

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، تابستان ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۸

بررسی گستره وجودی انسان در اندیشه هایدگر از نگاه ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۸/۱۱

منصور مهدوی*

«انسان» یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که در اندیشه متفکران و فیلسوفان جایگاهی محوری دارد. مسئله ما بحث از گستره وجودی انسان است. این بحث زیربنای باور به جهان مادی یا فرامادی بوده و نوع نگاه ما نسبت به سعادت را نیز رقم خواهد زد. روش ما مبتنی بر رجوع به مبانی تفکر هایدگر و صدرا درباره وجود و انسان و استخراج نظرگاه این دو در مسئله مورد بحث خواهد بود. بر این اساس می‌کوشیم نظر هایدگر را در این باره به دست آوریم که اندیشه او به طور جدی در جامعه فکری ما مورد توجه است. پس از آن نظرات وی را بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه بررسی و ارزیابی خواهیم کرد. بحث از گستره وجودی انسان، پیوندی عمیق با بحث از نفس دارد. بر این اساس لازم است دیدگاه دو متفکر را در این باره استخراج کرده، به ارزیابی آنها بپردازیم. بنا به تفاوت‌های روش فلسفی دو متفکر که یکی متکی به برهان و دیگری بر پایه پدیدارشناسی است، از منظر صدرا گستره وجودی انسان، عوالم قبل و بعد از دنیا را نیز در بر می‌گیرد؛ ولی از نظرگاه هایدگر گستره وجودی انسان، محدود به دنیاست.

واژگان کلیدی: گستره وجودی انسان، هایدگر، دازاین، اگزیستانس،

ملاصدرا، نفس، بدن.

مقدمه

انسان یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد توجه فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه بوده است و این امر در سده‌های اخیر به دلیل رویکردهای انسان‌گرایانه در جهان تفکر اهمیتی مضاعف یافته است؛ برای نمونه فیلسوفان اگزیستانسیالیست به نحو خاص بر انسان و موضوعات پیرامونی او تمرکز کرده‌اند. با این وصف یکی از مسائل بسیار مهم که درباره انسان مطرح است، گستره وجودی اوست؛ بدین معنا که انسان بودن انسان در چه گستره‌ای از زمان یا مکان تداوم دارد؟ زندگی انسان دو نقطه عطف دارد: لحظه تولد و لحظه مرگ. آیا انسانیت انسان در تمام فاصله این دو نقطه عطف بروز می‌کند یا محدودتر از آن است؟ آیا قبل و بعد از این دو نقطه عطف، انسانیت انسان و گستره وجودی او قابل تصویر است؟ اگر پاسخ منفی است، آیا دلیلی بر آن وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت است، چه ادله‌ای از آن پشتیبانی می‌کند؟

بررسی گستره وجودی انسان از آن رو اهمیت دارد که ارتباط وثیقی با منزلت انسان در نظر فیلسوفان داشته، با مراتب عالم و جهان‌شناسی مکاتب فکری هم‌بسته است. افزون بر این، باور به زندگی محدود به جهان ماده یا زندگی نامحدود تأثیری مستقیم بر زندگی، نوع نگاه به سعادت، پاسخ به مسئله میل به جاودانگی و... دارد. فردی که زندگی را محدود به این دنیا می‌داند به طور طبیعی به دنبال تحصیل سعادت در همین جهان است؛ ولی اگر زندگی فراتر از این جهان نیز به اثبات برسد، سعادت انسان محدود به این جهان نخواهد بود و

افق‌هایی از سعادت فراتر از جهان ماده نیز قابل تبیین خواهد بود؛ ضمن آنکه حل مسئله فطری میل انسان به جاودانگی، به نتیجه این نوشتار مرتبط است.

با آنکه وجودشناسی هایدگر در قالب وجودشناسی تطبیقی (نوالی، ۱۳۷۷: ۶۷) وجود هایدگری و صدرایی (عباس‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۱)، نسبت وجود و قدرت (دریغوس، ۱۳۸۲: ۴۰)، نسبت وجود و زیبایی‌شناسی (محتشم و حمزه نژاد، ۱۳۹۲: ۶۸)، وجود و دلالت‌های تربیتی (میرزا محمدی، ۱۳۹۵: ۵۷) نظر پژوهشگران بسیاری را جلب کرده است؛ ولی بررسی ابعاد وجودی انسان هایدگری، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تنها در یک مورد «تناهی آغازین دازاین» موضوع نوشتاری شده است که نویسندگان، تناهی را در نسبت با زمانمندی بررسی کرده‌اند. در این نگاه، دازاین عین زمان است و وجود دازاین به منزله گشودگی است (رجیبی و بهشتی، ۱۳۹۵: ۲۷). در مقاله حاضر گستره وجودی انسان به طور کلی بررسی شده و تا جایی که ممکن بوده، نشانه‌های تناهی یا عدم تناهی وجودی دازاین در جای‌جای اندیشه هایدگر احصا شده است. نکته دیگر اینکه این تفکر از منظر حکمت صدرایی مورد ارزیابی و مقایسه قرار گرفته است.

بر این اساس می‌کوشیم نشانه‌های این مسئله مهم (گستره وجودی انسان) را ابتدا در آرای هایدگر بیابیم و سپس آن را از منظر دو فیلسوف اگزیستانسیالیست و حکمت متعالیه بررسی کنیم تا پس از تبیین کامل، نقاط اشتراک و افتراق دو دیدگاه را به نظاره بنشینیم.

در اندیشه مارتین هایدگر^۱ (1889-1976) انسان موضوعی محوری است و بخش عمده تفکر او حول این محور شکل گرفته است. نسبت انسان با جهان یا

1. Martin Heidegger.

به تعبیر خود او در جهان-بودن، تعیین کننده است.

با تبیین مفهوم دازاین هایدگر، ابتدا سراغ تعریف خاص وی از انسان می‌رویم، سپس مفاهیم کلیدی چون آزادی، اختیار، گشودگی و... را بررسی و پس از آن با تبیین انسان در حکمت صدرایی زمینه را برای بررسی انتقادی فراهم می‌کنیم.

معنای وجود

وجود مفهومی کلیدی در تفکر هایدگر است. وی با استناد به گفتاری از رساله سوفیست افلاطون می‌گوید: زمانی (پیش از افلاطون) معنای وجود به طور کامل هویدا بود و همگان با آن آشنا بودند؛ ولی بعد معنای وجود پنهان شد (Heidegger, 1988: 19)؛ از این رو باور دارد ضروری است «پرسش از معنای وجود را بازآوریم» (Ibid). به همین دلیل وی کتاب وجود و زمان را نگاشت، با این هدف که وجود را در افق زمان بررسی کند. هایدگر وجود را محدود به انسان نمی‌داند؛ ولی پژوهش خود در وجود و زمان را به انسان محدود می‌کند تا به معنای کلی وجود دست یابد.

تفکر هایدگر در دوران نخست^۱ «وجودی» است؛ به این معنا که بحث وجود انسان بر آن حاکم است. او می‌کوشد از رهگذر وجود انسان به معنای وجود بار یابد. وجود با ظرف محدود دازاین ذره ذره به دست می‌آید و طبیعی است که بگوییم با وجود انسان، وجود را در می‌یابیم؛ یعنی دازاین خود به خود وجود را برای ما معنا می‌کند.

با این همه «هستی، خود ذاتاً محدود است» (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۸۵). افزون بر این وجود

۱. تفکر هایدگر به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم می‌شود.

- که پیوندی عمیق با انسان دارد- دارای خصوصیت برون‌جستن یا ایستادن است. هایدگر بین فکرکردن و وجود، پیوندی عمیق می‌بیند؛ تا جایی که وجود و تفکر را یک چیز می‌داند و تفکر را ندای وجود می‌داند و تفکر «لحظه دیدار حضور امر حاضر» است. در تفکر هایدگر «وجود نه خداست و نه اساس جهان. آن، هیچ موجودی نیست و بدین معنا باید هیچ نامیده بشود. ... وجود، ذاتاً متناهی است» (ورنو و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۳۳-۲۳۴). بدین ترتیب درحقیقت هایدگر اصل وجود را دارای تناهی ذاتی می‌داند. طبیعی است وقتی خود وجود متناهی باشد، هر چیزی که وجود دارد نیز متناهی خواهد بود.

