

بررسی تطبیقی رابطه وجودی انسان با عالم از دیدگاه هایدگر و ملاصدرا

حسین زمانیها*

چکیده

از نظر هایدگر، نحوه وجود انسان به گونه‌ای است که در بیرون از خویش قیام دارد. لذا هایدگر با عنوان دازاین از آن یاد می‌کند. از دید هایدگر همین نحوه وجود استعلایی انسان که ریشه در برون خویشی‌های سه‌گانه دازاین در امتدادهای سه‌گانه زمانی دارد، بنیان رابطه ناگسستنی بین ساختار وجودی انسان و عالم است. با نگاهی عمیق‌تر به فلسفه ملاصدرا می‌توان به این نتیجه رسید که این نحوه وجود استعلایی (برون‌خویشی) ریشه در حالتی تناقض‌آمیز در وجود انسان دارد. انسان موجود محدودی است که واجد نوعی التفات و تعلق وجودی به وجود نامحدود و بی‌نهایت است. لذا همواره در تلاش است تا با تقرب به آن حقیقت مطلق، وجود خویش را معنا بخشد. به عبارت دیگر، در وجود انسان قوا و استعدادهای نامحدودی است که با رسیدن به فعلیت معنا می‌یابد، و عالم، افق یا عرصه‌ای است که در آن فعلیت‌های مختلف به‌نحو تفصیلی ظهور می‌یابند. همین التفات و تعلق وجودی به غیر، بنیان رابطه ناگسستنی انسان با عالم است.

کلید واژه‌ها: انسان، عالم، استعلا، وجود، هایدگر، ملاصدرا.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد

مقدمه

در بین تمامی موجودات، انسان دارای وجوه ممیزه و منحصر به فردی است که هر یک در جای خود محل بحث است؛ اما آنچه در این مقاله به طور خاص مطمح نظر قرار گرفته، یکی از ویژگی‌ها یا صفات ممیزه انسان، یعنی "عالم داشتن" یا "عالم‌مند بودن انسان" و نسبت ناگستنی بین این دو، یعنی انسان و عالم است. اما منظور از این تعبیر چیست و چرا از این صفت به عنوان ویژگی منحصر به فرد انسان یاد می‌کنیم؟

آنچه مسلم است، تمامی موجودات اعم از سنگ، چوب، درخت، حیوان، ... و حتی انسان در عالم قرار دارند؛ اما در این میان تنها انسان است که می‌توان به نحو معنادار آن را دارای عالم نامید. موجودات دیگر تنها در عالم قرار دارند، اما وضعیت انسان در این میان به گونه دیگر است.

انسان تنها موجودی است که می‌تواند به عالم معنا بخشیده و در عین حال در عالم خود معنا یابد. لذا رابطه بین انسان و عالم، صرفاً رابطه‌ای ساده از سنخ حضور فیزیکی در عالم نیست. انسان و عالم دارای چنان رابطه درهم تنیده‌ای هستند که به معنای دقیق کلمه نه انسان بدون عالم و نه عالم بدون انسان معنا می‌یابد. از این رو نه می‌توان انسان را مانند سایر موجودات جزئی از عالم دانست، چنان‌که بسیاری به غلط چنین پنداشته‌اند و نه می‌توان مانند برخی ایدئالیست‌های افراطی عالم را به عنوان یک کل نادیده گرفت و آن را در انسان فروکاست. آنچه ما در این مقاله در پی تبیین آن هستیم، رابطه بین انسان و عالم و فهم بنیان این رابطه است. اما از آنجا که فهم رابطه انسان با عالم در گرو فهم ساختار وجودی انسان و بیان تفاوت آن با ساختار وجودی سایر موجودات است، ما بحث خود را با تبیین ساختار وجودی انسان و نسبت آن با عالم شروع خواهیم کرد.

نقد تفسیر رایج نسبت انسان با عالم از دیدگاه هایدگر و ملاصدرا

هریک از ما در نگاه اولیه به عالم با موجودات متکثری مواجه می‌شویم؛ موجوداتی که هر یک دارای محدوده و حوزه وجودی خاصی هستند و به این اعتبار هر موجودی از نظر

وجودی از موجود دیگر جداست. در این نگاه انسان نیز به‌عنوان موجودی در کنار سایر موجودات تلقی شده و برای آن محدوده یا حوزه وجودی خاصی در نظر گرفته می‌شود. براساس این رویکرد، تنها تفاوت انسان با سایر موجودات، قابلیت‌ها و توانایی‌های بیشتر وی است؛ مثلاً انسان قابلیت تفکر یا اراده و اختیار دارد، لیکن سایر موجودات فاقد آن‌اند. در این نگاه برای شناخت بهتر موجودات، طبقات خاصی در نظر گرفته شده، سپس هر موجودی در رده یا دسته خاصی قرار می‌گیرد تا به کلی‌ترین دسته‌ها یا رده‌ها که همان اجناس عالی‌ه یا مقولات هستند، برسیم. در تاریخ فلسفه اولین کسی که از این روش برای فهم (شناخت) موجودات استفاده کرد، ارسطو بود. وی این روش را به‌نحو افراطی به‌کار بست؛ تا جایی که وجودشناسی برای وی تنها از دریچه مقولات امکان‌پذیر بود. هایدگر در کتاب "درآمدی بر مابعدالطبیعه" چنین می‌گوید: «براین اساس نظریه درباره وجود و تعینات موجود ب‌ماهور موجود، تبدیل به علمی می‌شود که غایتش جستجوی مقولات و نظام آنهاست» (Heidegger, 2000, p.200).

مقولات ارسطویی روشی بود برای درک و شناخت بهتر موجودات. قرار گرفتن هر موجود در ذیل هریک از مقولات، به‌معنای در نظر گرفتن حد و محدوده وجودی خاصی برای آن موجود است. اما سؤال این است که آیا می‌توان از همین روش برای درک و شناخت انسان استفاده کرد؟ آیا می‌توان انسان را به‌عنوان موجودی در کنار سایر موجودات دانست و آن را به‌راحتی تحت یک مقوله در نظر گرفت؟ به بیان دقیق‌تر، اصولاً آیا انسان از لحاظ وجودی مانند سایر موجودات، در خود فرو بسته است و در محدوده وجودی خاصی محبوس است؟

اشتباهی که از ارسطو به بعد در تاریخ فلسفه غرب به‌وجود آمد، نگاه به انسان به‌عنوان یک موجود در کنار سایر موجودات و سپس قرار دادن وی تحت مقوله جوهر به‌عنوان اصلی‌ترین مقوله از مقولات ده‌گانه ارسطویی است. اصولاً متافیزیک ارسطویی مبتنی بر مفهوم جوهر است که در آن موجود به‌معنای واقعی کلمه چیزی جز جوهر نیست و عرض تنها تابع جوهر است و از خود وجود استقلالی ندارد. ارسطو خود در متافیزیک در این باره چنین می‌گوید: «در واقع آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده (و خواهد شد) و همیشه مایه

حیرت است، این است که موجود (On) چیست؟» (Aristotle, 1998, p.168) و خود بلافاصله چنین می‌گوید: "و این بدان معناست که جوهر (ousia) چیست؟" لذا ارسطو هر موجودی را که دارای هویتی مستقل باشد و بتوان آن را به‌عنوان یک موجود مستقل در نظر گرفت، تحت مقوله جوهر طبقه‌بندی می‌کند. طبیعتاً انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست. این روند در کل متافیزیک غرب ادامه یافته و منجر به تفسیر غلطی از ساختار وجودی انسان و نسبت آن با عالم شد که اوج آن را می‌توان در فلسفه دکارت مشاهده کرد.

