

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، تابستان ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۴

بررسی تطبیقی سیالیت انسان در حرکت جوهری نفس ملاصدرا و اطوار دازاین در اندیشه هایدگر

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۹/۴/۳

* حسن عبدی

** محمدتقی یوسفی

*** منصور مهدوی

یکی از مهم‌ترین مباحث حکمت صدرایی حرکت جوهری است. بر اساس تشکیک وجود، وقوع حرکت جوهری به نحو اشتدادی، امری ممکن، بلکه واقع شده است. تشریح این نظریه که انسان وجودی سیال دارد، یکی از راهبردی‌ترین مباحث درباره نفس انسانی را روشن می‌سازد. از دیگر سو، دازاین به مثابه مسئله‌ای محوری در اندیشه هایدگر، حقیقتی ثابت نیست؛ بلکه دارای ابعاد و اطوار گوناگونی است. با توجه به جایگاه حکمت صدرایی و نیز اندیشه هایدگر، مقایسه میان سیالیت انسان در نظریه حرکت جوهری صدرایی و اطوار دازاین در نگرش هایدگر می‌تواند زوایای پنهان و ابعاد وجودی بیشتری از انسان را روشن سازد. بر این اساس، در نوشتار حاضر، برای فهم چگونگی

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (abdi@bou.ac.ir).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (yosofi@bou.ac.ir).

*** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (mahdavi.mnsr@gmail.com).

سیالیت انسان، نخست ابعاد شش‌گانه حرکت جوهری نفس از منظر صدرا و سپس اطوار دازاین از منظر هایدگر توضیح داده شده است تا زمینه برای مقایسه این دو نظرگاه فراهم گردد. فضای فکری این دو فیلسوف، بیانگر مبانی متفاوت آنهاست. با این همه، در برخی ابعاد حرکت مانند مسافت، میان دو فیلسوف اشتراک نظرهایی را می‌توان یافت. البته نقاط اختلاف بین این دو متفکر درباره انسان و مسیرهای ممکن او در زندگی بسیار است.

واژگان کلیدی: نفس، سیالیت، ابعاد حرکت، حرکت جوهری، دازاین،

ملاصدرا، هایدگر.

مقدمه

یکی از مسائل مهمی که از دیرباز اندیشه بشری را به خود مشغول داشته، چیستی و ابعاد وجودی انسان است. متفکران بسیاری درباره چیستی انسان و حقیقت وجودی او به تحقیق پرداخته و نظریه‌های مختلفی در این زمینه مطرح کرده‌اند. یکی از این متفکران برجسته، ملاصدرا بنیان‌گذار نظام حکمت صدرایی است. ایشان بر مبنای قاعده فلسفی «حدوث جسمانی و بقای روحانی»، نفس انسان را حقیقت واحدی می‌داند که دارای حرکتی جوهری است. با بررسی آثار صدرا در این زمینه، می‌توان به زوایای مختلف دیدگاه او درباره چیستی انسان پی برد؛ اما در کنار این روش، یکی از شیوه‌هایی که به درک دقیق‌تر دیدگاه وی کمک می‌رساند، بررسی تطبیقی دیدگاه او با دیدگاه متفکران دیگر است؛ برای مثال می‌توان با مقایسه دیدگاه ملاصدرا درباره حرکت جوهری نفس و دیدگاه هایدگر درباره اطوار دازاین، ضمن آگاهی به وجوه شباهت و وجوه اختلاف آنها، زوایای جدیدی از نگرش دو متفکر به مسئله یادشده را دریافت.

نکته مهم در این میان، فهم سیال بودن انسان از نظرگاه این دو متفکر است؛ از این رو نوشتار حاضر می‌کوشد در یک بررسی تطبیقی میان سیالیت انسان در حرکت جوهری نفس ملاصدرا و اطوار دازاین در اندیشه هایدگر به درک بهتر دیدگاه آن دو نزدیک شود. باید توجه داشت که ملاصدرا و هایدگر به ترتیب، «نفس» و «دازاین» را مفهوم محوری برای واکاوی ابعاد وجودی و سیالیت انسان قرار داده‌اند؛ از این رو پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا با مقایسه میان نظریه ملاصدرا در زمینه حرکت جوهری نفس و دیدگاه هایدگر درباره اطوار دازاین، چه وجوه اشتراک و وجوه تفاوتی درباره سیالیت انسان قابل اصطیاد است؟ بررسی‌ها نشان داد در آثار منتشر شده، تحقیقی درباره این مسئله انجام نشده است.

روش به کار رفته در این تحقیق، روش تحلیلی - عقلی است که در آن تلاش می‌شود با مراجعه به آثار دست اول دیدگاه دو متفکر اصطیاد گردد و با یکدیگر مقایسه شوند. بر این اساس، نخست به واکاوی دیدگاه ملاصدرا درباره حرکت جوهری نفس می‌پردازیم.

سیالیت انسان در حکمت متعالیه

در نگاه صدرا، گستره وجودی انسان از یک سو به طبیعت و از سوی دیگر تا فراطبیعت است. انسان حلقه وصل عالم جسم و فراجسم است. نکته بسیار مهم درباره این حلقه وصل آن است که به طور پیوسته در سیلان است و «باطن انسان در هر لحظه از نوعی به نوع دیگر می‌گراید». ملاصدرا فهم این مهم را حتی از چشم بزرگانی همچون بوعلی پنهان می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۵).

به باور وی، انسان یک واحد شخصی سیال است. همان طور که سه عالم

طبیعت، مثال و عقل وجود دارد، به همین وزان انسان در قوای معرفتی اش دارای سه قوهٔ احساس، تخیل و عقل است؛ ولی انسان به یک عالم خاص محدود نیست. از آنجایی که انسان دارای هر سه قوه ادراکی است، می‌تواند با همه عوالم ارتباط گرفته و «کون جامع» باشد. او می‌تواند از مراتب پایین عالم به مراتب بالا صعود کند؛ یعنی از عالم طبیعی به عالم نفسانی و از آنجا به عالم عقل برود. زمانی که انسان وجود طبیعی دارد، حواس او پراکنده‌اند و هر حسی (بینایی، شنوایی و ...) در جای خاص خود قرار دارند؛ ولی زمانی که وجود نفسانی پیدا کرد، حواسش مجتمع می‌شود و پس از حصول وجود عقلی، به فعلیت کامل رسیده و اعضای عقلی به دست می‌آورد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۹/ ۸۶-۸۵).

بنا بر این دیدگاه، انسان جایگاه ثابت و از پیش تعیین شده‌ای در عالم هستی ندارد. او می‌تواند هویت و وجود خویش را به جهت اوج و حضیض تا بی‌نهایت به حرکت درآورد. فهم این مهم به مدد حرکت جوهری میسر شده است. ملاصدرا با توجه به حرکت جوهری نفس دریافت که انسان خالق ماهیت و مرتبهٔ وجودی خویش است. در نگاه صدرا، انسان با آنکه نقطهٔ شروع مشخصی دارد؛ ولی پایانی برایش متصور نیست؛ یعنی موجودی فناپذیر است. وی بر بنیان قاعدهٔ «جسمانیت‌الحدوث و روحانیت‌البقا» به اثبات مطلوب خود می‌پردازد؛ با توجه به اینکه انسان دارای نشئه‌ها و مقام‌های گوناگونی است که به عالم‌های امر و خلق تعلق دارند، هنگامی که نفس او در مسیر کمال قرار می‌گیرد و از عالم خلق به عالم امر سیر می‌کند، وجودش از حالت مادی به وجودی مفارق عقلی می‌گراید که به بدن نیاز ندارد؛ مانند جنینی که برای رشد به رحم نیاز دارد؛ ولی وقتی به کمال خود رسید، دیگر نیازی به رحم ندارد (همان: ۳۴۲).