دازاین به جای انسان

در نگاه سورن کی‌یرکگارد^۱ «وجود انسان، منحصرأ جزئی است و به نحوی بی‌واسطه بر خود او» معلوم است (وحیدالرحمن، ۱۳۸۰: ۱۳۴)؛ ازاین رو با کی‌یرکگارد، وجود برای همیشه از هستی گسست (ژیلسون، ۱۳۸۶: ۲۸۸)؛ چراکه او از هستی به معنای عام و کلی عبور کرده و اکنون در پی آن است انسان را در جایگاه وجود نشانده و اوصاف آن را بررسی کند.

هایدگر در چنین فضایی به دنبال یافتن معنایی برای انسان است. او وجود خاص انسانی را «دازاین»^۲ (وجود- آنجا) می‌نامد. وی می‌گوید: «ما نام دازاین را به عنوان آن ساحت بنیادین که عرصه قیام انسان بما هو انسان است، برگزیدیم تا با تک‌واژه‌ای، هم نسبت هستی با ذات انسان و هم نسبت ذاتی انسان با گشودگی یا (آنجا)ی هستی بما هو هستی را بیان کنیم» (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۴).

از نظر هایدگر «پرسیدن» یکی از معیارهای رشد در جوامع انسانی و بیانگر

1. Soren Kierkegaard (1813-1855).

2. Dasein.

تمایز یونانیان از اقوام بدوی است (Heidegger, 1968: 42). بر این اساس وی دزاین را شایسته‌ترین وجود برای پرسش از وجود می‌داند. برای کاوش در پرسش از هستی، تنها راه پیش روی خود را شفاف‌سازی حیث هستی دزاین می‌داند (Abid, 1988: 7). در واقع هایدگر برای وجودشناسی سراغ موجودی رفته که از وجود سؤال می‌کند. او درباره انتخاب اصطلاح دزاین (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 دزاین «وجود-آنجا» است و مراد هایدگر از «وجود-آنجا» جلب نظر 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 دزاین در آن است؛ بدین معنا انسان برای کشف وجود خود باید در جهان باشد و با امکانات موجود در جهان مرتبط باشد.

نکته مهم این است که تناهی دزاین فقط مربوط به قراردادن در موقعیتی خاص نیست؛ بلکه دزاین فقط در «آنجا» فهمیده می‌شود و وجود دارد؛ یعنی در غیر «آنجا» وجود ندارد؛ به عبارت دیگر آغاز و انجام دزاین، مجهول و ناوجود است.

فضای عمومی فلسفه وجودی، انسان را سازنده سرنوشت خود می‌داند. انسان فاقد ماهیت کلی به معنای امر مشترک بین انسان‌هاست؛ بلکه انسان بر اساس آزادی، ماهیت و سرنوشت خویش را در متن تاریخ می‌سازد. وجود خاص

انسان، مقدم بر ماهیت اوست. انسان بنا بر ارزش‌های خاص خود ماهیت خویش را رقم می‌زند و خلق ارزش برای او ضروری است (نوالی، ۱۳۷۹: ۴۶-۴۷). هایدگر نیز در همین راستا وجود انسان را فاقد ذات می‌داند (ورنو و دیگران، ۱۳۸۷: ۹۲). ماهیت انسان در همین وجود خاص نهفته است؛ در اوصافی مانند: «ناکامل بودن و سیال بودن وجود، تفرد آن در هر مورد و امکان آن برای تحقق بخشیدن به خویش یا ازدست دادن خویش» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۷۲).

دازاینی که محدودیت‌های خود همچون تناهی را دریافته، همه چیز را از دست داده و به نهایت تنهایی رسیده است، دازاین محض نام دارد (هایدگر، ۱۳۹۵: ۲۸، ۳۵). دازاین اصیل، چیزی جز خود عریان و اصیلش ندارد. دازاین اصیل است که خود را پیدا کرده و بر تثبیت موقعیت خویش اصرار می‌ورزد (Lescoe, 1974: 244).

موضوع دیگری که درباره انسان باید بدان توجه کنیم، آزادی و اختیار است که با اگریستانس در ارتباط است (Heidegger, 1988: 42, 117). «وجه امتیاز وجود داشتن [دازاین]، انتخاب کردن است» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۶۵). دازاین می‌تواند وجود خود را انتخاب کند و از این توانایی برخوردار است که از آنچه فعلاً نیست، عبور کند و تعالی یابد (نوالی، ۱۳۸۰: ۳/۱۸۴). از منظر هایدگر در میان موجودات، تنها انسان است که توان برون ایستادن و تصمیم گرفتن درباره وجود خود را دارد (مک کواری، ۱۳۷۶: ۴۱-۴۲).

هایدگر درباره محدودۀ آزادی و درحقیقت امکان‌های انسان می‌گوید: «این توان (قوه) - وجود به مثابه چیزی که همواره از آن من است، [درحقیقت] آزادی بین اصالت یا ناصالت یا بی تفاوتی است» (Heidegger, 1988: 232)؛ یعنی انسان می‌تواند میان اصیل و ناصیل یا حالت بینابین این دو که تساوی یا بی تفاوتی

است، باشد و این همان گستره‌ای است که انسان می‌تواند آزادانه عمل کند. بر این اساس هایدگر آزادی را مالک انسان می‌داند (Heidegger, 1961: 4). با توجه به تصریح هایدگر درباره مفاهیمی چون آنجا بودن، پرتاب‌شدگی، واقعگی، دلشوره و... که همگی بر تناهی و محدودیت انسان تأکید دارند، آزادی مورد نظر وی نیز محدود و در چارچوب است. چارچوبی که خود در دایره امور محسوس است. «آزادی، تنها گزینش یک امکان است و پذیرش نداشتن انتخاب و ناتوانی در گزینش دیگر گزینه‌ها» (Idem, 1988: 285)؛ یعنی در بین امکان‌های مختلف، انسان ناگزیر از گزینش یک امکان و رهاکردن انتخاب‌های دیگر است. در واقع آزادی، ابزار گشودن جهان است (ویس، ۱۳۹۷: ۲۲).

گشودگی (اگزیستانس)

کی‌یرکگارد برای نخستین بار لفظ اگزیستانس^۱ را برای وجود انضمامی انسان به کار برد. «وجودداشتن» انسان به معنای یک موجود خودآگاه است (پاپکین، ۱۳۸۵: ۴۱۹)؛ چون از نظر او فقط انسان می‌تواند وجود داشته باشد. اولین و شاید مهم‌ترین ویژگی دازاین هایدگر، گشودگی است. انسان گشوده است؛ به این معنا که حق انتخاب دارد؛ چراکه موجودات دو گونه‌اند: باز و بسته. انسان، موجود باز (گشوده) است. اگزیستانس همان ویژگی بازبودن وجود به روی انسان است. اولین ویژگی و ذات دازاین، اگزیستانس آن است. انسان همواره «صرف بودن نیست»، بلکه «آن چیزی است که نیست» (وحیدالرحمن، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۳۸-۱۳۹). وجود انسان در حقیقت از خود بیرون‌شدن است. از خود بیرون‌شدن، باعث بروز تصور زمان است. هایدگر اساس حیث اگزیستانس را در زمانندی می‌داند (Heidegger, 1988: 234).

1. Existence.

وجود انسان بر اساس همین بستر زمانی همواره «به سوی...» است و وجود ما «برون‌خویشانه» است. شاخصه این برون‌خویشی آینده است (هایدگر، ۱۳۹۵: ۹۴)؛ چرا که «معنای اولیه اگزیستانس، آینده است» (Heidegger, 1988: 327)؛ لذا انسان، زمان‌مند و آینده‌مند است.

بر این اساس می‌توان ادعای ناجوهریت انسان را دریافت. در اندیشه هایدگر نباید به تبیین علی انسان مبادرت ورزیم؛ چراکه هر وقت انسان را لحاظ کنیم، فاقد اگزیستانسی کامل است؛ چون او همواره در حال شدن است و رو به آینده دارد.

معنای وجود-آنجا در همین اگزیستانس (قیام ظهوری) نهفته است؛ از نظر هایدگر در بین موجودات (اعم از خدا، فرشته، اسب، درخت، سنگ و...) تنها انسان، قیام ظهوری دارد؛ چون «انسان موجودی است که وجود او عین قابلیت از برای وجود و قیام در حریم انکشاف وجود است» (هایدگر، ۱۳۹۳: ب: ۱۰۸-۱۰۹). یکی از مفاهیم اندیشه هایدگر «در-جهان-بودن»^۱ است که نسبتی ویژه با انسان دارد؛ از این رو می‌توانیم با تحلیل «در-بودن» با اجزای ساختاری انسان آشنا شویم.

