

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تطبیقی هستی‌هستنده‌ها در اندیشه پدیدارشناسی هایدگر با وجود لابشرط مقسمی در نظام معرفتی عرفان اسلامی

Meysam.hatef@gmail.com

mmonfared86@gmail.com

میشم زنجیرزن حسینی / سطح چهار حوزه علمیه و دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه قم

مهرداد منفرد / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱

### چکیده

در بین علوم شرقی، تنها علمی که موضوع آن از هر تقییدی رهاست و درباره هستی تعلق بحث می‌کند، علم عرفان است. موضوع علم عرفان، وجود لابشرط مقسمی است که حتی از قید اطلاق نیز مطلق است. مراد از وجود لابشرط مقسمی، همان هویت غیبیه ذاتیه حق تعالی است که در علم عرفان در مورد آن و شئونات وی بحث می‌شود. شاید کسی گمان کند که موضوع علم فلسفه نیز از هر قید وجودی رهاست؛ از این رو می‌تواند عدل علم عرفان واقع شود و حال آنکه این تصور ناصحیحی است؛ زیرا در الهیات بالمعنی الاعم فلسفه، درباره وجود لابشرط مقسمی و در الهیات بالمعنی الاخص در خصوص وجود بشرط لا بحث می‌شود که هر دو نسبت به وجود لابشرط مقسمی ضیق وجودی دارند. در میان علوم غربی نیز تنها کسی که توانست در دیدگاه پدیدارشناسی خود در جهت برون‌رفت از بحران مدرنیته از حصر قیود هستنده‌ها آزاد گردد و موضوع علم خود را هستی صرف قرار دهد مارتین هایدگر است. این مقاله در مقام تطبیق این دو رویکرد با یکدیگر است که در هر دو مکتب ذهاب به هستی تعلق شده است، علی‌رغم اینکه نگارندگان اذعان دارند که هستی‌هستنده‌ها در دیدگاه معرفت‌شناسی هایدگر این‌همانی با وجود لابشرط مقسمی در نظام هستی‌شناسی عرفان ندارد. البته این تمایز لطمه‌ای به بحث ما وارد نمی‌کند؛ زیرا هدف تطبیق فقط تأکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه برجسته کردن اختلاف‌ها نیز حائز اهمیت است.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، عرفان اسلامی، فلسفه تطبیقی، پدیدارشناسی، هستی‌هستنده‌ها.

در عصر حاضر چه‌بسا بتوان بدون اغراق، اذعان کرد که یکی از مهم‌ترین رشته‌ها در حوزه فلسفه، فلسفه تطبیقی است که در سایه آن می‌توان پیوندی مبارک بین فلسفه‌های متنوع دنیا ایجاد نمود و با زبان همداستانی به گفت‌وگو فیلسوفانه و بخردانه‌ای نشست که ثمراتش عائد فرهیختگان گردد. برای مثال از سوی چه‌بسا جهان غرب بتواند در راستای برون‌رفت از بحران مدرنیته، جامی پرشراب از سیوی خرد در این محفل انس برگردد تا با شاهد شیرین آن جرعه‌ای به کام خویش بیفشاند و از سوی دیگر نیز جهان شرق با فلسفه غرب انس بیشتری یافته و خمیرمایه حکمت و حکمت خالده را در سراسر عالم شهود نماید و تنها خویش را استاد بی‌بدیل حکمت تلقی ننماید که این خود بخشی از بی‌خردی است.

بدیهی است که با مبنای تاریخ‌گرایانه هرگز فلسفه تطبیقی شکل نمی‌گیرد و بی‌شک کسانی که با فلسفه تطبیقی آشنایی دارند، به‌خوبی بدین نکته واقف‌اند که تنها روش همداستانی در فلسفه تطبیقی، روش پدیدارشناسی است که بایستی در این راستا از قشر الفاظ گذشت و به لبّ معنا دست یافت تا بتوان پیوندی مبارک بین دو مکتب فلسفی ایجاد کرد. پدیدارشناسی هوسرل دو رکن دارد که البته باید در جای خود به نحو مبسوط بدان پرداخت. لیکن به‌طور اجمال چنین است: ۱. تعلیق (epoche) و ۲. تأویل (reduction). تعلیق نیز خود دو رکن دارد؛ یکی: در پراتنز قرار دادن شک (bracketing) و دوم: اصل عدم پذیرش فرض (presupposition). تأویل نیز در واقع چیزی جز رجوع به حقیقت شیء نیست که شبیه به نوعی تأویل عرفانی است که از ظاهر گذشتن و به لبّ دست یازیدن است.

### بگذر از ظاهر که بینی نغز را بشکن این پوست تا که بینی مغز را

با ذکر این مقدمه کوتاه اکنون به سراغ ذی‌المقدمه خواهیم رفت که در واقع یک نوع فلسفه تطبیقی بین دیدگاه‌های دیگر و نظام عرفانی است که در این مقاله با جهات اشتراک و امتیاز این دو دیدگاه آشنا خواهیم شد.

### ۱. رویکرد عرفان اسلامی در نظام معرفتی به وجود لابشرط مقسمی

در جهان علم، علوم متعددی داریم که درباره مسائل متعدد به کنکاش‌ها و کاوش‌های علمی می‌پردازند و بی‌شک آنچه سبب تمایز علوم نفس‌الأمری از علوم دیگر است، موضوع آن علم است؛ زیرا در علوم نفس‌الأمری مسائل علم، جزو عوارض ذاتیه آن علم به شمار می‌آیند که از آن موضوع قابل انفکاک نیستند. به دیگر سخن، موضوع علم به‌منزله علت و مسائل علم، معلول به شمار می‌روند. از این‌رو با تمایز موضوع علوم، بالطبع مسائل علوم نیز از هم تفارق می‌یابند.

