

بررسی تطبیقی عدم از دیدگاه صدر المتألهین و هایدگر

سمیه عظیمی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. azimi.s9631@yahoo.com

عزیزالله افشار کرمانی / دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. (مسئول مکاتبات) k.afshar.a@gmail.com

دریافت: ۹۷/۰۳/۱۹ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۸

چکیده

فلسفه با اینکه عهده‌دار بررسی احکام کلی وجود است، اما بررسی احکام عدم نیز به تبع وجود در فلسفه سامان می‌پذیرد. صدر المتألهین و مارتین هایدگر، هر دو اهتمام ویژه‌ای به بررسی احکام عدم داشته‌اند که نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی این مسئله از منظر این دو فیلسوف بزرگ پرداخته است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که در اندیشه صدر المتألهین، «عدم» در عین وحدت مفهومی، دو کاربرد دارد: ۱. نقیض وجود؛ ۲. فقدان کمال؛ اما هایدگر چهار معنا برای عدم در نظر می‌گیرد: ۱. عدم به‌مثابه نفی کامل کلیت موجودات؛ ۲. عدم به‌مثابه هستی نامتین؛ ۳. عدم به‌مثابه فقر تام و تمام موجودات؛ ۴. عدم به‌مثابه نیستی یا ناهستی.

کلیدواژه‌ها: عدم، حکمت متعالیه، صدر المتألهین، هایدگر، دازاین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

موضوع فلسفه، وجود بماهو وجود است و فلسفه عهده‌دار بررسی احکام کلی وجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳)، اما بررسی احکام عدم نیز به تبع وجود در فلسفه سامان می‌پذیرد و از گذشته دور فیلسوفان بزرگی در حوزه فلسفه اسلامی مانند/ابن‌رشد (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۴۲)/ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰۹)، شیخ‌اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۱۲)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۲)، محقق طوسی (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۷)، و در حوزه فلسفه غرب نظیر هگل، مایستر اکهارت و لایبنیتس (قسامی و اصغری، ۱۳۹۲، ص ۱۳۷) به بررسی احکام عدم نیز پرداخته‌اند. در این میان، صدرالمتألهین (در گذشته ۱۰۴۵ق) بنیان‌گذار حکمت متعالیه در حوزه فلسفه اسلامی و مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م)، فیلسوف مشهور و تأثیرگذار قرن بیستم در حوزه فلسفه غرب اهتمام ویژه‌ای به بررسی احکام عدم داشته‌اند که نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تطبیقی احکام عدم از منظر این دو فیلسوف بزرگ پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. در حوزه معناشناسی عدم، دیدگاه صدرالمتألهین و هایدگر چیست؟ و با یکدیگر چه اشتراکات و افتراقاتی دارند؟
 ۲. در حوزه اقسام عدم و کاربردهای آن، دیدگاه صدرالمتألهین و هایدگر چیست؟ و با یکدیگر چه اشتراکات و افتراقاتی دارند؟

۳. در حوزه احکام عدم، دیدگاه صدرالمتألهین و هایدگر چیست؟ و با یکدیگر چه اشتراکات و افتراقاتی دارند؟

۱. عدم در اندیشه صدرالمتألهین

فلسفه صدرالمتألهین بر پایه اصالت وجود سامان یافته است، اما در عین حال، مباحث عدم نیز در حکمت متعالیه مطرح شده است. اختصاص بیش از هشت فصل از فصول کتاب *اسفار* به بررسی احکام عدم نشان‌دهنده اهمیت این مسئله در حکمت متعالیه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۸). فلسفه راهیابی مسئله عدم به حوزه فلسفه به این صورت تبیین شده که اگر عدم را شناسیم از شناخت کثرت هستی باز خواهیم ماند؛ زیرا کثرت از فقدان برخی نسبت به بعضی دیگر ظهور می‌نماید. حقیقت وجود یک حقیقت منسبط است و تا وقتی بیگانه در آن راه نیابد، کثرت نمی‌یابد و بیگانه نسبت به وجود، جز عدم، چیزی نیست. به همین لحاظ، حکما برای تبیین کثرت ناگزیر برای کشف عدم و لاواقعیّت، به تلاش و کاوش پرداخته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۰، تعلیقه ۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۳). صدرالمتألهین مباحث عدم را در مباحث تتمه وجود مطرح ساخته که گویای تبعی‌بودن این سلسله مباحث است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۷).

۱-۱. معناشناسی عدم در حکمت متعالیه

«عدم» در نظام فلسفی صدرالمتألهین مفهومی واحد است. وحدت مفهوم عدم، بی‌نیاز از برهان بوده، از زمره بدیهیات و اولیات است، و اگر برهانی نیز برای آن ذکر شود، جنبه تنبیهی دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۸). برخی فیلسوفان همچون محقق طوسی و حکیم سبزواری از وحدت مفهوم عدم، برای اثبات وحدت مفهوم هستی و اشتراک

معنوی وجود استفاده کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۰). برهانی که به صورت تبیین بر وحدت مفهوم عدم و نبود امتیاز در آن اقامه می‌شود، این است که امتیاز و کثرت به چهار صورت متصور است:

۱. امتیاز به تمام ذات. مانند تمایز چند امر بسیط از یکدیگر، و امتیاز مقولات و اجناس عالیّه که همگی بسیط‌اند؛
۲. امتیاز به جزء ذات، مانند امتیاز انواعی که در تحت جنس واحد قرار دارند؛
۳. امتیاز به عوارض خارج از ذات، نظیر امتیاز دو فردی که در تحت نوع واحد هستند؛
۴. امتیاز به شدت و ضعف یا کمال و نقص، که امتیاز تشکیکی است، و این قسم از امتیاز مختص به مصادیق و حقایق وجود است که در متن خارج هستند.

عدم که در ذهن و خارج لا شیء است نمی‌تواند به هیچ‌یک از اقسام چهارگانه یادشده امتیاز یابد. اگر عدم دارای کثرت و تعدد باشد، حتماً باید متمایز باشد، و اقسام چهارگانه تمایز در عدم راه ندارد. پس در عدم، کثرت و تعدد نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۸).

«عدم» در عین وحدت مفهومی، در مباحث فلسفی دو کاربرد دارد:

۱. نقیض وجود: عدم در این کاربرد، نقیض وجود و تقابلیش با وجود، تقابلی تناقض است. عدم در این کاربرد، رکن قاعده اجتماع نقیضین را تشکیل می‌دهد؛
 ۲. فقدان کمال: عدم در این کاربرد، بیانگر فقدان کمالات وجودی است.
- در حکمت متعالیه، این دو کاربرد عدم، در پرتو مراتب تشکیکی وجود قابل ترسیم است. مراتب تشکیکی وجود بیانگر فقدان مراتب مافوق در مراتب مادون هستند. بنابراین مراتب وجودی در حکمت متعالیه با محوریت عدم و قصور وجودی رقم می‌خورد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۶۱۳).

۱-۲. اقسام عدم در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه تقسیمات متعددی برای عدم ذکر شده که مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱-۲-۱. عدم مقابل و عدم مجامع

عدم از لحاظ امکان یا استحاله اجتماع با وجود بر دو قسم است:

۱. عدم مقابل: عدمی است که با وجود لاحق شیء جمع نمی‌شود. عدم مقابل عدم زمانی است. نکته درخور توجه اینکه عدم شیء تنها در صورتی عدم زمانی خواهد بود که وجود مقابلش که عدم آن را رفع کرده است، زمانی و تدریجی باشد؛ زیرا عدم بطلان محض است و شیئتی ندارد تا به زمانی بودن یا نبودن حکم شود، بلکه عدم بر اثر اضافه شدن به وجودی که در برابر آن است، بهره‌ای از ثبوت می‌یابد؛ پس اگر یک وجود، تدریجی و منطبق بر زمان باشد، عدمی که جایگزین آن است نیز تدریجی و منطبق بر زمان خواهد بود. بنابراین عدم یک شیء تنها در صورتی عدم زمانی خواهد بود که اگر وجود آن شیء جای‌گزین عدمش شود آن وجود، تدریجی و منطبق بر زمان باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۰۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۸۹۴). صدرالمتألهین در سایه ایده حرکت جوهری، مجموعه عالم ماده را مسبوق‌الوجود به عدم زمانی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۵۵۵):

۲. **عدم مجامع:** عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود؛ مانند عدم ذاتی. ممکن‌الوجود فی حد ذاته مسبوق به عدم در مرتبه ذات است و این عدم ذاتی حتی پس از تحقق ممکن نیز برای ذات ممکن، محفوظ است. عدم ذاتی، لاقتضائیت در مرتبه ذات ممکن‌الوجود نسبت به وجود و عدم است. این لاقتضائیت ذاتی، منافاتی با موجود بودن ندارد و این دو با یکدیگر قابل جمع‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۵).