عناصر اگزیستانسیال دازاین

هایدگر با تحلیل موضوعی در-بودن، عناصری را بر می‌شمرد که در فهم دازاین به اعتبار گشودگی اش نسبت به عالم مؤثرند: یافتگی، فهم و گفتمان یا زبان (Heidegger, 1988: 133).

۱. گویا توماس آکویناس اولین به‌کاربرنده این اصطلاح بوده است.

۱. یافتگی

یافتگی^۱ (آمادگی یا حالتی - از - ذهن) آشناترین حالت انسان است. در یافتگی، دازاین خود را «در... می یابد»؛ یعنی سویه بحث بیشتر وجودشناختی است و به حال خاصی نظر ندارد. یافتگی خود را در سه قالب نشان می دهد:

الف) آشکارشدن پرتاب شدگی

هایدگر دازاین را موجودی در - جهان می داند. به خلاف دکارت که انسان را در مقابل جهان قرار می داد (*ibid: 86*). در واقع دوگانه انسان - جهان که پس از دکارت در اروپا رواج داشت، از نظر هایدگر قابل قبول نیست و انسان بدون جهان قابل تبیین نیست. در اندیشه هایدگر انسان دفتری است که اول و آخر آن افتاده است. هایدگر خود می گوید: «این ویژگی دازاین که... از کجا و به کجاست، مستور است؛ ولی در ذات خود گشوده و بیش از پیش آشکار است را، پرتاب شدگی (افکندگی) این موجود [دازاین] در آنجا می نامیم. ... مراد از اصطلاح پرتاب شدگی،^۲ واقعگی (راستینگی) رهاشدگی [دازاین] در وجودش است» (*Heidegger, 1988: 135*). هایدگر با اطلاعاتی که از الاهیات مسیحی و نیز سنت های شرقی داشته است، از موضع آنها درباره حیات بعد از مرگ باخبر بوده است؛ ولی مطابق مبانی فلسفی خود ناچار است چنین موضعی بگیرد. این نوع نگاه به انسان با روش پدیدارشناختی هایدگر و باورهای عمومی او مرتبط است. بر مبنای روش پدیدارشناختی، هایدگر نمی تواند درباره قبل از تولد انسان یا بعد از مرگ او سخنی را بر زبان بیاورد. چون پدیدار این دو برهه در دسترس فیلسوف نیست تا آن را بررسی کند.

1. State-of-Mind.

2. Thrownness.

هایدگر انسان را موجودی کران‌مند می‌داند. با آنکه دازاین امکان (توانایی) شکل‌دهی به خودِ موجود را دارد، در خلقِ خودِ موجود، بی‌کران 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). کران‌مندی نتیجه طبیعی پرتاب‌شدگی است؛ وقتی آغاز و انجام دازاین مجهول باشد، پس موجودی محدود است؛ اما تصریح هایدگر به این محدودیت، امری مغتنم است تا نظرگاه او را به درستی دریابیم. نکته دیگر اینکه از نگاه او موجود محدود، با موجود سرمدی و ابدی بیگانه است که ناشی از باورهای فکری اوست.

ب) آشکارشدن در - جهان - بودن

در این حالت است که انس و خوگرفتن خود را با جهان نشان می‌دهد. در - جهان - بودن به مثابه یک کل آشکار شده و مواجهه فرد را با چیزی ممکن می‌کند. اهمیت این امر از آنجاست که گشودگی از اساس در - جهان - بودن است.

ج) واقعگی (رویدادبودن / دادگی)

اینکه دازاین خود را در یک موقعیت می‌یابد، از نظر هایدگر «واقعگی»^۱ (واقع‌بودگی) است. واقعگی نماد دیگری از تناهی انسان و بیانگر محدودیت‌های اوست. در این حالت دازاین وصف پرتاب‌شدگی خود را درک می‌کند. اینکه انسان از کدام والدین متولد شده، در چه شهر و جامعه‌ای و در چه شرایطی زندگی می‌کند. واقعگی به عواملی اشاره می‌کند که وجود را محدود می‌کند.

1. Facticity.

۲. فهم

فهم جزء دوم ساختاری دازاین است. مشخصه اول فهم آن است که از نظر وجودشناسی بنیادی، بر فعل وجود مقدم است. دیگر آنکه فهم هماره با آینده در ارتباط است. این جنبه فهم همان خصلت فراافکنی است (بیمل، ۱۳۸۱: ۱۴۵). دازاین در فرایند فهم، امکانات خود را فهمیده و به ظهور می‌رساند و جهان را درک می‌کند (اسدی، ۱۳۸۶: ۹۷). فهم در مفهوم یافتگی مندرج است. فهم برای دازاین مثل یک حالت بنیادین است. ویژگی مهم فهم آن است که درون مجموعه‌ای از نسبت‌ها و روابط عمل می‌کند که به هم پیوسته‌اند. از نظر وجودشناسی، فهم بر فعل وجود مقدم است و شامل همه آشکارشدن دازاین در-جهان- بودن است.

۳. گفتار

سومین وصف وجودی دازاین، گفتمان یا گفتار^۱ است. هایدگر بین گفتار و زبان تمایز قایل است. از نظر وی «اساس اگزیستانسیال- وجودشناسی زبان، در گفتمان یا گفتار است» (Heidegger, 1988: 161).

انسان در نظر هایدگر متأخر

در هایدگر متأخر، انسان همچنان دغدغه مهمی است. وی به نقد مکتب‌هایی پرداخته که ماهیت انسان را به مثابه پیش‌فرض می‌گیرند. او مارکس، مسیحیت و جمهوری روم را سه ساختاری می‌داند که «انسان اجتماعی» «فرزند خدا» و «انسان متمدن» را به عنوان ماهیت انسان معرفی کرده‌اند (Heidegger, 1996: 200). ایراد مکاتب مذکور این است که بر اساس یک مابعدالطبیعه خاص، پیشاپیش ماهیتی برای انسان در نظر گرفته‌اند (Ibid: 202). بر این اساس تعریف انسان به

«حیوان ناطق» تعریفی نامطلوب و نارساست؛ چون انسان را بر پایه حیوانیت ارزیابی می‌کند نه انسانیت. او به فلسفه سنتی معترض است؛ چراکه «مابعدالطبیعه انسان را بر اساس حیوانیت می‌اندیشد (بررسی می‌کند) و بر اساس انسانیت او را نمی‌اندیشد» (*Abid: 204*).^۱

از نگاه او گوهر آدمی فقط در نسبتش با انفتاح و آشکارگی وجود قابل تعریف است. انسان توسط خود وجود، در آشکارگی حقیقت وجود است. او تعاریف فوق را رد می‌کند؛ چون باور دارد که در این تعاریف هستی انسان حذف شده است.

هایدگر اگزیستانس (برون- ایستابودن) را «بودن در روشنای وجود» معنا کرده و بار دیگر بر محتوایی از وجود و زمان تأکید می‌کند که «ماهیت دازاین در اگزیستانسش قرار گرفته است» (*Heidegger, 1996: 204; Idem, 1988: 42, 117*) و «اگزیستانس ... سکونت‌گزیدن در قرب وجود است» (*Idem, 1996: 222*).

هایدگر یکی از مشکلات عصر خودش را بی‌خانمانی (بی‌وطنی)^۲ انسان می‌داند. بی‌خانمانی انسان به آوارگی انسان و ماهیت او انجامیده است. هایدگر بی‌خانمانی را فراموشی وجود و مانع کشف حقیقت وجود دانسته و در اندیشه متأخر خود با تمسک به شعر «بازگشت به خانه» هولدرلین، شاعر شاعران (*Abid: 62*) چاره چیرگی بر بی‌خانمانی را نزدیکی و تقرب به وجود

۱. نیچه انسان را «جانور موبور» و «جانور شکاری» می‌داند (د بیستگی، ۱۳۹۴: ۲۵۳). از نگاه هایدگر یک جنبه از تعریف نیچه درباره انسان امتداد تعاریف سنتی مابعدالطبیعه است. از طرف دیگر اشارتی نژادپرستانه (موبور) دارد که -چنان‌که خواهد آمد- به نحوی در تفکر هایدگر اثر گذاشته است.