در این میان، علم فلسفه درباره موجود بما هو موجود بحث می‌کند. مراد از موجود بما هو موجود آن است که در فلسفه از وجود به نحو کلی بحث می‌شود. از این‌رو وجودات بشرط شیء مانند ریاضیات و طبیعیات از موضوع علم فلسفه خارج می‌شوند. خروج انحصاری علم ریاضیات و طبیعیات از موضوع علم فلسفه، بدین جهت است که حکما

در تقسیم اولیه، حکمت نظری را به سه قسم الهیات و ریاضیات و طبیعیات تقسیم‌بندی می‌کنند و موضوع علم ریاضی و علوم طبیعی را وجودات جزئی و وجودات بشرط شیء معرفی می‌کنند؛ برخلاف فلسفه که موضوع آن وجودات جزئی نیست.

اگر دقت شایانی در علوم شود، درمی‌یابیم که جملگی علوم الهی و ریاضی و طبیعی با همه مشتقاتشان در خصوص وجود مقید بحث می‌کنند. در اینکه علم ریاضی و علم طبیعی درباره وجود مقید بحث می‌کنند، درنگی نیست؛ زیرا علم ریاضی در مورد کم منفصل و علم طبیعی در مورد جسم طبیعی گفت‌وگو می‌کنند که جزو وجودات مقید و هستنده‌های عالم هستی‌اند.

اما در فلسفه و در الهیات بالمعنی الاخص، که از وجود بشرط لا بحث می‌شود، می‌توان ادعان کرد که این وجود، مقید است؛ زیرا مقید به وجود و بشرط لای از تعینات امکانی است و در الهیات بالمعنی الاعم فلسفه که درخصوص وجود لا بشرط بحث می‌شود، آن وجود نیز مقید است؛ زیرا این وجود گرچه مطلق است. لیکن مقید به قید اطلاق است و این تقید به قید اطلاق نیز تقیدی است که گریبان وجود را می‌فشرد. به دیگر سخن، در اینکه وجود بشرط شیء و وجود بشرط لا، مقیدند درنگی نیست؛ و وجود لا بشرط قسمی گرچه در نگاه بدوی مطلق پنداشته می‌شود، لیکن به گونه‌ای است که قسمی وجود بشرط شیء و وجود بشرط لا واقع می‌شود و آنها را دربر نمی‌گیرد؛ از این رو مقید محسوب می‌شود.

در میان علوم شرقی تنها علمی که موضوع آن از هر تقید وجودی یله و رهاست و درباره هستی طلق بحث می‌نماید، علم عرفان است؛ زیرا موضوع علم عرفان، وجود لا بشرط مقسمی است. وجود لا بشرط مقسمی، وجود مطلق است که حتی مقید به قید اطلاق نیز نیست. از این رو به حمل «هو هو» شامل جمیع موجودات عالم اعم از وجودات مقید و وجودات مطلق می‌گردد. وجود لا بشرط مقسمی در نظام معرفتی اهل عرفان، همان مرتبه هویت غیبیه ذات است که حتی مرتبه واجب، تعینی از تعینات وی تلقی می‌گردد. آری مرتبه واجبیت همان مرتبه احدیت و تعین اول نزد عرفاست که صدرالمآلهین درخصوص مرتبه وجود لا بشرط مقسمی که مفارق با وجود بشرط لای واجب است در اسفار چنین می‌گوید:

«وبینهما من الفرق كما بین الوجود المأخوذ لا بشرط أى طبیعة الوجود الذی عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار کلیته ووجوده الذهنی كما علمت من قبل و بین الوجود المأخوذ بشرط لا شیء وهو المرتبة الأحدیة عند العرفاء وتمام حقیقة الواجب عند الفلاسفة والأول هو حقیقة الحق عند العرفاء لإطلاقه المعری عن التقیید (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹)؛ بین این دو مقوله فرق است چنانچه بین وجود لا بشرط مقسمی که عمومیت آن به نحو کلی سعی است نه کلی مفهومی و بین وجود بشرط لا که همان مرتبه احدیت نزد عرفا و حقیقت واجب نزد فلاسفه است. وجود لا بشرط مقسمی همان حقیقت حق نزد عرفاست که از هر قیدی عربان است. در فلسفه غرب نیز ژیلسون قائل است که وحی مسیحی وجود را به عنوان عمیق‌ترین مراتب حقیقت و عالی‌ترین صفت الوهیت مقرر می‌سازد (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۵۱).

چنان که بیان شد، اهل معرفت موضوع علم عرفان را وجود لا بشرط مقسمی می‌دانند که همان وجود حق تعالی است و

در این علم از وجود حق و شئونات وی گفت‌وگو می‌کنند. برای نمونه صدرالدین قونوی در رساله‌ی *النصوص* می‌نویسد: «تصور اطلاق الحق بشرط فیه ان يتعقل بمعنى انه وصف سلبی لا بانه اطلاق ضده التقييد» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷). در تبیین این نظریه می‌توان گفت: اطلاق به دو نحو قابل تصور است: اطلاقی که مقید به قید اطلاق است و در مقابل مقید، مطرح است؛ دیگری اطلاقی که از قید اطلاق نیز طلق و رهاست. از این رو تقیید، مقابل و ضد آن محسوب نمی‌شود که اصطلاحاً بدان لا بشرط مقسمی می‌گویند. در این باره صدرالدین قونوی در خصوص وجود لا بشرط مقسمی حق، که از قید اطلاق و تقیید رهاست، در *اعجاز البیان* چنین گوید: «الغيب الهويه الاعتبار المسقط سائر الاعتبارات هو الاطلاق الصرف عن التقييد والاطلاق» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