در حقیقت انسان حقیقتی واحد و دارای مراتب متعدد است که گوهرش در حرکت و سیلان است. او در مسیر «شدن» به پیش می‌رود تا تعالی و کمال مطلوب خود را به دست آورد. بر این اساس، ثبات و توقف برای انسان غیرممکن است و او همواره در فرایند انسانیت خویش پویاست؛ بدون وقفه در حال ساختن خویش و پدید آوردن هویت‌ها و مراتب وجودی جدید است. بر این اساس، اگرچه انسان‌ها در ابتدای خلقت یک نوع هستند، در فرجام حرکت جوهری، انسان به نوع متوسط تبدیل می‌شود و انواع گوناگونی در ذیل آن پدید می‌آیند (ملاصدرا، ۱۴۲۳ ق: ۸/۹۵).

بر این اساس، تنها انسان موجودی است دارای ساحت‌های مختلف که مطابق ساحت‌های هستی (طبیعت، مثال، عقل) است؛ یعنی می‌تواند شبیه عالم عینی باشد و توان عروج به مراتب هستی را دارد. همین امر نشان کمال‌گرایی اوست؛ در عین آنکه فاقد مرتبه وجودی و هویتی ثابتی است؛ از این رو انسان خود، خویشتن خویش را می‌آفریند. با توجه به اهمیت حرکت جوهری و نقش آن در تبیین سیالیت انسان، در ادامه به تشریح ابعاد آن می‌پردازیم.

۱. ابعاد سیالیت انسان در حرکت جوهری نفس طالع‌ات فریبگی

از نظر ملاصدرا حقیقت انسان، نفس اوست. با توجه به اینکه خود ملاصدرا تصریح می‌کند که نفس انسانی یک حقیقت مادی است که به سمت «ملکوتی» شدن ره می‌پیماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱ ق: ۷/۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۹۰)، می‌توان این پویای نفس را در قالب ارکان حرکت جوهری تبیین کرد. در هر حرکتی، شش رکن وجود دارد که عبارت است از: (الف) مبدأ حرکت: «ما منه الحركة»؛ (ب) منتهای حرکت: «ما الیه الحركة»؛ (ج) فاعل حرکت: «موجد الحركة»؛ (د) موضوع

حرکت: «قابل الحركة»؛ (ه) مسافت حرکت: «ما فیہ الحركة»؛ (و) زمان حرکت (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱/۷۹-۷۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۸۸). در ادامه، به بررسی رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۱-۱. موضوع حرکت: نفس

با توجه به اینکه حرکت نفس، از سنخ حرکت جوهری است، موضوع حرکت عبارت است از «آنچه که منشأ انتزاع عوارض تحلیلی باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۲/۳۰۳). پس مراد آن چیزی است که منشأ انتزاع عوارض تحلیلی حرکت جوهری نفس می‌باشد. اما به راستی نفس انسانی چیست؟ علامه طباطبایی در راستای فضای رایج در حکمت متعالیه، در تعریف نفس می‌گوید: نفس عبارت است از موجودی که جوهر است و از نظر ذاتش مجرد از ماده است و از نظر افعالی که انجام می‌دهد، فی الجمله به ماده نیاز دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۲/۳۵۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱ ق: ۵/۳۰۷؛ ۸/۵۳؛ سبزواری، ۱۳۶۲: ۱۷۷). در حکمت متعالیه، نفس انسانی در آغاز خلقت خود مرتبه مادی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۳/۳۵۸)؛ از این رو به باور ملاصدرا نفس انسانی دارای «حدوث جسمانی» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۸/۳۲۸). این موجود مادی دارای حرکت جوهری است که بر اساس آن مراحل از «لبس بعد از لبس» را پشت سر می‌گذارد. در این گونه از حرکت، شیء متحرک در آن دوم با شیء متحرک در آن اول «متحد» است و مناط این اتحاد «حقیقت وجودی واحد» آنهاست. کمال وجودی مرتبه پیشین در ضمن کمالات مرتبه پسین محفوظ است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲/۱۲۴).

با آنکه مراحل حرکت نفس گاه در عالم ماده است و گاه در عالم مثال یا عقل، نفس یک حقیقت واحد است. نفس در آغاز «مادی محض» است، سپس گونه‌ای رقیق از تجرد به دست می‌آورد و به «وجود مادی - مثالی» تبدیل

می‌گردد و سرانجام به «وجود مادی - مثالی - عقلی» نائل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۵)؛ یعنی در همه این مراحل، «حقیقت نفس» حضور دارد و وجود سیال نفس، تنها نشانگر یک موجود واحد است.

۱-۲. فاعل حرکت: واجب الوجود

فاعل حقیقی حرکت نفس انسانی، واجب الوجود بالذات است که هر گونه تأثیری مستند به اوست. بر پایه نگرش حکمت متعالیه و بر اساس اصل «توحید افعالی»، واجب الوجود بالذات علت حقیقی هر پدیده‌ای در جهان هستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲/۴۵۳). بر پایه مبانی حکمت متعالیه، هر گونه تأثیر حقیقی از امور مادی نفی می‌شود؛ از این رو نه «بدن» و نه هیچ امر مادی دیگری در رسیدن نفس به کمال حقیقی خود «تأثیر حقیقی» ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۳۲) بر اساس همین مبانی می‌توان گفت اصل حرکت جوهری در هر نفسی خارج از اختیار اوست و چاره‌ای جز آغاز این حرکت نیست. البته اینکه متحرک تا کجا به این حرکت کمالی ادامه دهد، مسئله دیگری است.

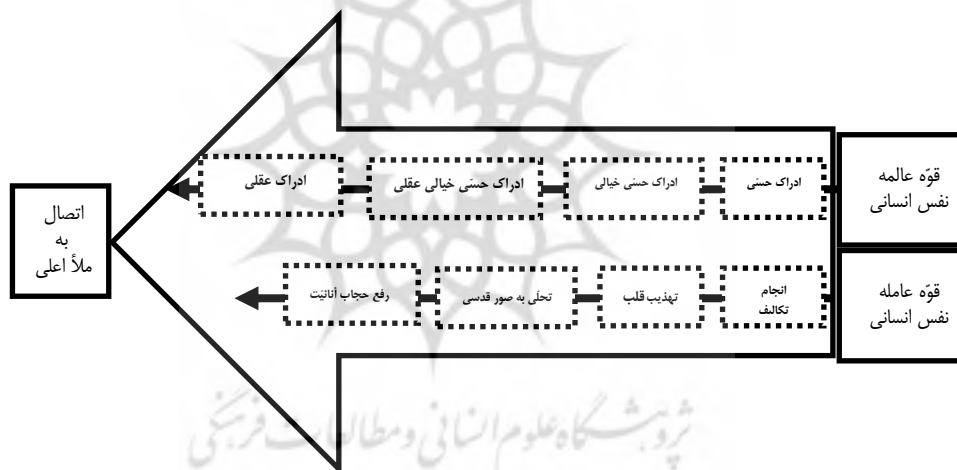
۱-۳. مبدأ حرکت: بُعد نباتی نفس انسانی

انسان از نطفه‌ای پدید آمده که خود این نطفه مراحل بسیاری (جمادی و نباتی) را پشت سر گذاشته است تا به مرحله حیوانی رسیده است. (ملاصدرا، ۱۴۲۳ ق: ۹/۱۳۷) با این اوصاف، نقطه شروع این حرکت، جمادی بودن است.