۱-۲-۲. عدم مطلق و عدم مقید

عدم از نگاه اطلاق و تقيیدپذیری به عدم مطلق و عدم مقید تقسیم می‌شود:

۱. **عدم مطلق:** عدم مطلق عبارت از مطلق نیستی است، بدون اینکه به چیزی اضافه شود. عدم مطلق در مقابل وجود مطلق است. درخور توجه اینکه «عدم مطلق» با «مطلق عدم» متفاوت است. عدم مطلق، مقید به قید اطلاق است و مطلق عدم، نسبت به اطلاق و تقيید لایشرط است. بنابراین مطلق عدم، مقسم برای عدم مطلق و عدم مقید است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۴):

۲. **عدم مقید:** گاه عدم مطلق در مقابل عدم ملکه قرار می‌گیرد؛ به این معنا که اگر عدم مطلق به ملکه‌ای اضافه شود و آن ملکه را نفی کند، عدم مقید حاصل می‌شود؛ مانند جهل که عدم علم است. «عدم مقید» عدم مضاف نیز نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۲).

۱-۳. احکام عدم در حکمت متعالیه

عدم همان‌گونه که از اضافه به وجودات تکثر مجازی می‌یابد که تفریش در ادامه خواهد آمد، به احکام طرف مقابل خود نیز متصف می‌گردد. از این‌رو در منظومه حکمت متعالیه احکامی برای عدم ترسیم شده که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۱-۳-۱. تمایزناپذیری عدم

عدم بماهو عدم، فاقد تمایز است و کثرت‌پذیر نبودن عدم مختص به موطنی خاص، نظیر ذهن یا خارج نیست. اگر عدم دارای کثرت و تعدد باشد، حتماً باید متمایز باشد، و اقسام چهارگانه تمایز در عدم راه ندارد. پس در عدم، کثرت و تعدد نیست. عدم در هیچ موطنی جز از ناحیه اضافه به غیرمکثر نمی‌شود و در چنین مواردی نیز عدم به حصه‌های مختلفی که مربوط به مسلوب‌های گوناگون باشد تقسیم نمی‌شود؛ یعنی عدم دارای حصص متفاوتی که مربوط به شجر، حجر و غیر آنها باشد، نیست. تمام اموری که در بقعه عدم فرض می‌شوند، از آن جهت که معدوم‌اند، فاقد کثرت‌اند و معدوم در هر ظرفی اعم از خارج و ذهن باشد، چیزی جز بطلان نیست. اگر تمایز به عدم راه می‌یابد در حقیقت متعلق به اموری است که عدم به آنها اضافه می‌شود و استناد هرگونه امتیاز به عدم یا معدوم از باب وصف به حال متعلق موصوف و به مجاز است. عقل ابتدا اشیایی را که به ذات و یا به عوارض خود مطابق با یکی از انحاء چهارگانه تمایز، متمایز هستند تصور می‌کند، مانند علت و معلول، شرط و مشروط، و سیاهی و سفیدی که دو ضد با یکدیگر هستند؛ آن‌گاه مفهوم واحد عدم را به آنها می‌افزاید. سپس عدم علت و معلول، عدم شرط و مشروط و یا عدم سیاهی و عدم سفیدی به دست می‌آید. ملکات وجودی که طرف اضافه عدم هستند واسطه در ثبوت تمایز به عدم نیستند؛ بلکه

واسطه در عروض آن‌اند؛ یعنی ملکه، واسطه امتیاز یافتن عدم نمی‌شود. به همین دلیل وجود و عدم با آنکه هر دو در این حکم مشترک‌اند که هر کدام دارای یک مفهوم‌اند، در این حکم متفاوت‌اند که وجود دارای مصادیق متعدد متمایز است؛ لیکن عدم در هیچ موطنی مصداق نمی‌یابد و امتیاز در عدم پس از اضافه عدم به وجودات مختلف و به وساطت امتیازی که در مصادیق هستی است، بالعرض و المجاز راه می‌یابد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۸).

۱-۲-۲. وحدت‌ناپذیری و کثرت‌ناپذیری عدم

براساس آنچه در تمایزناپذیری عدم گذشت، عدم بما هو عدم کثرت‌ناپذیر و در نتیجه تمایزناپذیر است؛ اما این نکته را باید افزود که عدم نه تنها کثرت‌پذیر نیست، بلکه وحدت را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا وحدت مساق با هستی است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۲۶، تعلیقه ۱) و هستی نقیض عدم و نیستی است. وحدت و کثرت فرع بر اصل هستی شیء هستند، و عدم، لا شیء است، و لا شیء نه متصف به وحدت و نه متصف به کثرت می‌شود. مفهوم عدم نیز به حمل اولی عدم است و به حمل شایع موجود؛ یعنی عدم در ظرف ذهن نیز فاقد مصداق است و به حمل شایع عدم بر مفهوم عدم، صادق نیست. مفهوم عدم به حمل اولی عدم است و به حمل شایع وجود است، پس عدم در ظرف ذهن نیز دارای مصداق نیست، تا اینکه آن مصداق به وحدت متصف شود.

عدم از آن جهت که عدم است و معدوم از آن جهت که معدوم است، هیچ وحدت و یا کثرت و هیچ تمایزی در خارج ندارد و هیچ عدمی از عدم دیگر و معدومی از معدوم دیگر امتیاز نمی‌یابد و تنها وهم انسان پس از آنکه امور وجودی را ممتاز از یکدیگر یافت (نظیر دست و پای انسان که غیر از یکدیگرند)، عدم هر یک از آنها را از دیگری نیز ممتاز می‌پندارد؛ حال آنکه امتیاز آنها حقیقی نیست؛ و اگر بین اعدام امتیازی حقیقی بود در هر شیء، اعدام غیرمتمناهی‌ای باید جمع شوند؛ زیرا بر یک شیء مانند شجر، عدم هر شیء دیگری غیر از شجر، نظیر عدم حجر، عدم انسان و مانند آن صادق است، و علاوه بر این چون برای عدم یک شیء مانند عدم حجر، عدم دیگری را نظیر عدم حجر می‌توان فرض کرد، نسبت به هر امر سلسله‌های فزاینده‌ای از اعدام را می‌توان تصویر نمود، و در نتیجه در هر مورد سلسله‌های غیرمتمناهی از اعدام لازم می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۱).

۱-۳-۳. علیت میان اعدام

در سایه کثرت‌ناپذیری و تمایزناپذیری اعدام، علیت و معلولیت‌ناپذیری آنها نیز به روشنی قابل تصدیق است؛ اما در عین حال در مباحث فلسفی نوعی علیت میان «عدم علت» و «عدم معلول» ترسیم شده که چالش در مقابل حکم بالا قلمداد می‌شود و لازم است تبیین گردد.

صدرالمتهلین در *اسفار* در فصلی با عنوان «فی کیفیت علیة کل من عدمی العلة و المعلول للأخر» به واکاوی این مسئله پرداخته است. به باور وی، عدم علت و عدم معلول، در خارج یا در ذهن امتیازی ندارند، و در هیچ موطنی بین آن دو ربط و پیوندی نیست. ربط و پیوند و همچنین امتیاز، بین وجود علت و وجود معلول است، و ذهن پس از آنکه

عناوینی را برای عدم علت و عدم معلول تصویر کرد، آن عناوین به دلیل وجودی که در ظرف ذهنی دارند، احکامی را می‌پذیرند، و از جمله آن احکام، سببیت میان عدم علت و عدم معلول است و این سببیت نیز در حقیقت از باب وصف به حال متعلق موصوف است؛ زیرا محکی دو عنوان عدم علت و عدم معلول به دلیل آنکه باطل‌الذات هستند، نه وجود دارند و نه امتیاز و نه پیوندی میان آنهاست، و پیوند بین دو طرف مقابل آنها، یعنی وجود علت و وجود معلول است و انتقال این پیوند از طرف وجود به طرف عدم، از باب تعلق و اضافه‌ای که عدم به طرف وجود پیدا می‌کند، به مجاز است. از سوی دیگر، همان‌گونه که در طرف وجود، علت سبب تحقق معلول است، و از علت با برهان لم به معلول پی برده می‌شود، در طرف عدم نیز عدم علت سبب عدم معلول خوانده می‌شود، و همان‌گونه که در طرف وجود به دلیل ملازمه‌ای که بین علت و معلول است، به برهان ان از وجود معلول به وجود علت پی برده می‌شود، در طرف عدم نیز عدم معلول ملازم با عدم علت پنداشته شده و از عدم معلول به نبود علت استدلال می‌شود. این هر دو برهان لم و ان در طرف عدم به تبع طرف وجود و به مجاز اقامه می‌گردد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۰).