2. Homelessness.

معرفی می‌کند^۱ (*Abid: 217*).

نژاد

نکته بسیار مهم و البته قابل تأمل آن است که هایدگر متأخر و همزمان با حکومت هیتلر، در تعبیر خود بارها به «نژاد» اشاره دارد. هایدگر به روح ملت آلمان اشاره می‌کند که ریشه در «خاک و خون» دارد (د بیستگی، ۱۳۹۴: ۱۳۹)؛ همچنان که به «نژادی سخت»^۲ امید بسته که با استقامت، نبرد برای اهداف را به رهبری هیتلر به فرجام برساند (*Wolin, 1998: 45*). برخی دانشجویان او نیز از علاقه بسیار او به «کلمه ملی» سخن گفته‌اند و به تلقی خاص او از «خاک و خون» تأکید کرده‌اند (د بیستگی، ۱۳۹۴: ۱۷۷-۱۷۸). «خاک» نمادی از کشور و «خون» نمادی از نژادی ویژه است. این تأکیدها نسبت به خون و نژاد، نشان دیگری از پس‌زمینه فکری او درباره محدودسازی انسان به بدن جسمانی و نفی جنبه‌های غیر جسمانی در انسان است.

۱. تفکر هایدگر در دوران نخست، «وجودی» است؛ به این معنا که بحث وجود انسان بر آن حاکم است. او می‌کوشد از رهگذر وجود انسان به معنای وجود بار یابد. با وجود انسان، وجود را در می‌یابیم. هایدگر در این دوره، ابتدا به ساحت وجود بار می‌یابد و از آنجا به تبیین دازاین می‌پردازد؛ اما دوران دوم تفکر او «وجودشناسی» است. این بار وجود، محوریت یافته، به دازاین معنا می‌دهد.

او که پرسش از وجود در افق زمان را از رهگذر دازاین (انسان موجود در-جهان) بررسی می‌کرد، این بار توجه خویش را به خود وجود معطوف کرد. هایدگر متأخر می‌یابد که وجود، فی‌نفسه امری جدای از ما و دازاین است؛ از این رو بر غیریت وجود تصریح و تأکید کرده و بر این باور است که وجود نیرویی است که می‌تواند به ما خطاب کند.

2. A Hard Race.

مرگ

دازاین (وجود- آنجا) بین دو عدم است (دآوری، ۱۳۹۳: ۴۵). در نگاه هایدگر 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).

انسان بدون اختیار به این دنیا آمده و زندگی او با مرگ پایان می‌پذیرد؛ لذا مرگ نماد دیگری از تناهی است؛ از سویی مبتلا به واقعگی است و بدون آنکه اختیاری داشته باشد، به این دنیا آمده است. تولد دازاین در میانه وضعیت و امکانات گوناگون، نقطه آغازین حیات اوست. دازاین در حالی که موجودی آزاد و فاقد ماهیت است، امری غیر قابل پیش‌بینی می‌باشد. او با حالت انفعالی و فهم (امکان‌ها) در این جهان حضور دارد. پیوسته می‌کوشد به اهداف خود جامه عمل بپوشاند. با این همه اجبار گذشته و جذابیت آینده، اعمال او را در بر گرفته است. همه این تکاپوها یک سوی زندگی او را نشان می‌دهد؛ از دیگر سو زندگی او در این دنیا به مرگ محدود می‌شود. مرگ نشانه تناهی بشر است. با مرگ نسبت انسان با وجود پایان نمی‌پذیرد؛ چراکه هنوز می‌توان دازاین را به مثابه یک کل با وجود سنجید؛ ولی در واقع دازاین به پایان خط خود می‌رسد. با آنکه هایدگر بحث مفصلی درباره مرگ دارد، به دوام و جاودانگی روح، آخرت و... هیچ اشاره‌ای ندارد (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۱۷). این امر مؤید مفهوم تناهی انسان است. از دیگر سو روش پدیدارشناختی از تصدیق به وجود نفس، جاودانگی و آخرت قاصر است. هایدگر به عنوان پدیدارشناس، جاودانگی را در پراتنز می‌گذارد و اساساً فقط می‌تواند انسان را در محدوده زادن و مردن بررسی کند. نه می‌داند و نه می‌تواند بداند که قبل از زادن یا بعد از مردن چه خیر است. بر همین اساس

درباره آغاز و انجام هیچ حرفی برای گفتن ندارد: «مرگ به مثابه پایان دازاین، خودی‌ترین امکان اختصاصی، یقینی، تعریف‌ناپذیر و گریزناپذیر است. مرگ به مثابه پایان دازاین است» (Heidegger, 1988: 258-259).

گستره وجودی انسان در حکمت صدرایی

اولین و شاید مهم‌ترین نکته‌ای که در انسان‌شناسی صدرایی توجه ما را به خود جلب می‌کند، آن است که انسان از دو بعد نفس و بدن تشکیل شده است. انسان محدود به بدن مادی نیست و جسمانیت، تنها یک بعد وجودی انسان را تشکیل می‌دهد.

در دوگانه نفس- بدن اصالت با نفس است و نفس نقشی تعیین‌کننده در شاکله انسانی دارد. با این وصف نخستین سخن آنکه در تعریف نفس باید گفت: «نفس انسانی کمال اول برای جسم آلی طبیعی است از آن جهت که امور کلی را ادراک می‌کند و با اختیار فکری و استنباط نظری به افعال وجودی مبادرت می‌ورزد و برای هر یک درجات متفاوتی در کمال و نقص وجود دارد» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳: ۱/۵۰). همین تعریف حاکی از آن است که نفس امری جدا از جسم است و جسم به مثابه آلتی در دستان اوست؛ نفس جایگاهی برتر از بدن دارد و مطلوب بدن است.

صدرا به دوگانگی نفس و بدن باور دارد؛ ولی ترکیب آنها را اتحادی می‌داند. نفس جسمانی است و مادی؛ همان‌طور که عرض و صورت جسمانی‌اند و در ماده حلول می‌کنند. نفس صورتی است که در بدن حلول می‌کند و چون حرکت

شدید دارد، به مجرد می‌رسد؛^۱ در حالی که بدن فاقد این توانایی است.

اثبات وجود نفس

گام دوم آن است که آیا می‌توان نفس را اثبات کرد؟ در پاسخ به این پرسش می‌گوییم: علم حضوری، مهم‌ترین دلیل بر اثبات وجود نفس است. یکی از بهترین دلیل‌ها در این باره برهان بوعلی است که معروف به «انسان معلق در فضا» است. مضمون این برهان که مورد استناد صدرا نیز هست، بدین شرح است:

اگر گمان کنی که از ابتدای خلقت، با خرد و ساختار درست (کامل) آفریده شده باشی و گمان کنی که در وضع و ساختاری باشی که اجزا و اعضای خود را نمی‌بینی و آنها را لمس نمی‌کنی، بلکه آنها در یک لحظه به صورت جدا و پراکنده در هوایی نه سرد و نه گرم باشند، در این حالت [که تو اعضای خود را نمی‌یابی] غیر از خودت، از هر چیزی غافل هستی (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۲؛ صدرالمتهین، ۱۴۲۳: ۸/۴۲).

مطابق این گفتار بوعلی، انسان حتی زمانی که به اعضای خود علم نداشته باشد، نسبت به خودش عالم است. این امر نشان از دوگانگی اعضا و خود انسان دارد. آنچه مبدأ افعال حیاتی انسان است، همین «خود» است که با علم حضوری برای انسان مکشوف و ثابت شده است؛ به عبارت دیگر «ذات که معلوم است، غیر از اعضاست که مغفول هستند؛ پس هویت انسان مغایر با همه اعضای اوست» (صدرالمتهین، ۱۴۲۳: ۸/۴۳). پس از اثبات نفس از طریق علم حضوری، کبرایی کلی (هر انسانی چنین است) را بدان اضافه و نفس را برای همه افراد

۱. به باور حکمای مشاء نفس از ابتدا مجرد است؛ ولی از نگاه صدرا نفس ابتدا حلول می‌کند،

می‌توانیم ثابت کنیم؛ ضمن آنکه اثبات امری برای یک فرد از ماهیت، برای تعمیم آن امر به همه افراد آن ماهیت کافی است.