۱-۴. غایت حرکت: اتصال نفس به ملاً اعلی

با توجه به اینکه غایت، بخشی از حرکت نیست و خارج از فرایند حرکت است (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۲/۲۹۹)، نقطه پایانی این مسیر تکاملی و سیال نفس، جایی است که نفس انسانی در اثر تلاش خود هم قوای ادراکی و هم قوای تحریکی‌اش را به فعلیت می‌رساند. این نقطه پایانی دارای دو بُعد است: بُعد عقل

نظری و بُعد عقل عملی. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۹/ ۱۳۱). نقطه پایان این تحوّل وجودی در جایی است که نفس به مرتبه «وجود عقلی» دست یابد. از آنجا که وصول به مرتبه «وجود عقلی» جز با ترک بدن مادی میسر نمی‌گردد، نفس انسانی لاجرم بدن را کنار می‌نهد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۴۳)؛ از این رو غایت حرکت کمالی نفس، رسیدن نفس به مرتبه عقل مستفاد است که هم اتحاد با مفارقات، و هم اتصال به ملاً اعلی را در پی دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۸)؛ از همین رو ملاصدرا اذعان می‌کند نیاز نفس به بدن تنها از «حیث حدوث هویت نفسانی» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۴۳۸).



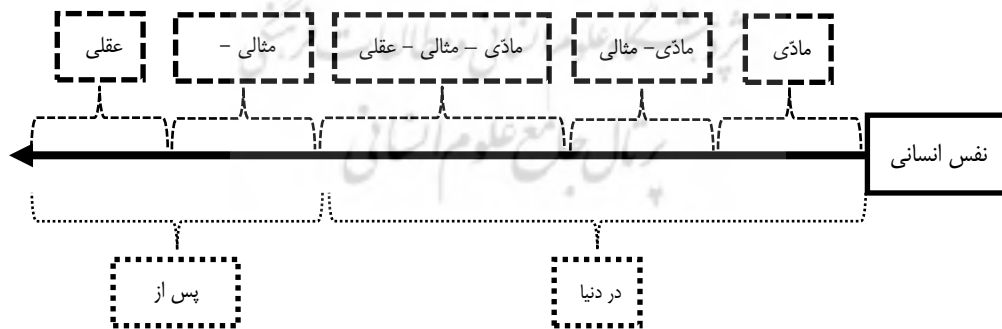
۱-۵. مسافت حرکت: نحوه وجود نفس

ملاصدرا بر اساس نگرش تشکیکی به «حقیقت وجود»، نفس انسان را نیز دارای مراتب تشکیکی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۸/ ۴۴۵). وی بر اساس همین دیدگاه، به تجزیه و تحلیل غایت حرکت نفس انسانی می‌پردازد و بر این باور می‌شود که نفس در پی «کمال» خویش در حرکت است. مقصود او از کمال نیز «کمال وجودی» است؛ یعنی کمال نفس در آن است که بر شدت وجودی خود

بیفزاید. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۹/۱۲۱). هرچند بسیاری از افراد انسانی در مراحل آغازین این حرکت متوقف می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۹/۹۷).

از نظر ملاصدرا، دوره جنینی نیز بخشی از حقیقت نفس انسانی شمرده می‌شود که البته در اثر تغذیه و نمو به تدریج بر اشتداد وجودی نفس انسانی افزوده می‌شود و در مراحل ابتدایی، توانایی ادراک را پیدا می‌کند. پس از آن که انسان به دنیا آمد و اندک اندک توانایی ادراک حسی در او قوت گرفت، همچنان بر اشتداد وجودی او افزوده می‌شود و به مرحله بالاتری از وجود دست می‌یابد. در این مرحله، نفس انسانی بالفعل واجد «احساس» است؛ ولی درعین حال قوه و استعداد «تخیل» و دیگر گونه‌های پیچیده و متکامل‌تر ادراک را نیز دارا می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱/۲۸۷).

انسان وقتی مراحل جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی را گذراند، تازه به جایگاهی می‌رسد که می‌تواند مراحل مجرد را نیز یکی پس از دیگری طی کند. در واقع سیر حرکت نفس در مراتب متعدد خویش، به خوبی سیلان وجودی نفس را در نگاه صدرا به رخ می‌کشد.



مراحل حرکت جوهری نفس انسانی

۶-۱. زمان حرکت: وجود سیال نفس در دنیا

با توجه به اینکه «زمان» از عوارض تحلیلی می‌باشد، وجود مستقلی جدای از وجود امر متغیری که زمان نسبت به آن در نظر گرفته شده است، ندارد و «زمان» از عوارض تحلیلی نحوه وجودهای سیال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۳/۱۳۳)؛ به بیان دیگر زمان و متزمن در ظرف تحلیل ذهن از همدیگر متمایز می‌شوند (همان: ۱۴۴). نفس پس از آنکه مرحله حدوث جسمانی خود را پشت سر گذاشت، به سوی تجرد حرکت می‌کند. تا زمانی که نفس با بدن متحد است، مرتبه‌ای نازل از تجرد را دارد؛ ولی در صورتی که نفس سلوک به سوی غایت خویش را ادامه دهد می‌تواند به مراحل عالی و عقلی تجرد دست یازد. همین امر نشانگر امکان حرکت در مجردات است.^۱ با این وصف، نفس از لحظه پیدایش همواره در حال سیلان و پویایی است و با آنکه نقطه آغاز پیدایش نفس جسمانیت است، امکان صیورورت و وصول به تجرد و اتحاد با عقول را دارد. آنچه تاکنون بیان شد گزارشی از دیدگاه ملاصدرا درباره سیال بودن نفس انسانی در حرکت جوهری بود. برای رسیدن به پاسخ پرسش تحقیق، لازم است نگاهی نیز به نگرش‌های دیگر درباره سیالیت اطوار دازاین داشته باشیم.

۲. تحلیل سیال بودن اطوار دازاین در اندیشه هایدگر

هایدگر وجود خاص انسانی را «دازاین»^۲ (وجود-آن‌جا) می‌نامد؛ بنابراین با راهنما قرار دادن این اصطلاح، به واکاوی دیدگاه او درباره انسان می‌پردازیم. وی

۱. یکی از مباحث مهم درباره حرکت جوهری، امکان حرکت در مجردات است. چنانچه معنای حرکت را «تغییر تدریجی» بدانیم و به فقر وجودی مجردات توجه کنیم، می‌توانیم اصل حرکت در مجردات را بپذیریم. در این باره بحث‌های چالش‌برانگیزی وجود دارد که پرداختن بدان مجال دیگری می‌طلبد.

درباره چرایی انتخاب این اصطلاح می‌گوید:

ما نام دازاین را به عنوان آن ساخت بنیادین که عرصه قیام انسان بماهوانسان است، برگزیدیم تا با تک‌واژه‌ای هم نسبت هستی با ذات انسان و هم نسبت ذاتی انسان با گشودگی یا (آن‌جا)ی هستی بماهو هستی را بیان کنیم. (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۴)

از نظر هایدگر، «پرسیدن» یکی از معیارهای رشد در جوامع انسانی و بیانگر تمایز یونانیان از اقوام بدوی است. (Heidegger, 1968: 42) براین اساس وی، دازاین را شایسته‌ترین وجود برای پرسش از وجود می‌داند. به باور او تمایز اساسی انسان از دیگر موجودات در این است که تنها انسان است که پرسش از وجود را مطرح می‌کند (Heidegger, 1956: 213-214). او برای کاوش در پرسش از هستی، تنها راه پیش‌روی خود را شفاف‌سازی حیث هستی دازاین می‌داند. (Heidegger, 1988: 7) در واقع هایدگر برای وجودشناسی سراغ موجودی رفته است که از وجود پرسش می‌کند.