صدرالمآلهین در ادامه به توضیح بیشتر این مسئله می‌پردازد و بر این باور است که پس از آنکه در ذهن عنوانی برای عدم علت در نظر گرفته شد و به آن عنوان موجود شد، از دو جهت می‌توان به علیتش حکم کرد:

جهت اول: عدم علت چون در ذهن تصور شود و در عقل تمثیل یابد، وجود تصویری آن مصحح این می‌شود تا به علیت آن نسبت به عدم معلول حکم کرد، هرچند که آن وجود تصویری به دلیل آنکه امری وجودی است، مطابق حکم نیست. مطابق حکم به علیت و محکی حکم همان‌گونه که اشاره شد رفع علت، از جهت رفع علت بودن آن است، و رفع علت که امر عدمی است، باطل‌الذات بوده، غیر از آن صورت عقلی و مفهوم علمی است که عنوان از برای آن باطل‌الذات می‌باشد. پس آنچه حکایت از او واقع می‌شود رفع علت است، هرچند که حکایت به حضور مفهوم و صورت تقدیری و فرضی آن در عقل تحقق می‌پذیرد.

در جهت اول به لحاظ حکایتی که مفهوم عدم علت از موطن تقدیری اعدام دارد، به علیت مصداق فرضی آنکه امری عدمی است نسبت به مصداق عدمی دیگر که همان عدم معلول است، حکم می‌شود، و این حکم همان‌گونه که به تفصیل گذشت بالعرض و المجاز، و به تبع ربط و پیوند علی بین دو طرف اضافه عدم است؛ یعنی به تبع پیوندی است که بین وجود علت و وجود معلول می‌باشد. وجود علت، نظیر وجود آتش، در مقام ثبوت، علت وجود معلول، نظیر وجود حرارت است، و پی بردن به معلول از طریق وجود علت، برهان لم است، و از ناحیه اضافه‌ای که عدم به علت و معلول پیدا می‌کند، رابطه مذکور بین دو طرف وجودی، بین عدم علت و معلول نیز واقع می‌شود، و از طریق این رابطه به برهان لم می‌توان از عدم علت به عدم معلول پی برد. البته همان‌گونه که مصداق عدم در خارج در ظرف فرض و تقدیر است، پیوند و ارتباط بین آنها و در نتیجه علیت آنها نیز تقدیری است و به مجاز به آنها استناد داده می‌شود.

جهت دوم: بین علت و معلول دو نوع وجوب برقرار است: یکی وجوب بالغیر و دیگری وجوب بالقیاس الی الغیر. وجوب بالغیر تنها درباره معلول صادق است؛ زیرا معلول واجب بالعلیه است، لیکن علت واجب بالمعلول نیست؛ اما وجوب بالقیاس الی الغیر در هر دو مورد، یعنی هم در مورد علت و هم در مورد معلول صادق است؛ زیرا علت و معلول از آن جهت که متلازم هستند، انفکاکشان از یکدیگر محال است؛ لذا تصور هر یک در ذهن موجب تصور دیگری می‌شود.

چون معلول واجب به علت است و علت واجب به معلول نیست، از علت به برهان لم به معلول پی برده می‌شود، و این وجه از آگاهی که در جهت اول بیان شد، از طرف معلول نسبت به علت صادق نیست؛ لیکن چون علت و معلول وجوب بالقیاس نسبت به یکدیگر دارند از ادراک هر یک ادراک دیگری نیز لازم می‌آید و این نوع آگاهی که از طریق یکی از دو متلازم نسبت به دیگری پیدا می‌شود، یکی از دو گونه برهان این است که در اصطلاح دلیل نامیده می‌شود. بنابراین از علت به دو وجه می‌توان به معلول پی برد: یکی همان وجه مذکور در جهت اول است که به برهان لم واقع می‌شود، و دیگری وجه موردنظر در جهت دوم است که از طریق تلازم بین وجود علت و وجود معلول پدید می‌آید، و عدم علت همان‌گونه که از ناحیه اضافه به علت، به مجاز متصف به علیت نسبت به عدم معلول می‌گردد، از هر دو وجه، به مجاز، سبب عدم معلول است. وجه نخست که در جهت اول بیان شد، سببیت ناظر به مقام ثبوت و اثبات است و وجه دیگر که در جهت دوم موردنظر است، تنها به لحاظ مقام اثبات است.

از این بیان دانسته می‌شود که برای عدم معلول نیز نحوه‌ای از علیت و سببیت نسبت به عدم علت وجود دارد، و آن نحوه همان وجهی است که در جهت دوم بیان شد؛ یعنی مفهوم عدم معلول به دلیل ملازمه‌ای که از ناحیه وجوب بالقیاس با علت دارد، سبب پیدایش علم به عدم علت می‌گردد و این نوع انتقال که تنها در مدار مفهوم است و به لحاظ واقع و مقام ثبوت نبوده، در برهان لم به کار نمی‌آید و تنها در یکی از دو قسم برهان این مفید است. نتیجه آنکه علیت عدم علت و عدم معلول نسبت به یکدیگر، از طرف علت به دو جهت و نسبت به دو ظرف ذهن و عین، یعنی به لحاظ دو مقام ثبوت و اثبات است و لیکن از طرف معلول تنها به لحاظ مقام اثبات و نسبت به ظرف ذهن هستند.

بنابراین از دو عدم علت و معلول از آن جهت که عدم هستند، نه از آن جهت که تصویری موجود در ذهن می‌باشند تنها یکی به لحاظ واقع و در ظرف نفس الامر فرضی و تقدیری آن، علت است و دیگری معلول می‌باشد؛ هرچند که این علیت و معلولیت که به آنها نسبت داده می‌شود به شرح مذکور به تبع طرف وجود، و بالعرض و المجاز است و این مجاز، مجازی عقلی است، و اما صورت ذهنی دو عدم، البته به لحاظ حکایتی که از آن واقع فرضی دارد، از هر طرف سبب تحقق دیگری خواهد بود و این سببیت از طرف علت به برهان لم، و از طرف معلول در قالب علامت و ارائه، به برهان این و به صورت «دلیل» است؛ چه اینکه بین علت و معلول در طرف وجود نیز همین رابطه، بالاصاله و به حقیقت برقرار است. هرگاه علت رفع شود، رفع معلول ضروری می‌گردد، و هرگاه معلول رفع شود، به سبب رفع آن، رفع علت ضرورت نمی‌یابد تا آنکه ضرورت رفع علت به ضرورت رفع معلول باشد؛ بلکه رفع علت از ناحیه رفع معلول کشف می‌شود، و بین رفع معلول با رفع علت تنها ملازمه و همراهی است. عدم معلول همراه با عدم علت بوده، به عدم علت متکی است و عدم علت همراه و ملازم با عدم معلول می‌باشد؛ لیکن به عدم معلول متکی نیست و به همین دلیل در اصطلاح منطقی عدم علت به برهان لم علت عدم معلول است و عدم معلول به برهان این علامت و کاشف از عدم علت است و در اصطلاح فلسفی، عدم علت ضرورت بالقیاس با عدم معلول دارد و عدم معلول نسبت به عدم علت از ضرورت بالقیاس و بالغیر برخوردار است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۶).