تجرد نفس

گام سوم این است که از کیفیت نفس پرسیم. آیا نفس از جنس ماده است یا متفاوت با ماده است؟ به طور خلاصه باید گفت: نفس یک جوهر مجرد است. اگر تجرد برخی نفوس را اثبات کنیم، به طور طبیعی جوهریت نفس نیز به اثبات می‌رسد. دو دلیل مهم بر اثبات تجرد نفس عبارت‌اند از:

۱. ادراک حضوری ذات به ذات: تقریر برهان بدین صورت است که انسان می‌تواند ذات خود را ادراک کند. هر کسی که می‌تواند ذاتی را ادراک کند، دارای ماهیت (جوهر) آن ذات است؛ پس انسان دارای ماهیت ذات خویش است (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳: ۱/۲۳۳). به عبارت دیگر نفس انسانی، جوهر است؛ چون اگر جوهر نباشد، نمی‌تواند علم حضوری به خود داشته باشد؛ در حالی که هر انسانی علم حضوری به خود دارد، پس نفس انسانی جوهر است.

۲. ادراک مفاهیم بسیط^۱ و کلی: صورت علمی قسمت‌ناپذیر است و آثار ماده را ندارد؛ از این رو نمی‌تواند در مغز که امری قسمت‌پذیر است، حلول کند، پس صورت علمی در نفس که قسمت‌ناپذیر است، حلول می‌کند (همان: ۲۲۵-۲۲۶).

حال که تجرد نفس از نظر صدرا به اثبات رسید، می‌توانیم از مزایای موجود مجرد نسبت به مادی سخن بگوییم. با آنکه جسم مادی دارای محدودیت‌های فراوان و فناپذیری است. موجود مادی برای اثرگذاری و اثرپذیری باید نسبت وضعی مناسب با سایر اجسام داشته باشد؛ ولی موجود مجرد از این محدودیت‌ها

۱. مفاهیم بسیط مانند: بساطت مطلقه، وحدت و علیت مطلقه.

فارغ است و رنگ فنا نمی پذیرد.

با این وصف ما می توانیم مطمئن باشیم بخشی از وجود انسان فارغ از محدودیت است و می تواند خود را از تنگناهای جسم برهاند.

نفس و بدن

پیش از آنکه درباره گستره وجودی انسان بپرسیم، جا دارد نحوه ارتباط و تأثیر و تأثر نفس و بدن را بررسی کنیم. صدرا در تبیین نحوه تأثیر و تأثر نفس و بدن از همدیگر، بر خلاف نظر فیلسوفان پیش از خود،^۱ برای نفس، وجود رابطی قایل است. صدرا نفس را هم وجود لئفسه و هم وجود لغیره می داند:

از وجود نفس برای بدن، لازم می آید که نفس در خود تحقق داشته باشد، تا اینکه دارای وجود جوهری میان با خود باشد؛ بدین سان که وجود خاصش، وجود لئفسه اش باشد. ممکن نیست که وجود فی نفسه ای که همان وجود لئفسه آن است، بعینه وجود لغیره آن باشد، بلکه وجود این دو [لئفسه و لغیره] متغایر است؛ البته نه مانند جوهر مقارن و عرض، از آن جهت که وجودشان در ذاتشان بعینه همان وجودشان برای شیء دیگری است؛ پس دانستیم که وجود نفس برای بدن غیر از وجود نفس برای خودش است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۴۴۹).

صدرا با نظریه بسیار مهم «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» گره بسیاری از مسائل نفس، از جمله نحوه ارتباط نفس با بدن را می گشاید (همو، ۱۴۲۳: ۸/۳۰۰-۳۰۱). صدرا در جایی دیگر نیز می گوید: «نسبت نفس و بدن، همان نسبت ماده و صورت است؛ چراکه نفس، تمام و غایت بدن است و غایت هر شیء، همان شیء است در وجه اقوا و اکمل [پس نفس گونه کامل تر بدن است]» (همان:

۱. فیلسوفان پیش از صدرا، به معیت نفس و بدن قائل بوده و بدن را صرفاً ابزاری در خدمت نفس می دانستند.

۹/۴۳). از این رو نفس، مرتبه فراتر و بدن، مرتبه فروتر یک حقیقت هستند؛ از این رو ارتباط و اتحادشان به راحتی قابل درک است.

نفس که بعد مجرد انسان است، در حدود خویش جسمانی است، ولی بقای آن در بند جسم نیست و بقای آن همانند سایر امور مجرد است که محدودیتی ندارند.

گستره حیات نفس

تا کنون نفس را تعریف کردیم و دیدیم نفس مطلوب بدن و برتر از آن است. ادله‌ای بر اثبات تجرد نفس بیان کردیم و روحانیت البقا بودن نفس را نیز تبیین کردیم. با آنکه از منظر صدرا حیات دنیوی (تولد تا مرگ) بخش تعیین کننده زندگی انسان است، با توجه به اثبات نفس، زندگی انسان محدود به این دوران نیست. اکنون به نقطه عطف مسئله مورد نظر خود در نظرگاه صدرا می‌رسیم. ما در پی این بودیم که مسئله گستره نفس را در حکمت متعالیه بررسی کنیم. آنچه گذشت به لحاظ نظری، مبانی لازم را به دست ما می‌دهد تا بتوانیم نظر ملاصدرا در این باب را دریابیم؛ چراکه وقتی جزء اصیل از دوگانه نفس و بدن، نفس باشد و نفس مجرد باشد، به طور طبیعی فارغ از محدودیت زمانی بوده و زندگی او به حیات دنیوی محدود نخواهد شد.

بر این اساس باید گفت گستره حیات نفس تا بی نهایت است. همراهی نفس با بدن در این جهان، مدت کوتاهی است و سرانجام با زوال بدن، نفس به عالم متناسب با خود سفر می‌کند؛ چراکه جوهر نفس تجرد است. البته حضور نفس در نشئه بعد از دنیا به همین امر خلاصه نمی‌شود و نفوس در یک مرتبه نخواهند بود (همان: ۲۰۲).

نکته دیگر آن است که ملاصدرا برای نفس مرتبه‌ای پیش از حدود جسمانی

تصویر می‌کند. او باور دارد که نفس پیش از بدن، به وجود عقلی در عالم مفارقات موجود است (همان: ۳۱۸-۳۱۹، ۳۳۱). درحقیقت نفوس انسانی در مرتبه عقل در رب‌النوع انسان موجودند.^۱ وی با طرح این نکته در واقع می‌کوشد نظر پیشینیان در خصوص قدمت نفس را به نحوی احیا کند. البته این کار را به نحوی انجام می‌دهد که اشکالاتی که بر نظر آنان وارد بود بر وی ایراد نگردد.

غایت نفس

موجود مجردی مانند نفس که گستره‌ای به اندازه قبل، حین و بعد از دنیا دارد، نمی‌تواند فاقد غایت باشد. غایت نهایی انسان در «پیوند با امور معقول و جوار قرب باری تعالی و دوری از مادیات است» (همان: ۱/۲۹). رسیدن نفس به مرتبه قرب الاهی، بهترین دلیل بر جاودانگی نفس و نامتناهی بودن حیات اوست.

بررسی تحلیلی - انتقادی

بر مبنای آنچه تا کنون گذشت، می‌توانیم پاسخ پرسش‌هایی را که در صدر این نوشتار مطرح کردیم، پیدا کنیم. با این همه شایسته است نگاهی جامع به نظرگاه دو متفکر مورد بحث بیندازیم. بر این اساس لازم است ابتدا همانندی‌های ملاصدرا و هایدگر در مواجهه با گستره انسان را بررسی کنیم و سپس بر تفاوت

۱. مولوی بلخی در ابیاتی نغز به این حقیقت اشاره می‌کند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بودیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گهر بودیم و صافی همچو آب
آن‌گاه درباره تعلق نفوس به ابدان و آرزوی بازگشت می‌گوید:	
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد، چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجینق	تا رود فرق از میان این فریق

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/۴۵)

نگاه این دو تمرکز کنیم.

۱. شباهت‌ها

در بیان شباهت‌های صدرا و هایدگر باید بگوییم:

(الف) هر دو اصل وجود جسم و بدن را در انسان باور دارند.