هایدگر درباره انتخاب اصطلاح دازاین (وجود-آن‌جا) می‌گوید: «مقصود من آن بوده که خواننده را به تفکر در باب آن نسبت خاصی که میان وجود و انسان برقرار است، وادارم و توجه او را قبل از هر چیز به ماهیت اصیل انسان که مورد نظر من است، جلب کنم». (هایدگر، ۱۳۹۳ ب: ۱۰۸). معنای تحت‌اللفظی دازاین، «وجود-آن‌جا» است و مراد هایدگر از «وجود-آن‌جا» توجه دادن به تناهی انسان، به منزله کسی است که همواره خود را در موقعیتی ویژه می‌یابد؛ آن‌جا بودن برای او منکشف می‌شود و محل رجوع اوست. «آن‌جا»، در تعبیر «وجود-آن‌جا»، به عالم و امکاناتی اشاره دارد که دازاین در آن است. دازاین نه تنها با وجود که با عدم هم در ارتباط است و خود را در عدم نگه می‌دارد و «نیستی آن است که ما

می‌خواهیم چیزی درباره آن ندانیم». (Heidegger, 1998: 84)

در ادامه می‌کشیم اطوار وجودی دازاین را از نظر هایدگر بررسی کنیم:

۱-۲. پرتاب شدگی

هایدگر دازاین را موجودی در-جهان می‌داند. به خلاف دکارت که انسان را در مقابل جهان قرار می‌داد (Heidegger, 1979: 86). بر این اساس عناصر سه‌گانه اگزستانسیال (یافتگی، فهم و گفتمان) را در تبیین دازاین بسیار مهم می‌شمرد. یافتگی خود دارای ابعاد سه‌گانه دیگری است که عبارت‌اند از: (۱) آشکارشدن؛ (۲) پرتاب‌شدگی؛ (۳) در-جهان-بودن به مثابه یک کل و واقعی. در اندیشه هایدگر، انسان کتابی است که اول و آخر آن افتاده است و اگر بخواهیم با زبان هایدگر سخن بگوییم، باید بگوییم که ناپیداست. هایدگر خود می‌گوید: «این ویژگی دازاین که ... از کجا و به کجاست، مستور است؛ ولی در ذات خود گشوده و بیش از پیش آشکار است را، پرتاب‌شدگی (افکنندگی) این موجود [دازاین] در آن‌جا می‌نامیم. ... مراد از اصطلاح پرتاب‌شدگی،^۱ واقعی (راستینگی)، رهاشدگی [دازاین] در وجودش است». (Heidegger, 1988: 135)

تبیین هایدگر درباره پرتاب‌شدگی دازاین، یکی از مهم‌ترین ابعاد دازاین را آشکار می‌کند. در نگاه هایدگر، آغاز و انجام دازاین ناپیداست؛ یعنی ما از آن بی‌خبریم و البته هایدگر نمی‌کوشد اطلاعی از آن به دست دهد؛ زیرا دازاین تنها در «آن‌جا» فهمیده می‌شود و وجود دارد؛ یعنی در غیر «آن‌جا» وجود ندارد؛ به بیان دیگر آغاز و انجام دازاین، مجهول و ناوجود هستند. نکته بسیار مهم آن است که هایدگر انسان را موجودی کران‌مند می‌داند. با آنکه دازاین امکان (توانایی) شکل‌دهی به خودِ موجود را دارد، در خلقِ خودِ موجود، بی‌کران

1. thrownness.

نیست؛ هرچند در فهم وجود بی‌کران است. (هایدگر و کاسیرر، ۱۳۹۵: ۴۰) بر همین اساس، او نسبتی بین انسان و امور فرازمانی نمی‌بیند. از نظر وی، حقایق سرمدی وجود ندارند و موجود کران‌مند نمی‌تواند صاحب حقایق سرمدی باشد؛ بلکه حقایق تا آنجا هستند که در نسبت با دازاین قرار دارند. (همان: ۳۹)

۲-۲. دازاین اصیل

یکی از ابعاد مهم دازاین توجه به غایت اوست. از نگاه هایدگر، دازاین باید به اصالت برسد. اساساً گزینش عنوان دازاین بر همین اساس صورت گرفته است: «غرض من از به‌کاربردن این اصطلاح [دازاین] ... آن بوده که خواننده را به تفکر در باب آن نسبت خاصی که میان وجود و انسان برقرار است، وادارم و توجه او را قبل از هر چیز به ماهیت اصیل انسان که مورد نظر من است جلب کنم». (هایدگر، ۱۳۹۳ب: ۱۰۸)

در نگاه هایدگر دازاین اصیل دارای اگزیستانس حقیقی است که خود را پیدا کرده و بر تثبیت موقعیت خویش اصرار می‌ورزد. دازاین اصیل همواره فعال بوده و وحدت دارد. وی می‌تواند بر تقرر ظهوری خود بایستد و با انحلال در فرد منتشر (نااصیل) مقابله کند. (د/وری، ۱۳۹۳: ۴۴) دازاین اصیل چیزی جز خود عریان و اصیلش ندارد. دازاین اصیل، از بین امکان‌های خود، دست به انتخاب می‌زند و به خود اصالت می‌بخشد. گفتار حالت دازاین اصیل است؛ درحالی‌که اگر دازاین در روزمرگی سقوط کند، دچار وراچی خواهد بود و نااصیل خواهد بود؛ همان‌طور که اگر اجازه دهد دیگران (خانواده، جامعه، سنت و ...) امکان‌هایش را به او دیکته کنند و بودنِ نااصیل را برگزیده است. (بیمل، ۱۳۸۱: ۵۳-۵۴)

با این توصیف باید بگوییم در-جهان- بودنِ دازاین می‌تواند به دو صورت

عمده بروز کند: فرد منتشر^۱ و اصیل. فرد منتشر فاقد اگزستانس حقیقی است؛ اما صورت دیگر در جهان بودن، دازاین اصیل است که خود را پیدا کرده و بر تثبیت موقعیت خویش اصرار می‌ورزد (Lescoe, 1974: 244). دازاین اصیل همواره فعال بوده و از وحدت برخوردار است. وی می‌تواند بر تقرر ظهوری خود بایستد و با انحلال در فرد منتشر مقابله کند (داوری، ۱۳۹۳: ۴۴).

بهترین شاهد بر سیلان وجودی دازاین این است که دازاین هیچ‌گاه در وجود خود کامل نیست. وجود او همواره در راه شدن است؛ زیرا اجزای وجود او از امکان‌ها فراهم آمده‌اند، نه از خواص. شاید دیگر موجودات مانند سنگ ماهیت ثابتی داشته باشند؛ ولی دازاین فاقد چنین ماهیتی است. چیستی دازاین در هستی اوست. هایدگر برای اشاره به دیگران از لفظ «آنها» استفاده می‌کند. این نگاه منفی به دیگران، بدین سبب است که حق انتخاب را از فرد گرفته و او را بی‌مسئولیت می‌کنند. دازاین اصیل آگاهانه درباره‌ی خود و امکان‌های خود تصمیم می‌گیرد؛ ولی دازاین ناصیل در دیگران هضم می‌شود. در سطح هر روزی روابط میان اشخاص، در بسیاری از این اجتماع، روابط از نوع ناصیل است.