۴-۳-۱. رابطه عدم و تعالی وجودی انسان

در نظام فلسفی حکمت متعالیه، عدم با تعالی وجودی انسان رابطه تنگاتنگی دارد. چنان که گذشت، مراتب تشکیکی وجود بیانگر فقدان مراتب مافوق در مراتب مادون است؛ بنابراین مراتب وجودی در حکمت متعالیه با محوریت عدم و قصور وجودی رقم می‌خورد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۶۱۳). به باور صدرالمتألهین، نفس انسان با دو نوع عدم آمیخته است: «عدم تحلیلی عقلی» که در خارج مابازا ندارد و «عدم حقیقی و واقعی» که با وجود ترکیب دارد، مثل قوه و فعل (صدرالمتألهین، ۱۴۳۲ق، ج ۷، ص ۲۵۹-۲۵۸). آمیختگی عدم با نفس انسان، زمینه‌ساز تعالی وجودی اوست. به باور وی، نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقااست؛ پس هرگاه نفس ترقی کند و از عالم خلق مبعوث به عالم امر شود، وجودش وجود مفارقی عقلی خواهد شد و در آن وقت به بدن و حالات و استعداد بدن محتاج نخواهد بود و زوال استعداد بدن به او ضرر نمی‌رساند؛ نه در ذات و نه در بقای آن، بلکه به تعلق و تصرف آن مضر است؛ زیرا وجود حدوثی نفس، وجود بقایی آن نیست و حالش نزد حدوث مانند حالش در نزد استکمال و مصیر به مبدأ افعال نیست.

صدرالمتألهین در سایه نظریه حرکت جوهری، تکامل وجودی نفس را با بهره‌گیری از علم و عمل ترسیم می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۹۳). به باور وی، تکامل و سعادت نفس با انجام اعمال و افعالی به دست می‌آید که موجب طهارت نفس‌اند و کدورات آن را از بین می‌برند (صدرالمتألهین، ۱۴۳۲ق، ج ۹، ص ۱۲۵) و هر کس که احاطه عقلیاتی و تجرد از جسمانیات بر او غلبه کند به سلوک و تکامل دست می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۹۵). به عقیده وی، هر کس بتواند از ناپاکی و بلا و رذایل که به سبب نقص و قصورشان از مصادیق عدم‌اند، کناره بگیرد و در قوای سه‌گانه جانب عدالت (نه افراط نه تفریط) را برگزیند، تکامل عملی نفس در او ظهور یافته است. تکامل علمی نفس نیز وابسته به تعقل و ادراک عقلی است؛ یعنی در سایه ارتباط نفس با عقل فعال به‌منزله افاضه‌کننده صور عقلی و متحد شدن نفس با آن تحقق می‌پذیرد. هر چقدر نفس به جسمانیات و ماده که شائبه‌ای از عدم در آنهاست، وابستگی داشته باشد، به همان اندازه از تکامل دور می‌ماند. پس بین عدم و تکامل نفس ارتباط مستقیم وجود دارد. به بیان دیگر نفس با فنا شدن در مبدأ، حقایق را مشهود می‌کند. وقتی نفس در پس تکاملات خود به مقام عقل رسید، عقل محض می‌شود و با عقل فعال اتحاد می‌یابد. سپس از ماده جدا می‌گردد و قوه و امکان (که با عدم آمیختگی دارند) از آن سلب می‌شود. پس در این حال به انسانی عقلی تبدیل می‌شود و جزئیت و ضیق وجودی آن با قطع همه تعلقات و قیود، باطل می‌شود و با روح کلی انسان که روح‌القدس نام دارد متحد می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۳۲ق، ج ۹، ص ۱۴۰-۱۴۴).

۲. عدم در اندیشه‌های دیگر

هایدگر در رساله *مناقضات* چیست این پرسش اساسی را درباره عدم مطرح می‌کند که چرا موجودات به جای آنکه نباشند، هستند؟ چرا چنین شده که از هر طرف که رویم هستند را سابق و داعی بر هر گونه هستی می‌بینیم، حال آنکه آنچه نه موجود است و ما آن را به عدمی که به‌منزله خود هستی است تفسیر می‌کنیم، پاک از یاد رفته و در دست نسیان مانده است؟ (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹-۱۵۸). در بیانات هایدگر نیز همچون اصحاب حکمت متعالیه به فلسفه راهیابی مسئله عدم به حوزه مسائل مناقضاتی اشاره شده است. به باور وی، علم می‌خواهد درباره عدم هیچ چیزی نداند، اما حتی اگر چنین باشد، آنچه مسلم است این است که آنجا که علم می‌کوشد درباره موجودات بحث کند، دست یاری به سوی عدم دراز می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶).

۲-۱. معنائشناسی عدم در اندیشه هایدگر

هایدگر چهار معنا برای عدم در نظر می‌گیرد:

۱. **عدم به مثابه نفی کامل کلیت موجودات:** به باور هایدگر، دریافتی از عدم هنگامی میسور است که بتوانیم تمام موجودات را فی‌حدنفسه در دسترس آوریم و آن‌گاه آنها را معدوم انگاریم. بدیهی است که لازمه چنین نگرشی این است که تمام موجودات را بشناسیم؛ اما احاطه شناخت‌شناسانه به تمام موجودات ممکن نیست، زیرا آنها ما را فراگرفته‌اند. در اندیشه هایدگر، درک کلیت موجودات و سپس نفی آنها از منظر شناخت‌شناسی ناممکن است؛ زیرا انسان در مقام یک موجود در میان سایر موجودات نمی‌تواند خود را از آنها کاملاً منفک کند تا بتواند آنها را به مثابه یک کل درک کند. اما آیا به‌راستی از منظر هایدگر، تصور نفی کامل موجودات از زاویه شناخت‌شناسی ناممکن است؟ هایدگر در رساله **متافیزیک چیست؟** به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد که ما همه موجودات را آن‌گونه که در نفس‌الامرند درک نمی‌کنیم، اما می‌توانیم در قالب یک ایده به کل موجودات بیندیشیم؛ سپس آنچه را در فکر خود تصور کرده‌ایم نفی کنیم و بدین‌سان آن را نفی شده بینگاریم. از این طریق البته ما مفهوم صوری عدم خیال‌بافته را حاصل می‌آوریم نه خود عدم را (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۰). با بهره‌گیری از ادبیات فلسفی حکمت متعالیه، این پاسخ هایدگر به این صورت قابل تبیین است که علم حضوری به همه موجودات که بیانگر احاطه وجودی به آنهاست، میسور فاعل شناسا (انسان) نیست تا مقدمه درک معنای نخست عدم قلمداد شود؛ اما این به معنای نفی ادراک حصولی عدم نیز نیست؛

۲. **عدم به مثابه هستی نامتعیین:** عدم در این معنا نه از سنخ نیستی بلکه از سنخ هستی، اما فاقد تعیین است. هایدگر بحث از عدم به این معنا را که بنیاد موجودات می‌داند، با این پرسش آغاز می‌کند که چرا موجودات موجودند به جای آنکه نباشند؟ از کی و کجا به وجود آمده‌اند؟ (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸). پاسخ مابعدالطبیعه سنتی این است که موجودی متعالی وجود دارد که بنیاد الهی و علت همه موجودات است که هایدگر این پاسخ را نشئت‌گرفته از نگرشی موجودانگاران می‌داند. در قلمرو الهیات نیز پاسخ این پرسش این است که در تعالیم دینی خداوند به عنوان موجودی که خالق همه موجودات است معرفی می‌شود و دیگر جایی برای پرسش از بنیاد موجودات باقی نمی‌گذارد؛ اما فلسفه با حیرتی که از آن پرسش بنیادین پدید می‌آید، آغاز می‌شود و در همین حیرت است که وجود خود را آشکار می‌کند و تفکر وجود آغاز می‌گردد (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۹۵). وجودی که هایدگر از آن پرسش می‌کند و به دنبال آن است، لایتعیین محض است و از هر قید و اضافه‌ای مطلق و رهاست و مسلماً چیزی را که هیچ تعیین و ماهیتی نداشته باشد و حتی اطلاق وجود بر آن از باب عنوان مشیر باشد، نه قید و صفتی که به او تعیین بدهد، نمی‌توان موجود دانست و ناگزیر به چیزی که نتوان آن را موجود دانست، مفهوم «عدم» اطلاق می‌شود که بیانگر معنای دوم عدم است؛ اما قطعاً در اینجا منظور هایدگر از عدم، بطلان محض و ممتنع بالذات نیست؛ بلکه آن منشأ هر نوع موجود و خیر و لطف است. این، عدمی است که بیش از هر موجودی هستی دارد؛ زیرا این «نیست» آن هستی است که قبل از هر موجود وجود دارد و هر موجودی به وسیله آن تحقق می‌یابد. آن نسبت به این موجودات مطلقاً دیگر است و محال است که این پرهستی‌ترین چیز از هستی به دور باشد و بنابراین با خود وجود یکی است (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲)؛