علامه قیصری در *شرح فصوص الحکم* در این باره نیز می‌گوید: «الوجود وانه هو الحق فهو من حيث هو هو ای لا بشرط شیء غیر مقید بالاطلاق والتقييد» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). چنان که مشهود است، ایشان نیز به صراحت در این عبارت به وجود لا بشرط مقسمی حق تعالی اشارت نموده که از قید اطلاق و تقیید رهاست. بنابراین با این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت که در میان نظامات علمی، تنها علمی که موضوع خود را وجود طلق می‌داند، تنها علم عرفان است. نگارندگان به جهت استیناس ذهن خواننده به مباحث عرفانی و عدم پرهیز از اطناب در این مقاله، به همین مقدار در تبیین وجود طلق عرفانی بسنده کرده‌اند و بحث خود را زین پس، معطوف نظریه‌های دیگر می‌کنند تا ثابت شود که هایدگر نیز به نوعی رویکردی جدی به هستی صرف کرده و می‌کوشد که علم پدیدارشناسی را از قید هر هستنده‌ای نجات بخشد.

## ۲. رویکرد هایدگر به هستی هستنده‌ها

مارتین هایدگر در نظام وجودشناسی خویش که در واقع پیرو پدیدارشناسی هوسرل در برون‌رفت از بی‌خانمانی بشر و بحران مدرنیته است، می‌کوشد هستی را از دام هستنده‌ها نجات بخشد و نظام هستی‌شناسی خویش را به اصل هستی معطوف نماید که از هر قیدی رها باشد. وی در مقدمه کتاب *هستی و زمان* می‌نویسد: «آیا امروزه برای این پرسش که از واژه هستنده به‌راستی چه اراده می‌کنیم، پاسخی داریم؟ به هیچ وجه. از این رو بایسته است که پرسش درباره معنای هستی را از نو مطرح کنیم» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳).

هایدگر سعی دارد مفهوم هستی را از مفهوم هستنده متمایز نماید؛ زیرا هستی یک مفهوم بسیار کلی است که شامل همه هستنده‌ها و تعینات وجودی می‌شود. اما خود، هستنده نیست. ایشان قائل است که نباید در فلسفه از هستنده‌ای به هستنده دیگر رجوع نماییم. برای مثال از هستنده ممکن به هستنده واجب نیل نماییم؛ بلکه نخستین گام فلسفی، آن است از این افسانه‌ها رهایی یابیم. وی در کتاب *هستی و زمان* خود چنین گوید:

هستی هستنده، خودش یک هستنده نیست. نخستین گام فلسفی در فهم مسئله هستی در این نهفته است که از افسانه‌سرایی برحذر باشیم؛ یعنی برای تعیین خاستگاه هستنده به مثابه هستنده، آن را به هستنده‌ای دیگر رجعت ندهیم (همان، ص ۱۰).

از نظر هایدگر، نقطه ضعف فلسفه متعارف، آن است که با خلط موجودشناسی و وجودشناسی، از شناخت وجود بازمانده است. او در این باره می‌نویسد: «نظریه‌ها و عقاید سنتی درباره هستی، چه‌بسا چنان در فهم متوسط و مبهم هستی رسوخ کرده باشند که این نظریه‌ها به عنوان سرچشمه‌های فهم غالب از آن پنهان بماند» (همان). «فقط با انجام رساندن ساخت‌گشایی از اونتولوژی سنتی است که پرسش هستی به پرسش حقیقتاً انضمامی تبدیل می‌شود» (همان، ص ۳۶). ایشان قائل است که به صورت بسیار نادر گاهی در فلسفه سنتی از اصل هستی بحث شده است. در این خصوص می‌گوید:

اگر مجاز باشیم به تحقیق‌های کهن‌تر درباره تحلیل هستی اشاره کنیم که در سطحی قیاس‌ناپذیر و بی‌همتا قرار دارند، آن‌گاه با مقایسه پاره‌ای اونتولوژیکی پارمنیدس افلاطون یا فصل چهارم کتاب هفتم متافیزیک ارسطو با قطعه‌ای روایی از توکیدیدس خواهیم دید که صورت‌بندی‌هایی که فیلسوفان یونانی بر معاصرانشان ارائه کرده‌اند، تا چه اندازه ناشنیده و بی‌سابقه بوده است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

هایدگر حتی فلسفه مدرن را دچار این آفت دیده و پرسش از وجود را، مغفول فلسفه جدید می‌داند و می‌گوید:

در سیر تاریخ، بعضی حیطه‌های متمایز هستی مورد توجه قرار گرفته و به عنوان راهنمایان اولیه مسائل بعدی فلسفه (می‌اندیشیم دکارتی، سوژه، من، عقل، روح، شخص) را هدایت می‌کنند اما به واسطه غفلت همه‌جانبه از پرسش هستی از حیث هستی و ساخت‌هستی‌شان پرس‌وجوناشده می‌ماند (همان، ص ۳۱).