(ب) حیات انسان بین زادن و مردن، از منظر هر دو فیلسوف بخشی مهم و تعیین‌کننده از حیات انسان است.

(ج) باور به نفس یکی از ارکان اصلی نظریه صدرا نسبت به انسان است. چنان‌که دیدیم، هایدگر سخنی درباره نفس ندارد. با این حال اگر نگاهی تحلیلی و همدلانه نسبت به آرای وی داشته باشیم، می‌توانیم شواهدی درباره وجود نفس در لابه‌لای نوشتارهای او پیدا کنیم.

هایدگر از دازاین اصیل و غیر اصیل سخن می‌گوید. لازمه این سخن آن است که باید به ماهیت یا بن‌مایه‌ای برای انسان قایل باشد. وقتی از اصالت سخن به میان می‌آید گویی گوینده در ناخودآگاه خود، به یک مایه وجودی برای انسان قایل است؛ چون انسان بدون ماهیت، هرچه باشد همان اصالت است.

شاهد دیگر در این باب، بحث هایدگر درباره بی‌خانمانی انسان است. اگر انسان مایه و هویت اولیه نداشته باشد، سخن گفتن از بی‌خانمانی (دوری انسان از وجود) بی‌معناست. بی‌خانمانی باعث آوارگی انسان و ماهیت اوست و هایدگر چاره کار را تقرب به وجود دانست. دوری از وجود، زمانی می‌تواند برای انسان نقص باشد و بازگشت به وجود، موقعی به کمال انسان می‌انجامد که بین انسان و وجود، سنخیتی باشد. در نتیجه انسان باید واجد یک ماهیت و بن‌مایه باشد.

اصطلاح «پرتاب‌شدگی» نیز حاوی نکته‌های مهمی است. اگر این اصطلاح را تحلیل کنیم، چهار امر را در آن می‌یابیم: پرتاب‌کننده؛ پرتاب‌شونده؛ مبدأ پرتاب و

مقصد آن. بر این اساس لازمه پرتاب‌شدگی انسان این است که یک علت فاعلی (پرتاب‌کننده)، انسان (شیء پرتاب‌شده) را از عالمی دیگر (مبدأ) به این جهان (مقصد) پرتاب کرده باشد. اگر همه این ابعاد را در نظر بگیریم، اذعان به وجود نفس گریزناپذیر است؛ ولی هایدگر تنها دو امر (شیء پرتاب‌شده و مقصد) را در اندیشه خود لحاظ کرده است. بدین وسیله وی اول و آخر کتاب انسان را حذف‌شده فرض می‌کند تا بتواند نفس را ندیده بگیرد.

نکته مهم دیگر آن است که صدرا و هایدگر هر دو به سیالیت انسان باور دارند؛ با این تفاوت که صدرا تحقق این مهم را از طریق حرکت جوهری می‌داند و هایدگر انتخاب‌های دزاین را بسترساز آن می‌شمارد (ر.ک: *عبدی، یوسفی و مهدوی، ۱۳۹۹: ۱۲۹-۱۳۰*).

۳. تفاوت‌ها

پس از بررسی موارد واقعی و احتمالی که ممکن است بین دو متفکر مورد نظر وجود داشته باشد، اکنون باید زوایای موجود بین دو نظرگاه را نیز فهرست کنیم:

الف) وجود از منظر صدرا نامتناهی است. وجود دربرگیرنده همه هستی است؛ ولی هایدگر گویی قبای وجود را تنها بر قامت انسان راست دیده است. شاید از همین منظر است که وجود را امری محدود می‌داند. متناهی‌دانستن وجود، این تصور را به ذهن متبادر می‌کند که «فلسفه هایدگر یک نوع مابعدالطبیعه امر متناهی است و گویی راه الحاد را در پیش دارد»^۱ (ورنسو، ۱۳۸۷: ۲۳۴)؛ در حالی که وجود نامتناهی است.

۱. در این مجال در صدد نفی یا اثبات الحاد هایدگر نیستیم.

وجود هایدگری با ظرف محدود انسان به دست می آید که همین امر خود نشانی دیگر از نگاه ضیق او به انسان است

ب) صدرا به وجود نفس جاودان برای انسان قایل انسان؛ در حالی که در آثار مختلف هایدگر، هیچ اثری از جاودانگی و آخرت وجود ندارد (هایدگر، ۱۳۹۵: ۱۱۷). اساساً اثری از امر فراماده در آثار او نیست. این امر خود مؤید دیگری بر مفهوم تناهی انسان و منحصرساختن او در بعد مادی است؛ ضمن آنکه گستره حیات انسان را محدود به این جهان می داند.

هایدگر در بیان اندیشه خود درباره دازاین، آزادی، گشودگی، یافتگی، فهم و... هرگز اشاره مستقیمی به وجود نفس نداشت؛ از دیگر سو شواهدی هست که نشان از تمایل و حتی تصریح هایدگر به فقدان نفس است. یکی از این شواهد تصریح چندباره او به تناهی انسان است. در این راستا هایدگر حین بحث از وجود، هیچ گاه از موجود غیر جسمانی سخنی به میان نمی آورد. وجود هایدگری امری مبهم است که تنها دو گونه آن (موجودات فاقد نسبت با خود و موجود واجد نسبت با خود) قابل تشخیص است. هایدگر می کوشد وجود را به تجلی درآورد؛ ولی «نمی توان گفت که وی توانسته است، پرده از روی هستی برکشد و خود نیز چنین ادعایی ندارد» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۶/۷-۴۲۷). وی تنها به بخشی از عالم وجود اکتفا کرده است. باید به این مطلب افزود که روش هایدگر پدیدارشناختی است و بر این اساس انسان را در فاصله بین به دنیا آمدن و مردن بررسی می کند و فراتر از آن چیزی را قابل تصویر نمی داند. با این روش او از شناخت نفس عاجز است.

گفتنی است آنچه به عنوان تحلیل گزاره ها و اصطلاحات هایدگری بیان

کردیم، طبیعتاً نمی‌تواند به مثابه نظرگاه رسمی او تلقی شود.^۱

(۱) صدرا بر اساس آنکه به وجود نفس قایل است، به طور طبیعی به ناطقیت انسان نیز باور دارد؛ در حالی که هایدگر تعریف «حیوان ناطق» را برای انسان نپذیرفت و اساساً انسان را فاقد ماهیت دانسته و بر این باور بود ماهیت هر فرد برساخته اوست. در پاسخ به این تصور باید بگوییم ناطق، مخصّص جنس است، فقط حصه‌ای از جنس (حیوان) در ما هست، نه خود جنس؛ پس «حیوان»ی که در تعریف آمده، به معنای موجود زنده انسانی است. با این اوصاف این تعریف از اشکالی که هایدگر گرفته است، بر کنار می‌باشد و دلالت بر وجود نفس

۱. به نظر می‌رسد موضع هایدگر درباره نفس، شباهت زیادی با سخن پروتاگوراس، سوفیست مشهور، درباره خدا دارد. پروتاگوراس می‌گفت: «شما... به خدایانی استناد می‌کنید که من هستی و نیستی آنها را از آثارم نفی کرده‌ام» (افلاطون، ۱۳۳۶: ۲۵۲). وی در بیان ریشه این باور خود می‌گفت: «درباره خدایان نه یقین دارم که هستند و نه یقین دارم که نیستند» (همان).

درباره ریشه اصطلاحات پرایهامی همچون اصالت، پرتاب‌شدگی و...، باید بگوییم از این دست اصطلاحات در اندیشه هایدگر بسیار می‌توان یافت. می‌دانیم که هایدگر با اندیشه آسیای شرقی آشنا بوده و در ترجمه تائو ته چینگ به زبان آلمانی مشارکت داشته و همین امر بستر تأثیرپذیری هایدگر از تائو را فراهم کرد (مای، ۱۳۹۵: ۳۱). دانشمندان بسیاری به اقتباس هایدگر از افکار آسیای شرقی تصریح کرده‌اند (همان: ۲۵). از بین این افراد شائو فیلسوف چینی با صراحت می‌گوید: «خیلی از چیزهایی که او [هایدگر] به زبان آورد. اغلب به همان شکل یا شکلی مشابه در تفکر خاور دور هم گفته شده است» (همان: ۳۰).