راه چاره‌ی دازاین ناصیل آن است که انسان با درک پرتاب‌شدگی خود در جهان، به مثابه یک موجود صاحب طرح، از آنچه هست تعالی یافته و به سوی آنچه نیست حرکت کند. (نوالی، ۱۳۸۰: ۱۸۶) تصمیم‌ها و انتخاب‌های او نقشی مهم در این زمینه دارند و امکان «آینده‌گشوده‌ای است که دازاین می‌تواند برای آن تصمیم بگیرد» (مک کواری، ۱۳۷۶: ۱۵۴). با این همه شاید هنوز کشف ماهیت دازاین برای ما دشوار باشد. یکی از مفسران هایدگر در تبیین ماهیت دازاین می‌گوید: «ماهیت دازاین همان وجود آن است؛ یعنی چیزی به اسم فطرت

1. das man.

[یا ماهیت] انسانی نیست. ما هستیم هر آنچه تصور می‌کنیم که هستیم؛ یعنی مطابق تعبیر و برداشتی که در عمل از خودمان داریم». (مگی، ۱۳۷۷: ۴۳۸)

۲-۳. زمان

یکی از مهم‌ترین وجوه سیال بودن، فهم وجود در افق زمان است. هایدگر قصد دارد زمان را به منزله افق وجود توصیف کند. یکی از ویژگی‌های برجسته دزاین، داشتن حیث زمانی است. از آنجاکه هایدگر وجود و زمان را پیوسته با همدیگر می‌بیند، فهم وجود به‌ویژه وجود انسان را در گرو فهم زمان می‌داند؛ ازاین‌روست که فهم دزاین به زمان و داشتن درکی مناسب از زمان وابسته است تا جایی که هایدگر می‌گوید: «زمان‌مندی معنای وجودی چیزی است که آن را دزاین می‌نامیم». (Heidegger, 1988: 17) انسان توان فراروی از زمان را ندارد؛ زیرا همه چیز در همین زمان محدود رقم می‌خورد. وجود و انسان پیوسته زمان هستند و فارغ از زمان و فراتر از زمان اساساً فاقد معنا می‌شوند. از همین منظر است که در نگاه او وجود به‌تنهایی نمی‌تواند خود را بنمایاند؛ ازاین‌رو پیشنهاد می‌کند وجود را در کنار زمان فهم کنیم.

بنیاد زمان در آینده است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۷۰) و هایدگر از دزاین به مثابه موجودی نام می‌برد که «هم این‌جاست و هم آن‌جا؛ هم در این وقت است (حال)، هم در آن وقت (یاد)». [موجودی که] فروبسته در خود نیست؛ بلکه گشوده به آینده، به امکانات نیامده، به مرگ، به تاریخ و به زمان است». (هایدگر، ۱۳۸۶: ۷۴) همین امر بهترین شاهد بر این نکته است که دزاین موجودی پیوسته متغیر و در حال شدن است؛ زیرا هایدگر دزاین را موجودی گشوده نسبت به آینده و امکانات پیش‌رو معرفی می‌کند.

۴-۲. تعالی

تعالی یکی از اوصاف مهم مربوط به انسان است. تعالی در فلسفه هایدگر، ویژه «موجودی [است] که می‌گذرد و تعالی می‌یابد یا گذر و تعالی را واقعیت می‌بخشد و آن همانا دزاین یا انسان است». (کوروز، ۱۳۷۹: ۱۱۶) در واقع تعالی به معنای «گذشت و تجاوز» است و موجودی که این گذشت را تحقق می‌بخشد، «متعالی» است. اهمیت تعالی تا جایی است که یکی از مترادف‌های هست‌بودن و قیام ظهوری داشتن است. (ورنو و دیگران، ۱۳۷۸: ۲۲۶-۲۲۷)

انسان در جریان تعالی از موجود واقعی گذر می‌کند. هر موجود واقعی که متعلق به جهان باشد، قابلیت منکشف‌شدن برای انسان را دارد. انسان به ورای خود و موجود واقعی صعود می‌کند. انسان به سوی جهان صعود می‌کند؛ زیرا «جهان محدوده عمل تعالی است». (کوروز، ۱۳۷۹: ۱۱۸) وجود انسان با تعالی و گذر آن گونه که هست بروز می‌کند. بین گشودگی انسان و تعالی پیوندی جدی برقرار است و بدون گشودگی، تعالی قابل فهم نیست. (همان: ۱۲۱-۱۲۲)

انتخاب، ویژگی انسان است که به وسیله آن انسان می‌تواند در میان امکان‌های خود دست به انتخاب بزند. نام دیگر تعالی، اختیار است. ریشه افعالی جزئی همچون انتخاب و تصمیم در تعالی است: «اختیار، دنیا و من را متضایفاً تولید می‌کند». (ورنو و دیگران، ۱۳۷۸: ۲۲۸) انتخاب با بحث بسیار مهم آزادی و اراده در ارتباط است؛ به گونه‌ای که از نگاه هایدگر بین آزادی، حقیقت و اختیار پیوندی مهم برقرار است و انسان تا جایی که مالک حقیقت است، آزادی و اختیار دارد. اختیار و آزادی انسان نیز تا جایی است که به روی اشیا آن چنان که هستند گشوده باشد؛ یعنی بدون آنکه آنها را دستکاری کند، در آشکارگی آنها مشارکت دارد. (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۳۸) آزادی نیز امکانی برای «خودی‌ترین توان (قوه)-

هستی است»؛ (Heidegger, 1988: 143) زیرا آزادی برای خودی‌ترین توان (قوه) - هستی به همراه آزادی برای اصیل و ناصیل‌بودن،^۱ خود را در دلهره (اضطراب)^۲ بروز می‌دهند. بر این اساس، هایدگر آزادی را مالک انسان می‌داند. (Heidegger, 1961: 4).

با این وصف، تعالی، آزادی، انتخاب و اراده همگی بر عدم ثبات دازاین و سیالیت او تأکید دارند؛ زیرا دازاین با قدرت انتخاب از بین امکان‌های مختلف به گزینش دست زده و تعالی را محقق می‌بخشد و به همان میزان که اختیار، اراده و آزادی دارد، واجد حقیقت است.

۲-۵. فهم

فهم در کنار یافتگی و گفتار، اجزای اگزیستانسیال دازاین هستند. فهم، نقشی مهم در ادراک امکانات دازاین دارد. هایدگر فهم را از دو جهت بررسی می‌کند: نخست از حیث موجودشناسانه که در این حالت «فهمیدن چیزی به معنای توانایی اداره چیزی، هم‌آورد چیزی بودن» است؛ (Heidegger, 1988: 143) دیگر از حیث وجودشناسی است. در این حالت، فهم در پی آشکارسازی وجود بالقوه دازاین است. فهم در این نگاه «وجود از آن جهت که بالقوه - برای - وجود است می‌باشد ... به عنوان چیزی اساسی و پیش‌دستی نیست، [بلکه] با وجود دازاین در معنای اگزیستانس هست». (ibid:144) بین فهم و امکان، رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار است. آشکارسازی فهم همواره به همه ساختار اساسی در - جهان - بودن تعلق دارد. (ibid) «فهم ... جزء لاینفک هستی - در - جهان است». (پالمر، ۱۳۹۰: ۱۴۵)

۱. در نگاه هایدگر انسان (دازاین) دو ویژگی برجسته و خاص دارد: نخست آنکه می‌تواند منشأ کار هنری باشد؛ دیگر آنکه دارای مرگ است.