۳. **عدم به مثابه فقر تام و تمام موجودات:** عدم به معنای فقر تام و تمام موجودات، عدمی است که در حال هیبت بر ما آشکار شده است؛ آنجا که *هایدگر* می‌گوید: در شب روشن حاصل از هیبت است که حقیقت وجود به فتوح ذاتی خود تجلی می‌کند، منظور از شب فنا و نیستی، همان فقر ذاتی و تام و تمام جمیع موجودات است که سراسر عالم هستی را فرا گرفته، انسان را ناگزیر در جست‌وجوی بنیادی برای موجودات قرار می‌دهد و او را به حیرت فرو می‌برد. این معنا از عدم در تفکر *هایدگر* انسان را در مسیر تفکر و طلب وجود قرار می‌دهد (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۴۲)؛

۴. **عدم به مثابه نیستی یا ناهستی (Das Nichts):** یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم در اندیشه *هایدگر* این تفسیر نیستی است. انسان معمولاً حیثیت عدمی را، نیستی یا موجود نبودن چیزی در نظر می‌گیرد. در تفکر *هایدگر* نیستی و هستی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند؛ زیرا یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌ها درباره هستی، مستوری آن است. پس نیستی، نفی هستی نیست، بلکه تنها، حجاب هستی است که بر آن اطلاق می‌شود. در حقیقت نیستی به عنوان موضوع شناسایی تلقی نمی‌گردد؛ نیستی به معنای آن هستنده‌ای که نیست، نیست بلکه آن نیستی‌ای است که نیست‌بودگی می‌کند و شرط امکان هستن هستندگان است. بنابراین «ناهستی» در این تفسیر، به معنای هیچ نیست. نیستی لزوماً نفی نیست و نمی‌توان آن را با سلب یا سلبيت به معنای محدود آن برابر انگاشت. نیستی به علت شأن هستی‌شناختی‌اش مقدم بر سلب است. نیستی‌ای که *هایدگر* از آن سخن می‌گوید نه یک ابژه و نه چیزی است که اصلاً هستی دارد. نیستی تنها نفی تمامیت آنچه هست، نیست بلکه بسی اصیل‌تر از نفی است یا می‌توانیم بگوییم که حجاب هستی است (*هایدگر*، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷؛ *گودرزی*، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳). در راستای توضیح این معنای عدم، توجه به این نکته لازم است که مطابق دیدگاه رایج در مفهوم «سایه»، سایه تنها بیانگر فقدان نور است ولی هرگز «نور» به‌طور کلی در این مفهوم نفی نمی‌شود. «سایه» در حقیقت عبارت از شاهد آشکار «نور محجوب» است. *هایدگر* در این قسمت ضمن بیان تضاد هستی و نیستی، مفهوم سلبي «نیستی» را انکار می‌کند و می‌گوید: در آغاز «ماهیت محجوب وجود» با «منع» یا گریزانی، خود را چونان «ناموجود» و «عدم» بازمی‌نماید؛ اما «عدم» به عنوان «تابودن موجود»، حادثترین بخش تضادگونه عدمیت محض است. «عدم» هرگز عبارت از «عدم» نیست و هرگز چیزی در معنای یک موضوع هم نیست. «عدم» عبارت از حجاب خود «وجود» است (*هایدگر*، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷).

۲-۲. اقسام عدم در سایه مواجهه با عدم در اندیشه *هایدگر*

تبیین اقسام عدم و کاربردهای معنایی آن در اندیشه *هایدگر*، از طریق راه‌های مواجهه با عدم در اندیشه وی آشکار می‌گردد. به باور *هایدگر*، در آغاز مسیر مواجهه و پرسش از عدم، چند مانع اساسی وجود دارد:

۱. آن دم که از عدم می‌پرسیم، آن را پیشاپیش چنین یا چنان فرض کرده‌ایم؛ بدین نحو عدم امری موجود و پیش‌داده تلقی شده است، درحالی‌که عدم به‌روشنی از وجود متمایز است. از سوی دیگر تفکر همواره درباره چیزی است و هنگامی که تفکر را به تفکر درباره هیچ چیز وامی‌داریم، از آن انتظاری خلاف عادت آن طلب کرده‌ایم. هنگامی که می‌پرسیم چرا هستندگان هستند به جای اینکه نباشند، با مفهوم نیستی دست و پنجه نرم می‌کنیم. این پرسش به چه معناست؟ آیا می‌توان گفت که نیستی هست؟ آیا گفتن نیستی نیست، ممکن است؟ در این صورت

چگونه از نیستی سخن می‌گوییم؟ (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۵-۱۸۷). بنابراین پرسش از عدم در نخستین گام با قاعده بدیهی امتناع تناقض روبه‌رو می‌شود:

۲. مانع دیگر، موضع علم نسبت به عدم است و اینکه از منظر علم چگونه به عدم نگریسته می‌شود؟ از دیدگاه علم هر آنچه به نسبت ما با جهان برمی‌گردد، تنها موجود است و عدم امری باطل و ناموجود است. به‌زعم هایدگر، همین که علم عدم را هیچ می‌داند، تصدیق مفهومی از عدم است. علم در مواجهه‌اش با عدم، از خود عدم کمک می‌گیرد (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۱). نکته درخور توجه این است که علم می‌خواهد درباره عدم هیچ چیز نداند؛ اما حتی اگر چنین باشد، آنچه مسلم می‌ماند این است: آنجا که علم می‌کوشد تا به ذات خاص خودش جامه بیان ببوشاند، دست یاری به سوی عدم دراز می‌کند و به آنچه ردش می‌کند، متوسل می‌گردد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶)؛

۳. مانع دیگر این است که آیا عدم واقعاً مفهوم سلبی است؟ آیا عدم «نا» به اضافه «هستنده» است؟ آیا همان «نا»یی است که ما بر سر هر هستنده‌ای می‌گذاریم و هستی آن را به غیر از آنچه هست تبدیل می‌کنیم؟ اگر عدم را نفی کل موجودات بدانیم، همین فعل نفی کردن که کنشی عقلی است باید بر عدم مقدم باشد تا بتواند مفهوم عدم را به دست ما دهد. اگر عکس فرض بالا، عدم مقدم بر نفی باشد و «نه» و «نفی» از آن روی وجود داشته باشند که عدم وجود دارد، خود عقل هم به نحوی باید مبتنی بر عدم باشد. پرسش از عدم بر حسب عقل مستلزم آن است که ما موضوع پرسش خود یعنی عدم را موجود فرض کنیم و ناگزیر دچار تناقض شویم. عقل محق نیست که حکمی در باب عدم بدهد و نمی‌تواند تعیین کند که پرسش و پاسخ در باب عدم، امری باطل، متناقض، دوری و یا چنین و چنان است. هایدگر برای رهایی از افتادن در دام این تناقض، عدم را نسبت به «نفی» و حتی «نه»، آغازین‌تر می‌شمارد. هایدگر بر آن نیست که عدم به معنای نفی را شرح دهد، بلکه عدم خود مصدر نفی و انکار است؛ اما اگر ما عدم را نفی کل موجودات بدانیم، تلویحاً پذیرفته‌ایم که کل موجودات را شناخته‌ایم؛ درحالی‌که چنین امری برای ما که محاط در کل موجوداتیم، ممکن نیست. توضیح این مطلب در معناشناسی عدم گذشت.

