی می‌جوید و به مرتبه‌ی وجود انسان کامل می‌رسد و وجود انسانی از یک هویت تاریخی به یک هویت فراتاریخی تبدیل می‌شود. در مرحله‌ی نهایی پیشروی، وجود انسانی ارتباط خود را با انسانیت از دست می‌دهد و با وجود متحد می‌شود. این انتهای نیکو در برابر فهم هایدگر از کلیت برای یک موجود جزئی می‌ایستد که یک انتهای تراژیک است و با فنای دازاین شخصی آغاز می‌شود.

پیدایی و مرگ انسان از نگاه ملاصدرا و هایدگر

ملاصدرا درباره‌ی پیدایش انسان در عالم می‌گوید: «نفس، در حدوث، جسمانی و در بقا، روحانی می‌باشد. یعنی نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است. پس در آغاز، حکمش، حکم طبایع منطبعة در ماده بلکه پایین‌تر از آن است، زیرا چیزی قابل ذکر نبود» (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۸۲۶-۱۸۲۷).

او نفس را در بدو حدوثش، صورت و قوه‌ی جسمانی می‌داند که در جسم منطبع است و این قوه، بالقوه انسان است و این مرتبه نازل‌ترین مراتب وجودی آن است، پس از این مرتبه، نفس به حرکت جوهری و تجدد امثال، نیرو می‌گیرد و کم‌کم بر اشتداد وجودیش افزوده می‌شود و از عالم جسم، قدم فراتر می‌گذارد و با ماورای طبیعت، مسانخت پیدا

می‌کند و به حد تجرد برزخی و پس از آن تجرد عقلانی و بعد از آن به مقام فوق تجرد می‌رسد، یعنی او حلاً یقف نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۴۳-۳۴۴).

پس حرکت جوهری بدن در ابتدا همان تحولات عمقی جنین است که جنین را در اثر نمو و دگرذیسی به آستانه روحانی شدن می‌رساند و از آن پس دری گشوده می‌شود که بدن همواره با موجودی روحی، که تناسب و هماهنگی تمام با شرایط بدنی دارد و در حقیقت ادامه وجود اوست، در تماس و تبادل خواهد بود. این موجود روحی نه موجودی است از پیش ساخته که مصنوعاً در آن موقعیت به بدن وصل شود، بلکه موجودی است که در همان لحظه که بدن آمادگی تماس با روحانیات را پیدا می‌کند، متناسب با بدن، و چون حلقه‌ای در زنجیره حرکتی آن خلق می‌شود و در حقیقت در نردبان هستی و در مسیر حرکت قافله وجود، نخستین قدم پس از آمادگی یافتن بدن، همان خلقت روح است.

به تعبیر ساده‌تر این روح نیست که به سوی بدن فرود می‌آید، بلکه بدن است که به سوی روح بالا می‌رود، این بالا رفتن به سوی روح، باز به آن معنا نیست که روحی از پیش ساخته و فراهم شده و بر مسندی نشسته است و در انتظار فرارسیدن بدنی باشد، بلکه بدن در ضمن حرکت و تحول عمقی خود و در زوال و حدوث مستمرش هر لحظه و هر دم صورت کامل‌تری می‌یابد و در مرحله‌ای چنان می‌شود که کمال بعدی آن دیگر کمال و صورتی جسمانی نیست، بلکه کمالی روحانی و معنوی است. به این قرار دو عالم ماده و معنا درست در پی هم و به صورت ادامه طبیعی یکدیگر قرار می‌گیرند. نهایت تکامل در اولی ماس با اولین مرحله کمال در دومی است. یک موجود مادی در اثر حرکت جوهری و با وجود یافتن لحظه به لحظه‌اش و با تبدیل کردن مداوم قوه‌هایش به فعلیت، به جایی می‌رسد که وجود بعدی که می‌یابد و هویت جدیدی که به آن افاضه می‌شود، وجودی روحانی و معنوی است، اگر چه این روحانیت، دنباله منطقی و ضروری یک حرکت تکاملی مادی باشد... مطابق اصل حرکت جوهری، طبیعت، نردبان ماورای طبیعت است و مادیات با غوطه‌وریشان در حرکت جوهری، همه در راه تجردند و ماده در اثر این حرکت به جایی می‌رسد که آن استعداد و شایستگی را داشته باشد که حامل و هم‌نشین موجود

غیرمادی شود. روحی که همنشین و قرین یک ماده و مستعد می‌شود، تماماً هماهنگ با مقتضیات و حالات آن موجود مادی است و چنانکه گفتیم ادامه طبعی حرکت آن ماده است (سروش، ۱۳۸۶: ۶۳-۶۴).