2. angoisse.

فهم شامل همه آشکارشدن دازاین در - جهان - بودن است. فهم اگزیستانس در نهاد خود، همان فهم جهان است. با این همه خود فهم چیست؟ فهم، بینش است. فهم در وهله نخست نوعی دیدن است. دیدن به موجودات قابل دسترسی اجازه می‌دهد تا خود را آشکار کنند. (*heidegger, 1988: 146*) با توجه به اینکه فهم آشکارگی به مثابه کشف وجود دازاین در جهان است، فهم بخش مهمی از سیلان دازاین و به تعبیر دیگر، آشکارگی وی را نشان می‌دهد.

۶.۲. گفتار

گفتار از لحاظ اگزیستانسیال (ساختاری)، زبان است. گفتار در مقام آشکارگی دازاین، مقوم اگزیستانس زبان است. (*ibid:161*) گفتار حلقه وصل دازاین با وجود است. گفتار بیانی از فهم در - جهان - بودن است. دازاین با گفتار موقعیت خود را در جهان ادراک و بیان می‌کند. گفتار حالت دازاین اصیل است؛ زیرا اگر دازاین در روزمرگی سقوط کند، دچار وراجی خواهد بود. گشودگی دازاین نسبت به در - جهان - بودن در گفتار ریشه دارد؛ همچنان که ریشه زبان نیز گفتار است.

یکی از نکاتی که به خوبی نسبت دازاین را با زبان نشان می‌دهد آن است که ساختار زبان به گونه‌ای است که در آن چیزی را مثل چیزی دیگر می‌یابیم. پیش‌تر گفتیم که دازاین در معناداری اشیا نقش محوری دارد. حال بر آن می‌افزاییم که برای مثال چکش برای نجار ابزاری برای کوبیدن میخ روی میز است. در مقامی دیگر، چکش می‌تواند به مثابه نگهدارنده، برای جلوگیری از افتادن یک شیء ایفای نقش کند یا تکیه‌گاه یک شیء باشد. در موقعیت‌های مختلف، چکش می‌تواند به مثابه چیزهای گوناگون باشد. ساختار مثل بودن، جایگاه اشیا را نشان می‌دهد و اشیا در این ساختار بر دازاین آشکار می‌شوند.

حال پرسش این است که آیا هماره زبان به عمل آشکارسازی می‌پردازد؟ در پاسخ باید بگوییم که «گفتار، زبان است» (*ibid:167*) و گفتار با آنکه مقوم دزاین است و گشودگی او را رقم می‌زند، ممکن است به صورت بیهوده‌گویی^۱ درآید. در این صورت، به جای آنکه در جهان-بودن را برای او باز و آشکار کند، بیشتر آن را فروبسته و پنهان می‌دارد؛ ازاین‌رو «بیهوده‌گویی در اصل فروبستن است» (*ibid:169*) چنانکه می‌بینیم گفتار نه‌تنها نمایانگر سیلان وجودی دزاین است؛ بلکه چنان توانی دارد که اشیای بی‌جان را نیز در این معنا هضم کند.

۲-۷. دزاین و خدا

مدرسیان خدا را فاقد قوه و علت‌العلل می‌دانستند؛ ولی هایدگر خدا را به مثابه قوه و امکان می‌داند.^۲ (*macann,1992: 314*) وی وجودداشتن خدا را امری ناپذیرفتنی می‌داند. لایب‌نیتس با تکیه بر اصل جهت‌کافی پیدایش موجودات را مستلزم «جهت و دلیل کافی» می‌داند. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴/۳۵۱) این اصل بیانگر علیت فاعلی و غایی است و لایب‌نیتس با کمک این اصل خدا را اثبات کرده است. هایدگر اصل جهت‌کافی را ناتوان از فهم وجود می‌داند (*heidegger, 1991: 4*)؛ زیرا این اصل جهان و موجودات آن را دارای علت دانسته و همه آنها را منتهی به علت‌العلل می‌داند. هایدگر جهت و وجود را یکی دانسته و می‌گوید که هر موجودی دارای جهت (وجود) خاص خویش است (*ibid: 51*). درواقع هایدگر با این تبیین در پی مخدوش‌سازی علیت و اصل جهت است (*heidegger, 1969 b: 18*).

هایدگر از اندیشه‌نیچه درباره مرگ خدا متأثر است. (مگی، ۱۳۷۷: ۴۷۷)

1. idle talk.

۲. قوه در نظر هایدگر در مقابل امر موجود قرار دارد.

درواقع «تفکر هایدگر تفکری بی خدا» است. (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۱۴) اساساً «قول به یک اله خالق که همه چیز را مطابق عین ثابت آنها به طور ابدی ساخته و پرداخته، با تفسیری که هایدگر از تاریخ می‌کند، سازگار نیست». (پروتی، ۱۳۷۹: ۵۷). هولدرلین - که هایدگر او را شاعر شاعران می‌خواند- (*heidegger, 1966: 62*) عصر خود را دوران فرار ایزدیان می‌داند و مژده آمدن خدایی را می‌دهد که گریخته بود. (پروتی، ۱۳۷۹: ۱۳۹) هایدگر هم بر دوران عسرت تأکید می‌کند و از غیبت خدا سخن می‌گوید (*heidegger, 1971: 44*)؛ ولی درباره خدای ادیان سکوت می‌کند.

۸-۲. مرگ

از نگاه هایدگر «مرگ چیزی است که پیش روی ماست؛ چیزی است بسیار نزدیک (زودآینده)» (*heidegger, 1988: 250*). البته اموری مانند سفر، مجادله یا هر امکان خاص دازاین نیز می‌تواند «بسیار نزدیک» باشد (*ibid*). مرگ با آینده مرتبط است (کوروز، ۱۳۷۹: ۱۰۷).

هایدگر مرگ را «امکان برین وجود انسان» می‌داند. «وجود -به سوی- مرگ یکی از خودی‌ترین امکان‌های موجود فهمنده است». (*heidegger, 1988: 307*) مرگ نشانه تناهی بشر است. با مرگ نسبت انسان با وجود پایان نمی‌پذیرد؛ زیرا هنوز می‌توان دازاین را به مثابه یک کل با وجود سنجید؛ ولی درواقع دازاین به پایان خط خود می‌رسد. با آنکه هایدگر بحث مفصلی درباره مرگ دارد؛ ولی به دوام، روح، آخرت و ... هیچ اشاره‌ای ندارد. (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۱۷) این امر مؤید مفهوم تناهی انسان است.

هایدگر که در بحث از دازاین به نژاد نیز توجه دارد (*wolin, 1998: 45*). وی بر این باور است که زندگی دازاین او را در برابر امکان‌های بی‌شماری قرار

می‌دهد و حتی مرگ هم برای او یک امکان است؛ ولی امکانی خاص. امکانی که پایان امکان‌هاست: «مرگ به مثابه پایان دازاین، خودی‌ترین امکان اختصاصی، یقینی، تعریف‌ناپذیر و گریزناپذیر است. مرگ به مثابه پایان دازاین است.» (*ibid: 258-259*). با این وصف، مرگ نقطهٔ پایان سیلان وجودی دازاین است و با وقوع مرگ دازاین دچار توقف می‌شود؛ یعنی دازاین که با اطوار گوناگون خود، فراز و نشیب وجودی خود را پشت سر نهاده و بی‌وقفه مسیر «شدن» را پیموده است، در ایستگاه مرگ دچار توقف می‌شود.