وی حتی سه پیش‌داوری از هستی را که در فلسفه سنتی بدان اشاره شده است، مستلزم عدم پرسش از هستی نمی‌داند و در اوایل کتاب *هستی و زمان* می‌نویسد:

می‌خواهیم گفت‌وگو از این پیش‌داوری‌ها را فقط تا جایی پیش برانیم که ضرورت از سرگیری پرسش از معنای هستی مشهود شود. آنها سه پیش‌داوری‌اند:

۱. هستی، کلی‌ترین مفهوم است (گوئیگنون، ۱۹۶۶م، ص ۴۲). اگر گفته می‌شود که هستی کلی‌ترین مفهوم است، به معنای آن نیست که از هر مفهومی، روشن‌تر و از هر بحثی بی‌نیاز است. برعکس، مفهوم هستی تاریک‌ترین مفهوم است؛

۲. مفهوم هستی، تعریف‌ناپذیر است. تعریف‌ناپذیری هستی، ما را از پرسش معنای آن معاف نمی‌کند. بلکه دقیقاً این پرسش را ایجاب می‌کند؛

۳. هستی، مفهومی بدیهی است. اینکه ما همیشه پیشاپیش در فهمی از هستی زندگی می‌کنیم و در عین حال معنای هستی در تاریکی پنهان است، ضرورت بنیادی از سرگیری پرسش از معنای هستی را اثبات می‌کند (همان ص ۸؛ هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۱).

هایدگر می‌گوید چه‌بسا کسی شبهه نماید که پرسش از مفهوم کلی هستی، پرسشی ناکارآمد است و فایده‌چندانی ندارد که از آن بحث کنیم. وی این شبهه را این‌گونه پاسخ می‌دهد که اساسی‌ترین پرسش در نظام پدیدارشناسی، پرسش از اصل هستی است و اساساً جنبش دانش‌ها، با پرسش از مفاهیم بنیادی شکل گرفته است. وی در این باره چنین می‌گوید:

می‌توان در طلب دانستن این نکته بود که این پرسش به چه کار می‌آید. آیا صرفاً نظریه‌پردازی پادروایی درباره کلی‌ترین کلی‌ها باقی می‌ماند یا برعکس، اساسی‌ترین و انضمامی‌ترین پرسش است؟... جنبش راستین دانش‌ها با

بازنگری کم یا بیش ریشه‌های مفاهیم بنیادی‌ای که خودبه‌خود شفاف نیستند، تحقق می‌یابد. سطح یک دانش با این معیار مشخص می‌شود که تا کجا قادر به تحمل بحرانی در مفاهیم بنیادی خویش است... پرسیدن اتنولوژیکی یقیناً نخستینی‌تر از پرسیدن اوتنیتیکی دانش‌های مثبت است. اما خام و غیرشفاف می‌ماند، اگر در جست‌وجوهایش به دنبال هستی هستند بحث درباره معنای هستی به‌طور کلی را رها کند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۳-۱۶).

هایدگر در فلسفه خویش، قائل به تعالی هستی است و این تعالی را به فلاسفه قرون وسطا نیز اسناد می‌دهد. وی چنین می‌گوید: «کلیت هستی از هر نوع کلیت جنس‌گونه، فراتر می‌رود. هستی در اتنولوژی قرون وسطی به عنوان امری متعالی مشخص می‌شود» (همان، ص ۶). «هستی به‌مثابه موضوع بنیادی فلسفه، جنس یک هستندند نیست. با این حال به هر هستندند‌ای مربوط است. کلیت آن را باید بالاتر جست‌وجو کرد. هستی و ساخت هستی، بالاتر از هر هستندند و تعیین ممکن موجود، در هستندند قرار دارد. هستی مطلقاً متعال است» (همان، ص ۵۰)؛ به خلاف فلسفه ارسطو که وجود، امری متعالی نیست و در همه مقولات یافت می‌شود (اُونس، ۱۹۵۱، ص ۱؛ برتانو، ۱۹۷۵، ص ۱۰). وجودی را که هایدگر در اندیشه فلسفی خویش مطرح می‌کند از جهاتی با وجود رایج در فلسفه ما، تناسب دارد. از جمله این خصوصیت که گرچه عمومیت دارد؛ اما دارای عمومیت اجناسی نسبت به هستندندها تلقی نمی‌شود. وی در این زمینه می‌گوید: «کلیت هستی، کلیت جنس نیست. هستی بالاترین منطبقه هستندند را اگر بر طبق مفاهیم جنس و نوع، فصل‌بندی شده باشد، حصر نمی‌کند. کلیت هستی از هر نوع کلیت جنس‌گونه، فراتر می‌رود» (همان، ص ۶).

جان مک‌کواری نیز در قرائت از فلسفه هایدگر می‌گوید:

هستی از چنگ همه مقولات تفکر می‌گریزد (یعنی جنس نیست و مندرج تحت جنس هم نیست) و قابلیت توصیف و تعریف را پیدا نمی‌کند و تنها مفاهیمی همچون حضور و ظهور و باشیدن به معنای هستی اشاره دارند (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱).

فلسفه اسلامی نیز عمومیت وجود را عمومیت غیراجناسی می‌داند و البته ادله‌ای نیز برای آن بیان می‌کند؛ از جمله اینکه اگر وجود جنس افرادش واقع شود، مستلزم ترکیب در ذات واجب خواهد شد. صدرالمُتألهین در *اسفار* می‌گوید:

لیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنی الجنس بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی - کالتشیبه للاشیاء الخاصة من الماهیات المتحصلة المتخالفة المعانی. وأیضا لو كانت جنسا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غیره بفصل - فیتربك ذاته وأنه محال كما سیجىء (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸).