با این اوصاف ممکن است در بحث نفس نیز اصطلاحات چندپهلوی هایدگر متأثر از اندیشه‌های شرقی باشند.

انسانی دارد.^۱

۲) پذیرش اصل بحث نفس در نگاه صدرا و امکان اتحاد با معقولات، بحث از کمال و اخلاق را نیز در خود جای داده است؛ در حالی که در اندیشه هایدگر خبری از بحث اخلاق نیست.^۲ فقدان بحث در اندیشه هایدگر نباید تعجب برانگیز باشد؛ چون اخلاق، مربوط به موجودی است که دارای نفس بوده و می‌تواند با کارهای ارادی به سوی کمال حرکت کند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲/۴۷۶) و هایدگر اصل نفس را نپذیرفت.

ج) صدرا به تبع وجود نفس، از تجرد نفس روحانیت البقا بودن نفس، کل القوابودن نفس (صدرالمثلهین، ۱۴۲۳: ۷/۷۵) و قرب به باری تعالی سخن می‌گوید؛ در حالی که هیچ کدام از این مباحث در فلسفه هایدگر جایگاهی ندارد. افزون بر اینکه هایدگر از غیبت خدا سخن به میان می‌آورد (Heidegger, 1971: 44) و درباره خدای ادیان ابراهیمی سکوت می‌کند.^۳

۱. «حیوان»ی که در تعریف (حیوان ناطق) آمده، امری مشترک بین انسان و دیگر حیوانات مصطلح نیست؛ چون وقتی ناطق در ادامه می‌آید، حصه‌ای از «حیوان» درست می‌شود- حصه، کلی مقید است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۱۰۴)؛ از این رو می‌توان گفت حیوانیت انسان، فردی از حیوانیت مطلق است؛ ولی هرگز نمی‌توان گفت انسان، حیوان مطلق است.

۲. برخی معتقدند بحث هایدگر از دازاین اصیل و ناصیل درحقیقت بحث از اخلاق است؛ اما خود هایدگر درباره خلأ بحث اخلاق، اندیشه خود را پیش‌اعملی توصیف کرده و می‌گوید: «در پاسخ باید گفت چنین تفکری [که به حقیقت وجود می‌پردازد] نه نظری است و نه عملی. این تفکر پیش از چنین تمایزی [بین نظر و عمل] پدید می‌آید» (Heidegger, 1996: 236).

۳. با آنکه از نظر هایدگر قوه در مقابل امر موجود قرار می‌گیرد، اول خدا را به مثابه قوه و امکان

د) با توجه به مبانی صدرا درباره وجود و تجرد نفس، به طور طبیعی، وی مرگ را درگاه خروج نفس از جهان ماده می‌داند تا در عالمی دیگر فارغ از محدودیت‌های مادی به حیات خود ادامه دهد؛ در حالی که از نظر هایدگر مرگ نقطه پایان وجود انسان و نشانه مهمی بر محدودیت دازاین است. هایدگر در حالی که هیچ تجربه و آشنایی نسبت به مرگ ندارد، از کجا می‌داند با مرگ، وجود انسان درهم پیچیده می‌شود؟ از اینکه بگذریم این سخن، خود شاهدهی دیگر بر غفلت او از بُعد مجرد انسان و اصرار بر تناهی اوست.^۱ در نگاه هایدگر مرگ به مثابه اختتام انسان است و انسان «وجودی [است] که به صورت نارس در پایان یافتگی بازمانده است» (کرین، ۱۳۸۳: ۵۱)؛ از این رو برخی منتقدان از نوع نگاه هایدگر به مرگ متعجب شده و می‌گویند: تلقی مرگ به مثابه حادثه‌ای در زندگی انسان که باید بدان شوق داشته باشیم «سخنی آشکارا نامعقول است» (وارنوک، ۱۳۷۹: ۳۰).

ه) با توجه به اصل وجود نفس، تجرد نفس، مرگ و امکان قرب الاهی برای

می‌داند (Macann, 1992: 314). برخی فیلسوفان پیش از هایدگر با اصل جهت کافی علیت فاعلی خدا را اثبات می‌کردند؛ ولی هایدگر اصل جهت کافی را به چالش کشید (Ibid, 1991: 4). در واقع هایدگر با این تبیین در پی مخدوش‌سازی علیت و اصل جهت است (Idem, 1969: 18)؛ برای بررسی نظر هایدگر درباره خدا، رک: عبدی، یوسفی و مهدوی، ۱۳۹۹: ۱۲۹-۱۳۰).
 ۱. متکلمان نفس را مجرد نمی‌دانند. از نگاه آنان با آنکه نفس مادی است، جنس آن با عناصر تفاوت دارد و جاودانه است. نظر آنها باطل است؛ چون مطابق مبانی صحیح، چیزی فاسد می‌شود که ماده داشته باشد و اگر چیزی ماده نداشته باشد، یعنی قوه فساد ندارد و امر مجرد، چون ماده ندارد فسادناپذیر است، پس جاودانه است (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ ۲۸۵).

نفس، به راحتی می توان دریافت که صدرا به بقای نفس انسانی باور دارد و گستره وجودی انسان را تا ابد می داند. افزون بر اینکه وی وجود عقلی انسان را نیز پیش از تشکیل در عالم ماده و دوران جنینی به اثبات رساند؛ در حالی که هایدگر فیلسوفی تک جهانی است. او ثنویت لاهوت و ناسوت را نمی پذیرد و مانند فیلسوفان پیشاسقراطی یونان^۱ به یک جهان باور دارد.^۲ وی دازاین را نماد تناهی انسان می داند؛ نشانه های تناهی انسان از همین اصطلاح دازاین (وجود- آنجا) شروع می شود. انسان موجودی است که انسان بودن او در «آنجا» (جهان) معنا می یابد و بخش مهم هویت او را در- جهان- بودن شکل داده است. وجود انسان در جای دیگر نه تنها قابل قبول نیست، بلکه از نظر وی مجهول است؛ یعنی انسان تنها زمانی انسان است که آنجا باشد. هایدگر با تعریف خود، هر گونه بحث از انسان پیش و پس از «آنجا» را حذف می کند؛ افزون بر این هایدگر دازاین را نماد تناهی انسان می داند؛ متناهی دانستن انسان در حقیقت می تواند نمادی دیگر از محدود ساختن انسان به بدن مادی باشد. با این وصف انسان موجودی متناهی است و مرگ، پرتاب شدگی، آزادی، نژاد و... نشانه های دیگری بر تناهی دازاین به شمار می روند.

گذشته از اینکه در بحث فلسفی «نباید روی بحث های لفظی تکیه» کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۷۴). اساساً این تفکر هایدگر درباره محدود بودن انسان در فاصله بین به دنیا آمدن و مردن، به اندازه ای جدی است که وی هستی حقایق سرمدی بر همین اساس را انکار کرد و بر این باور بود که حقایق تا جایی هستند

۱. به ویژه پارمنیدس.

۲. بحث از داوری، آخرت و... با سقراط در یونان مطرح شد.

که در نسبت با دازاین قرار بگیرند.

نکته قابل تأمل اینکه مباحث صدرا درباره شناخت انسان و تبیین ابعاد و گستره وجودی او بیشتر ذات‌گرایانه است؛ یعنی جست‌وجو برای معرفت ذات و ذاتیات با هدف ارائه تعریفی مستقل از شناسنده است؛ اما در مباحث هایدگر چنین بستری وجود ندارد.

جمع‌بندی

چنان‌که دیدیم وجود بدن در کنار اصل حیات انسان در جهان مادی و سیالیت انسان مهم‌ترین موارد اشتراک ملاصدرا و هایدگر در مسئله مورد نظر ماست. از این امور که بگذریم، شاید برخی لوازم نظرات هایدگر را بتوانیم محملی برای همدلی با ملاصدرا درباره نفس برشمریم؛ ولی نظرات صریح او ما را از این کار بر حذر می‌دارد. هایدگر به صراحت و بارها وجود را امری متناهی می‌خواند؛ در حالی که صدرا وجود را نامتناهی می‌داند. ملاصدرا بر وجود نفس تأکید کرده و براهینی بر اثبات آن ذکر کرده است؛ در حالی که هایدگر هیچ اشاره صریحی در این باره ندارد و نفی ناطقیت و اخلاق از انسان شناسی او، مؤیدهایی قوی بر انکار نفس به شمار می‌روند. گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

صدرالمتألهین مباحثی چون تجرد نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، «النفس فی وحدتها کل القوا» و... را درباره نفس مطرح کرده و به مدد برهان اثبات کرده است تا ضمن اثبات فرامادی بودن بخش مهمی از انسان، هویتی متفاوت برای انسان ترسیم کند؛ در حالی که این مسائل برای هایدگر مطرح نبوده است.