۳. مقایسه و تطبیق

پس از بررسی نظر ملاصدرا درباره حرکت جوهری نفس و ملاحظه اطوار دازاین در اندیشه هایدگر، اکنون می‌کوشیم این دو نظرگاه را با همدیگر مقایسه کنیم. بر این اساس، نخست وجوه اشتراک و سپس موارد افتراق این دو تفکر را بررسی می‌کنیم.

۳-۱. شباهت‌ها

اول: مهم‌ترین شباهت که در حقیقت موضوع اصلی بحث ماست، سیلان وجودی نفس انسانی و دازاین هایدگری است. ملاصدرا نیز نفس انسان را یک واحد سیال تصویر می‌کند که می‌تواند از مراحل جمادی و جسمانی تا مرتبه عقلی پیش رود. وجود نفس به مثابه موضوع حرکت جوهری، نخستین مصداق این سیالیت است. سیر نفس به سوی غایتش (قرب الاهی)، نشانگر مراحل پرشماری است که در حقیقت بیانگر سیال‌بودن انسان و عدم ثبات وجودی اوست. پس از آن، مسافت و زمان نیز بیانگر سیلان نفس انسانی هستند. در اندیشهٔ هایدگر نیز مطابق فضای عمومی اگزیستانسیالیسم (فلسفه

وجودی)، انسان فاقد ماهیت بوده و همواره در حال «شدن» است. وجود انسانی در افق زمان قابل فهم است و همچنان که زمان به پیش می‌رود، ابعاد جدیدی از دازاین پدیدار می‌شود. تعالی نشانگر امکان عبور از نقطه وجودی است و فهم، بستر آشکارگی در جهان-بودن دازاین است. اینها همه نمادهای سیال بودن انسان در تفکر هایدگر است. با این همه مرگ، نقطه پایان سیالیت دازاین است.

دوم: صدرا اصالت را به وجود می‌دهد و در اندیشه اگزیستانسیالیستی هایدگر نیز وجود بر ماهیت مقدم است.

سوم: ملاصدرا و هایدگر بر این باورند که انسان بر سازنده حقیقت وجودی خویش است؛ یعنی همان طور که فرایند انسان شدن پیوسته است، خالقیت انسان نسبت به خویش نیز پیوسته است.

چهارم: ملاصدرا و هایدگر بر کمال‌جویی انسان و دازاین تأکید کرده و بر این باورند که انسان توان دستیابی به مراحل کمال خویش را دارد.

پنجم: صدرا و هایدگر بر تعالی انسان تأکید دارند. صدرا نفس انسانی را سالک مسیر الی الحق می‌داند و از نگاه هایدگر نیز انسان با تعالی و عبور از موقعیت کنونی است که در نهایت ماهیت خویش را می‌نماید.

ششم: ملاصدرا و هایدگر به اراده آزاد و اختیار انسان و دازاین در مسیر شدن و وصول به کمالات وجودی تصریح دارند. از نگاه دو فیلسوف، اراده آزاد و اختیار بستر اصلی گزینش مراتب وجودی و کمال‌جویی است. انسان با تصمیم‌ها و انتخاب‌های خود، خویشتن را می‌سازد؛ زیرا بر خلاف دیگر موجودات ماهیت ثابتی ندارد.

هفتم: از نگاه صدرا مسافت حرکت در خود نفس است و نفس از لحظه

حدوث جسمانی تا وصول به بقای روحانی، در خود حرکت می‌کند. از نظر هایدگر نیز دزاین برای عبور از ناصالتی، به اصالت در خویشتن خود سیر می‌کند.

هشتم: صدرا نفس را یک حقیقت واحد می‌داند. هایدگر نیز دزاین را یک حقیقت می‌داند.

نهم: از فحوای مباحث ملاصدرا و هایدگر می‌توان دریافت که هر دو به عقلانیت انسان باور داشته، معتقدند که انسان بدان وسیله مسیر خود را انتخاب می‌کند.

دهم: با آنکه صدرا غایت حرکت را قرب الاهی می‌داند؛ ولی معلوم نیست انسان به چه مرتبه‌ای می‌تواند برسد. افزون بر اینکه سیر به سوی چنین غایتی درحقیقت میل به بی‌نهایت است. در نگاه هایدگر نیز پایان راه‌های جنگلی نامعلوم است و پایان مسیر دزاین نامشخص است.

۲-۳. تفاوت‌ها

به منظور بیان نقاط افتراق نظر ملاصدرا و هایدگر درباره حرکت جوهری نفس و اطوار دزاین، بر مبنای ابعاد شش‌گانه حرکت از نگاه ملاصدرا، موارد دیگری را یادآور می‌شویم:

اول: از نگاه صدرا حرکت جوهری در نفس انسان جریان دارد، همان طور که در تمام جهان هستی جاری است؛ یعنی انسان موجودی سیال در جهانی سیال است؛ ولی از نگاه هایدگر سیلان از آن انسان است و جهان خارج از او ثابت است.

دوم: از نگاه صدرا انسان بین مبدأ و منتهای (ازل و ابد) حرکت در حال سیلان است؛ درحالی‌که ازل و ابد از صفحه اندیشه هایدگر حذف شده است.

سوم: صدرا انسان را موجودی می‌داند که تغییر و سیلان او شروع شده و تا ابد ادامه خواهد داشت. بر اساس نظریهٔ تشکیک در فلسفه صدرایی، نفس انسان می‌تواند مراحل نباتی، حیوانی و انسانی را طی کرده و سپس تا وصول به مرتبهٔ عقلی و تجرد کامل به سیر و سلوک خود ادامه دهد. در نگاه صدرا غایت نهایی انسان در «پیوند با امور معقول و جوار قرب باری تعالی و دوری از مادیات است». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۹) در این نگاه، زندگی انسان به این جهان محدود نبوده و انسان پس از مرگ می‌تواند سیر کمالی خود را ادامه داده و به تجرد تام برسد؛ درحالی‌که با توجه به نگاه خاص هایدگر و حذف خدا و بی‌نهایت از مدار فکری خود، سیلان انسان در نهایت با مرگ به پایان می‌رسد؛ اما در نگاه هایدگر غایت انسان وصول به اصالت^۱ و رهایی از چنگ «آنها»ست. افزون بر این، مرگ در نگاه هایدگر نقطهٔ پایانی بر وجود انسان است.

هانری کربن در مقام نخستین مترجم و مفسر اندیشه‌های هایدگر، می‌گوید:
 مرگ در فلسفه هایدگر «تنها به عنوان اختتام و نه خروج، مطرح خواهد بود.
 در نتیجه هرگز از این دنیا به بیرون راه نخواهیم برد». (کربن، ۱۳۸۳: ۴۸) مرگ
 از نظر هایدگر پایان امکان‌های دازاین است. دازاین با مرگ تمام می‌شود؛ ولی
 اگر نگاهی کلان به انسان بیندازیم، می‌بینیم که در این تفکر انسان «وجودی
 [است] که به صورت نارس در پایان یافتگی بازمانده است». (همان: ۵۱)

چهارم: صدرا با آنکه انسان را برسازندهٔ خود می‌داند؛ ولی چون فاعلیت حقیقی را مختص خداوند می‌داند، ذات واجب الوجود را منشأ و فاعل حقیقی حرکت نفس می‌داند که با ایجاد نفس نقطهٔ شروع این حرکت را تدارک دیده

۱. گفتنی است «اصالت» در نظر هایدگر و صدرا مشترک لفظی است. صدرا آن را به مثابه امری که جهان خارج را پر می‌کند، می‌داند و هایدگر اصیل را در مقابل فرد منتشر قرار می‌دهد.