ویژگی دیگری که هایدگر برای وجود مطرح می‌سازد، آن است که مفهوم هستی، تاریک‌ترین و پنهان‌ترین مفهوم است: «اگر گفته می‌شود که هستی، کلی‌ترین مفهوم است، به‌معنای آن نیست که از هر مفهومی روشن‌تر و از هر بحثی بی‌نیاز است. برعکس، مفهوم هستی، تاریک‌ترین مفهوم است» (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۱). «هستی مفهومی بدیهی است... و درعین حال معنای هستی در تاریکی پنهان است» (همان). این مطلب، گویی مانند بیان فلسفی ماست که مفهوم وجود، بدیهی‌ترین مفهوم است، اما از سویی در غایت خفاست. چنان‌که مرحوم سبزواری در منظومه خویش چنین می‌سراید (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۵۹):

البته ناگفته نماند که در فلسفه اسلامی اگر وجود را بدیهی قلمداد می‌کنند، مرادشان وجود به حمل اولی است و اگر وجود را در غایت خفا بیان می‌نمایند، مراد، وجود به حمل شایع است. به دیگر سخن باید بین مفهوم و برابر ایستای وجود تفاوت قائل شد.

هایدگر بر آن است که باید شخص پژوهشگر دنبال شکار هستنده در هستی‌اش باشد نه فقط از هستنده روایت کند. او در کتاب *هستی و زمان* می‌گوید: «درباره بی‌لطفی و نازیبایی کلام در تحلیل‌های آتی، تذکر این نکته لازم است که نقل و روایت از هستنده، یک چیز است و هستنده را در هستی‌اش به چنگ آوردن چیز دیگر» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

چه‌بسا کسی اشکال کند از آنجاکه موضوع علم باید موضوعی خاص باشد و حال آنکه مفهوم هستی، مفهومی عام است در نتیجه نمی‌توان از وجود طلق بحث نمود. هایدگر این شبهه را چنین پاسخ می‌دهد که پژوهش ما از هستی به طریق هستنده معینی به نام «دازاین» است و دازاین به گونه‌ای است که این امکان را دارد که پژوهشگر از طریق آن به مفهوم هستی نیل نماید؛ یعنی امکان تعبیر و تأویل از دازاین به مفهوم هستی، وجود دارد. ایشان در این باره می‌گوید:

عام بودن مفهوم هستی با خاص بودن پژوهش ما در تعارض قرار نمی‌گیرد؛ زیرا پژوهش ما، از طریق تفسیری خاص از هستنده‌ای معین، یعنی دازاین که در آن افق فهم هستی و امکان تعبیر آن به دست می‌آید، به سوی مفهوم هستی پیش می‌رود (همان، ص ۵۲).

او دازاین را نخستین هستنده‌ای می‌داند که باید مورد پرسش واقع شود؛ زیرا پرسش از آن، پرسش از هستی است؛ زیرا دازاین جنبه مرآتیت و تأویل، نسبت به مفهوم هستی دارد. وی در کتاب *هستی و زمان* در این باره چنین می‌نویسد:

اگر وظیفه ما تفسیر معنای هستی است، دازاین نه فقط نخستین هستنده‌ای است که باید مرجع پرسش قرار گیرد، بلکه افزون بر این، هستنده‌ای است که پیشاپیش در هستی‌اش خود را با همان چیزی مربوط می‌کند که در موضوع پرسش قرار می‌گیرد. اما در این صورت پرسش هستی، چیزی نیست جز رادیکالیزه کردن یک گرایش وجودی ذاتی متعلق به دازاین. یعنی فهم پیشا اوتولوژیکی هستی (همان، ص ۲۱).

هایدگر بر این نکته اصرار دارد که به جهت خصلت تأویلی‌ای که در دازاین وجود دارد، شخص پدیدارشناس می‌تواند به بنیادی‌ترین مسئله که معنای هستی است، نیل نماید و هستی را در ظرف وجود دازاین فهم کند:

این دازاین است که باید به گونه‌ای بررسی شود که اوتولوژی بنیادی خود را در برابر مسئله اعظم، یعنی پرسش از معنای هستی به طور کلی در بیاورد. بر پایه پژوهش ما این نتیجه حاصل خواهد شد که معنای روشی توصیف پدیده شناختی، همان «تعبیر» است. پدیده‌شناسی دازاین، خصلت تأویل دارد (همان، ص ۵۰).

هایدگر در میان تمام هستنده‌ها، تقدمی خاص برای هستنده دازاین قائل است و بنیادی‌ترین مسئله هستی‌شناسی را تحلیل اگزیستانسیال دازاین معرفی می‌نماید و چنین می‌گوید: «بنابراین اوتولوژی بنیادی که همه اوتولوژی‌های دیگر تنها می‌تواند از آن سرچشمه گیرند، باید در تحلیل اگزیستانسیال دازاین جست‌وجو شود. بنابراین دازاین از تقدمی چندوجهی نسبت به هر هستنده دیگری برخوردار است» (همان، ص ۱۹).

هایدگر فهم هستی را که امر مهم برای دازاین است اگزیستانس تعبیر می‌کند. وی در کتاب *هستی و زمان* می‌گوید: «ما فهمی از خود را که دازاین هر کس را در اگزیدن (existing) هدایت می‌کند، فهم اگزیستانسیل (existenzielle) می‌نامیم» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۸). «ما آن هستی‌ای را که دازاین می‌تواند در قبال آن به این یا آن گونه رفتار کند و همیشه نیز به گونه‌ای رفتار می‌کند، اگزیستانس می‌نامیم» (همان، ص ۳۱). البته ناگفته نماند با اینکه بحث اگزیستانس در فلسفه هایدگر مطرح است، وی به دلائلی از پذیرفتن عنوان اگزیستانسیالیسم خودداری می‌کند که توضیح آن در این مقال نمی‌گنجد. ازاین‌رو برخی فلسفه وی را فلسفه وجودی می‌نامند (واهل، ۱۹۶۹، ص ۳).