مرگ در نگاه ملاصدرا خروج از یک مرحله به مرحله دیگری از حیات انسان

است؛ مرحله‌ای که به لحاظ کیفیت و کمیت به هیچ وجه با حیات مادی قابل مقایسه نیست؛ در حالی که مرگ از نگاه هایدگر پایانی بر وجود دازاین و انسان محدود اوست.

با این وصف گستره وجودی انسان مورد نظر ملاصدرا از پیش از تولد و حتی پیش از پیدایش جنینی است و پس از دنیای مادی تا ابد ادامه خواهد یافت؛ در حالی که گستره وجودی انسان هایدگری بین زادن و مردن است. انسان هایدگری نه پیش از تولد وجود دارد و نه بعد از آن. انسانی محدود به عالم ماده است و پس از مرگ برای همیشه پایان می‌پذیرد.



منابع

- افلاطون (۱۳۳۶)، چهار رساله (منون، فدروس، ته تتوس، هی پیاس بزرگ)، ترجمه محمود صناعی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- وحیدالرحمن، ا ن م (۱۳۸۰)، پژوهش تطبیقی درباره تمایز ماهیت - وجود در فلسفه ملاصدرا و آریستائیسیم جدید غرب، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- اسدی، محمدرضا (۱۳۸۶)، حدیث آرزومندی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، ج ۱، تهران: دوستان.
- بیمل، والتر (۱۳۸۱)، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
- بنیاد حکمت اسلامی صدرا (۱۳۸۰)، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- پاکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۳۸۵)، کلیات فلسفه، تهران، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: دانشگاه تهران.
- پروتی، جیمزال (۱۳۷۹)، پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: ساقی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۶)، هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، تهران: حکمت.
- رجبی، احمد؛ بهشتی، محمدرضا (۱۳۹۵)، تنهای آغازین زمانمندی و گشودگی دازاین در وجود و زمان هایدگر، فلسفه، سال چهل و چهارم، شماره ۲، پاییز و زمستان.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۳)، «هایدگر و گشایش تفکر آینده» در: ادموند هوسرل و دیگران، فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران: هرمس.

- دیبستگي، ميگل (۱۳۹۴)، هايديگر و امر سياسي، ترجمه سياوش جمادي، تهران: ققنوس.
- سيزواري، ملاهادي (۱۳۷۹)، شرح المنظومة، تصحيح حسن حسن زاده آملی، ج ۲، تهران: نشر ناب.
- سهرودي، شهاب الدين (۱۳۸۸)، تصحيح هانري كرين، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي.
- صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۴۲۳ ق)، الاسفار العقلية الاربعه، ج ۱، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۴۲۳ ق)، الاسفار العقلية الاربعه، ج ۸، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۴۲۳ ق)، الاسفار العقلية الاربعه، ج ۹، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۴۲۲ ق). شرح الهداية الاثريية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- طباطبائي، محمدحسين (۱۳۸۵)، نهاية الحكمة، تصحيح و تعليقه غلامرضا فياضی، ج ۲، قم: مؤسسه امام خميني.
- الطوسي، خواجه نصيرالدين (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبهات مع المحاكمات، ج ۲، قم: البلاغة.
- الطوسي، خواجه نصيرالدين (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبهات مع محاکمات، ج ۳، چاپ اول، قم، البلاغة.
- كاپلستون، فردريك (۱۳۷۵)، تاريخ فلسفه، ج ۷، داريوش آشوري، تهران: شركت انتشارات علمي فرهنگي و انتشارات سروش.

- عباس‌زاده، مهدی (۱۳۸۶)، وجود از دیدگاه ملاصدرا و هایدگر، خردنامه همشهری، شماره ۲۲، دی ماه.
- عبدی، حسن، یوسفی، محمدتقی و مهدوی، منصور (تابستان ۱۳۹۹)، بررسی تطبیقی سیالیت نفس در حرکت جوهری ملاصدرا و اطوار دزاین در اندیشه هایدگر، آیین حکمت، سال دوازدهم، شماره ۴۴.
- مای، راینهارد (۱۳۹۵)، منابع پنهان اندیشه هایدگر (تأثیر آموزه‌های چینی و ژاپنی بر نوشته‌های وی)، ترجمه حسن عرب، تهران: زندگی روزانه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۹)، آموزش فلسفه، ج ۱، قم: مؤسسه امام خمینی.
- محتشم، آرزو و حمزه‌نژاد، مهدی (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، مقایسه تطبیقی تأثیرات اندیشه فلاسفه وجودگرای شرق و غرب بر اصول زیبایی‌شناسی معماری با رویکرد بررسی اندیشه‌های ملاصدرا و هایدگر، اندیشه معماری، سال دوم، شماره ۳.
- مک کواری، جان (۱۳۷۷)، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- مک کواری، جان (۱۳۷۶)، مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: گروس.
- مگی، براین (۱۳۷۷)، فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- میرزامحمدی، محمدحسن (پاییز و زمستان ۱۳۹۵)، تطبیق وجود از دیدگاه فارابی و هایدگر و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت، علوم تربیتی، شماره ۱۰۳.
- نظامی سمرقندی، احمدبن عمر بن علی (بی تا)، چهارمقاله، به تصحیح و اهتمام محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، تهران: نشر ارمغان.
- نوالی، محمود (۱۳۷۹)، فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- نوالی، محمود (۱۳۸۰)، مقدمات مقایسه روش وجودشناسی ملاصدرا و هایدگر، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

- نوالی، محمود (تابستان ۱۳۷۷)، هایدگر در وجودشناسی تطبیقی، خردنامه صدرا، شماره ۱۲.
- وارنوک، مری (۱۳۷۹)، اگزیتانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- ورنو، روژه و دیگران (۱۳۸۷)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ویس، ژان ماری (۱۳۹۷)، واژه‌نامه هایدگر، ترجمه شروین اولیایی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۳ الف)، وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی، در: ادموند هوسرل و دیگران، فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۵)، متافیزیک چیست؟ ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۳ ب)، راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه، در: ادموند هوسرل و دیگران، فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین و ارنست کاسیرر (۱۳۹۵)، منازعه بر سر میراث کانت، بابل، شماره یکم، تابستان.
- هوسرل، ادموند و دیگران (۱۳۹۳)، فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران، تهران: هرمس.
- هیوبرت، دریفوس، ترجمه شیدان شید، حسینعلی (۱۳۸۲)، وجود و قدرت هایدگر و فوکو، نامه فرهنگ، شماره ۴۹.
- یانگ، جولیان (۱۳۹۴)، هایدگر و اسپین، ترجمه بهنام خداپناه، تهران: حکمت.
- کرین، هانری (۱۳۸۳)، از هایدگر تا سه‌وردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران: انتشارات وزارت ارشاد.

Heidegger, Martin Critical Assessments, Edited by Chritopher Macann
New York: Routledge.

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.

- Heidegger, Martin (1961), On the Essence of Truth, translation by John Sallis.
- Heidegger, Martin (1966), Only a God Can Save Us, the Spiegel Interview, Tr by William j. Richardson, S. J.
- Heidegger, Martin (1968), What Is A Thing? translated by W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch.
- Heidegger, Martin (1969), The Essence of Reason, Translated by Terrence Malik, University press.
- Heidegger, Martin (1971), Poetry, Language, Thought, Tr Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1979), Nietzsche, Tr, David Farrell Krell, 4 vols. New York. Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1988), Being and Time, Tr. J. Macquarie & E. Robinson, Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin (1991), The Principle of Reason, Translated by Reginald Lilly, University press.
- Heidegger, Martin (1996), Letter on Humanism, In Martin Heidegger, Basic Writing, New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1998), pathmarks. Edited by W. McNeill, Cambridge: Cambridge University press.
- Lescoe, Francis J. (1974), Existentialism With or Without God, New York: Alba House.
- Wolin, Richard (1998), The Heidegger Controversy, Edited by, Third printing, London.