اکنون پرسش این است که نسبت ما با کل وحدانی موجودات چیست؟ هایدگر با اشاره به «هستی - در - جهان» به عنوان یکی از بنیادهای دازاین این نسبت را شرح می‌دهد. «هستی - در - جهان» و «بودن - با - دیگری» مدام با ذات دازاین قرین است. او همواره خود را در احاطه موجوداتی می‌بیند که همواره خودشان را چون یک کل در خود منکشف می‌کنند. حتی اگر وجود هر روزه ما پاره‌پاره بنماید و مشغول این یا آن ناحیه موجودات باشد، باز هم این حقیقت همیشه هست که این وجود با موجودات چنان سروکار دارد که این موجودات در یک وحدت کل - هر چند مبهم و سایه‌سان - ظاهر می‌شوند. وجود انسانی همین گم‌گشتگی در میانه اشیا و انسان‌ها و رویارویی با آنها به صورت یک کل است. عدم، نفی این کل است و هنگامی که عملاً پرده از این کل برداشته شد، عدم خود را عیان می‌کند. این بی‌پردگی عدم و پرده از رخ بر کشیدن آن در نوعی حال بنیادین ممکن می‌شود به نام ترس آگاهی. در پرتو نکات بالا، به بازخوانی راه‌های مواجهه با عدم در اندیشه هایدگر می‌پردازیم:

۲-۲-۱. ترس آگاهی

ترس آگاهی به‌مثابه یکی از راه‌های مواجهه با عدم، ترس از چیزی است که مشخص نیست و هیچ متعلق روان‌شناختی‌ای ندارد؛ یعنی فرد دچار چنین وحشتی، توضیح مشخصی برای احساسش ندارد و وقتی از او درباره علت ترسش می‌پرسند می‌گوید: «هیچ» و این هیچ در واقع همان «عدم» است. همچنین ترس آگاهی، پیوند عمیقی با غربت دارد؛ غربتی که در آن ما از موقعیت‌ها و ارتباطات روزمره خود در زندگی خارج شده‌ایم و احساس می‌کنیم در جهانی کاملاً ناآشنا که همان مواجهه با عدم است حضور داریم. هایدگر در کتاب *هستی و زمان* به بیان مفصل ترس آگاهی می‌پردازد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۷۱). به باور وی، عدم که خود را در ترس آگاهی آشکار می‌کند، چگونه است؟ عدم به صورت موجودی یا ایزه‌ای خاص ظاهر نمی‌شود. او در همراهی با موجودات به صورت یک کل ظهور می‌کند و با آنها یکی می‌شود. این یکی شدن به معنای نیست کردن موجودات نیست. در این حالت، عدم چیزی را نفی نمی‌کند. روی دادن عدم در حالت ترس آگاهی یعنی عدم، ما را در حالتی قرار می‌دهد که چیزی هست که هرگز عیان نمی‌شود (کروز، ۱۳۷۹، ص ۱۸۳). ترس آگاهی حالت ممتاز و منحصر به فرد دازاین است و او از این طریق با هستی خویش‌مند خود که همان در - جهان - بودن است قرین می‌شود. «در» در اینجا معنای وجودی دارد و دلالت می‌کند بر اینکه یک چیز متضمن و درگیر با چیز دیگری است (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۵۶). در جهان بودن به معنای خاص خود از هستی انسان جدا نیست. ترس آگاهی نشان‌دهنده این هستن - در جهان است که گاه بارز و گاه پوشیده است؛ اما همواره با ماست و به دنبال موضوع می‌گردد. آن سرشته هستی آدمی است و هستن آدمی از آغاز، هستن در جهان است. پس ترس آگاهی را نمی‌توان رفع کرد، مگر در جهان نباشیم و کلی‌تر از آن اصلاً نباشیم. تا هستیم، ترس آگاهی داریم (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۹۲).

از جمله دلایل اهمیت ترس آگاهی برای هایدگر این است که به اعتقاد او ترس آگاهی ما را به درکی از هستی و معنای بودن نزدیک‌تر می‌کند. به گفته وی در *متافیزیک چیست؟* در روشن شب عدم قرین با ترس آگاهی گشودگی آغازین و اصیل موجودات بما هی موجودات بدین‌سان مجال بروز می‌یابد که آنها موجودات‌اند نه عدم (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸). پس این پرسش هایدگر که چرا موجودات هستند به جای آنکه نباشند؟ روشن‌کننده دو مؤلفه مهم است: الف) راهی است برای جست‌وجو پیرامون حقیقت هستی؛ ب) راهی است برای نزدیک شدن و رویارو شدن با کیفیت وجود خود فرد که او را در موقعیتی قرار می‌دهد که می‌تواند در آن وجود اصیل خویش را بپذیرد یا به عبارت دیگر، ترس آگاهی، آزادی بنیادین فرد را برایش آشکار می‌کند. انسان در مواجهه با نیستی آشکار شده با ترس آگاهی، همه فعالیت‌های زندگی روزمره‌اش مختل می‌شود و به سمت سقوط می‌رود و در این «دراستادگی فرابیش عدم»، فرصتی تازه می‌یابد تا با تصمیمی هوشیارانه زندگی خود را آغاز کند (همان).

۲-۲-۲. تفکر در هستی به‌مثابه راه کشف نیستی

در اندیشه هایدگر، از طریق تفکر می‌توان به «عدم» نائل شد. هایدگر در *نامه‌ای در باب انسان‌گرایی* تأملات قابل ملاحظه‌ای درباره معنای موردنظر خود از تفکر طرح می‌کند. او به رابطه تاریخی تفکر با سنت متافیزیکی می‌پردازد. هایدگر می‌گوید انسان آن‌گاه که در تفکر به سر می‌برد درباره «وجود» و تنها «وجود» تأمل می‌کند. تنها راه

دستیابی به «وجود» در این تفکر آن است که بگذارد «وجود» باشد و انسان را خطاب کند. شرطش این است که انسان اراده خود را تسلیم وجود کند. این تسلیم شدن به وجود، خود نتیجه فیض و لطفی است که وجود از طریق اعطای خود به انسان به عنوان موضوع تفکر بر او عطا می‌کند و نتیجه‌ای که هایدگر می‌خواهد بگیرد این است که ما برون‌ایستایی خویش را به‌منزله داده یا بخشش تجربه می‌کنیم (جانسون، ۱۳۹۵، ص ۱۳۴).

از نظر هایدگر هدف از تفکر، تفکر بنیادین است که منشأ متعالی دارد؛ چراکه از وجود سرچشمه می‌گیرد و وابسته به اراده و اختیار آدمی نیست. چنین تفکری با تبتل از موجودات و روی آوردن به وجود ممکن می‌گردد. چنین تفکری هیچ‌گاه مسیر از پیش‌طی شده‌ای را نمی‌پیماید؛ بلکه همیشه منتظر آشکار شدن چشم‌اندازهای تازه‌ای است که در طول راه وجود دارند و پدیدار می‌شوند. برای گام نهادن به ساحت چنین تفکری است که انسان می‌بایست خود را از سلطه اصل دلیل کافی رها کند و از چرایی امور نیرسد. تنها از این طریق است که می‌توان به وجود که خود به‌مثابه امر بی‌بنیاد، فراتر از هر بنیاد و دلیلی است، اندیشید (همدانی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۹). به نظر هایدگر، تفکری ارزشمند است که راه به درک معنای وجود ببرد و هیچ فایده عملی برای آن در نظر گرفته نشده باشد؛ یعنی انسان با آن از موجودی بی‌بگذرد و پروای حقیقت وجود کند. حکیم صاحب بصیرت در ساحت چنین تفکری است که قدم در راه می‌گذارد و خود را از قید نفس رها می‌سازد. به واسطه این نوع تفکر است که حقیقت وجود بازگو می‌شود. در پرتو آنچه گفته شد، چنین تفکری وجود را آشکار می‌کند و بدین سبب، نسبتی با وجود می‌یابد و راهی برای مواجهه با عدم قلمداد می‌شود.

۲-۲-۳. رویارویی با مرگ

سومین راهی که در آن فرد می‌تواند با عدم مواجه شود و به موجب آن کنترل وجودش را به گونه‌ای اصیل به عهده بگیرد، رویارویی با مرگ است. آنچه مشخصاً بسیاری از مردمان هایدگر را تحت تأثیر قرار داده، توصیف او از مرگ است (ادواردز و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۰۹). در این حالت (مرگ) انسان خود را تنها احساس می‌کند؛ چراکه ارتباطش را با موجودات عالم از دست می‌دهد و خود را به صورت معلق و رها می‌یابد. این امر (رویارویی با مرگ) نیز با اندیشه صرف درباره موضوع و حتی با تفکری بسیار جدی به انجام نمی‌رسد. به گفته هایدگر صرفاً حس کردن ترس‌آگاهی است که به گونه‌ای اصیل عدم را آشکار می‌سازد؛ یعنی حتی همین مرگ هم منوط به احساس کردن ترس‌آگاهی است یا به عبارت دیگر، همین ترس‌آگاهی است که مرگ را به صورت مرگ من آشکار می‌سازد؛ مرگی که فقط متعلق به خود من است (حیدری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲).