در وجودشناسی بر مبنای پدیدارشناختی هایدگر به نگاه بدوی چه‌بسا اشکال دور پیش آید. بدین بیان که فهم هستی، مسبوق به فهم دازاین است. ازاین‌رو فهم دازاین، مقدم بر فهم هستی است و حال آنکه فهم هستی، اولین مسئله وی تلقی می‌شود. او در مکتوبات خویش متوجه این اشکال دور شده است و این شبهه را این‌گونه پاسخ می‌دهد که هستی و هستنده دازاین یک رابطه رفت و برگشتی است؛ زیرا رابطه‌ای تنگاتنگ میان هستی و دازاین وجود دارد. هایدگر در کتاب *هستی و زمان* می‌گوید:

در پرسش از معنای هستی نه یک استدلال دوری، بلکه ارتباط رفت و برگشتی قابل ملاحظه‌ای میان موضوع پرسش (هستی) با پرسیدن به عنوان نحوه هستی یک هستنده قرار دارد. تأثیرپذیری ذاتی پرسیدن از موضوع پرسش، به اصل‌ترین معنای پرسش هستی تعلق دارد. این فقط بدین معناست که هستنده‌ای با خصلت دازاین نسبتی بسیار ممتاز با خود پرسش هستی دارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۳).

به دیگر سخن، می‌توان گفت: وی قائل به دور معی میان هستی و دازاین است که امری مستحیل نیست. مانند دور معی‌ای که میان متضایفین برقرار است که مثلاً فهم ابوت به معیت فهم بنوت و فهم بنوت به معیت فهم ابوت است و حال آنکه، دور مستحیل در جایی است که میان دو شیء (دور مصرح) یا چند شیء (دور مضمرا)، رابطه سبق و لحوق باشد نه رابطه معیت.

در اندیشه فلسفی او، همان‌گونه که فهم هستی انحصاراً از طریق هستنده دازاین ممکن است، فهم جهان نیز به گونه‌ای هستی‌شناسانه در آینه دازاین از طریق تعبیر و تأویل، انعکاس می‌یابد: «فهم جهان به گونه‌ای اوتولوژیکی بر شیوه تعبیر از دازاین منعکس می‌شود» (همان، ص ۲۳).

تا کنون مشخص شد که دغدغه هایدگر این است که بحث از موجودشناسی را منعطف به وجودشناسی نماید و چون با این مشکل روبه‌رو شد که موضوع علم، باید متعین باشد و حال آنکه مفهوم هستی، مفهومی عام است؛ ازاین‌رو پاسخ داد که فهم هستی به‌واسطه امری متعین به نام هستنده «دازاین» شکل می‌گیرد و مراد از دازاین، در اندیشه هایدگر، همان نفس آدمی است که در این مرآت است و فهم هستی و جهان برای وی پدیدار می‌شود. وی در خصوص تعریف دازاین چنین می‌گوید: «دازاین، یعنی هستی انسان، هم در تعریف عامیانه و هم در تعریف



فلسفی آن به عنوان حیوان صاحب نطق» (همان، ص ۳۵). «این هستنده را که خود ماییم و علاوه بر چیزهایی دیگر، از امکان وجودی پرسیدن، برخوردار است با اصطلاح دازاین (dasein) مشخص می‌کنیم» (همان، ص ۱۲). هایدرگر قائل است که در آثار پیشینیان نیز از جمله/ارسطو، تقدم اونتیکي - اونتولوژیکي دازاین در فلسفه مطرح بوده است. اونتیک بخش روبنایی دازاین است که می‌توان آن را ملموساً شهود کرد و اونتولوژیک مربوط به ساحت زیربنایی دازاین است که می‌تواند توصیفی پدیدارشناختی را بیان کند. وی این مسئله را در بیانی از/ارسطو یافته که اشاره به این دارد که نفس، کل هستنده است و این بیان، شبیه به بیان عرفاست که نفس را نسخه عالم کبیر دانند که فقط از مجلای آن می‌توان حق و کل نظام هستی را شناخت (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۷). هایدرگر در کتاب **هستی و زمان** چنین می‌گوید:

تقدم اونتیکي - اونتولوژیکي دازاین از دیر باز دیده شده بود، بی‌آنکه بر این مبنا، خود دازاین در ساخت اونتولوژیکي اصیلش دریافت شود و یا به مسئله‌ای که این ساخت را هدف خود قرار داده باشد، تبدیل شود. ارسطو می‌گوید: نفس انسان به شیوه معینی کل هستنده است (هایدرگر، ۱۳۸۹، ص ۲۰).

گفتنی است که گرچه هایدرگر دازاین را مرآت فهم معنای هستی بیان می‌کند، لیکن بیان او، تفاوتی ماهوی با بیان عرفایی دارد که نفس را مرآت حق در نظام معرفتی بیان می‌کنند. البته توضیح این مطلب، مقاله مستقلی را می‌طلبد و اکنون بحث ما در این مقاله در خصوص تطبیق رویکرد هایدرگر با رویکرد عرفا در میل به هستی طلق است. هایدرگر از سویی یعنی از حیث اونتیکي، دازاین را عین ما می‌داند و از سوی دیگر، یعنی به حیث اونتولوژیکي، دازاین را دورترین شیء نسبت به ما معرفی می‌کند. وی در این باره چنین می‌گوید: «دازاین البته از حیث اونتیکي نه فقط به ما نزدیک یا حتی نزدیک‌ترین است، بلکه حتی هریک از ما خود آن هستیم، علی‌رغم این، یا درست به همین سبب، از نظر اونتولوژیکي، دورترین است» (همان، ص ۲۳).