چنانکه ملاصدرا با تفصیل در باب چگونگی آمدن انسان به دنیا سخن گفته، هایدگر به تفصیل از چگونگی آمدن انسان به دنیا حرفی نزده و بیشتر به بیان این مطلب کلی اکتفا کرده که انسان توسط وجود به عالم پرتاب شده است. اما چرا به وجود پرتاب شده است؟ و پس از این دنیا به کجا می‌رود؟ برای هایدگر معلوم و مشخص نیست. «دازاین به جایی پرتاب شده است که از کجا بودن و به کجا بودنش معلوم نیست» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۷۴). هایدگر به تفصیل از مفهوم پرتاب‌شدگی و نقش پرتاب‌شدگی دازاین در هویت‌بخشی به دازاین سخن گفته، اما اینکه چگونه دازاین به جهان پرتاب شده، پرسشی است که هیچ‌گاه هایدگر به آن پاسخ نمی‌دهد و پس از این پرتاب‌شدگی به جهان، دازاین به کجا می‌رود و اساساً چگونه از این جهان می‌رود، پرسش دیگری است که هایدگر هرگز به آن پاسخ نمی‌گوید. در واقع هایدگر بدون در نظر گرفتن پاسخ به چگونگی آمدن به دنیا و چگونگی رفتن انسان از دنیا، می‌کوشد در پرتو «چگونگی» حضور انسان «در دنیا» به تحلیل هویت انسان بپردازد. تمامی سخنان هایدگر در باب پرتاب‌شدگی انسان، سقوط انسان، حضور در عالم انسان، واقع‌بودگی انسان، مرگ و ده‌ها محور و مبحث دیگری که هایدگر در باب تحلیل هویت دازاین مطرح کرده است، حکایت از آن دارد که هایدگر می‌کوشد در پرتو «چگونگی» حضور انسان «در دنیا» منهای توجه به چگونگی آمدن انسان به دنیا و چگونگی رفتن انسان از دنیا، به تحلیل ماهیت و هویت دازاین بپردازد (اسدی، ۱۳۸۶: ۴۷۶).

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های انسان‌شناسی هایدگر و ملاصدرا در این است که ملاصدرا با توجه به تبیین چرایی آغاز و انجام انسان و چگونگی نحوه حضور انسان در قبل از دنیا و در دنیا و پس از دنیا، به تبیین وجود آدمی می‌پردازد، اما هایدگر بیشتر بر اساس تبیین نحوه حضور انسان در دنیا، به معرفی شخصیت هستی‌شناسانه دازاین پرداخته است.

تبیین ملاصدرا از مرگ مبتنی بر دوآلیسم و ارتباط نفس و بدن است. در واقع ملاصدرا در پرتو ارتباط نفس و بدن، به بیان چگونگی و سازوکار تحقق مرگ نیز اشاره می‌کند، در حالی که هایدگر نه به این دوگانگی - نفس و بدن - اعتقاد دارد و نه هیچ تفسیری از نحوه پیدایش و تحقق مرگ در انسان ارائه می‌کند. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری نفس و تعاکس نفس و بدن در شدت و ضعف، به تحلیل «چگونگی پیدایش مرگ و ضرورت وقوع مرگ و نحوه حیات انسان، در جهان پس از مرگ» می‌پردازد. اما هایدگر صرفاً تا آنجا پیش می‌رود که از مرگ به عنوان «امکان» یاد می‌کند و هیچ تبیین و توضیحی از چگونگی پیدایش مرگ ارائه نمی‌دهد.

مرگ از نگاه ملاصدرا پایان بخش حیات دنیوی و آغازگر حیات اخروی انسان است و به تعبیر صدر، مرگ آخرین منزل از منازل دنیا و اولین منزل از منازل آخرت است. ملاصدرا به نحوه‌ای از تکامل برزخی یا به تعبیر دقیق‌تر «تحول» برزخی نیز قائل بود. هرچند مرگ پایان جهان مادی و به گفته ملاصدرا نهایت حرکت جوهری است، هویت انسان به طور کامل تنها در جهان مادی شکل نمی‌گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۴۷؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳: ۴۰۰).

از سوی دیگر، هایدگر معتقد است که مرگ مقطعی است یا به تعبیر او امکانی است که تمامی امکانات دیگر دازاین، به واسطه حضور این امکان نفی می‌شوند. او می‌گوید: «مرگ امکانی است که نفی امکانات دازاین می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۱۷). بنابراین حداقل هایدگر و ملاصدرا از این جنبه با یکدیگر همداستان هستند که مرگ پایان سعی و تلاش و عمل انسان - از نگاه صدر - و پایان بخش امکانات دازاین - از نگاه هایدگر - است، ولی از این نظر با یکدیگر تفاوت دارند که از نظر ملاصدرا اولاً، انسان با مرگ لزوماً و قطعاً به تمامیت نهایی خود نمی‌رسد و بلکه هنوز امکان نوعی تحول و تکامل برزخی برای هویت آدمی تحقق و تصورپذیر است؛ ثانیاً، انسان در هنگام مرگ و به واسطه مرگ می‌تواند خود را به عنوان یک کلیت و تمامیت تحقق یافته تا زمان مرگ، ادراک کند، اما از نگاه هایدگر اولاً هویت نهایی انسان به واسطه مرگ شکل می‌گیرد و در واقع به تمامیت می‌رسد؛ ثانیاً،

انسان به واسطه مرگ نمی‌تواند خود را در تمامیتش ادراک کند، زیرا وقتی مرگ آمد، دازاین نیست که خود را در کلیت و تمامیتی ادراک کند. به گفته هایدگر: «دازاین نمی‌تواند مرگ خودش را به‌گونه‌ای کامل و تمام، تجربه کند» (هایدگر، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۸۲).

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی اندیشه‌های ملاصدرا و هایدگر درباره حرکت وجودی انسان بیانگر آن است که در اندیشه فیلسوف شیرازی، این حرکت سیری عمودی دارد و انسان در مراتب وجود، حرکت و سیلان دارد. برخلاف صدرا، هایدگر سخنی درباره مراتب هستی نمی‌گوید و حرکتی وجودی که او برای دازاین تصویر می‌کند، حرکتی افقی در جهان است. او دازاین را پرتاب‌شده به جهان می‌نامد و مرگ را یکی از امکانات او (بلکه مهم‌ترین امکانی که خاص اوست) می‌داند. با این‌حال از چگونگی و چرایی این پرتاب‌شدگی و این از میان رفتن و خاموشی دازاین سخنی به میان نمی‌آورد. برخلاف او ملاصدرا، با تبیین حرکت جوهری وجود، سیر تکاملی انسان را از پیش از پیدایی تا پس از مرگ به تصویر می‌کشد. دغدغه هایدگر تنهای هستی‌شناسی است که برای رسیدن به پاسخ، با روشی پدیدارشناسانه به هستی‌شناسی انسان می‌پردازد، اما در اندیشه ملاصدرا هستی یا وجود با حقیقت یا خدا این‌همانی دارد. وجود مطلق همان خداست و هستی‌شناسی صدرا را می‌توان خداشناسی یا هستی‌شناسی خداپاورانه نامید. از این منظر است که آرای هایدگر درباره دازاین به نسبت میان دازاین با همین عالم محدود می‌شود و از افق این جهان فراتر نمی‌رود، اما صدرا به نسبتی عمودی میان مراتب وجود معتقد است و جهان مادی را یکی از مراتب عوالم موجود می‌داند و حرکت انسان را در این مراتب بیان می‌کند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
۲. اسدی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *حدیث آرزومندی بررسی آرای انسان‌شناسانه هایدگر و ملاصدرا*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. بیمل، والتر (۱۳۸۱)، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶)، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، چ دوم، تهران: حکمت.
۵. زمانیها، حسین (۱۳۹۱)، *بررسی تطبیقی رابطه وجودی انسان با عالم از دیدگاه هایدگر و ملاصدرا*، انسان‌پژوهشی دینی، دوره ۹، شماره ۲۷، تابستان.
۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶)، *نهاد ناآرام جهان*، چ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۷. شیرازی، سید رضی (۱۳۸۷)، *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، تهران: حکمت.
۸. صدرالدین شیرازی (۱۳۸۳)، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.
۱۰. ملاصدرا (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. _____ (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی*، چ ۱، تهران: حکمت.
۱۲. _____ (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
۱۴. _____ (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۱۵. _____ (۱۳۹۰)، *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، تبریز: دانشگاه تبریز.