است؛ درحالی که هایدگر سخنی در باب خدا ندارد. در بحث هایدگر از انسان، جهان و آنها، هیچ اثری از خداباوری به چشم نمی آید. با حذف خداباوری، زندگی بر اساس اختیار، گستره‌ای وسیع می‌یابد. (وارنوک، ۱۳۷۹: ۲۶)

پنجم: به گمان هایدگر زمان امری مستقل است و منشأ فهم سیلان و آشکارگی وجود و انسان، در گرو زمان است؛ درحالی که در اندیشه صدرایی، زمان عروض تحلیلی موجود متحرک است. درحقیقت مسافت، حرکت و زمان، هر سه به یک وجود موجودند (صدر، ۱۹۸۱: ۳/۱۴۴) که به لحاظ‌های مختلف بررسی می‌شود.

نتیجه‌گیری

حکمت متعالیه و فلسفه وجودی در باور به سیلان وجودی انسان هم‌نظرند و وجود را بر ماهیت ترجیح می‌دهند. انسان در هر دو مکتب، وجودی متغیر، سیال و پویا دارد. با این تفاوت که در حکمت متعالیه سیالیت و پویایی نفس انسان به سوی بی‌نهایت ره می‌پیماید و به عالم طبیعت و ماده محدود نیست؛ اما در نگاه وجودی هایدگر، فراز و فرود سیلان انسان با مرگ به پایان می‌رسد و برای همیشه متوقف می‌ماند. در نگاه صدرای حرکت جوهری همه جهان هستی را در خود فرو برده است و هر ذره، شتابان در حال حرکت است و انسان بخشی از این جهان است؛ اما در نگاه هایدگر موجودات جهان فاقد اگزیستانس و دارای ثبات‌اند و تنها وجود انسان است که دارای صیوررت و تعالی از وضع موجود است. صدرای انسان را آفریدگار وجود و ماهیت خویش می‌داند؛ ولی از آنجاکه انسان را عین ربط و اضافه اشراقی به واجب الوجود می‌داند، برای فاعلیت او استقلال قائل نیست؛ ولی در فلسفه وجودی و نگاه هایدگر، علت العلل حذف

شده و انسان فاعل مستقل در ساختن خویش است. حکمت متعالیه نقشه جهان هستی و جایگاه انسان را در آن به ما نشان می‌دهد که از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم؛ درحالی‌که هایدگر خود تصریح می‌کند که آغاز و انجام دزاین ناپیداست. با این اوصاف، انسان صدرایی جزئی از نهاد ناآرام عالم هستی است؛ لحظه‌ای آرام و قرار ندارد و این سیلان ابدی و نامتناهی است؛ درحالی‌که دزاین هایدگر متناهی و دارای حرکتی محدود است. گستره نگاه حکمت صدرایی و جهان نامتناهی که برای انسان تصویر می‌کند، پویایی ابدی را ارمغان می‌آورد؛ به گونه‌ای که انسان در سیر کمال‌جویی هرگز متوقف نخواهد شد؛ درحالی‌که جهان محدود و انسان متناهی هایدگری سیلان و حرکتی محدود و مختصر را رقم می‌زند.

منابع

- 0 بنیاد حکمت اسلامی صدرا (۱۳۸۰)، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱.
- 0 بیمل، والتر (۱۳۸۱)، بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش، ج ۱.
- 0 پالم، ریچارد (۱۳۹۰) علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، ج ۶.
- 0 پروتی، جیمز ال (۱۳۷۹)، پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: ساقی، ج ۱.
- 0 جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، رحيق مختوم، قم: انتشارات اسراء، ج ۲، ق ۴.
- 0 داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۳)، «هایدگر و گشایش تفکر آینده» در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل و دیگران، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران: هرمس، ج ۴.
- 0 سبزواری، هادی (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، تصحیح ابراهیم میانجی، تهران: چاپ اسلامیه.
- 0 ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
- 0 ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۳ ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
- 0 ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی، ج ۲.
- 0 ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- 0 ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- 0 ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة*، تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد صدرا.
- 0 طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۱۶)، *نهایة الحکمة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- 0 الطوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات والتنبیحات مع المحاکمات*، ج ۲، قم: البلاغه.
- 0 کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش و علمی فرهنگی.
- 0 کربن، هانری (۱۳۸۳) *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران: انتشارات وزارت ارشاد.
- 0 کوروز، موریس (۱۳۷۹)، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوالی، تهران: حکمت.
- 0 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- 0 مک کواری، جان (۱۳۷۶)، *مارتین هایدگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: گروس.
- 0 مک کواری، جان (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- 0 مگی، براین (۱۳۷۷)، *فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- 0 نوالی، محمود (۱۳۷۹)، *فلسفه های آگزیستانس و آگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- 0 نوالی، محمود (۱۳۸۰)، *مقدمات مقایسه روش وجودشناسی ملاصدرا و هایدگر*، در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- 0 وارنوک، مری (۱۳۷۹)، *آگزیستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

- 0 وارنوک، مری (۱۳۹۳ ب)، راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل و دیگران، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران: هرمس.
- 0 وارنوک، مری (۱۳۹۵)، متافیزیک چیست؟ ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- 0 ورنو، روژه و دیگران (۱۳۸۷)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- 0 هایدگر، مارتین و ارنست کاسیرر (۱۳۹۵)، منازعه بر سر میراث کانت، بابل، شماره اول، تابستان ۱۳۹۵، ص ۳۵-۴۶.
- 0 هوسرل، ادموند (۱۳۸۶)، هستی و زمان، سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- 0 هوسرل، ادموند (۱۳۸۸)، مفهوم زمان، ترجمه نادر پورنقشبند و محمد رنجبر، آبادان، پرسش.
- 0 هوسرل، ادموند و دیگران (۱۳۹۳)، فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران: هرمس.
- 0 Heidegger, Martin (1988), *Being and Time*, tr. J. Macquarie & E. Robinson, Oxford: Blackwell.
- 0 Heidegger, Martin (1996 a), *Letter on Humanism*, In: *Martin Heidegger, Basic Writing*, New York: Harper and Row.
- 0 Heidegger, Martin (1968), *What Is A Thing?* tr. W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch.
- 0 Heidegger, Martin (1991), *The Principle of Reason*, tr. Reginald Lilly, University press.
- 0 Heidegger, Martin (1969b), *The Essence of Reason*, tr. Terrence Malik, University press.
- 0 Heidegger, Martin (1966) *Only a God Can Save Us*, the Spiegel Interview, tr. William j. Richardson, S.J.
- 0 Heidegger, Martin (1956), *The Way back into the Ground of Metaphysics*, in: Walter Kaufmann (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York: World Publishing Co.
- 0 Heidegger, Martin (1971) *Poetry, Language, Thought*, tr. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.
- 0 Heidegger, Martin (1998) *pathmarks*, W. McNeill (ed.), Cambridge: Cambridge University press.

- 0 Heidegger, Martin (1961) *On the Essence of Truth*, tr. John Sallis.
- 0 Heidegger, Martin (1979) *Nitzsche*, tr. David Farrell Krell, 4 vols. New York: Harper and Row.
- ⁰ Lescoe, Francis J. (1974), *Existentialism With or Without God*, New York: Alba House.
- ⁰ Macann, Chritopher (ed.) (1992), *Martin Heidegger Critical Assessments*, New York: Routledge.
- 0 Wolin, Richard (ed.) (1998), *The Heidegger Controversy*, London, Third printing.