وی قائل است که دازاین، وجودی متعالی است که «تفرد» به امکان عام در آن تحقق دارد؛ یعنی می‌توان از حیث تعبیری آن، به فهم معنای هستی نائل شد. وی می‌گوید: «تعالی هستی دازاین از این جهت است که در آن امکان و ضرورت ریشه‌ای‌ترین تفرد قرار دارد» (همان، ص ۵۰). چنان که مشاهده می‌شود، دازاین در فلسفه هایدرگر، آینه هستی است و این مقام ظهوری، فقط مختص اوست؛ تا جایی که ایشان در فلسفه خود قائل است که حتی خدا هم قیام ظهوری ندارد. چنان که هوسرل در کتاب **فلسفه و بحران غرب** بدان اشاره می‌نماید (هوسرل، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹).

هایدرگر قائل است که هیچ‌یک از مقولات بدون واری اونتولوژیکي بر دازاین حمل نمی‌شود و این بیان نزدیک به بیان فلسفه رایج ماست که نفس را مندرج تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌دانند و اگر جوهر را بر نفس حمل کنند، حمل آن حمل شایع است و حمل شایع صناعی، موجب اندراج شیء تحت مقوله نخواهد شد. هایدرگر در این خصوص چنین می‌گوید:

هیچ‌یک از مقولاتی که چنین ایده‌ای آنها را مقرر می‌کند، نباید بدون واری اونتولوژیکي بر دازاین تحمیل شود. برعکس شیوه‌های دسترسی و تعبیر باید به گونه‌ای انتخاب شوند که این هستنده، بتواند خودش را در خودش

با خودش نشان دهد و البته این شیوه‌ها باید این هستند را آن طور که در وهله اول و غالباً هست، یعنی «در هر روزگی» متوسطش نشان دهد» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۴).

واژه «در هر روزگی» در عبارت فوق، اشاره به جهان‌مندی دازاین در نگاه هایدگر دارد که باید در جای خود بحث شود. ایشان همان‌گونه که دازاین را جهان‌مند می‌داند، زمان‌مند نیز می‌داند (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۸). البته باید توجه داشت که معنای زمان در فلسفه ایشان غیر از معنای زمان در فهم متعارف است. وی زمان را به مثابه افق فهم هستی، بیان می‌کند:

دازاین به گونه‌ای است که با صرف بودن، چیزی همچون هستی را می‌فهمد. با پایبندی به این همبستگی، باید نشان داده شود، چیزی که بر پایه آن دازاین به طور کلی و ضمنی می‌تواند چیزی همچون هستی را بفهمد و تعبیر کند، زمان است. زمان باید به مثابه افق هر فهم هستی و هر تعبیر هستی روشن شود و به نحو اصیل دریافت گردد. مشهود شدن این امر، نیازمند تبیینی نخستینی از زمان به مثابه افق فهم هستی بر پایه زمان‌مندی به مثابه هستی دازاین فهمنده هستی است. در عین حال این وظیفه در کل می‌طلبد که مرز میان مفهومی از زمان را که بدین‌گونه به دست آورده‌ایم با فهم عامیانه زمان مشخص کنیم (همان، ص ۲۵؛ هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۴۰).

در فلسفه هایدگر حتی نامانی (مانند اعداد) و فوق‌زمانی (مانند مجردات) نیز از حیث هستی‌شان زمانی‌اند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۷). او قائل است دازاین منتظر آمدن آینده نیست، بلکه آینده را فراقینی می‌کند. ماضی، حال و مستقبل در دازاین توحد می‌یابد و هستی تا اندازه‌ای خودش را برای وی پدیدار می‌سازد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۴۴۸).

از دیگر خصوصیات دازاین وجود معی (being-with) و خصوصیت اجتماعی اوست (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۶۴). از آنجاکه دازاین به واسطه سلطه دیگران از خودِ اصیل به خودِ مجازی کاسته می‌شود آن را «داس‌من» (das-man) تعبیر می‌کند (همان، ص ۱۶۴) و قائل است که دازاین در وجود دیگران ذوب می‌شود و در چنین جهانی، هر کسی دیگری است و به آن «در زمره یکی دیگر بودن» تعبیر می‌کند (همان، ص ۱۶۴) که البته توضیح این مطالب مجال واسعی را می‌طلبد که از محور بحث ما خارج است.

### نتیجه‌گیری

رویکرد هایدگر در هستی‌شناسی با روش پدیدارشناسی‌اش نزدیک و همسو با رویکرد عرفا در نظام معرفتی به اصل وجود است و طریق شناخت هستی را از طریق دازاین و نفس انسانی معرفی می‌نماید که در این مقاله کم‌وبیش به مختصات دازاین نیز اشاره شد. چنان‌که بحث شد، در بین علوم شرقی تنها علمی که موضوعش را از هر قید هستند رها نموده و تنها در خصوص وجود صرف بحث و گفت‌وگو می‌کند، علم عرفان است؛ زیرا موضوع علم عرفان، وجود لابلشرط مقسمی است که حتی از قید اطلاق نیز طلق است و در میان علوم غربی نیز تنها علمی که موضوعش را از هر قید هستند رها نموده، روش پدیدارشناسی هایدگر است که کوشیده خویش را از حجاب هستند رها برهاند و قبل از هر هستند رهای در مورد هستی صرف بحث نماید. از این‌رو دریابیم که رویکرد هایدگر به هستی صرف، همانند رویکرد اهل معرفت به هستی طلق است و در این جهت با یکدیگر همداستان‌اند. با این حال