رویارویی دازاین با مرگ و عدم، نکته مرکزی در بحث هایدگر است (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۵۷۷). سقوط به گریز از مرگ مربوط است. انسان در وجود غیرحقیقی روزمره خویش از اندیشه مرگ اجتناب می‌ورزد (مک‌کواری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶). مرگ راهی برای طرح مسئله زمان‌مندی دازاین است؛ زمانی که اصیل و متناهی است و با مرگ دازاین پایان می‌پذیرد. در حقیقت ترس‌آگاهی، انسان را با عدم و نیستی موجودات مواجه می‌کند؛ البته نه عدم به معنای سلبی و نفی آن بلکه به معنای ایجابی که او را به هستی هدایت می‌کند تا به مرگ فکر کند و راه و روش صحیح را برای ادامه زندگی برگزیند. دازاین نااصیل و روزمره نیز خود، بودن پیشاروی دارد و از امکاناتی برخوردار است که می‌تواند از آنها استفاده کند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰).

۲-۳. احکام عدم در اندیشه‌های دیگر

یکی از مهم‌ترین احکام عدم در اندیشه‌های دیگر، بازگویی رابطه عدم با تعالی انسان است که تقریرش بدین قرار است: «تعالی» حالتی وجودی است که بیانگر رهایی از محدودیت زمان و مکان است. عدم و نقص ذاتی انسان در اندیشه‌های دیگر ارتباط تنگاتنگی با تعالی وجودی او دارد. از نظر **هایدگر** وجدان عبارت است از آگاهی بیدار شده نسبت به نحوه هستی محدود و فناپذیر آدمی و نباید تصور کرد که این وجدان، ندایی خارج از محدودیت بشری یا خداست؛ بلکه ندادهنده خود دازاین است که در پرتاب‌شدگی خویش نسبت به بودنش مضطرب و دل‌نگران است. **هایدگر** اظهار می‌دارد که ندای وجدان از گناه ما سخن می‌گوید که در اینجا نباید منظور از گناه، هنجار دینی باشد؛ بلکه گناه ما همان ناکامل بودن و نقصان وجودی ماست. این بدین معناست که یا ما می‌توانیم تحت سیطره آن گناهان باقی بمانیم و واقعیت فناپذیری خویش را پنهان کنیم، یا به ندای وجدان پاسخ بگوییم و از نحوی بودن حقیقی و اصیل برخوردار باشیم. به وسیله دریافت این تمامیت است که تعالی تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، تعالی حالتی است که در آن انسان خود را در میان موجود واقعی متعلق به جهان می‌یابد که او را دربر گرفته است و قابلیت منکشف شدن به انسان را دارد (کروز، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵-۱۱۸).

به باور **هایدگر**، ویژگی‌هایی که موجب سیر کمالی انسان (دازاین) می‌شوند عبارت‌اند از:

۱. **دل‌مشغولی**: مهم‌ترین ویژگی دازاین هر روزی و غیراصیل، دل‌مشغولی (care) است که بیانگر ساختار لایه‌های وجودی اوست. هریک از لایه‌های وجودی دازاین بیانگر بخشی از واقعیت زمان یعنی گذشته و حال و آینده است. دازاین در متن زمان و در بستر حضور، رو به سوی آینده دارد و به سوی امکانات خویش، گشوده و مفتوح است. او آزاد است و همواره آینده را برمی‌گزیند و طرح‌ریزی و فرافکنی می‌کند. **هایدگر** معتقد است آزادی به موجود (دازاین) امکان بودن می‌دهد. سرچشمه این آزادی هم چیزی جز حقیقت هستی نیست:

۲. **دوری از هویت اصیل انسانی**: **هایدگر** معتقد است بشر امروز در غفلت و بی‌هویتی فرهنگی و اجتماعی خویش نه تنها مسیر رشد اخلاقی و انسانی را گم می‌کند، بلکه گرفتار تمرّد تکنولوژی شده است. **هایدگر** وانهادگی را به عنوان تفکر تأملی و راه‌حل مسائل مخاطره‌آمیز زمانه ما ارائه می‌کند؛ مسائلی که در شکل محسوس‌تر خود بی‌اندیشگی هستند. بی‌اندیشگی‌ها به بی‌ریشگی منتهی می‌شوند. **هایدگر** راه‌حل را رجوع به ریشه‌ها می‌داند. در بازگشت به ریشه‌هاست که بی‌اندیشگی به بی‌کنشی و خودانگیختگی طبیعی تبدیل می‌شود. در رهایی چیزها به حال خود است که امن و آرامش استقرار می‌یابد و این همان انبساط نسبت به چیزهاست. خلاصه آنکه **هایدگر** مهم‌ترین موانع تقرب و تعالی انسان به تکامل را: اولاً سطحی‌نگری و غفلت از هستی و ثانیاً ابزارگرایی و مدرنیته‌شدن می‌داند و راز تکامل را در گرو پیوند خوردن دو چیز می‌انگارد: پیوند هستی با تفکر و پیوند گذشته با حال.

۳. مقایسه دیدگاه صدر المتألهین و هایدگر

مقایسه این دو دیدگاه در مسئله عدم، ضمن نکات زیر ارائه می‌شود:

۳-۱. مقایسه فلسفه راهیابی مسئله عدم به فلسفه

صدرالمتألهین و هایدگر هر دو به مسائل عدم در سلسله مباحث فلسفی توجه داشته و فلسفه راهیابی آن به مباحث فلسفی را بیان نموده‌اند. صدرالمتألهین با اینکه، موضوع فلسفه را وجود بما هو وجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳)، سلسله مباحث عدم را نیز به تبع وجود شایسته بررسی می‌انگارد (همان، ج ۱، ص ۳۲۷). هایدگر نیز بررسی مسائل عدم را در راستای فهم مباحث وجود لازم می‌داند. به باور وی، علم می‌خواهد درباره عدم هیچ چیزی نداند، اما حتی اگر چنین باشد، آنچه مسلم است این است که آنجا که علم می‌کوشد درباره موجودات بحث کند، دست یاری به سوی عدم دراز می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶).

۳-۲. مقایسه معناشناسی عدم

در اندیشه صدرالمتألهین، «عدم» در عین وحدت مفهومی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۸)، دو کاربرد دارد:

۱. **نقیض وجود:** عدم در این کاربرد، نقیض وجود و تقابلیش با وجود، تقابل تناقض است. عدم در این کاربرد، رکن قاعده اجتماع نقیضین را تشکیل می‌دهد.
۲. **فقدان کمال:** عدم در این کاربرد، بیانگر فقدان کمالات وجودی است.

معناشناسی عدم در اندیشه هایدگر نیز ارتباط نزدیکی با دیدگاه صدرالمتألهین دارد. معنای نخست عدم (عدم به‌مثابه نفی کامل کلیت موجودات) همان نقیض وجود (کاربرد اول) است. مطابق آنچه گذشت، فهم معنای نخست عدم در اندیشه هایدگر از یک نگاه ممکن و از نگاهی دیگر ناممکن است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۰). این دو جهت در پرتو ادبیات فلسفی حکمت متعالیه به این صورت قابل تبیین است که علم حضوری به همه موجودات که بیانگر احاطه وجودی به آنهاست، میسر فاعل شناسا (انسان) نیست تا مقدمه درک معنای نخست عدم قلمداد شود؛ اما این به معنای نفی ادراک حصولی عدم نیز نیست. در معنای دوم عدم در اندیشه هایدگر (هستی نامتعیین) با اینکه صدرالمتألهین نیز با هایدگر در تعیین نداری ذات الهی هم‌صداست و آن را با عنوان ماهیت‌نداری واجب‌الوجود مطرح ساخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۸۳)، اما در اطلاق عدم بر آن با او همداستان نیست و این اصطلاح را می‌توان از اصطلاحات ویژه هایدگر قلمداد کرد. معنای سوم عدم در اندیشه هایدگر (فقر تام و تمام موجودات) نیز به همان کاربرد دوم در اندیشه صدرالمتألهین بازمی‌گردد که هر دو بیانگر فقر وجودی‌اند. در این میان، معنای چهارم (عدم به‌مثابه نیستی یا ناهستی) را می‌توان همچون معنای دوم، از ویژگی‌های نظام فکری هایدگر قلمداد کرد.