نظریه جواهر سه‌گانه دکارت، انسان را جوهر اندیشنده در مقابل عالم به‌عنوان جوهر دارای ابعاد قرار داد که نتیجه آن چیزی جز جدایی انسان از عالم نبود؛ زیرا اندیشه هیچ نسبت ذاتی و ضروری با بعد ندارد؛ لذا در فلسفه دکارت انسان به‌عنوان امری جدا و مستقل از عالم معنا می‌یابد. دکارت در حالی که در همه چیز حتی در وجود عالم شک می‌کند، با جمله مشهور خود یعنی "من می‌اندیشم، پس هستم" هستی خود را به‌عنوان امری مستقل از عالم بر نهاده، سپس عالم را در برابر آن قرار می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که اگر عالمی نبود؛ هیچ خللی در درک انسان از خود به‌عنوان یک جوهر اندیشنده به‌وجود نمی‌آمد.

این حقیقت که من می‌اندیشم، پس هستم، چنان قطعی و یقینی است که قوی‌ترین شک‌های مفروض نمی‌توانند به آن خللی وارد نمایند. من این حکم را بدون هیچ تردیدی به‌عنوان اولین اصل فلسفی خود قرار می‌دهم (Descartes, 1962, Vol 1, p.101).

هایدگر در باب نقش تفکر دکارت در تثبیت سوپژکتویسم چنین می‌گوید:

در قرون وسطا انسان و دیگر موجودات مخلوق خدایی خالق بودند و این جهت مخلوقیت عامل ارتباط انسان و سایر موجودات محسوب می‌شد. اما وقتی دکارت خدای خالق را کنار گذاشته و انسان را از آن جهت که سوپژه است، در مقابل موجودات به‌عنوان ابژه قرار می‌دهد، او را در مقابل جهان تنها می‌گذارد (Heidegger, 1979, Vol 4, p. 86).

بنابراین، گسست انسان از عالم که هایدگر از آن به بی‌عالمی انسان یا تنهایی انسان در مقابل عالم تعبیر می‌کند، خود یکی دیگر از نتایج اجتناب‌ناپذیر سوپژکتویسم و خودبنیادی بشر است. به اعتقاد هایدگر، سوپژکتویسم دکارتی که در "می‌اندیشم، پس هستم" ظهور تام می‌یابد، و دکارت با ارائه تفسیری انقلابی در ذیل این عبارت از رابطه

انسان با عالم، تمامی ارکان فلسفی غرب را تحت الشعاع قرار داده، مسیر تفکر فلسفی در مغرب‌زمین را به کلی تغییر می‌دهد.

وقتی دکارت "من" را در جایگاه جوهر اندیشنده (سوژه) بنا نهاد، لاجرم عالم به‌عنوان متعلق اندیشه (ابژه) در برابر این جوهر قرار گرفته و از همین‌جا سوژه‌کتویسم و ثنویت بین سوژه و ابژه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نتایج آن در فلسفه غرب نمودار می‌شود. بر همین اساس، بسیاری از متفکرین معاصر سوژه‌کتویسم مدرن بعد از دکارت را با دو ویژگی عمده می‌شناسند: ۱. من یا به تعبیر دقیق‌تر، اگو محور بودن؛ ۲. وجه معرفت‌شناختی داشتن (Khatami, 2004, p.3).

به اعتقاد هایدگر، یکی دیگر از انحرافات ناشی از سوژه‌کتویسم، تغییر معنای تفکر و ظهور نوعی از تفکر با نام تفکر ابژه‌گر^۱ است. به عقیده وی با تغییر معنای حقیقت به یقین، موجودات متحصّل خارجی حاصل فعل من اندیشنده می‌شوند و بدین ترتیب، سوژه یا همان من اندیشنده محور فلسفه قرار گرفته، بر هر امر دیگری برتری می‌یابد. وجود نیز به‌معنای وجود مندرج در "من هستم" انگاشته می‌شود. بدین ترتیب تمثّل و ادراک مفهومی و حصولی کاملاً جایگزین فهم و درایت شهودی^۲ می‌شود و وجود از معنای حضور (نزد یونانیان متقدم) به‌معنای تمثّل شدن در سوژه تغییر می‌یابد (Heidegger, 1973, p.69)؛ به‌نحوی که امروزه با ظهور کامل این معنای تفکر، دیرزمانی است که از ساحت انکشاف و ظهور موجودات غافل شده‌ایم و واقعاً خیال می‌کنیم که موجود فقط وقتی قابل وصول است که من اندیشنده به‌عنوان سوژه، آن را به‌عنوان ابژه نزد خود تمثّل سازد (Heidegger, 1979, Vol4, p.86). این همان تفکری است که هایدگر از آن با نام تفکر ابژه‌گر یاد می‌کند. وی علاوه‌بر مواضع مختلف و پراکنده در مقاله‌ای تحت عنوان "مسئله تفکر و تکلم غیر ابژه‌گر"^۳ به تفصیل به این موضوع می‌پردازد. از دید هایدگر، ظهور همین معنا از تفکر است که در فلسفه غرب باعث غفلت از وجود به‌عنوان بنیان

1. objectifying thinking

2. noein

3. the problem of non-objectifying thinking and speaking, Heidegger, 1976

تمام تعاملات انسان با موجودات گردیده و باعث شده است تا انسان به سوژه و عالم به ابژه تقلیل یافته و این دو در مقابل یکدیگر قرار گیرند. لذا وی طرح اصلی خود را با پرسش از معنای وجود آغاز کرده و سعی می‌کند در قالب تفکری غیر مفهومی یا به تعبیر خود، غیر ابژکتیو به معنای آن تقرب یابد.

ساختار استعلایی وجود انسان در فلسفه هایدگر

همان‌گونه که اشاره شد، هایدگر طرح اصلی خود را با پرسش از معنای وجود آغاز می‌کند. البته رویکرد وی در طرح این پرسش، رویکردی پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی است، از این رو کار خود را با تحلیل پدیدارشناختی خود پرسش آغاز کرده، و آن را به‌عنوان یکی از تعینات غیر مقولی (اگزیستانسیال) دازاین یا موجود پرسشگر مدنظر قرار می‌دهد.

نگریستن به چیزی، فهمیدن و درک آن، انتخاب دسترسی به آن، همه و همه مقوم و تشکیل‌دهنده تحقیق ما و در عین حال، حالتی از بودن برای موجودات خاصی است که چیزی جز همان پرسشگران، یعنی چیزی جز خود ما نیستند (Heidegger, 1988, p.26).

بنابراین هایدگر به این نتیجه می‌رسد که «اگر بخواهیم پرسش از وجود را به‌نحو روشن و آشکار مشخص و بیان نماییم، بایستی در آغاز به تبیین مناسبی از دازاین (موجود پرسشگر) به اعتبار وجودش دست یابیم» (Ibid). از همین‌جاست که پرسش از معنای وجود در فلسفه هایدگر راه خود را در تبیین ساختار وجودی انسان به‌عنوان موجود پرسشگر می‌یابد. به عبارت دقیق‌تر، انسان یا دازاین در فلسفه هایدگر معبری است برای تقرب به معنای وجود. از همین منظر وی در کتاب مهم خود "وجود و زمان" به تبیین وجودی دازاین به‌عنوان موجود پرسشگر می‌پردازد تا از این دیدگاه بتواند افق جدیدی را به فهم معنای وجود بگشاید.

هایدگر در تبیینی که از ساختار وجودی انسان ارائه می‌دهد، به تفسیر رابطه دازاین با عالم پرداخته و در همین راستاست که تمام تاریخ متافیزیک غرب را که به عقیده وی همان تاریخ سوژکتویسم و جدایی سوژه از ابژه است، مورد نقد قرار می‌دهد. به همین دلیل وی بخش عمده‌ای از آثار خود بعد از "وجود و زمان" را به بررسی سیر متافیزیک در غرب اختصاص می‌دهد. هایدگر مدل سنتی رایج در تفسیر انسان و رابطه آن با

جهان، یعنی مدلی که مبتنی بر تمایز انسان به عنوان سوژه از عالم به عنوان ابژه است را نپذیرفته و سعی می‌کند تا مدل هرمنوتیکی را در تفسیر انسان جایگزین آن نماید. در مدل سنتی تفسیر انسان که هایدگر از آن به مدل سوپژکتویستی یاد می‌کند، تمامی تجربه‌های انسانی براساس ادراک وی از اشیا و رابطه ادراکی وی با عالم تبیین می‌شود؛ حال آنکه هایدگر در "وجود و زمان" در پی این است که در قالب روش هرمنوتیک، مدلی جدید از فهم انسان و تعینات ذاتی وی ارائه داده و به نقد مدل سوپژکتویستی سنتی بپردازد (Lafont, 2005, p.265-266).

هایدگر از اساس با این نظریه که می‌توان حقیقت انسان را جوهری اندیشنده، آن گونه که دکارت تصور می‌کرد، جدای از عالم درک کرد، مخالف است. از دید هایدگر ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که در خود محبوس نبوده و همواره در بیرون از خویش قیام دارد. لذا نمی‌توان آن گونه که در تفسیر سوپژکتویستی از انسان دیده می‌شود، رابطه معرفتی انسان با عالم را به عنوان بنیان گشودگی عالم بر انسان تلقی کرد و عالم را بعد از بنیان نهادن مبنایی محکم برای معرفت در خود انسان، در جایی بیرون از انسان کشف کرد. این جمله مشهور هایدگر را می‌توان نقطه عزیمت خوبی برای فهم ساختار استعلایی وجود انسان از دید هایدگر دانست:

در دانستن دازاین به وضعیت جدیدی از بودن در ارتباط با عالم می‌رسد، عالمی که از پیش در خود دازاین منکشف بوده است. سروکار پیدا کردن فاعل شناسایی با عالم، برای اولین بار از طریق آگاهی و دانستن حاصل نمی‌شود، و حتی نمی‌توان گفت ارتباط با عالم از طریق تأثیر عالم بر فاعل شناسایی به وجود می‌آید. آگاهی حالتی از دازاینی است که نحوه وجودی‌اش مبتنی بر در-عالم-بودن است (Heidegger, 1988, p.90).

در حقیقت می‌توان گفت: فهم ساختار وجودی انسان در فلسفه هایدگر در گرو فهم دقیق همین عبارت است. از دید هایدگر انسان پیش از آنکه بخواهد از طریق معرفت، آن هم معرفت به معنای خاص آن یعنی معرفت مفهومی عالم را کشف کند، نوعی رابطه عمیق وجودی با عالم دارد؛ به گونه‌ای که بدون توجه به این رابطه عمیق

وجودی، ساختار وجودی وی به درستی فهمیده نمی‌شود. لذا وی از همان ابتدا واژه دازاین^۱ را برای نامیدن این ساختار برمی‌گزیند.

این کلمه لفظی است مرکب از *Da* و *Sein*. در زبان آلمانی *Da* به معنای آنجا و اینجا، و *Sein* در معنای اسمی‌اش به معنای هستی یا وجود و در معنای فعلی‌اش به معنای بودن، وجود داشتن یا هستی داشتن است (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، ص ۴۷).

لذا اصطلاح دازاین در یک ترجمه تحت لفظی به معنای آنجا بودن یا آنجا حضور داشتن است. کاربرد اصطلاح دازاین برای آدمی ناظر به دو حقیقت بسیار اساسی است: نکته اول اینکه هستی انسان امری خودبنیاد نبوده و نحوه هستی وی در نسبتی که با حقیقتی استعلایی دارد، تعیین می‌یابد. جزو آنجا و در ترکیب آنجا بودن اشاره به همین حقیقت استعلایی دارد. نکته دوم اینکه هایدگر با کاربرد اصطلاح دازاین درصدد تخریب تصویر دکارتی (سوژکتویستی) نسبت بین انسان و عالم است، تصویری که مطابق با آن انسان از لحاظ وجودی به عنوان امری جدای از عالم در نظر گرفته می‌شود (همان، ص ۴۸).

هایدگر برخلاف سنت رایج بر این عقیده است که عالم، امری انفکاک‌ناپذیر از دازاین است؛ چراکه اصولاً دازاین یعنی "در عالم بودن"^۲. اما منظور از در عالم بودن چیست؟ هایدگر خود در تفسیر این اصطلاح چنین می‌گوید: این واژه بیانگر پدیدار واحدی است و نباید به صورت سه واژه جدا لحاظ شود. به همین دلیل است که وی در اصل آلمانی این واژه (*In-der-Welt-sein*) نیز بین بخش‌های مختلف آن از خط تیره استفاده می‌کند تا بر این نکته بیشتر تأکید نماید. در عالم بودن چیزی غیر از حقیقت دازاین نیست و به عبارت دیگر در عالم بودن بیانگر حقیقت واحدی است که از نظر هایدگر همان دازاین است (Heidegger, 1988, p.78).

از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان و عالم به گونه‌ای درهم تنیده است که به هیچ وجه نمی‌توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت و معنا کرد. به عبارت دیگر، همان‌گونه

1. Dasein
2. Being-in-the-world

که ساختار وجودی دازاین در عالم معنا می‌یابد، در یک دور هرمنوتیکی خود نیز به عالم معنا می‌بخشد؛ تا جایی که عالم نیز بدون دازاین معنای محصلی نخواهد داشت. براین اساس، عالم به‌عنوان یکی از عناصر سازنده در عالم بودن، قوام‌بخش هستی دازاین است. از طرف دیگر در اندیشه هایدگر، قوام خود عالم نیز به وجود دازاین است؛ «عالم تنها در صورتی هست که دازاین وجود داشته باشد» (Heidegger, 1984, p.195). وی در جای دیگر برای تبیین نسبت ناگسستگی بین ساختار وجودی انسان و عالم چنین می‌گوید:

خود و عالم در یک هستی واحد به یکدیگر تعلق دارند؛ یعنی در دازاین خود و عالم دو موجود، همچون مُدرک و مدرک نیستند ... بلکه خود و عالم تعین و تشخیص اصلی خود دازاین‌اند در وحدت ساختار در عالم بودن (Heidegger, 1982, p.297).

از نظر هایدگر برای فهم بهتر معنای در عالم بودن باید در ابتدا معنای "بودن در" را بفهمیم. وی بر این نکته تأکید می‌کند که "بودن در" به هیچ وجه نباید به معنای مکانی آن تفسیر شود؛ بلکه بودن در، به‌معنای سکنا داشتن، زندگی کردن و انس داشتن می‌باشد. پس "بودن در" به‌معنای "بودن همراه با" می‌باشد (Heidegger, 1988, p.81). این "بودن در" یا "انس داشتن با" به هیچ وجه از طریق ادراک مقولی و مفهومی قابل فهم نیست؛ بلکه خود این انس و الفت پیشین با عالم، بنیان و اساس هرگونه معرفتی است.

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

ما دقیقاً نمی‌دانیم وجود به چه معناست؛ اما در همان حال که می‌پرسیم وجود چه چیز است، فهمی از خود "است" یا بودن داریم. این درک پیشین از معنای وجود، اگرچه درکی واضح و روشن نیست، اما این درک مبهم و متعارف از معنای وجود خود واقعیتی است (Ibid, p.25).

برای فهم معنای وجود به‌صورت آشکار و واضح باید از همین فهم مبهم و متعارف

آغاز کرد.

از دید هایدگر این فهم پیشین و مبهم انسان از وجود که نه از سنخ معرفت مفهومی، بلکه ملازم انس داشتن پیشین انسان با عالم است، نشان دهنده قرب وجودی انسان به حقیقت وجود است؛ قربی که در بین تمام موجودات، خاص انسان است. از این رو فهم وجود، تنها از کانال فهم ساختار وجودی انسان میسر است که این فهم نیز از دید هایدگر چیزی جز تقرب یافتن به آن حقیقت نیست. لذا به تعبیری می‌توان گفت ساختار وجودی انسان افقی است که در آن حقیقت وجود فهمیده می‌شود. اما از آنجا که وی در تفسیر ساختار وجودی انسان، حیث زمانی را بنیانی‌ترین و اساسی‌ترین تعیین اگزیستانسیال آن می‌داند، لذا زمان از دید هایدگر یگانه افق فهم وجود است. «زمان بایستی به‌عنوان افق هرگونه فهم و تفسیری از وجود روشن و حقیقتاً فهمیده شود» (Ibid, p.39). اما منظور وی از زمان به هیچ وجه زمان به‌معنای رایج کلمه نیست؛ بلکه هایدگر درصدد این است تا نشان دهد که بنیان زمان در نحوه وجود خاص دازاین قرار دارد و حتی از این عمیق‌تر، ابعاد سه‌گانه زمان با برون‌خویش‌های^۱ سه‌گانه دازاین متناظرند. اما این زمان را نمی‌توان با فهم سنتی از زمان یکی گرفت. این دقیقاً همان چیزی است که هایدگر آن را حیث زمانی^۲ می‌نامد و از نظر وی، بنیان فهم سنتی زمان نیز در همین حیث زمانی دازاین قرار دارد.

در اینجا ما بایستی روشن کنیم که چگونه این فهم از زمان، و به‌طور کلی فهم عادی و متعارف از زمان، از حیث زمانی نشئت گرفته است. همچنین بایستی نشان دهیم که چگونه این امر اتفاق افتاده است (Ibid, p.39).

از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان به‌عنوان در عالم بودن، واجد نوعی برون-خویشی و هویت استعلایی است که در حقیقت امتدادات سه‌گانه زمان متناظر با ابعاد متفاوت این برون‌خویشی است. وی از ابعاد متفاوت برون‌خویشی انسان با عناوین سه‌گانه جلوتر از خویش بودن^۳، پیشاپیش بودن در^۴ و همراه بودن^۵ یاد کرده و سپس این ابعاد

1. ecstasy
2. temporality
3. being-ahead-of-itself
4. being-already-in
5. being-alongside

سه‌گانه را جنبه‌های متفاوتی از اساسی‌ترین تعیین‌دازاین، یعنی همان بی‌قراری^۱ دانسته و در نهایت سعی می‌کند بین این ابعاد سه‌گانه از برون‌خویشی‌های انسان و امتدادات سه‌گانه زمانی یعنی آینده، گذشته و حال تناظر برقرار نماید.

البته آنچه تا اینجا گفته شد، تفسیری از آن چیزی است که هایدگر در کتاب "وجود و زمان" از ساختار استعلایی وجود انسان ارائه می‌دهد. اما وی در آثار متأخر خود با تأکید بیشتر بر نسبت وجود انسان^۲ با حقیقت وجود^۳ به تفسیر عمیق‌تری از این ساختار دست می‌یابد. هایدگر در نامه در باب اومانیسیم، به تفصیل به بیان نسبت پیشین‌دازاین با حقیقت وجود پرداخته، سپس سعی می‌کند تا تفسیر جدیدی از حقیقت انسان در پرتو این نسبت پیشین‌ارائه دهد که در کل سنت متافیزیک غرب مغفول مانده است. وی تمامی تفاسیر اومانستی ارائه‌شده در باب انسان را نابسنده دانسته، تمام حقیقت انسان را در همین قیام در وجود یا اگزیزتانس می‌داند. وی بر این عقیده است تمام تعاریف سنتی ارائه‌شده از انسان از جمله تعریف آن به "حیوان ناطق" یا "موجود روحانی- جسمانی"، هرچند هریک بهره‌ای از واقعیت دارند، اما از درک حقیقت انسان عاجز مانده‌اند (Heidegger, 1996, p.233).

آدمی به‌وسیله خود وجود در انفتاح حقیقت وجود افکنده شده است و از این نظر اگزیزتانس از حقیقت وجود پاسداری می‌کند، تا موجودات در نور وجود آن‌گونه که هستند، خود را نمایان سازند (Ibid, p.226).

همان‌گونه که مشهود است، در هایدگر متأخر، بنیان استعلای آدمی و بنیان گشودگی‌دازاین بر موجودات، در خود وجود جستجو می‌شود، نه در تحلیل صرف ساختار وجودی‌دازاین. هایدگر متأخر، بدین شکل صراحتاً راه خود را از اومانیسیم جدا می‌کند. در آثار متأخر هایدگر به هیچ وجه اثری از انسان‌محوری دیده نمی‌شود. محور بحث‌های هایدگر در این دوره وجود است. البته لازم به ذکر است نگاه وی به وجود، نه نگاه اونتیک و نه حتی نگاه انتولوژیک به‌معنای رایج آن است. نگاه هایدگر به وجود حتی در آثار متأخر وی نوعی نگاه ماقبل وجودشناختی است. وی وجود را به‌هیچ وجه

1. *sorge*
2. *existence*
3. *Being*

به‌عنوان برترین و عالی‌ترین موجودات، مورد بررسی قرار نمی‌دهد؛ چراکه به عقیده وی، وجود به هیچ وجه نمی‌تواند در جایگاه یک موجود یا یک ابژه مورد بررسی قرار گیرد. وجود برای وی بنیان هرگونه مواجهه با اشیاست در حالی که خود وجود به‌هیچ وجه مورد مواجهه قرار نمی‌گیرد و فراچنگ نمی‌آید. وجود در عین اینکه خود بنیان هر ظهوری است، همواره خود را در مستوری و خفا نگاه داشته است. از این‌روست که هایدگر گاهی از وجود با عنوان راز یاد می‌کند (Heidegger, 1999, p.153). این تکیه بر راز‌گونه‌گی وجود، از نکات مهم در اندیشه هایدگر متأخر است.

در مجموع می‌توان گفت: از دید هایدگر، انسان موجودی دارای عالم است؛ اما این "عالم‌داری" وصفی عرضی یا بیرونی برای حقیقت انسان نیست، بلکه امری ساختاری یا اگزستانسیال و به عبارت دیگر بر سازنده حقیقت انسان است؛ به‌نحوی که معنای حقیقت انسان بدون در نظر گرفتن این وصف فهمیده نمی‌شود. اما اگر از هایدگر پرسیده شود: چرا انسان چنین است، وی با بازگشت دوباره به ساختار وجودی انسان و استفاده از بی‌قراری و حیث زمانی به‌عنوان اساسی‌ترین تعینات وجودی دازاین و یا با اشاره به رابطه پیشین انسان با "حقیقت وجود" که در فلسفه وی همواره به‌عنوان یک راز باقی مانده و به‌درستی تبیین نمی‌شود، سعی در پاسخ به این سؤال خواهد کرد. اما آنچه مسلم است، در فلسفه هایدگر رابطه بین انسان (دازاین) و عالم، نوعی رابطه ناگسستنی است؛ تا جایی که نه عالم بدون دازاین معنا می‌یابد و نه می‌توان ساختار وجودی دازاین را بدون در نظر گرفتن نسبت آن با عالم فهم کرد.

بنیان ساختار استعلایی وجود انسان و نسبت آن با عالم با نظر به آراء ملاصدرا^۱

ملاصدرا براساس مبانی فلسفی و نگاه عمیق خود، به تفسیر فلسفی جدیدی از وجود انسان دست می‌یابد که در کل سنت فلسفی اسلامی بی‌نظیر است. هرچند تفسیر وی از انسان دارای ابعاد متفاوتی است که در این مقال نمی‌توان به همه آنها پرداخت، در اینجا به

۱. این بخش قرائتی است مبتنی بر مبانی فلسفی ملاصدرا، به‌منظور وصول به رویکردی نو در فهم نسبت انسان با عالم؛ لذا در برخی موارد بعضی از جملات یا عبارات ذکرشده در فلسفه ملاصدرا نامأنوس به‌نظر می‌آید. اما نگارنده سعی کرده تا مبنای این مباحث را در فلسفه او یافته و براساس آن، نظرات خود را بیان نماید.

فراخور بحث و برای تبیین رابطه انسان با عالم از دید ملاصدرا به برخی جنبه‌های مهم از تفسیر وی اشاره می‌کنیم.

همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد، مهم‌ترین محور سوپژکتویسم تفسیر نارسای آن از انسان و رابطه وی با عالم است. دقیقاً نوک پیکان انتقادات هایدگر بر سنت متافیزیکی غرب نیز همین نقطه ضعف را نشانه رفته است. مهم‌ترین انتقاد هایدگر در این نکته نهفته است که سوپژکتویسم از مقولاتی که از جهان ابژه اخذ شده، استفاده کرده و دقیقاً همین مقولات را در تفسیر انسان به کار می‌برد؛ در نتیجه انسان را به منزله "جوهر ناطق" تفسیر می‌کند. او معتقد است که به هیچ وجه نباید در تفسیر انسان از مقولاتی استفاده کرد که از ساحتی غیر از ساحت وجودی انسان اخذ شده‌اند و به همین دلیل مدل سوپژه - ابژه را در تفسیر انسان نارسا دانسته، اذعان می‌دارد که انسان با هر موجود دیگری که ما به‌طور روزمره با آن سروکار داریم، مثل سنگ، چوب، درخت و ... متفاوت است و تفاوت انسان نیز در این حقیقت نهفته است که در جایی که هر موجود دیگری ماهیتی ثابت و ایستا دارد، نحوه وجود انسان پویا بوده، دائماً بر اثر امکانات و انتخاب‌هایی که وی در معرض آن قرار می‌گیرد، در حال تغییر است. به همین دلیل وی استفاده از مقوله جوهر در فهم حقیقت انسان را ناپسند و نادرست می‌داند.

با اندک تأمل در فلسفه ملاصدرا درمی‌یابیم که از این نظر ملاصدرا بر هایدگر و بسیاری از فلاسفه آگزیستانسیالیست غرب، مقدم است. از نظر ملاصدرا حقیقت وجود دارای مراتب متفاوت است و تنها موجودی که می‌تواند با امکانات و گزینش‌های خود، در تمام این مراتب حاضر باشد، انسان است. در بین تمام موجودات، این مشخصه مختص به انسان است که مانند حقیقت وجود امری ذی‌شئون و مراتب است و از این لحاظ با سنگ و چوب و سایر موجودات دیگر تفاوت اساسی دارد. وی بدین نکته ظریف چنین اشاره می‌کند:

همانا نفس انسانی دارای مقام معلومی در هویت نیست و برای او درجه معینی در وجود مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی که هریک دارای مقام معلومی هستند، وجود ندارد، بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوتی است که برای او نشئات سابق و لاحقی است. برای او در هر مقام و عالمی صورت دیگری است، همان‌گونه که

بر این اساس، از نظر ملاصدرا انسان با تمامی موجودات طبیعی دیگر تفاوتی مبنایی و ریشه‌ای دارد. این تفاوت بنیادین عبارت است از اینکه نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوت است؛ اما آنچه مسلم است اینکه تمامی این مراتب بالفعل برای انسان متحقق نمی‌باشد، مگر برای انسان کامل که به مقام جمع می‌رسد. این خود انسان است که می‌تواند با انتخاب‌ها و گزینش‌هایش در مرتبه محسوسات باقی مانده و یا به تجرد خیالی، عقلی و حتی بالاتر از آن به اتحاد با حقیقت وجود نایل شود. این در حقیقت همان حرکت جوهری یا به تعبیر دقیق‌تر، اشتداد وجودی در انسان است. بنابراین، ذات انسان به هیچ وجه امری ایستا نیست و دائماً در حال تغییر و تبدیل است. به عبارت دیگر، در فلسفه ملاصدرا نیز می‌توان به‌درستی این معنا را به‌کار برد که انسان یک نه-هنوز^۱ است.

از نظر ملاصدرا انسان همواره از حدود وجودی خویش فراتر رفته است و موجودیت آن، فروبسته و ایستا نیست. وی براساس مبانی اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری خود، تفسیری از حقیقت وجودی انسان ارائه می‌دهد که به‌درستی می‌توان حقیقت وجود انسان را واجد نوعی برون‌خویشی دانست. به همین دلیل در فلسفه ملاصدرا نیز وجود انسان هیچ‌گاه در خود و با خود معنا نمی‌یابد. وجود انسان همواره رو به جایی و حقیقتی بیرون از خود دارد و باز به‌درستی قادریم بیان کنیم که انسان در فلسفه ملاصدرا همواره در بیرون از خویش قیام دارد. از دید ملاصدرا، انسان تنها موجودی است که به‌نحو آگاهانه همواره به جایی یا چیزی بیرون از خویش التفات و تعلق دارد و این التفات وجودی به غیر، اساس تمام تعاملات انسان با موجودات و به‌تعبیری بنیان رابطه انسان با عالم است.

از دید ملاصدرا این التفات وجودی به غیر، امری ماقبل معرفتی است؛ زیرا اساساً خود رابطه معرفتی مبتنی بر چنین رابطه وجودی است (همو، ۱۳۴۵، ص ۸۲). اما بنیان این التفات به غیر در کجاست؟ به عبارت دیگر، چه چیز باعث می‌شود موجودی مانند انسان به بیرون از حوزه وجودی خود التفات و توجه داشته باشد؟ اصولاً چرا انسان یا به تعبیر هایدگر، دازاین واجد نوعی برون‌خویشی است؟ چرا انسان به تعبیر هایدگر همواره یک نه-هنوز است؟ تمام اینها سؤالاتی است که در فلسفه هایدگر نمی‌توان

1. not-yet

جوابی برای آنها یافت؛ زیرا در فلسفه هایدگر این بحث یک بحث مبنایی است که وی بر این اساس به نقد سنت متافیزیک غرب می‌پردازد. اما به نظر نگارنده با نگاه دقیقی که ملاصدرا در باب انسان و نسبت آن با حقیقت وجود ارائه می‌دهد، می‌توان به دید عمیق‌تری نسبت به ساختار وجود انسان دست یافت.

با غور در فلسفه ملاصدرا به این حقیقت پی می‌بریم که انسان دارای ویژگی خاصی است که تمامی موجودات محدود دیگر از آن بی‌بهره‌اند و آن نوعی گرایش و حرکت به سوی کمال و کمال‌طلبی است. اما بنیان این مطلق‌طلبی یا کمال‌طلبی در چیست؟ چه چیز در انسان‌ها وجود دارد که باعث می‌شود هیچ‌گاه از وضعیت موجود خود راضی نبوده، همواره به سوی افقی فراتر از آنچه هست چشم بدوزد؟ این ویژگی در بین تمامی موجودات مختص انسان است. این مطلق‌گرایی یا کمال‌طلبی خود را به شکل‌های مختلفی در زندگی انسان نمایان می‌سازد. بی‌تردید این ویژگی خاص بشر است. اما بنیان این مطلق‌گرایی در کجاست؟ با توجه به مبانی فلسفی ملاصدرا باید گفت بنیان این مطلق‌گرایی در نحوه وجود تعلقی انسان است. براساس تبیین ملاصدرا از رابطه علیت، معلول چیزی نیست مگر تعلق و وابستگی به علت؛ به تعبیر دیگر، معلول از خود هیچ وجود استقلالی ندارد. لذا تمام حقیقت، معلول نوعی رابطه و تعلق وجودی به علت است. از این رو نفس انسانی که خود معلول ذات حق به‌عنوان وجود مطلق است، چیزی نیست مگر تعلق تکوینی و وجودی به وجود مطلق؛ زیرا به تعبیر ملاصدرا وجود معلول چیزی جدای از هویت تعلقی به علت نیست (همو، ۱۹۹۹، ج ۶، ص ۳۲۹).

در تبیینی که ملاصدرا از رابطه علیت ارائه می‌دهد، به این حقیقت اشاره می‌کند که آنچه علت حقیقی به معلول افاضه می‌کند، چیزی جز وجود نیست و از آنجا که در فلسفه وی اصالت با وجود است و غیر وجود همگی اموری اعتباری و غیر اصل‌اند، معلول پیش از افاضه وجود به‌وسیله علت، از خود هیچ ندارد. به عبارت دیگر، در فلسفه ملاصدرا برخلاف فلسفه ابن‌سینا، علیت به‌معنای افاضه چیزی به چیز دیگر نیست؛ بلکه علیت به معنای افاضه چیزی است و معلول، سوای این وجود تعلقی و وابسته به علت، از خود چیزی ندارد (همان، ج ۱، ص ۲۱۸). لذا براساس این تبیین، تمام حقیقت وجودی

انسان چیزی نیست مگر نوعی تعلق و وابستگی به وجود بی‌نهایت و مطلق که در اصل همین تعلق وجودی، بنیان بی‌نهایت‌طلبی و کمال‌طلبی انسان است.

اما ممکن است سؤال شود در حالی که این تعلق وجودی ویژگی تمامی موجودات محدود و مقید است، به چه دلیل کمال‌طلبی و مطلق‌خواهی، مشخصه خاص انسان است؟ به عبارت دیگر، اگر در فلسفه ملاصدرا تمام موجودات محدود از جمله سنگ، چوب و حیوان، معلول وجود مطلق و نامحدودند، کمال‌طلبی و مطلق‌خواهی بایستی ویژگی مشترک تمامی موجودات محدود باشد! در پاسخ باید گفت در فلسفه ملاصدرا برای انسان دو ویژگی وجود دارد که انسان را از سایر موجودات دیگر متمایز می‌کند: ۱. داشتن درک یا فهمی از خود؛ ۲. ناتمام بودن وجود انسانی.

اولاً از نظر ملاصدرا نفس انسانی به‌دلیل تجرد ذاتی خود، همواره دارای درک و فهمی از خود است. لذا انسان به‌عنوان موجود محدود، همواره درکی از هویت تعلق خود دارد که البته این درک، نوعی درک تکوینی و وجودی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. واضح است که از نظر ملاصدرا، سنگ، چوب و حتی حیوان، فاقد چنین درکی از خود هستند. این ویژگی نیز ریشه در نحوه وجود جمعی موجود مجرد دارد که موجود مادی فاقد چنین وجود و حضور جمعی بوده، لذا فاقد چنین ادراکی است.

ثانیاً وجود انسان از نظر ملاصدرا یک وجود ناتمام است؛ یعنی انسان با این ویژگی از سایر موجودات متمایز است که موجودات دیگر هر یک حد معینی را در وجود به خود اختصاص داده و جایگاه معینی را اشغال کرده‌اند. اما در مورد انسان وضعیت کاملاً متفاوت است؛ چراکه وجود انسان یک وجود تمام‌شده و شکل‌یافته نیست، بلکه این انسان است که با انتخاب‌های خود می‌تواند به آن شکل دهد. این ویژگی، انسان را از جمادات، حیوانات و حتی مجردات متمایز می‌سازد.

لذا جمع این دو ویژگی، یعنی داشتن نوعی نگرش از خود به‌عنوان موجود محدود که در عین محدودیت، عین تعلق و وابستگی به نامحدود است و ناتمام بودن وجود انسان و امکان ساختن این وجود، باعث حرکت انسان به‌سوی وجود مطلق و نامحدود است.

اما می‌توان گفت انسان به‌دلیل داشتن فهمی تکوینی از وجود خود به‌عنوان وجودی تعلق‌ی و وابسته و نیز به‌دلیل نحوه وجود خاص خود به‌عنوان یک وجود ناتمام، خود را با این حقیقت مواجه می‌بیند که حقیقت وجودی وی چیزی جز تعلق و وابستگی به نامحدود نیست. به عبارت دیگر، انسان چیزی نیست مگر تجلی یا ظهوری از حقیقت وجود. از طرف دیگر با همین نگرش وجودی به خود، خود را به‌عنوان یک موجود ناتمام که توانایی برساختن وجود خود را دارد می‌یابد. و همین امر باعث حرکت انسان به سوی کمال مطلق و نامحدود می‌گردد. البته مجدداً تأکید می‌گردد این فهم نه به‌معنای متعارف و متداول، بلکه به تعبیر ملاصدرا نوعی ادراک تکوینی و بسیط است؛ تکوینی بدین معنا که این فهم و ادراک چیزی جز نحوه وجود انسان نیست و ریشه در ساختار وجود تکوینی انسان دارد. ثانیاً چنین ادراکی بسیط است؛ بدین معنا که بیشتر انسان‌ها از آن غافل‌اند (همان، ص ۱۱۶). هرچند این ادراک یا نگرش، بنیان هرگونه تعامل ما با اشیا و مبنای حرکت ما در زندگی است ...

اصیل‌ترین تمایز انسان با سایر موجودات، داشتن نگرشی از خود به‌عنوان یک وجود تعلق‌ی ناتمام می‌باشد؛ تا جایی که حتی "اختیار" یا "نطق" که بعضاً با عنوان مهم‌ترین ویژگی انسان از آن یاد می‌شود، خود مبتنی بر همین نگرش وجودی است. حتی می‌توان گفت آنچه که هایدگر در فلسفه خود به‌عنوان بی‌قراری از آن یاد می‌کند، بنیان خود را در همین نگرش می‌یابد؛ یعنی انسان به‌عنوان وجود محدود وقتی ساختار وجودی خود را عین‌گرایش به نامحدود و بی‌نهایت می‌یابد، با تناقض و تعارضی وجودی روبه‌رو می‌شود که بنیان بی‌قراری انسان است. این تعارض نه یک تعارض روانی، بلکه نوعی تعارض وجودی برای خروج از وضعیت وجودی محدود به وضعیت وجودی نامحدود است. تمام حرکت و زندگی بشر نیز چیزی جز این حرکت نیست. اینکه انسان یک "نه-هنوز" است نیز ریشه در همین تناقض دارد.

انسان در عین محدودیت همواره رو به نامحدود دارد و این همان معنای نه-هنوز بودن انسان است. حتی می‌توان بنیان حیث زمانی انسان را نیز در همین تعارض و تناقض وجودی انسان جستجو کرد؛ یعنی وضعیت‌های سه‌گانه انسان برای فائق آمدن

بر این تناقض وجودی را می‌توان با امتدادهای سه‌گانه زمانی، یعنی گذشته، حال و آینده متناظر دانست. به عبارت دیگر، می‌توان چنین گفت که انسان از پیش در محدودیت‌ها و قیوداتی قرار گرفته است، و در عین حال، رو به سوی مطلق در آینده دارد و در حال با این تناقض وجودی مواجه شده و درصدد رفع آن برمی‌آید. بدین ترتیب می‌توان گفت^۱ خودِ حیث زمانی، ناشی از همین به‌سوی مطلق یا نامحدود بودن انسان است. به همین دلیل است که حیث زمانی تنها در بین تمامی موجودات، مختص انسان است؛ چراکه فقط انسان است که در بین تمامی موجودات در عین محدود بودن، در حرکتی تکوینی رو به‌سوی نامحدود، وجود خود را تعیین می‌بخشد.

بنابراین به‌نظر می‌رسد ذات و حقیقت انسان و وجه ممیز وی از سایر موجودات محدود در همین حقیقت، یعنی رو به‌سوی نامحدود و مطلق بودن نهفته است. هر تعیین از انسان یا هر نحوه از تعامل وی با موجودات و یا به تعبیر هایدگر هر امر اگزیستانسیال انسان بایستی مبنا و بنیان خود را در همین رو به‌سوی بی‌نهایت بودن بیابد. معرفت نیز به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین تعینات انسان، از این قاعده مستثنا نیست؛ یعنی بنیان معرفت نیز در همین رابطه تکوینی انسان یا وجود مطلق و نامحدود قابل تبیین است.

با نظر به مبانی ملاصدرا می‌توان چنین گفت: داشتن درکی از خود به‌عنوان یک موجود محدود و وابسته، ملازم داشتن درکی از حقیقت وجود به‌عنوان طرف دیگر وابستگی است؛ همان‌گونه که هایدگر "خود ادراکی" دازاین را ملازم درکی از عالم می‌داند؛ چراکه اصولاً درک دازاین بدون درک نسبت آن با عالم غیرممکن است (Heidegger, 1988, p.86-87). از نظر ملاصدرا نیز "خود ادراکی" انسان ملازم درکی تکوینی از حقیقت وجود مطلق و نامحدود است؛ چراکه اصولاً درک محدود بدون درک رابطه تعلق آن به نامحدود و مطلق ممکن نیست. لذا از نظر او همه ما انسان‌ها دارای درکی از حقیقت وجود هستیم؛ درکی که ملازم خود ادراکی ما به‌عنوان موجود متعلق و لذا مقدم بر هر فهمی از موجودات دیگر می‌باشد.

۱. این بیان صرفاً نتیجه‌ای است که نگارنده براساس مبانی فلسفی ملاصدرا به آن رسیده است، نه نظر مستقیم ملاصدرا.

ملاصدرا در فرازی از کتاب اسفار این معنا را به شکلی که مبتنی بر مبانی فلسفی وی است، به صورت دیگری تبیین می‌کند: وی ابتدا تفاوت بین دو نحوه از علم که عبارتند از علم بسیط و علم مرکب را بیان می‌کند (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۱۱۶). از نظر ملاصدرا، علم بسیط علمی است که در آن عالم به علم خود واقف نیست؛ در حالی که علم مرکب، علمی است که عالم علاوه بر اینکه به حقیقتی علم دارد، به این علم خود نیز واقف است. از نظر وی تفاوت این دو نحوه از علم مانند تفاوت دو نحوه جهل، یعنی جهل بسیط و جهل مرکب است.

بدان ای برادر ... که خداوند تو را به روحی از خویش مؤید دارد. علم مانند جهل گاهی بسیط است، که آن عبارت از ادراک شیء است همراه با غفلت از آن ادراک، و از تصدیق درمورد اینکه مدرک چه چیزی است و گاهی نیز مرکب است و آن عبارت است از ادراک شیء همراه با آگاهی نسبت به این ادراک و آنکه مدرک چه چیزی است (همان).

وی در ادامه بیان می‌کند که ادراک حق که از دید وی همان وجود محض و مطلق است، برای همه افراد به نحو بسیط حاصل است. این نحوه از علم، نه علم و معرفت مفهومی یا نظری، بلکه نوعی علم فطری و تکوینی است. به بیان هایدگری، این نحوه از علم، نوعی انس پیشین انسان به عنوان موجود مقید، با حق به عنوان وجود مطلق است. «همانا ادراک حق تعالی به نحو بسیط برای هر فردی در اصل فطرت او حاصل است» (همان).

وی سپس در ادامه سعی می‌کند براساس مبانی فلسفی خود نشان دهد که علم به حق تعالی در باطن هر معرفتی نسبت به موجودات محدود، مکنون است.

ملاصدرا در این سخن پر محتوا درصدد بیان آن است که نوعی علم یا درک پیشین نسبت به ذات حق تعالی به عنوان وجود مطلق، برای همه انسان‌ها محقق است. این علم نه از سنخ علم مفهومی، بلکه نوعی التفات وجودی و تکوینی است؛ به تعبیر خود ملاصدرا نوعی علم فطری است که البته بسیاری از انسان‌ها از آن غافل‌اند. به همین دلیل وی از آن با نام علم بسیط یاد می‌کند. این علم فطری و تکوینی، در حقیقت بنیان معرفت انسان نسبت به اشیا و بنیان گشودگی انسان بر عالم و موجودات و ملاک دادگی اشیا در معرفت محدود بشری و بنیان استعلای آدمی است.

این نتیجه تنها با نظر به این‌گونه تعبیر از کتاب اسفار به‌دست نیامده است؛ بلکه هرکس که اندک تعمقی در فلسفه ملاصدرا داشته باشد، به این نتیجه می‌رسد که ذات و حقیقت فلسفه ملاصدرا چیزی جز این نیست، و این امر از تمامی فلسفه ملاصدرا قابل استنباط است. از نظر ملاصدرا همان‌گونه که وجود حق تعالی باطن و بنیان همه اشیا و موجودات مقید است، علم به حق تعالی نیز به‌عنوان وجود مطلق، اساس و بنیان هر علمی نسبت به موجودات مقید است.

لذا براساس مبانی فلسفی ملاصدرا، انسان به هیچ وجه موجودی فروبسته و محبوس در خود نیست. انسان پیش از آنکه بخواهد از طریق رابطه معرفتی به سرشت وجودی موجودات نایل شود و آن را درک نماید، بر حقیقت وجود گشوده است.

در فلسفه ملاصدرا بنیان رابطه انسان با عالم را نیز باید در همین ویژگی خاص او، یعنی رو به نامحدود داشتن در عین محدودیت جستجو کرد. از آنجا که انسان به‌نحو تکوینی و وجودی همواره رو به نامحدود دارد، هیچ‌گاه در خود محبوس نبوده و به بیرون از خویش التفات دارد. به عبارت دیگر، انسان به‌عنوان یک وجود نامحدود که گرایش به بی‌نهایت دارد، همواره درصدد است تا با حرکت به‌سمت مطلق و نامحدود به وجود خویش معنا بخشد. در وجود انسان قوا و استعدادهای فراوانی است که با حرکت به‌سمت نامحدود به فعلیت رسیده و بدین شکل حقیقت انسان معنا می‌یابد. بر این اساس، عالم درحقیقت افق یا عرصه‌ای است که در آن فعلیت‌های مختلف که چیزی جز ظهورات همان ذات مطلق و بی‌نهایت نیستند، به‌نحو تفصیلی ظهور می‌یابند (همان، ج ۷، ص ۱۸۴). لذا انسان در قدم اول در حرکت به‌سمت بی‌نهایت التفات به عالم پیدا می‌کند. در این نگاه عالم صرفاً معبر یا گذری برای رسیدن انسان به آن معنا و حقیقت واقعی است که در او تمامی فعلیت‌ها و کمالات به‌نحو اجمالی و بسیط حضور دارند و آن، همان وجود حق تعالی است که غایت تمامی غایات انسانی و منتهای همه حرکت‌ها و کنش‌های وی است (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳). از این رو عالم داشتن یا در عالم بودن نه یک ویژگی عرضی و بیرونی برای انسان، بلکه قوام‌بخش حقیقت انسان به‌عنوان موجودی محدود است که گرایش و التفات تکوینی به‌سمت بی‌نهایت دارد.

به عبارت دیگر، عالم بنیان معنا بخشی به وجود انسان است. از طرف دیگر، در سنت فلسفی اسلامی، به خصوص ملاصدرا، عالم چیزی نیست مگر حیثیت تعلق و ربطی به وجود مطلق؛ لذا حقیقت عالم نیز همان حقیقت وجود است که چیزی جز ذات مقدس حق نیست و وجود انسان تنها وقتی به درستی معنای واقعی خود را می یابد که به حقیقت و گوهر عالم، یعنی ذات مقدس حق، واصل شود. به عبارت دیگر، از دید ملاصدرا بین انسان و عالم پیوندی ناگسستنی وجود دارد؛ زیرا هر دو به یک معنا تجلی واحدی از ذات حق هستند؛ تا جایی که ملاصدرا در جایی انسان و عالم را حقیقتاً امری واحد دانسته و تفاوت آنها را صرفاً تفاوتی اعتباری می داند. انسان همان عالم است به- اعتبار اجمال، و عالم همان انسان است به-نحو تفصیل و این امر واحد نیز تجلی ذات حق است (همو، ۱۹۹۹، ج ۷، ص ۱۱۶). بر این اساس هم انسان و هم عالم، بنیان معناداری خود را در حقیقت وجود (ذات حق) می یابند، زیرا حقیقت وجود، باطن و حقیقت عالم است. از این رو در این فلسفه هر قدر انسان از اصل و بنیان معناداری دورتر شود، به همان نسبت از معنا و حقیقت واقعی گوهر انسانیت فاصله گرفته است.

نتیجه

مهم ترین نتیجه این مقاله آن است که تمام سنت متافیزیکی غرب از دکارت به بعد در صدد بود تا با محور قرار دادن انسان و جدایی آن از مبادی خود، وجود آن را درون خود معنا کند. اما حقیقت این است که ساختار وجودی انسان نه در خود، بلکه در حقیقتی بیرون از خویش معنا می یابد. ساختار وجودی انسان واجد نوعی حیثیت تعلق است که این تعلق، حقیقت وجودی وی را معنا می بخشد. لذا وجود انسان همواره در بیرون از خویش قیام دارد. اما آن بنیانی که وجود انسان را معنا می بخشد، چیزی جز حقیقت وجود نیست. هایدگر در تفسیری هرمنوتیکی، رابطه دوگانه معنا بخشی بین انسان و حقیقت وجود برقرار می کند؛ یعنی انسان در حقیقت وجود و در قرب به آن حقیقت، معنا یافته است. از طرف دیگر نیز خود انسان افقی برای فهم معنای وجود است. در فلسفه ملاصدرا، وجود امر مطلق است که انسان در نسبت با

آن به معنای حقیقی وجود خود می‌رسد. اما از دید هر دو فیلسوف، بنیان عالم‌داری انسان همین هویت استعلایی و حیثیت تعلقی وجود اوست. این تفسیر دقیقاً در نقطه مقابل تفسیر سوپزکتویستی از ساختار وجودی انسان قرار دارد.

فهرست منابع

- اکبریان، رضا، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران: علم، ۱۳۸۸.
- بیمل، والتر، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش، ۱۳۸۱.
- ریخته‌گران، محمدرضا، پدیدارشناسی و فلسفه‌های اگزیستانس، به انضمام شرح رساله‌ای از مارتین هایدگر، تهران: بقعه، ۱۳۸۰.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۹.
- _____، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، با تحقیق تعلیقات و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چ ۳، بیروت: مرکز الجامعی للنشر، ۱۹۸۱.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۴۵.
- _____، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، ۲ جلد، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۶.
- عبدالکریمی، بیژن، هایدگر و استعلاء، تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۸۱.
- Aristotle, **Metaphysics**, Tr. H. L. Tancred, London: Penguin, 1998.
- Descartes, Rene, **the philosophical works of Descartes**, Vol 2, Tr. E. Haldane, & R. T. Ross, Cambridge University Press, 1962.
- Heidegger, Martin, **An Introduction to Metaphysics**, Tr. Gregory fried & Richard polt, Yale University Press, 2000.
- _____, **Being and Time**, Tr. J. Macquarrie, & E. Robinson, Basil: Blackwell, 1988.
- _____, **Contributions to Philosophy**, Tr. Parviz Emad & Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1999.

- _____, **Letter On Humanism**, In: Martin Heidegger, Basic Writings, New York: Harper and Row, 1996.
- _____, **Metaphysical Foundation of Logic**, Tr. M. Heim, Bloomington, 1984.
- _____, **Nitzsche**, Tr. David Farrell Krell, 4 vols, New York: Harper and Row, 1979.
- _____, **The Basic Problems of Phenomenology**, Tr. A. Hofstadter, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1982.
- _____, **The Problem of a Non-Objectifying Thinking and Speaking**, In: Contemporary Theology, Tr. James Hart and John Maraldo, Bloomington: Indiana University Press, 1976.
- _____, **Sketches for a History of Being as Metaphysics**, Tr. Joan Stambaugh In: The end of Philosophy, New York: Harper and Row, 1973.
- Khatami, Mahmood, **From a Sadraean Point of View: Towards an Elimination of the Subjectivistic self**, London: Academy of Iranian Studies, 2004.
- Lafont, Christina, **Hermeneutics**, In: A Companion to Heidegger, Ed. H. L. Dreyfus, pp. 265-284, USA: Blackwell, 2005.
- Moran Dermot, **An Introduction to Phenomenology**, London & New York: Routledge, 2002.
- Pattison George, **The Later Heidegger**, London: Routledge, 2000.