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، هدف تطبیق فقط تأکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه برجسته کردن اختلاف‌ها نیز حائز اهمیت است (کرین، ۱۳۹۲، ص ۶۶). بنابراین نباید از وجوه تمایز این دو دیدگاه غافل شد. از جمله تمایزات این دو دیدگاه این است که:

اولاً نگاه هایدگر به هستی، نگاهی معرفت‌شناسانه و پدیدارشناسانه است که در برون‌رفت از بحران مدرنیته و بی‌خانمانی انسان، این ایده را مطرح نموده است، حال آنکه نگاه عرفا به وجود لا بشرط مقسمی، نگاهی هستی‌شناسانه است؛

ثانیاً هایدگر در مکتوبات خویش تصریح می‌کند که خدا و واجب نیز در کمند هستنده‌هاست و ایشان مفهوم هستی را اعم از واجب معنا می‌کند (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۵۱). از این رو نمی‌توان هستی را در اندیشه فلسفی ایشان، منطبق با ذات باری دانست؛

ثالثاً کسانی مانند سارتر، هایدگر را مانند خویش، ملحد می‌انگارند و با فرض صحت این استناد، هستی در نگاه او با ذات باری منطبق نیست. البته ناگفته نماند که برخی وی را ملحد ندانسته و حتی اصل هستی مورد نظر او را با خدا منطبق می‌انگارند. برای مثال هوسرل که استاد هایدگر محسوب می‌شود وی را الهی می‌داند و در کتاب *فلسفه و بحران غرب* در وصفش می‌نویسد: «هایدگر در مصاحبه با یکی از روزنامه‌نگاران نشریه آلمانی چنین می‌گوید: اکنون فقط خدا می‌تواند ما را نجات دهد. تنها امکانی که برای ما باقی مانده این است که در شعر و تفکر می‌توان نوعی آمادگی برای ظهور خدا فراهم شود و یا برعکس، نوعی آمادگی برای غیاب خدا در این شرایط سقوط و انحطاطی که در آن به سر می‌بریم، فراهم شود؛ زیرا ما در صورت غیاب خدا انحطاط پیدا خواهیم کرد» (هوسرل، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹).

جیمز آل پروتی نیز قائل است که وی تمایلات عرفانی داشته و در کتاب *الوهیت و هایدگر* درباره وی چنین می‌گوید: «تمایلات عرفانی هایدگر از توجه او به اشعار هولدرین و ارتباط بسیار نزدیک و مهمی که در آثار خود از جمله رساله شیء، تذکر نسبت به شاعر، مبدأ اثر هنری و همچنین توجه او به آثار مایستر اکهارت، مانند: رساله وارستگی، معلوم می‌گردد» (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۵-۱۵۹). جان مک کواری نیز قائل است که مفهوم هستی هایدگر، منطبق با مفهوم خداست: «هرچند هایدگر هستی را با خدا یکی نمی‌شمارد، و لیکن هستی در فلسفه او جای خدا را گرفته است و همه اوصافی را که خدا دارد، هستی هم دارد. مانند: مخلوق نبودن، متعالی از جهان بودن، معطی مکاشفه به انسان بودن و غیره» (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۴۹). با همه این اوصاف، نگارندگان در این مقاله هرگز در مقام انطباق مفهوم هستی هایدگر با وجود لا بشرط مقسمی برنیامده‌اند، بلکه فقط داعیه‌دار این هستند که در «رویکردها» می‌توان اندیشه فلسفی هایدگر را با نظام معرفتی عرفا تطبیق نمود؛ یعنی همان‌گونه که عرفا در نظام معرفتی خویش از وجودات مقید سفر نموده و وجود لا بشرط مقسمی را که مساوق با هویت ذات است، موضوع نظام معرفتی خویش بیان داشته‌اند، هایدگر نیز در نظام پدیدارشناسی خویش از هستنده‌ها گذر نموده و به اصل هستی میل کرده است.

## منابع

- پروتی، جیمز، ۱۳۷۳، *الوہیت و ہایدگر*، ترجمہ محمد رضا جوزی، تهران، حکمت.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴، *خدا و فلسفہ*، ترجمہ شہرام بازوکی، تهران، حقیقت.
- سبزواری، ملاہادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومہ فی المنطق والحکمہ*، تهران، ناب.
- صدرالمتاہین، ۱۹۸۱، *الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *رسالۃ النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم، بوستان کتاب.
- قیصری، داودبن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *شرح منازل السائرین*، قم، بیدار.
- کرین، ہانری، ۱۳۹۲، *فلسفہ ایرانی و فلسفہ تطبیقی*، ترجمہ جواد طباطبائی، تهران، مینوی خرد.
- مک کواری، جان، ۱۳۷۶، *مارتین ہایدگر*، ترجمہ محمدسعید حنائی، تهران، گروس.
- ہایدگر، مارتین، ۱۳۸۹، *ہستی و زمان*، ترجمہ عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- ہوسرل، ادموند، ۱۳۷۸، *فلسفہ و بحران غرب*، ترجمہ رضا داوری، تهران، ہرمس.

Bbrentano, f., 1975, *on the several senses of being in Aristole*, Edited and Translated by rolf Geroge University of California Press.

Heidegger, M, 1962, *being and time Translated by John Macquarrie and Edvwrd Robinson*, Herperand Row, publishers.

Owenes, J., 1951, *the Doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontical Institute of Mediaeval Studics.

Wahl, J., 1969, *Philosophies of Existence*, Translated by F. M. Lory.