۳-۳. مقایسه اقسام عدم

اقسام عدم در اندیشه صدرالمتألهین نیز ارتباط تنگاتنگی با دیدگاه هایدگر دارد؛ زیرا از سویی معنای نخست عدم در اندیشه هایدگر با «عدم مطلق» در اندیشه صدرالمتألهین یکی است؛ چنان‌که معنای سوم عدم در اندیشه هایدگر نیز با «عدم مقید» در اندیشه صدرالمتألهین یکی است؛ اما در این میان، به نظر می‌رسد تقسیم عدم به مجامع و مقابل از اختصاصات نظام فکری حکمت متعالیه است و در اندیشه هایدگر مطرح نبوده است. از سوی دیگر، «عدم» مطرح در «ترس آگاهی»، از سنخ «عدم مقید» در اندیشه صدرالمتألهین است؛ چنان‌که «تفکر در هستی به‌مثابه راه کشف نیستی» در اندیشه هایدگر نیز ما را به همان عدم مطلق در اندیشه صدرالمتألهین

رهنمون می‌شود. تفاوت عمده میان صدرالمتألهین و هایدگر در این مسئله، نگاه هستی‌شناسانه صدرایی و نگاه معرفت‌شناسانه هایدگری است که این دو نگاه، دو فضای متفاوت بحث را ترسیم کرده است.

۳-۴. مقایسه احکام عدم

در احکام عدم، واکاوی رابطه عدم با تعالی وجودی انسان بیانگر نقطه اشتراک این دو دیدگاه است. به باور صدرالمتألهین، نفس انسان با دو نوع عدم آمیخته است: «عدم تحلیلی عقلی» که در خارج مابازا ندارد و «عدم حقیقی و واقعی» که با وجود ترکیب دارد؛ مثل قوه و فعل (صدرالمتألهین، ۱۴۳۲ق، ج ۷، ص ۲۵۸-۲۵۹). آمیختگی عدم با نفس انسان، زمینه‌ساز تعالی وجودی اوست. در اندیشه هایدگر نیز عدم و نقص ذاتی انسان ارتباط تنگاتنگی با تعالی وجودی او دارد. گناه ما همان ناکامل بودن و نقصان وجودی ماست که زمینه‌ساز تکامل وجودی اوست. ما می‌توانیم تحت سیطره آن گناهان باقی بمانیم و واقعیت فناپذیری خویش را پنهان کنیم یا به ندای وجدان پاسخ بگوییم و از نحوی بودن حقیقی و اصیل برخوردار باشیم. صدرالمتألهین در کنار مسئله بالا، احکام فراوان دیگری نیز برای عدم ذکر می‌کند که به نظر می‌رسد از ویژگی‌های حکمت متعالیه است و هایدگر آنها را بررسی نکرده است.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین و هایدگر هر دو به مسائل عدم در سلسله مباحث فلسفی توجه داشته، فلسفه راهیابی آن به مباحث فلسفی را به تبع مباحث وجود می‌دانند.

در اندیشه صدرالمتألهین، «عدم» در عین وحدت مفهومی، دو کاربرد دارد: ۱. نقیض وجود؛ ۲. فقدان کمال. اما هایدگر چهار معنا برای عدم در نظر می‌گیرد: ۱. عدم به‌مثابه نفی کامل کلیت موجودات؛ ۲. عدم به‌مثابه هستی نامتعیین؛ ۳. عدم به‌مثابه فقر تام و تمام موجودات؛ ۴. عدم به‌مثابه نیستی یا ناهستی.

در مقایسه این دو دیدگاه در حوزه معناشناسی، معنای نخست عدم در اندیشه هایدگر (عدم به‌مثابه نفی کامل کلیت موجودات) همان نقیض وجود (کاربرد اول) است. در معنای دوم عدم در اندیشه هایدگر (هستی نامتعیین)، صدرالمتألهین با هایدگر در اطلاق عدم بر هستی نامتعیین همدستان نیست. معنای سوم عدم در اندیشه هایدگر (فقر تام و تمام موجودات) نیز به همان کاربرد دوم در اندیشه صدرالمتألهین بازمی‌گردد. در این میان، معنای چهارم (عدم به‌مثابه نیستی یا ناهستی) را می‌توان همچون معنای دوم از ویژگی‌های نظام فکری هایدگر قلمداد کرد.

اقسام عدم در اندیشه صدرالمتألهین نیز ارتباط تنگاتنگی با دیدگاه هایدگر دارد. «عدم» مطرح در «ترس آگاهی»، از سنخ «عدم مقید» در اندیشه صدرالمتألهین است؛ چنان‌که «تفکر در هستی به‌مثابه راه کشف نیستی» در اندیشه هایدگر نیز ما را به همان عدم مطلق در اندیشه صدرالمتألهین رهنمون می‌شود. تفاوت عمده میان صدرالمتألهین و هایدگر در این مسئله، نگاه هستی‌شناسانه صدرایی و نگاه معرفت‌شناسانه هایدگری است که این دو نگاه، دو فضای متفاوت بحث را ترسیم ساخته است. در احکام عدم، واکاوی رابطه عدم با تعالی وجودی انسان بیانگر نقطه اشتراک این دو دیدگاه است. به باور صدرالمتألهین، نفس انسان با دو نوع عدم آمیخته است: «عدم تحلیلی عقلی» و «عدم حقیقی و واقعی». آمیختگی عدم با نفس انسان، زمینه‌ساز تعالی وجودی اوست. در اندیشه هایدگر نیز عدم و نقص ذاتی انسان ارتباط تنگاتنگی با تعالی وجودی او دارد. گناه ما همان ناکامل بودن و نقصان وجودی ماست که زمینه‌ساز تکامل وجودی اوست.

.....منابع

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۲۷۷، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء الالهيات*، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۴، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، نشر مرکز.
- ادواردز، پل و دیگران، ۱۳۹۶، *هایدگر و مرگ در باب امکان ناممکنی دازاین در هستی و زمان*، ترجمه مهرداد پارسا، تهران، شوند.
- پروتی، جیمز آل، ۱۳۷۳، *الوہیت و هایدگر*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، حکمت.
- جانسون، پ. ا، ۱۳۹۵، *هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، چ دوم، تهران، نقد فرهنگ.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رہیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حیدری، احمدعلی، ۱۳۸۹، «التقای دریای شرقی و غربی»، *متن پژوهی ادبی*، ش ۴۴، ص ۱۲۹-۱۵۰.
- خاتمی، محمود، ۱۳۷۹، *جهان در اندیشه هایدگر*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، چ سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة*، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۶، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۴۳۲ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ چهارم، قم، طلیعه نور.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نہایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی (ع).
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، قم، البلاغ.
- قسامی، حسین و محمد اصغری، ۱۳۹۲، «بررسی مفهوم عدم در فلسفه هایدگر و نیشیدا»، *تأملات فلسفی*، ش ۱۱، ص ۱۳۵-۱۶۱.
- کروز، موریس، ۱۳۷۹، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوایی، چ دوم، تهران، حکمت.
- گودرزی، مرتضی، ۱۳۹۳، *هایدگر و حکمت دانویی*، تهران، علمی.
- مک کواری، جان، ۱۳۷۶، *مارتین هایدگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، گروس.
- _____، ۱۳۸۲، *الهیات اگزستانسیالیستی*، ترجمه مهدی دشتبزرگی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۷۸، *راههای جنگلی*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، درج.
- _____، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، چ سوم، تهران، ققنوس.
- _____، ۱۳۸۶، *تفکر و شاعری*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.
- _____، ۱۳۸۹، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- همدانی، امید، ۱۳۸۷، *عرفان و تفکر از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق هایدگر*، تهران، نگاه معاصر..



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني