

# تعالی و سعه وجودی انسان در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا و هیدگر

فاطمه قدیمی پاینده<sup>۱</sup>

منیره سیدمظهری<sup>۲</sup>

زینب‌السادات میرشمسی<sup>۳</sup>

چکیده

نفس انسان بدلیل تجرد ذاتیش، همواره دارای درک و فهمی از هویت تعلقی خویش نسبت به وجودی نامحدود و حقیقتی بینهایت است. نفس انسان که تمام حدود هستی را در خود جمع دارد، در سیر مراحل برون‌خویشی خود، میکوشد که با تقرب و تشبه به آن حقیقت بینهایت، وجود خویش را معنا بخشد. سیر تکاملی نفس پس از مرگ نیز برای رسیدن به مرتبه فوق‌عقلانی ادامه دارد. در مقابل، در نظام هستی‌شناسی هیدگر، حقیقت مبتنی بر «دازاین» است. حقیقتی بودن دازاین بدین معناست که او تنها موجود در جهان است و بی‌آنکه تعلقی به قدرت مرموز و ماورایی داشته باشد، همواره از پیش، نسبت به همه آنچه جزئی از جهان اوست، آگاه است و پیوسته اشیاء را بدون هیچگونه

هیدگر درباره بسیاری از موضوعات مرتبط با طور خاص وجود آدمی، تفاسیری بدیع را در آثارش ارائه کرده است. اندیشه‌های او در مورد انسان، از برخی جهات با آراء ملاصدرا قابل مطالعه تطبیقی است. یکی از این جهات، باور هر دو فیلسوف به تعالی و سعه وجودی «انسان» است. بعقیده هر دو اندیشمند، انسان جوهری محبوس در خود نیست؛ او که سرچشمه امکانات است و به امکانات خود نیز آگاهی دارد، توانایی «شدن» دارد و میتواند آنچه فعلاً نیست، باشد، از وضع موجود گذر کند و تعالی یابد. در عین حال که شباهت فوق‌میان‌اندیشه این دو متفکر وجود دارد، اما باید این نکته را در نظر داشت که در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران؛

fatemehghadimi41@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران (نویسنده مسئول)؛

msayyidmazhari@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران؛ zsmirshamsi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۷ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1401.28.2.6.1

آشکاری و گشودگی درمی‌یابد. بهمین دلیل دازاین در تعالی و استعلا، متکی به خود است؛ تعالی دازاین با انگیزه به فعلیت رساندن امکانات وجودیش، تا مواجهه با مرگ ادامه دارد و مرگ آخرین امکان وجودی دازاین است که با قوعش به تمامیت خود میرسد.

**کلیدواژگان:** انسان، دازاین، تعالی، حرکت جوهری، هستی‌شناسی، مرگ، ملاصدرا، هیدگر.

#### مقدمه

از آغاز عصر تفکر فلسفی، پرسش از وجود و حقیقت، همواره یکی از محوریت‌ترین مباحث مابعدالطبیعه بوده و غالب فیلسوفان به این پرسش توجهی خاص داشته‌اند. به موازات پرسش از وجود، پرسشهایی درباره انسان نیز همواره کانون توجه فیلسوفان در ادوار مختلف قرار گرفته و بعنوان یکی از موضوعات اصلی در فلسفه بوده است؛ اینکه انسان چیست؟ از کجا بوجود آمده و سرانجامش چه خواهد شد؟ معنی دقیق هستی او چیست؟ چه نسبتی میان او و هر آنچه هست، میتوان یافت؟ (کاکلمانس، ۱۳۸۰: ۲۱). این مباحث که از آغاز تفکر فلسفی در میان قدما و متأخرین از حکما و متکلمین -چه در غرب و چه در شرق- بعنوان اساس قواعد حکمت و محور پژوهشهای فلسفی بشمار میرفت، در مغرب زمین با تحولاتی که در دوره رنسانس در حوزه فلسفه بوجود آمد و با جایگزین شدن مباحث معرفت‌شناسی بجای وجودشناسی، رفته‌رفته به فراموشی سپرده شد و کارایی معرفتی

خود را از دست داد تا جایی که در سده‌های اخیر تنها در برخی از نحله‌های فلسفی جدید یعنی در حوزه فلسفه آگزیستانسیالیسم، کم‌وبیش شاهد طرح مباحث وجودشناختی هستیم. مارتین هیدگر بعنوان نماینده این حوزه فکری، برای احیای مجدد وجودشناسی و فراتر رفتن از قلمرو مفهومی وجود و نزدیک شدن به عرصه حقیقت عینی وجود، تلاش بسیاری نمود؛ همان حقیقتی که بنابر اعتقاد او هرگز در سنت فلسفی درک نشده است (ورنو و وال، ۱۳۹۲: ۲۱۴).

اما در قلمرو فلسفه اسلامی، توجه به مسئله «وجود» نه تنها از آغاز پراهمیت‌ترین مسئله حکمت تلقی میشد بلکه هر اندازه این بحث در بستر تفکر فلسفی جلوتر رفت، عمیقتر شد تا اینکه در فلسفه ملاصدرا به اوج خود رسید و به عرصه عینیت و مصداق، تعالی یافت. با وجود اینکه هیدگر از فیلسوفان معاصر اروپاست و ملاصدرا متعلق به دوران سنتی و کلاسیک فلسفه شرق، ولی هر دو فیلسوف، مسئله وجود را مهمترین مسئله فلسفی خود دانسته‌اند. هیدگر در کتاب هستی و زمان از اینکه در تفکر دوره جدید و حتی بخش عظیمی از تفکر قدیم و قرون وسطی، از مسئله بسیار مهمی که عبارتست از «پرسش از معنای هستی»، غفلت شده و بجای آن بحث درباره اعیان و ماهیات رواج یافته، شکوه کرده و صریحاً اعلام میدارد که در این کتابش پرسش از معنا و حقیقت هستی مطرح میشود و این موضوع برای نخستین‌بار در تاریخ فلسفه بصورت پرسش درمی‌آید (هیدگر، ۱۳۸۸: ۵۹-۶۱).

ملاصدرا نیز با این اعتقاد که حقیقت عینی

خودمانند

عالم، وجود است و عدم آگاهی انسان نسبت به وجود، موجب جهل به کل ماعداه خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۹-۲۰)، به تأسیس حکمت متعالیه پرداخت و تلاش بسیاری نمود تا مخاطبان خود را از توجه به «پدیدارها»، به «حقیقت وجود» رهنمون سازد.

### ۱. پرسش از «هستی»

هیدگر پرسش درباره چستی وجود و تفکر در باب وجود را - که به اعتقاد خودش، پرسشی است که فلسفه از آن آغاز میشود- زیر بنا و محور تفکر فلسفی خود قرار میدهد و بطور قطعی و یقینی معتقد است که این پرسش مهم در طول تاریخ فلسفه و در سنت مابعدالطبیعه هیچگاه بدرستی طرح نشده، چراکه مطالعه آثار فیلسوفان سنتی و کلاسیک مابعدالطبیعه نشان میدهد که آنها همواره با پذیرش این فرض که مفهوم وجود، مفهومی بدیهی و کلی است و برای آن نه حدود ماهوی معینی قابل تصور است و نه مفهومی اعراف از آن میتوان یافت تا بتوان آن را به یکی از تعاریف حدی یا رسمی تعریف کرد، پرسش از مفهوم هستی را پرسشی نادرست تلقی کرده و بجای شناخت خود هستی، به شناخت موجودات روی آورده و دقیقاً بدلیل همین خطا، از شناخت حقیقت وجود عاجز مانده‌اند (هیدگر، ۱۳۸۸: ۶۴-۶۱).

از اینرو، هیدگر با وجود اینکه کوشش فیلسوفان سلف خود را در پرداختن به پرسش از هستی، قابل احترام دانسته، با انتقاد جدی از آنها معتقد است که اولاً، راه کشف معنای چستی و

چرایی هستی، پرداختن به موجودات نیست بلکه تأمل درباره خود وجود است و ثانیاً، از این نکته نباید غفلت کرد که «مفهوم» در برابر «معنا» قرار دارد؛ مفهوم، یک امر انتزاعی است و با تحلیل عقلی بدست می‌آید در حالیکه معنا، یک امر انضمامی است و انسانها در زندگی واقعی با آن مواجه هستند. بر این اساس، ما وقتی از حقیقت هستی سؤال میکنیم، بیگمان بدنال یافتن معنایی برای مفهوم عام و انتزاعی وجود نیستیم تا از طریق یافتن حدودی معین، توجیه و تصدیقش نماییم، بلکه پرسش ما ناظر به معنای وجود اصیل است؛ یعنی وجودی که تعین‌بخش «هستنده بما هو هستنده» است؛ وجودی که بر اساس آن، هستندگان صرفنظر از اینکه تا چه حد شرح و بسط داده شده باشند، همواره فهمیده شده‌اند (همان: ۷۰).

پس در اندیشه هیدگر، پرسش از چستی و چرایی هستی، اصلیت‌ترین و اساسیت‌ترین پرسش فلسفه است. چرا هستی هستها بر نیستی و عدم آنها مرجح است و چرا آنچه که نیست، عدمش بر وجودش ترجیح دارد؟ (بیمل، ۱۳۸۷: ۴۷). از اینجا است که در نظر هیدگر بموازات پرسش از وجود، پرسش از عدم هم بعنوان امری ممکن، اهمیت خاصی پیدا میکند. اگرچه شاید در وهله نخست سؤال از عدم (برخلاف سؤال از وجود) سؤالی بیهوده بنظر برسد، اما جدای از اینکه عدم در جهان واژگانی، همیشه همراه و همدم وجود است، بعنوان امری ممکن، بمثابة نفی کلیت موجودات و تردید درباره وجود آنها هم هست. پس سؤال از عدم، میتواند نحوه‌ی ورود به

فلسفه باشد (ورنو و وال، ۱۳۹۲: ۲۱۸).

نظیر همین اعتقاد درباره پرسش از حقیقت وجود را ملاصدرا هم دارد، اما او برخلاف هیدگر که اساساً پرداختن به «موجود» را علت اصلی غفلت از شناخت «وجود اصیل» میدانند، کوشش فلسفی خود را نخست از موجود آغاز میکند ولی در ادامه با پذیرش «اصل زیادت وجود بر ماهیت در ذهن» و طراحی نظریه «اصالت وجود» و اثبات آن، وجود را أحق اشیاء در تحقق دانسته و آن را مرکز و کانون مباحث فلسفی خود قرار میدهد:

الوجود أحق الاشياء بالتحقق، لأن غیره به یكون متحققاً و كائناً فی الاعیان و الاذهان (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۹).

از نظر ملاصدرا، مفهوم «وجود» مفهومی بسیط و غیر قابل تجزیه و تحلیل مفهومی به مقولات دهگانه و در نتیجه فاقد اجزاء حدی یعنی جنس و فصل است و بدین جهت قابل تعریف به حد نیست. همچنین مفهوم وجود را به رسم هم نمیتوان تعریف کرد زیرا تعریف به رسم از طریق لوازمی که اجلی از معرف است، صورت میگیرد در حالیکه هیچ مفهومی اجلی و آشکارتر از وجود نیست تا مفهوم وجود بواسطه آن تعریف شود. لذا مفهوم وجود، مفهومی است متصور بالذات که از فرط ظهور و بساطتش تعریف پذیر نمیشد (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۹/۱).

نکته قابل تأمل در اندیشه ملاصدرا آنست که گرچه وی به مسئله «بدهت وجود» پایبند است و وجود را مفهومی کلی و غیرقابل تعریف میدانند، اما این موضوع هیچگاه مانع از تحقیق و

موشکافی او درباره پرسش از حقیقت هستی و وجود نبوده و هرگز موجب نشده که او بجای بررسی وجود به تحقیق درباره موجودات بپردازد. ملاصدرا توجه دارد که وجود، فقط یک مفهوم نیست بلکه یک حقیقت خارجی و انضمامی هم دارد که اولاً، برخلاف وجودات ممکن، عاری از هرگونه تقید و تعین و تعلق وجودی است و ثانیاً، چون عین خارجیت است بنابراین هرگز در ذهن حاضر نمیشود تا بتوان آنرا از طریق علم حصولی و اکتسابی، مورد تحلیل نظری و ذهنی قرار داد، مگر آنکه بتوان احکامی از آنرا با دریافتهای شهودی و حضوری فهم و ادراک نمود (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۸).

ملاصدرا توضیح میدهد که اگر وجود از طریق ادراک حصولی و اکتسابی در ذهن مرتسم شود، از دو حال خارج نیست؛ یا آنچه در ذهن ارتسام یافته، حقیقت وجود نیست بلکه صرفاً وجهی از وجوه یا حیثیتی از حیثیات و یا عنوانی از عناوین وجود است که در اینصورت علم به آن، علم به کنه و حقیقت وجود نیست بلکه علم به وجه یا حیثیتی از حیثیات وجود است. فرض دیگر آنست که بپذیریم آنچه در ذهن حصول یافته، همان حقیقت عینی وجود است، اما این فرض نیز مردود است زیرا لازمه آن وقوع انقلاب در ذات بوده و محکوم به استحاله است. وجه ملازمه اینست که اگر حقیقت وجود که عین خارجیت است، در ذهنی از اذهان حضور پیدا کند، لازم می آید که حقیقت وجود، در عین خارجیت و عینیت، ذهنی و انتزاعی هم باشد و

خودمانند

این همان انقلاب در ذات است که البته امری محال و ممتنع می‌باشد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۴۵/۱). از آنچه ملاصدرا در بیان حقیقت وجود و شناخت آن اظهار می‌دارد، بخوبی میتوان فهمید که شناخت ملاصدرا از وجود، تنها معطوف به شناخت موجود یا مفهوم وجود نبوده بلکه او در صدد است تا نشان دهد حتماً باید راهی غیر از راه شناخت ماهیات و موجودات، باشد تا بتوان حقیقت وجود را از طریق آن فهم کرد. حکیم سبزواری به این نکته در حاشیه‌ی اسفار چنین اشاره میکند:

فاعلم أنّ ما يقال إن الوجود الحقيقي لا يعلم، لا يخلو عن إغراء بجهل. فإن الوجود الحقيقي موضوع العلم الأعلى فكيف لا يعلم (همان: ۶۲۲).

اینجاست که ملاصدرا به این نتیجه میرسد که شناخت وجود که اصل و حقیقت هر موجودی است، تنها به صریح عرفان شهودی و مواجهه بدون واسطه انسان با آن ممکن و میسر است (همو، ۱۳۸۲ ب: ۹/ ۲۶۲-۲۶۱).

**۲. شناخت حقیقت هستی و راه دستیابی به آن**  
اگرچه هایدگر با جدایی راه خود از فلاسفه پیشین، اساس فلسفه‌اش را پژوهش درباره خود هستی اعلام میکند، اما برای شناخت و فهم معنای اصیل وجود ناگزیر میشود به بررسی نوع خاصی از هستی بپردازد؛ هستی‌یی که در باشنده «تمثل» میشود (مک کواری، ۱۳۷۶: ۱۱۵). اما از میان تمام باشندگان، کدام باشنده را بایستی برای این «تمثل» انتخاب کرد. هایدگر باشنده‌ای را انتخاب میکند

که بتوان او را در هستی خودش شفاف ساخت، چراکه خود انجام‌دادن این‌فرآیند (پرسش از هستی)، حالتی از هستی باشنده است و بخودی خود، خصلت ماهویش را از هستی حاصل میکند. مطالعه وجود را از موجود و باشنده‌یی باید آغاز کرد که با بیرون آمدن از خود و قیام و تقرر ظهوری (اگزیزتانس)، از وجود پرسش میکند و به آن نزدیک میشود و او انسان یا دازاین است که ذات او در قیام ظهوری او قرار دارد (هیدگر، ۱۳۸۸: ۸۳).

به این ترتیب، هیدگر هستی‌شناسی بنیادین خود را از تحلیل باشنده‌یی که هریک از ما، خود اوست آغاز میکند. او نام این باشنده را «دازاین» میگذارد (کوروز، ۱۳۷۹: ۷-۶). دازاین متفاوت با هر باشنده دیگر است، چون باشنده‌یی هستی‌شناختی است؛ یعنی علاوه بر اینکه برخوردار از هستی است، به بحث از اساس هستی خودش نیز میپردازد (بیمل، ۱۳۸۷: ۴۸).

با تأمل در آنچه هیدگر درباره لزوم تحلیل دازاین بعنوان تنها طریقه درک و شناخت معنای هستی بیان داشته، چند نکته مهم قابل دریافت است:

**نکته ۱)** از نظر او، حقیقت وجود چیزی جز خود وجود نیست. هیدگر برخلاف دیدگاه سنتی مابعدالطبیعه، حقیقت را «قول مطابق با واقع» نمیداند، بلکه آنرا ناپوشیدگی، باز بودن و آشکاری، معنا میکند و پیداست که این معنا تا چه حد به وجود نزدیک است، چرا که وجود هم از آنرو که حقیقت خود را به انسان می

نمایاند، عین ظهور و روشنی است.

حقیقت وجود، خود وجود است، چرا که معنای حقیقت، پرده برداشتن و کاشفیت است و از آنجا که وجود ذاتاً گشودگی خویش است و در مقام آنچه گشوده است، همواره حقیقت خود را به انسان گشوده میدارد و آشکار میکند، پس وجود فی‌حد ذاته حقیقی است (هیدگر، ۱۳۸۸: ۵۰۰).

**نکته ۲)** هیدگر انسان را محل مشاهده و حضور هستی میداند. این حضور، بحکم خود وجود حاصل میگردد زیرا اساساً هستی برای ظهور، دوام و صورت‌پذیری خود به انسان نیاز دارد (ورنو و وال، ۱۳۹۲: ۲۳۵). به همین دلیل است که هیدگر آغاز هستی‌شناسی بنیادین خود را در وجود انسانی که او آن را دازاین نام مینهد جستجو میکند و بر این باور است که تنها رهیافت بسوی وجود، نه بحثهای مفهومی و نه براهین مابعدالطبیعی بلکه «پدیدارشناسی وجودی دازاین» است و باید با کشف اوصاف ذاتی دازاین، راهی بسوی حقیقت وجود گشود (هوسرل و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۶).

**نکته ۳)** همانگونه که گفته شد، هیدگر برای اشاره به نحوه وجود انسانی، از یک واژه و اصطلاح وجودشناختی بنام «دازاین» استفاده میکند. این واژه همانطور که پیداست، مرکب از دو تک واژه Da و Sein است. واژه اول، بمعنای «آنجا» و واژه دوم بمعنای «وجود و بودن» است. پس واژه مرکب دازاین، بمعنای «آنجا - وجود» یا «آنجا - بودن» خواهد بود. در

مفهوم دازاین، «دا» محل ظهور و بروز «زاین» است و این یعنی هستی انسانی، همواره نه در خود و نه در این - جا بلکه آن - جا بیرون از خود فرا افکنده شده است. در ادامه خواهیم گفت که آنجا - وجود، به عالم و به امکاناتی اشاره دارد که دازاین در آن قرار دارد (هیدگر، ۱۳۹۳: ۳۶). هیدگر درباره انتخاب نام دازاین برای نحوه وجود انسانی مینویسد:

نام دازاین را بعنوان آن ساحت بنیادین که عرصه قیام انسان‌بماهوانسان است، برگزیدیم تا با تکراره‌یی، هم نسبت وجود با ذات انسان و هم نسبت ذاتی انسان با گشودگی (یا آن‌جا هستی بما هو هستی) را بیان کنیم (همو، ۱۳۸۵: ۱۱).

**نکته ۴)** هیدگر میان وجود دازاین و وجود سایر موجودات تفاوت‌های اساسی قائل است. دازاین هستنده‌یی است که هم هست و هم میتواند با خود و همه هستومندهای دیگر ارتباط و نسبتی از سر فهم داشته باشد و پیوسته این نسبت را بسط و گسترش دهد. این نکته اخیر اشاره به خصیصه مهم تقرر ظهوری و برون‌یستایی دازاین (اگزیستانس) دارد (هوسرل و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۸).

واژه اگزیستانس اگرچه در لغت، بمعنای «وجود داشتن» است اما در آثار هیدگر همه‌جا بمعنای «تقرر ظهوری» یا «برون‌یستایی» بکار میرود. اگزیستانس وصف وجود موجودی است که هرگز محدود و محتوم نیست بلکه ذاتاً در پیشاپیش وجود خود است و همواره خود را در موقعیتی خاص می‌یابد، بدین معنا که میتواند

خودمانند

بعنوان یک موجود فرارونده، پیوسته متوجه امکانات و مقدوراتی فراتر از آنچه دارد، باشد و مادام که هست، با انتخابهایی که با ابتناء بر اختیار و آزادی خود میکند، نحوه هستی خویش را طراحی کند، سرنوشت خود را رقم بزند و به این ترتیب خود را به ظهور برساند (همانجا).

**نکته ۵)** وقتی هیدگر از وجودشناسی سخن میگوید، مراد او «دازاین‌کاوی» نیست بلکه «تحلیل دازاین» است. وی در کتاب دازاین‌کاوی یا تحلیل دازاین، فرق میان این دو نحوه شناخت را در غایت و هدف آنها دانسته و توضیح میدهد که مقصود و هدف از دازاین‌کاوی، تبیین تفصیلی آن دسته از پدیده‌هایی است که در حقیقت بواسطه وجود قطعی یک دازاین نشان داده میشوند، در حالیکه غایت در تحلیل دازاین، ارائه نوعی تأویل وجودشناختی از هستی دازاین است؛ یعنی ارائه طرق ممکنه که دازاین بواسطه آنها میتواند وجود داشته باشد. در تحلیل دازاین، این نکته بسیار مورد توجه قرار میگیرد که دازاین برخلاف سایر موجودات، از ویژگیهایی برخوردار است که تحت هیچ مقوله یا مقولات معین و مشخصی قرار نمیگیرد و بهمین دلیل است که تنها تحلیل دازاین، میتواند بعنوان مقدمه و پیش‌درآمدی برای پرسش از وجود و ادراک حقیقت هستی قرارگیرد و هرگز نمیتوان از طریق تحلیل موجودات غیر دازاین که برخوردار از اوصافی هستند که آنها را در مقوله معین و از پیش تعیین شده‌ی قرار میدهد، به توفیقی در فهم وجود و هستی نائل شد (هیدگر، ۱۳۹۳: ۳۰). هیدگر وقتی از هستی‌شناسی سنتی و فهم گذشتگان درباره

شناخت وجود انتقاد میکند، عدم توجه به این نکته اساسی و مهم را خطای فاحشی میداند که در سنت متافیزیک و مابعدالطبیعه رواج داشته است.

از سوی دیگر، همانطور که گفته شد ملاصدرا نیز فیلسوفی است که از دریچه وجود به عالم هستی نگریسته و حکمت خویش را در پرتو نور حقیقت وجود بنیان مینهد. نظامی که حکمت صدرایی برای جهان ترسیم نموده، یک نظام طولی است که وجود در آن از عالیترین مرتبه تا نازلترین مرتبه، نقش‌آفرینی میکند. شناخت هر چیزی حتی خود وجود نیز در این نظام مبتنی بر وجود میسر خواهد بود (محمدیانی، ۱۳۸۳: ۴۲). بنابر عقیده صدرالمآلهین اگرچه در شناخت ماهیات و اشیاء، علم حصولی و ذهنی راهگشاست، اما در شناخت حقیقت وجود و انحاء و مراتب و احکام آن، علم حصولی ناکارآمد است زیرا ذهن فقط قدرت فهم ماهیات و مفاهیم را داراست و از ادراک حقیقت وجود ناتوان است. لذا نقطه آغاز پژوهش درباره حقیقت وجود، دریافت و شناخت حضوری و شهودی انسان از نفس و حقیقت وجود خود است. در منظومه هستی‌شناسی ملاصدرا، انسان در مراتب نظام هستی بیشترین سنخیت را با وجود دارد و بهمین دلیل همواره از حدود هر تبیین ماهوی فراتر میرود. تبیین ماهوی فقط میتواند نشانگر مرتبه یا شأنی از شئون انسان باشد. همچنان که در باب وجود نیز موضوع بهمین صورت است. در نگاه صدرایی، انسان، وجود منبسط ذومراتب و ذوشئون است همانطور که وجود نیز چنین است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱/ ۳۹۸). در میان تمام مخلوقات و موجودات فقط

انسان چنین نسبتی با وجود دارد و هر آنکه او را بشناسد، به هستی نامتناهی و متعالی معرفت می‌یابد. بنابراین، از نظر ملاصدرا نیز شناخت نفس انسان و احوال وجودی او روزنه‌یی برای شناخت و معرفت وجود است.

### ۳. تحلیل ساختار وجودی انسان

در بحث قبل به نکاتی مهم درباره دیدگاه هیدگر اشاره شد. از میان این نکات، سه مورد را میتوان با موضوع بخشش حاضر مرتبط دانست: یکی اینکه فلسفه حقیقی، فلسفه‌یی است که در جستجوی فهم معنا و حقیقت وجود باشد، دوم اینکه راه فهم معنا و حقیقت وجود، استدلال و برهان نیست بلکه وجود، باید شهود شود و خودش را منکشف و آشکار نماید و سوم اینکه دازاین تنها هستنده‌یی است که گشوده بروی وجود است و با هستی خود و دیگر موجودات، نسبتی از سر فهم دارد. دازاین توانایی پرسش از هستی را دارد و واجد یک پیش‌فهمی از هستی است. این بدین معناست که دازاین پیش از آنکه وارد عالم شود و با موجودات عالم و وجود بعنوان بنیان این موجودات، ارتباط معرفتی برقرار کند، واجد انس پیشین نسبت به وجود بوده و از نوعی گشودگی بر موجودات و بر وجود برخوردار بوده است (اکبریان و زمانیا، ۱۳۹۰: ۱۴۷-۱۴۸). دازاین براساس همین گشودگی نسبت به وجود و موجودات است که دست به انتخاب میزند و خود را هست میکند. بنابراین اگر بخواهیم پرسش از چیستی و چگونگی هستی را به درستی طرح کنیم، باید به واکاوی و تحلیلی

عمیق از ساختار وجودی دازاین بپردازیم (هیدگر، ۱۳۸۸: ۸۳). هیدگر در این تحلیل و واکاوی، ویژگیهای خاص و مهمی را در ساختار وجودی دازاین آشکار میکند که از این قرارند:

**ویژگی (۱) طبق آنچه پیشتر گفته شد، برون ایستایی و از خود برون‌افکنی، یا بتعبیر هیدگر اگزیستنس و قیام ظهوری، یکی از ویژگیهای خاص دازاین است که او را از وجودهای معمولی متمایز میکند. در میان موجودات، تنها انسان است که جایگاه و مقام ظهور و تقرر در حقیقت وجود است. دازاین بمعنی آنجا - بودن یا در - جهان - بودن، هیچگاه در هستیش تمام و کامل نیست و برخلاف سایر باشندگان که ماهیتی کم و بیش ثابت و سرنوشتی مقدر و معین دارند، از ماهیت معین و سرنوشتی از پیش تعیین‌شده و حاضر-در دست، برخوردار نمیشد. نحوه هستی دازاین، همواره در-راه-بودن و توانایی-برای-بودن است. او همچنان به پیش میرود و با انتخاب و به فعلیت رساندن امکانهایش یا بالعکس با رها کردن آنها، چیستی خود را میسازد و با اختیار و آزادی خود، آینده‌اش را طراحی میکند. بهمین دلیل هیدگر چیستی و ماهیت دازاین را در وجود او نهفته میداند (بیمل، ۱۳۸۷: ۱۴۶).**

**ویژگی (۲) نحوه وجود دازاین، عین گشودگی یا در-عالم - بودن اوست. در بین موجودات، او تنها باشنده‌یی است که هم با جهان و هم با هستومندهای درون جهانی، نسبتی از سر فهم دارد (هیدگر، ۱۳۸۸: ۱۶۹). «فهم» در فلسفه هیدگر اشاره به دانش نظری صرف ندارد بلکه مراد از فهم، ادراک رابطه انسان با عالم است**



(مک‌کواری، ۱۳۷۶: ۸۶-۸۴).

از آنجا که دازاین خود را برحسب وجودش می‌فهمد، این فهم همواره سبب میشود تا او درباره نحوه هستی خود بر حسب امکانات موجود تصمیم بگیرد و از آنچه که هست، بگذرد و بسوی آنچه که میتواند باشد، تعالی یابد (سهرابی فر، ۱۳۹۶: ۱۱۱). اینگونه است که با هر فهم جدید، موقعیت جدیدی به روی انسان گشوده میشود و بتعبیر هیدگر انسان که ایستاده ثابتی ندارد و نحوه وجودش یک توانایی برای بودن است، با هر فهمی خود را بسوی امکانات وجودی خویش پرتاب میکند (عبدالکریمی، ۱۳۷۸: ۱۰/۷).

**ویژگی ۳) هیدگر در تحلیل خود از ساختار وجودی دازاین، به تبیین رابطه میان دازاین و عالم میپردازد.** برخلاف دیدگاه رایج در متافیزیک سنتی که با جدا دانستن وجود انسان از عالم، فهم انسان از عالم را حاصل برقراری رابطه ادراکی میان انسان و عالم میپنداشتند، هیدگر براین باور بود که چون ساختار وجودی انسان بگونه‌یی است که در خود محبوس نبوده و همواره در بیرون از خویش قیام دارد، پس نمیتوان پذیرفت که عالم در جایی بیرون از انسان، قابل فهم و کشف باشد (زمانیها، ۱۳۹۱: ۸۷-۸۶). رابطه انسان با عالم چنان در هم تنیده است که هم انسان به عالم معنا میبخشد و هم ساختار وجودی انسان، در عالم معنا می‌یابد. بنابراین هیچکدام جدای از دیگری، قابل درک نبوده و دارای معنای محصلی نخواهند بود (خاتمی، ۱۳۸۷: ۱۳۰). البته باید در نظر داشت

که مراد هیدگر از عالم، همین محیط عینی پیرامونی انسان نیست بلکه «مقصود هیدگر از عالم، نزدیک به آن چیزی است که شاید بتوان آنرا جهان شخص ما نامید» (بیمل، ۱۳۸۷: ۵۳). دازاین که خود را پرتاب شده در عالم می‌یابد و حضور خود را در عالم، بدون واسطه سایر موجودات شهود میکند، پیوسته در تلاش است تا با همه هستنده‌های عالم ارتباط برقرار کند و با انتخابی مبتنی بر اختیار و آزادی، از آنها بمثابة یک ابزار برای رسیدن به تعالی و به فعلیت رساندن امکانهایش استفاده کند. این نحوه هست‌بودن در-عالم، ویژگیهای مهمی از جمله نگرانی، تعالی، اختیار و زمانمندی را برای دازاین بوجود می‌آورد.

**ویژگی ۴) هست بودن - در - عالم، اولاً نگران بودن است.** دازاین از طرفی خود را فراافکنده در عالم می‌یابد، بی‌آنکه اختیاری در این فراافکنندگی و پرتاب‌شدگی بسوی عالم داشته‌باشد، از سوی دیگر در برابر خود حجم انبوهی از امکاناتی را میبیند که بسیاری از آنها نیز به انتخاب خود او نبوده است. با اینحال او باید خود را در پیش بیندازد و با انتخاب این امکانات آینده‌اش را آنطور که میخواهد طراحی کند و رقم زند. این پیش نهادن و کشمکش میان وضع کنونی و آنچه باید باشد، عین نگرانی است (ورنو و وال، ۱۳۹۲: ۲۲۶).

**ویژگی ۵) هست بودن - در - عالم، تعالی و در نتیجه اختیار هم هست.** تعالی یعنی عروج و متعالی کسی است که این عروج را با انتخاب خود به منصفه ظهور میرساند. در میان باشندگان،

فرد نام‌صرد

تنها دازاین است که با اختیار و آزادی، نخست فراتر رفتن از خود و بعد گذشتن از هر موجود دیگری را انتخاب میکند تا خود را بجانب ممکنات و مقدورات خود بیفکند و با همه آنها نسبت و ارتباطی داشته باشد و از این طریق تعالی جوید (همان: ۲۲۸-۲۲۷).

**ویژگی ۶) هست بودن - در - عالم،** زمانمند شدن هم هست. به اعتقاد هیدگر «زمانمندی» چیزی غیر از زمان خارجی و یا توالی کیفی حالات آگاهی است. زمان خارجی ارتباطی با انسان ندارد و توالی کیفی حالات روانی هم که هیدگر از آن به «دیرند روانی» تعبیر میکند، وصف وجدان آدمی است. آن زمانمندی بی که اختصاص به هستی انسان دارد، یک نحوه انسانی وجود و بودن است.

انسان، نه در زمان است و نه امری است که دیرماند او یک جریان و فرآیند زمانمند کردن باشد. زمان، با انسان شروع و تمام میشود چون زمان عین هست بودن انسان است (مجتهدی، ۱۳۷۷: ۲۷۲).

در اندیشه ملاصدرا نیز معرفت نفس انسانی از اهمیت خاصی برخوردار است. او شناخت نفس و حقیقت آدمی را سعادت واقعی و فوز به بقای ابدی و غفلت از آنرا اسباب شقاوت و ناکامی عقبی میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۱هـ: ۱۵ و ۱۶)، چراکه نفس انسان از یکسو مجمع همه نشئات عالم هستی است و بنابراین شناخت او بمنزله شناخت عالم هستی است. از سوی دیگر، حق متعال که آفرینشگر همه هستی اعم از کائنات و ابداعات است، نفس را نمودار و مثالی از ذات و صفات و

افعال خویش قرار داده است. به این ترتیب معرفت نفس و حقیقت آدمی، مرقات و نردبان معرفت حق تعالی هم هست.

ملاصدرا اصل، هویت و حقیقت وجودی انسان را نفس ناطقه او میداند. این حقیقت، به انسان منحصر است و سایر موجودات از آن بی نصیبند. بدن هم رکنی از انسان است که انسان بدون آن تحقق نمی یابد. نفس و بدن به یک وجود موجودند. نفس، صورت انسان است و صورت با ماده متحد و چون شیئی هر شیء به صورت آن است، لذا بدن مرتبه نازله نفس و نفس حقیقت تکامل یافته بدن است (همو، ۱۳۸۲ب: ۹ / ۱۳۱-۱۳۰). نفس ناطقه که در طی مراحل استکمالی خود، تحولی جوهری می یابد و به مرتبه عقل مجرد میرسد، در آغاز امر و ابتدای حدوث، جسمانیست لذا تمام کمالات جسم را با خود داراست، زیرا بر اساس قواعد فلسفی، هر نوعی از انواع موجودات تا جمیع شرایط، قوا و لوازم نوع اخس خود را احراز نکند، به مرتبه نوع اشرف و اکمل ارتقاء نخواهد یافت. پس باید فعلیت و کمالات همه مراحل قبلی در مرتبه اخیر - نفس ناطقه - فانی و مندک باشد (همو، ۱۳۸۳ج: ۸ / ۲۶۴).

چنانکه میبینیم در این دیدگاه نیز نفس انسان یک موجود پایان یافته و یک شیء محصل و معینی که در قالب نوع خود محصور و محدود باشد، نیست. در واقع هویت و حقیقت انسان را نه فعلیتهای او بلکه امکانهای بینهایتی که در پیش روی دارد، تشکیل میدهد. بر این اساس، تفاوت مبنایی انسان با دیگر

موجودات طبیعی اینست که نفس انسانی در عین داشتن حقیقت واحده، دارای مقامات و درجات متفاوت و نشئات سابقه و لاحقیهی است (همان: ۳۹۸). اما پر واضح است که آدمی تمامی این مراتب را بالفعل دارا نیست، بلکه او بخلاف سایر موجودات، پیوسته در حال ارتقاء و استکمال وجودی و برون‌خویشی از حدود وجودی خود است، بگونه‌یی که میتواند به هریک از این مقامات نائل شده و در نهایت مشتمل بر جمیع مراتب و طبقات عالم و در نتیجه عصاره هستی و نمونه مختصری از عالم کبیر باشد که از همه مراتب جهان و عالم هستی (ماده، خیال، عقل) برخوردار است. پس در اندیشه ملاصدرا، وجود انسان هیچگاه در خود و با خود معنا نمی‌یابد. انسان آگاهانه به چیزی بیرون از خویش التفات و تعلق وجودی دارد و این التفات وجودی به غیر، اساس تمام تعاملات میان او با عالم را تشکیل میدهد. ملاصدرا تصریح میکند که این التفات وجودی بغیر، امری ماقبل معرفتی است، زیرا اساساً خود رابطه معرفتی، مبتنی بر این رابطه وجودی است (همانجا).

در مقایسه با تصویری که هایدگر از انسان ارائه میکند، چند نکته اساسی در انسان‌شناسی ملاصدرا قابل تأمل است:

۱) از دیدگاه ملاصدرا، «حیوان ناطق» تعریف حقیقی و حقیقت انسان نیست. بنظر او فصل ناطقیت که برای انسان ذکر میشود، فصل منطقی انسان است؛ یعنی فصلی است که در تعریف منطقی انسان آورده میشود، اما فصل

حقیقی انسان نیست. بنابراین، ملاصدرا بین فصل منطقی انسان و فصل حقیقی او تمایز قائل میشود (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۵۴). پس فصل حقیقی انسان چیست؟ پاسخ ملاصدرا آنست که وجود، فصل حقیقی انسان است. او نه تنها فصل حقیقی انسان بلکه فصل حقیقی هر موجودی را به نحوه وجود آن موجود، باز میگرداند زیرا بعقیده او فصل حقیقی هر موجودی از جمله انسان، چیزیست که بواسطه آن هر موجودی از جمله انسان، بالفعل میگردد و البته آنچه موجب فعلیت و مفید تشخیص و تحقق انسان و هر موجود دیگری میشود، وجود است (همان: ۱۶۰).

در مقام مقایسه میتوان گفت که ملاصدرا بر اساس نسبت انسان با وجود، به تعریف انسان میپردازد، همانطور که هایدگر نیز کوشیده تا انسان را براساس نسبت او با وجود، تعریف کند؛ با این تفاوت که ملاصدرا فصل تمامی موجودات را در نسبت با وجود تعریف میکند اما در تبیین هایدگر اولاً، سخن از جنس و فصل نیست و ثانیاً او از میان همه موجودات، تنها انسان را دارای نسبتی خاص با وجود میدانند. بگذریم از اینکه ملاصدرا در موضعی دیگر، آنجا که برای انسان بر اساس حرکت جوهری نفس، نوعی سیر وجودی و حرکت بسوی کمال قائل میشود و انسان را از همه موجودات دیگر متمایز میکند، دیدگاهی مشابه با هایدگر دارد.

۲) انسان‌شناسی ملاصدرا قائم بر اصول و مبانی هستی‌شناسی اوست. مهمترین این مبانی عبارتند از: اصالت وجود، تشخیص وجود،

تشکیک در وجود، حرکت جوهری و این اصل که حقیقت هر موجودی به صورت اوست و ماده تنها حامل قوه و امکان شیء است. بنابر اصل اول (اصالت وجود) آنچه در عالم خارج از ذهن تحقق و تأصل دارد، حقیقت وجود است و ماهیت، تنها حاصل انتزاع ذهن است و نمیتواند به وجود خارجی اتصاف یابد (همان: ۱۴-۱۲). بر اساس اصل دوم (تشخص وجود) یگانه ملاک تشخیص، هم در ممکنات (اعم از مادیات و مجردات) و هم در واجب الوجود، عیناً همان وجود است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱/۱۲۰). او وجود را محصول تحقق امر الهی و کشف نور حق میدانند. بر اساس مبنای سوم (تشکیک در وجود)، وجود را مراتب و درجات مختلفی است که همگی این مراتب در اصل وجود مشترکند ولی در شدت و ضعف و آثار وجود از هم متمایزند. در رأس سلسله مراتب وجود، ذات الهی قرار دارد که وجودش قائم بذاته است و بقیه مراتب، شئون تنزل یافته وجود او در جلوه‌ها و چهره‌های امکانی و عین ربط و تعلق نسبت به او هستند (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱/۵۵). به این ترتیب، وجود شناسی ملاصدرا به منشأ بودن خدا برای کل عالم ختم میشود.

طبق اصل حرکت جوهری، مادیات تدریجی الوجودند و این سیلان و حرکت تدریجی از عوارض تحلیلی و ذاتی آنهاست، نه از عوارض خارج از ذاتشان. بر مبنای حرکت جوهری، همه ذرات عالم مادی در یک سیلان و حرکت دائمی، هر آنی از آنات وجودی نو یافته و بفعلیت جدیدی نائل میگردند (همو، ۱۳۸۳ ب: ۳/۸۷). بر اساس مبنای پنجم (حقیقت هر موجودی به

صورت اوست)، همه اجسام مرکب از ماده و صورتند. صورت، بمعنای چیز است که ماده بوسیله آن کامل میشود اما ماده متقوم به صورت نیست، مثل هر غایتی که شیء با حرکت طبیعی خود به آن میرسد. ماده نیز جوهریست که قابلیت پذیرش صور نوعیه و عوارض را داشته و هیچ فعلیتی جز قوه محض بودن ندارد. ملاصدرا معتقد است که بین ماده و صورت و بتبع آن نفس و بدن ترکیب اتحادی وجود دارد (همو، ۱۳۸۱ ج: ۵/۲۹۴). بعقیده ملاصدرا از این دو جزء، ماده از آنجهت که بالقوه و مبهم است، ذاتی جدا از صورت ندارد. بنابراین شیئیت و حقیقت هر شیء به صورت اوست، نه به ماده آن (همان: ۳۰۰).

۳) ملاصدرا به وجود تعلق و ربطی انسان به خدا معتقد است. از نظر او، انسان دارای ویژگی خاصی است که تمامی موجودات محدود دیگر از آن بیبهره‌اند و آن مطلق‌گرایی و گرایش به کمال است. بنیان این مطلق‌گرایی، در نحوه وجود تعلق انسان است. ملاصدرا بر اساس نظام علی و معلولی حاکم بر کل هستی، اصل ذات و حقیقت انسان و البته همه ممکنات و مخلوقات را بدلیل معلولیت، عین وجود رابطی و تعلق به خدا دانسته و مکرراً تصریح میکند که حقایق ممکنات، تنها اضواء نور حقیقی وجود واجبی هستند و در نتیجه جملگی مخلوق الهی و متقوم به وجود میباشند لذا فیض و افاضه الهی نه حدوداً بلکه استمراراً شامل همه مخلوقات از جمله انسان میشود (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱/۵۸). پس نفس آدمی نیز مانند سایر مخلوقات که معلول ذات حقند، چیزی نیست مگر تعلق

تکوینی و وجودی به وجود ذات حق، با این تفاوت که اولاً، نفس انسان بدلیل تجرد ذاتی خود بطور تکوینی درک و فهمی از خود دارد و به هویت تعلقی خود واقف است و ثانیاً، انسان برخلاف سایر موجودات که حد معینی از وجود را بخود اختصاص داده‌اند، دارای وجودی ناتمام است که میتواند با اختیار و اراده خود دست به انتخاب بزند و بسوی وجود مطلق حرکت تکاملی داشته باشد (همو، ۱۳۸۲: ب/۹، ۶۴-۶۵).

پس وجود تعلقی و ربطی انسان به خدا مستلزم سلب اختیار از انسان نیست زیرا فعل انسان یکی از افعال حق تعالی بشمار می‌آید. ملاصدرا در مورد نفی ملازمه میان وجود تعلقی انسان و سلب اختیار از او معتقد است همانطور که وجود انسان، امری متحقق در واقع است و حقیقت منسوب به اوست، اما در عین حال شأنی از شئون حق اول تعالی هم هست. علم و اراده و حرکت و سکون و همه افعالی که از آدمی صادر میشود و در حقیقت منسوب به اوست، در عین حال یکی از افعال حق متعال هم هست. البته در وجهی اعلی و اشرف که لایق حضرت حق باشد، بی‌آنکه نقص و تشبیه و مخالفت با اجسام و پلیدیها در آن مقام راه پیدا کند (همو، ۱۳۸۹: ج/۲، ۳۱۱).

۴) ملاصدرا میان وحدت نفس با وحدت خداوند بعنوان مبدأالمبادی و غایت قصوای تمام موجودات از جمله انسان، تناظر برقرار میکند. در این دیدگاه همانطور که خداوند واحد است و در عین وحدت، تجلیات و ظهورات گوناگونی دارد که هر یک شأنی از شئون ذات و لمعه‌یی از لمعات جمال و جلال او هستند (همو، ۱۳۸۱: ب/۹).

۱۹۱)، نفس آدمی نیز از حیث وجودی حقیقت واحدیست که مقامات و نشئات گوناگونی دارد. این مراتب از ادنی منازل هستی که همان مرتبه حس است آغاز میگردد و بتدریج تحول وجودی یافته و به مرتبه قلم اعلی و مقامات عقول قادسه میرسد و به موطن اصلی خویش باز میگردد (همو، ۱۳۸۳: ج/۸، ۱۵۵).

۵) برخلاف هستی‌شناسی هیدگر که در آن عالم، تعین و تشخیصی مستقل از وجود دازاین ندارد، در هستی‌شناسی ملاصدرا، عالم نه تنها مستقل از انسان وجود دارد بلکه اساساً بستر و گذرگاه‌هیست که انسان در آنجا آفریده میشود و از آنجا، مسیر تعالی خویش را تا اتحاد با عقل فعال طی میکند. ملاصدرا در جای جای آثار خویش از مقارنه مراتب عالم با مراتب وجودی انسان سخن میگوید. در انسان‌شناسی ملاصدرا همانگونه که عالم در عین وحدت، دارای مراتب تشکیکی ماده و خیال و عقل است، نفس آدمی نیز با حفظ هویت و وحدتش دارای مراتب و نشئات حس (ماده) و خیال و عقل بوده (همو، ۱۳۸۳: ب/۳، ۵۵۲) و بتمامه دارا و شامل هستی، یعنی عالم کبیر است و عالم کبیر هم، کتاب جامع حق و تصنیف الهی است که در آن کمالات ذاتی و معانی الهی ابراز و اظهار شده است (همو، ۱۳۸۰: ۲۴۵).

#### ۴. ساختار استعلایی وجود انسان

«استعلا» بمعنای فرا روی و گذشتن از چیز نیست و «امر استعلایی» اشاره به امری است که فراسوی امر دیگری قرار دارد (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۱۶). مراجعه به آثار فیلسوفان چه در عالم غرب و چه

در دنیای شرق و عالم اسلام، نشان می‌دهد که غالب آنها بنوعی مسئله استعلا و امر استعلایی را مورد توجه ویژه قرار داده‌اند تا جایی که حتی گاهی بنیان اصلی اندیشه‌های آنها بدون درک درستی از مفهوم استعلا، قابل فهم نیست. از همینرو، در فلسفه هیدگر تنها در سایه فهم درست استعلا میتوان مقصود او را درباره پرسش از هستی، معنا و ماهیت دازاین و نسبت او با عالم فهم کرد. ملاصدرا نیز با نامیدن فلسفه خود به «حکمت متعالیه» نشان داد که میخواهد خارج از چارچوبهای حکمت رایج، نظامی را بر پا کند که در آن همه چیز از مسیر تعالی انسان و به فعلیت رسیدن تواناییهای بالقوه او کشف میشود.

تعالی در فلسفه هیدگر، مختص دازاین است که میگذرد و تعالی می‌یابد یا بعبارت دیگر، گذر و تعالی را واقعیت میبخشد (کوروز، ۱۳۷۹: ۱۱۶). در مباحث گذشته بیان شد که هیدگر با این اعتقاد که وجود بعنوان بنیان موجودات، تنها در دازاین فراقینی میکند، پیوسته تلاش میکند تا سرشت آدمی را برحسب وجود در نظر بگیرد و بر تأثیرگذاری یکجانبه وجود در تحقق استعلای انسان تأکید ورزد و این دلالت بر خاصیت وجودی - استعلایی انسان دارد و اینکه استعلا تنها ذیل عنایت به وجود قابل فهم است. از نظر او دازاین ترکیبی است از واقع بودگی (فعلیت) و امکان(قوه). این امکان، ثابت میکند که دازاین نمیتواند همیشه همان موجودی بماند که قبلاً در جهان بوده است؛ او خود را فهم میکند و این فهم - که شرط هستی‌شناختی برای وجود دازاین است - سبب میشود تا او با آزادی، اختیار و

انتخاب خویش در جهان خاص خود، هر جا که در معرض امکان قرار میگیرد، براساس آن عمل و آنرا به یک طرح تبدیل کند. پس عالم، محدوده عمل تعالی دازاین است. دازاین در هر طرح، وجود خودش را میسازد و به سطح خودفهمی و گشودگی حقیقت وجود میرسد و ظهور می‌یابد و اینچنین در مسیر تعالی، از آنچه که اکنون هست، گذر کرده و به ورای خود صعود مینماید تا به کلیت وجودی خویش برسد (عبدی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۱۸ و ۱۲۱).

در بحث قبل گفته شد که ملاصدرا نیز مانند هیدگر انسان را بواسطه رابطه‌ی که با وجود و هستی دارد، معنا کرده و التفات وجودی انسان به حقیقت وجود را علت تعالی و امری ماقبل معرفتی لحاظ میکند. علیرغم این وجه مشترک، بدلیل تفاوت مبانی فکری ایندو فیلسوف، واضح است که نحوه تبیین آنها از حقیقت وجود و نسبت انسان با آن، متفاوت خواهد بود.

معنای استعلا در اندیشه هیدگر، با نقد ثنویت معرفت‌شناختی دکارتی آغاز میشود. در اندیشه دکارت، انسان همواره یک جوهر اندیشنده است که در برابر او عالم - که یک جوهر دارای ابعاد است - بعنوان متعلق شناخت قرار دارد. از آنجا که شناخت یا اندیشه، هیچ نسبت ذاتی با بعد ندارد، بنابراین انسان بعنوان امری منفک و مستقل از عالم، معنا پیدا میکند (کیانی، ۱۳۹۹: ۲۱۸-۲۱۶). هیدگر، این نگاه را از اساس باطل دانسته و معتقد است اولاً، وصف اصلی و اساسی عالم، متعلق آگاهی واقع شدن نیست بلکه حاضر بودن و گشودگی است و ثانیاً، حقیقت انسان نیز تنها

فاعل آگاهی بودن نیست بلکه او قبل از آنکه فاعل آگاهی باشد، در این عالم هست و چون ساختار وجودیش بنحوی است که محل آشکارگی و ظهور موجودات و وجود موجودات است، با همه آنها ارتباط و نسبتی از سر فهم دارد و اشیاء عالم را در آشکاری و گشودگیشان در می‌یابد (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۲۱ و ۲۲). از همین نظرگاه است که هیدگر ترجیح می‌دهد برای آدمی، اصطلاح دازاین را بکار گیرد تا نشان دهد هستی آدمی، هستی خاصی است که وصف خاصش باید بودن است، نه چیزی که هست (بیمل، ۱۳۸۷: ۱۹۳). هیدگر در اهمیت این وصف خاص (یعنی باید بودن دازاین)، تصریح می‌کند که اگر هستی دازاین بنحوی باشد که دیگر مطلقاً هیچ‌چیز برای او برون ایستاده و معوق نباشد، دازاین بیدرنگ بصورت نه - دیگر - آنجا بودن یا نه - دیگر - دازاین درمی‌آید. در واقع رفع برون ایستایی و باید بودن هستی دازاین، برابر با نفی هستی اوست. مادامیکه دازاین هست، وصف خاصش باید - بودن است، اما اگر دازاین به تمامیت خود برسد به «نه - در جهان - بودن» رسیده و دیگر هرگز تجربه هستنده بودن را نخواهد داشت (هیدگر، ۱۳۸۸: ۵۲۸).

هیدگر اصطلاح دازاین را جدای از اینکه برای کشیدن خط بطلان بر تصویر تنهایی انسان در برابر عالم بکار می‌گیرد، ملاحظه دیگری را نیز مطرح نظر قرار می‌دهد و آن اینکه هستی انسان «خودبنیاد» نیست بلکه نحوه هستی او در نسبتی که با حقیقتی استعلایی دارد، تعیین می‌یابد. آدمی نحوه بودن نیست که در - آنجا و در حقیقتی

استعلایی حضور و قیام دارد و این حقیقت استعلایی ماورای هستی و وجود انسان است. مطابق این تفکر، دازاین موجودی نیست که - آنجا - حضور دارد بلکه او عین آنجا بودن است (همان: ۱۸۸-۱۸۶). هیدگر پیوسته بر این نکته تأکید دارد که منظور از - بودن - در، بهیچ وجه معنای مکانی آن نیست، بلکه - بودن - در، بمعنای انس و الفت پیشینی انسان با عالم و بودن همراه - با عالم است و انسان بلحاظ همین ساختار وجودی، دارای نوعی برون‌خویشی و هویت استعلایی در سه بعد جلوتر از خویش بودن، پیشاپیش بودن در و همراه بودن است (زمانیها، ۱۳۹۱: ۹۱).

این نکته یعنی تقدم نسبت غیرادراکی انسان با عالم، ممکن است پرسشی را به ذهن متبادر سازد و آن اینکه چگونه فاعل شناسا می‌تواند از عالم درونی خود بمنظور دستیابی به عالم بعنوان متعلق شناسا گام به بیرون بگذارد. هیدگر، خود به این پرسش پاسخ داده و می‌گوید هنگامیکه دازاین خود را معطوف به چیزی می‌کند و آنرا درک می‌کند، این بنحوی نیست که ابتدا دازاین از عالم درونی خویش پا به بیرون می‌گذارد، بلکه نوع پیشانه هستیش چنانست که همواره پیشاپیش - آن بیرون - و در جوار آن هستنده‌یی است که در جهان از پیش کشف شده، با آن مواجه می‌گردد. بعلاوه عمل ادراک هم اینطور نیست که گویی دازاین ابتدا از سرزمین خود بیرون رود و به قلمرو اشیاء، ورود کند و آنجا حقایقی را بدست آورد و دیگر بار، با غنیمتی فراچنگ آمده به سرزمین

خویش بازگردد، بلکه دازاین شناسا در فهمیدن، حفظ کردن و در به یاد آوردن هم حتی از آن حیث که دازاین است در بیرون از خویش باقی میماند (هیدگر، ۱۳۸۸: ۱۹۰ و ۱۹۱).

به این ترتیب در باور هیدگر، خود بودن دازاین، همواره در - عالم - بودن و در متن عالم قرار داشتن است و اینجاست که وی فصل ممیزه دازاین از سایر موجودات را اگزیستانس میداند.

همانگونه که گفته شد، اگزیستانس بلحاظ لغوی بمعنای برون ایستابودن و بلحاظ اصطلاحی به نحوه‌ی از هستی اطلاق میشود که میتواند بیرون از خویش یا در عالم، قیام کند و این خصلت، خاص وجود انسان است که برخلاف سایر موجودات، ماهیت تام و کاملی ندارد و بتعبیر هیدگر نحوه‌ی هستیش قوه‌ی محض برای بودن- است و باید تحقق یابد و به اصالت و خودینگی برسد (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۵۴).

به بیان ساده‌تر، دازاین قوه‌ی محض بودن- برای آن چیز است که هنوز نیست اما میتواند باشد. او که باید خود را محقق کند، بخوبی میداند که نحوه‌ی هستیش، با خودش آغاز نشده بلکه هستیش در استمرار سنت و فرهنگ و تاریخی است که وجودش در آن پرتاب شده است. پس او از یکطرف خود را پیشاپیش، میان امکانات از پیش تعیین شده‌ی می‌یابد که میان آنها پرتاب شده، اما از سوی دیگر دازاین، این را هم میداند که نحوه‌ی وجودش، در این رویدادگی و در این امکانات از پیش تعیین شده، محصور نیست و او قادر است از میان آنها، دست به انتخاب بزند و بخودش اصالت

ببخشد و نحوه‌ی هستیش را از طرحی بگیرد که خودش برای هستی خودش بمنزله‌ی یک کل، طرح افکنده است (همان: ۶۱).

وقتی دازاین، اگزیستانس بود حالا هر فردی از او میتواند بواسطه‌ی اعمال و افعالش به یک وجود اصیل و معتبر، یا یک وجود غیراصیل و نامعتبر دست یابد. نکته‌ی قابل تأمل در اینجا آنست که وقتی هیدگر از وجود اصیل و غیراصیل سخن میگوید، مقصودش این نیست که وجود اصیل، مرتبه‌ی مافوق و وجود غیراصیل، مرتبه‌ی مادون هستی دازاین باشد، چون از نظر هیدگر اساساً هستی، ذو مراتب نیست تا اینکه اصالت و خودینگی، مرتبه‌ی اعلا‌ی هستی و در مقابل نا اصالت و نا خودینگی، مرتبه‌ی نازلتری از هستی دازاین باشد، بلکه هویت کمال یافته‌ی دازاین آنگاه که در اوج کمال است، همانقدر از هستی و وجود برخوردار است که در نازلترین مراتب از آن بهره‌مند است. تنها تفاوت در اینست که دازاین اصیل بواسطه‌ی افعال و انتخابهایی که خودش انجام میدهد، به هویت خودش شکل میدهد و در مقابل، دازاین غیراصیل کسی است که هیچ نقشی در شکلگیری هویت خودش ندارد و این دیگران یا حتی شرایط محیطی است که بجای او تصمیم میگیرند و دست به انتخاب میزنند (هیدگر، ۱۳۸۸: ۳۴۴). بنابراین دازاین اصیل دارای اگزیستانس حقیقی و خودینگی است، یعنی از خودش بیگانه نیست یا خود را گم نکرده است، بلکه همیشه بقرار و فعال است و قادر است با ایستادن بر تقرر ظهوری خویش،



از افتادن در ورطه روزمرگی و انحلال در فرد نا اصیل و فردی که در جهان هست اما بجای اشتغال بخود، مشغله امر دیگری دارد دور بماند (هوسرل و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۴).

به این ترتیب در رویکرد هستی‌شناسانه هیدگر، دازاین در سیر استعلایی خویش، یکسره خود اتکا بحساب می‌آید (کیانی، ۱۳۹۹: ۲۲۱) و پیوسته با آزادی و اختیار خویش در میان امکانهای بیشماری که فرا روی خود می‌یابد، دست به انتخاب میزند تا اینکه «مرگ» فرا میرسد. مرگ هم یک امکان است ولی امکانی که پایان همه امکانهاست. از نظر او، مرگ امریست که پیش روی دازاین است. هایدگر مرگ را امکان برین وجود انسان میداند، چنانکه در کتاب هستی و زمان تصریح میکند که وجود- بسوی - مرگ یکی از خوددترین امکانهای موجود فهمنده است (هیدگر، ۱۳۸۸: ۵۷۷). مرگ، نشان کرانمندی دازاین است. با مرگ، اگرچه نسبت دازاین با هستی پایان نمیپذیرد و هنوز میتوان دازاین را بمثابه یک کل با وجود سنجید، با اینحال غایت و پایان خط تعالی وجودی و استعلایی دازاین و بالاخره پایان دازاین است.

اعتقاد به سیالیت و بیقراری وجود انسان، یکی از موضوعات محوری اندیشه‌های ملاصدرا نیز میباشد. او مانند هیدگر بحث از تعالی و استعلا را با توجه کامل به وجود آغاز میکند. وی بر اساس تصویر خاصی که از حقیقت انسان و جایگاه او در نظام هستی ارائه میدهد، به وجود سیر اشتدادی دائمی نفس انسان در مراتب هستی، برای رسیدن به کمال و

بالفعل شدن قوه و امکانات خود و فراتر رفتن از وجود حاضر به یک وجود متعالی، قائل شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸ / ۳۸۵).

اما بیشک تصویری که این حکیم از حقیقت انسان و بیقراری نامتناهی وجود او ارائه میدهد، تفاوت عمیقی با اندیشه هیدگر دارد. سرآغاز این اختلاف آنجاست که وجود در اندیشه ملاصدرا امری یگانه است که تنها به ذات خدای متعال تعلق دارد و موجودیت ماسوای خدا از جمله انسان، تنها از طریق اتحاد با ذات الوهی محقق میشود.

انسان بدلیل داشتن فهمی تکوینی و فطری از ساختار وجودی خود اولاً، در می‌یابد که وجودی محدود دارد و ثانیاً، میفهمد که در عین محدودیت وجودی، وابسته تام و عین ربط، تعلق و گرایش به یک وجود حقیقی و نامحدود است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱ / ۱۳۷-۱۳۶)، اینجاست که انسان در ساختار وجودی خویش با نوعی تعارض روبرو میشود و در کشاکش رفع این تناقض و تعارض است که بیقراری آدمی و استعلای او از وضع موجود تا رسیدن به فعلیت کامل یعنی وصول به عالترین مرتبه وجود، آغاز شده و عالم بستر و گذرگاهی میشود برای رسیدن آدمی به همان حقیقت واقعی و جوهر قدسی و روحانی الهی که غایت قصوای انسانی و منتهای همه حرکتها و کنشهای اوست (همو، ۱۳۸۹ ب: ۳۲۴-۳۲۳).

از اینرو، در عالم‌بودن، قوام‌بخش حقیقت انسان بعنوان موجودی محدود است که گرایش تکوینی به سمت بینهایت دارد. نکته جالب اینجاست که در نظام فکری ملاصدرا عالم نیز

همانند انسان، عین حیثیت تعلقی و ربطی به وجود مطلق است. لذا حقیقت عالم هم چیزی جز همان حقیقت وجود نیست. به بیان دیگر از نگاه ملاصدرا بین انسان و عالم ارتباطی غیر قابل گسست وجود دارد، چرا که هر دو به یک معنا تجلی واحدی از ذات حق هستند تا جاییکه ملاصدرا انسان و عالم را حقیقتاً امری واحد و از تجلیات و مظاهر ذات حق، دانسته که تفاوت آنها صرفاً تفاوتی اعتباری و به اجمال و تفصیل است (همو، ۱۳۸۰: ۷/ ۱۵۶ و ۱۵۵).

پیشتر گفته شد که ملاصدرا برای حقیقت عالم، مراتبی را ذکر میکند و متناظر با آن، حقیقت انسان را هم ذی‌شئون و مراتب میداند. مراتب و طبقات عالم عبارتست از: ۱) مرتبه طبیعی، ۲) مرتبه نفسانی و ۳) مرتبه عقلانی و حقیقت انسان نیز واجد جمیع این مراتب و طبقات است، لذا او عصاره هستی (عالم صغیر) است. اما برحسب اینکه از طریق حرکت جوهری نفس با اعمال و افعالی که از او سر میزند چه حالتی را در نفس خود ملکه کند در هر یک از این مراتب قرار میگیرد و او تنها موجودیست که میتواند با امکانات و گزینشهای خود، در تمام این مراتب حاضر باشد.

به این ترتیب، انسان اصیل و کامل نزد ملاصدرا انسانی خواهد بود که نه تنها بلحاظ معرفتی به بالاترین مرتبه وجودی که همانا مرتبه عقل است، بار می‌یابد و به عقل فعال متصل میشود، بلکه قادر است بخاطر طیف گسترده وجودش، با کسب خصائل و صفات نیکو و حمیده به مقام تشبه به حق بعنوان وجودی

لایتناهی و دائمی، استعلا یابد و به مقام خلیفه‌اللهی و امانتداری خداوند صعود کند (همو، ۱۳۸۳: ج: ۸/ ۱۶۵-۱۶۳). راه وصول به این مقام، حرکت در مسیر تقوا و کسب ملکات و فضایل است. نفس با ادراک معارف و توجه به ملکوت، ترقی وجودی یافته و بدلیل عظمت وجودی این مرتبه، از سایر موجودات متمایز میشود.

در مقابل، انسان غیر اصیل، انسانی است که در سطح عالم طبیعت و علایق مادی و دنیوی گرفتار شده و از توفیق وصول به مراتب عالی وجود و تشبه به حق باز مانده است (همو ۱۳۸۲: ب: ۹/ ۱۷۸-۱۷۶). لذا در فلسفه ملاصدرا نیز میتوان بدرستی این معنا را بکار برد که انسان، موجودیست که هرگز در خود نیمماند و موجودیت فروبسته و ایستایی ندارد بلکه پیوسته با گزینشهای خود چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، از حدود وجودی خویش فراتر میرود و این یعنی در میان تمامی موجودات، تنها انسان است که حقیقت او واجد نوعی برون‌خویشی است. اگرچه هیدگر نیز بر این عقیده بود اما چنانکه دیدیم غایت این خودبرون‌افکنی در منظومه فکری ملاصدرا نه ظهور و بروز هستی و صرف نسبت انسان با همین عالم است (چنانکه هیدگر بر آن بود) بلکه این برون‌خویشی دارای یک غایت الهی و یک هستی‌شناسی خداپاورانه است.

از نظر ملاصدرا نفوس آدمیان بحکم اینکه هر مخلوقی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد، پیش از تعلق به بدن، در مرتبه علت وجودی خود در عالم مفارقات، واجد یک

وجود جمعی عقلانی است. وقتی بدن برای پذیرش نفس، به استعداد تام رسید، آنگاه نفوس جزئی، حدوث جسمانی یافته و به عالم مادی وارد میشوند. در واقع نفس از عالم تجرد، تنزل می‌یابد و در قوس نزولی به عالم مادی میرسد، آنگاه در پرتو کسب کمالات و ملکات نفسانی هم در بعد عملی و هم در بعد نظری- مراحل استکمال را در قوس صعود طی میکند و به عالم عقلی و حتی ورای آن راه یافته، با عقول عالیه متحد میشود و به مقام ملائکه علیین و ملاً اعلی میرسد و این اعلی مرتبه انسان و محل اتصال دو قوس صعود و نزول دایره هستی و اتصال مبدأ و منتها به یکدیگر است که خاص انسان میباشد. در این مقام، تمام نقایص - حتی وصف امکان- از انسان زائل میشود و انسان به وجود الهی که همان مقام و مرتبه واحدیت است، نائل میگردد و این غایت نهایی تعالی نفس آدمی است (همو، ۱۳۸۱: ۶ / ۳۷۴-۳۷۳).

بنابراین، واضح است که در منظومه فکری ملاصدرا برخلاف دیدگاه هیدگر- انسان دیگر یک موجود صرفاً اینجهانی و کرانمند که بصورت نارس در پایان یافتگی باز مانده باشد، یا کتابی که آغاز و انجام آن ناپیدا و مجهول باشد نیست (کربن، ۱۳۸۴: ۵۱)، بلکه انسان میتواند در بیکرانگی خویش، با اراده و اختیار مسیر تعالی و شدن را یکی پس از دیگری طی کند و سرانجام صاحب حقایق سرمدی شده و به مقام قرب الهی دست یابد. در این نگرش دو نکته قابل تامل است:

نخست آنکه ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفی خویش همچون حرکت جوهری و ارتقاء نفس انسانی، بصراحت مرگ را لازمه استکمال نفس در فرآیند حرکت اشتدادی میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹ / ۶۵). انسلاخ و جدایی نفس از ماده یک حرکت تکاملی و تحول از نقصان بسوی کمال و رجوع به ابدیت وجود و دستیابی به عالیترین مقام تعالی و استعلای وجودی است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲). لذا مرگ، سرفصل خاصی در حرکت کلی انسان است، بطوریکه انتقال از دنیا به برزخ و سپس به آخرت، هرکدام یک تحول کلی تکاملی و پیمودن هر مرحله، نوعی تکامل تجردی در قوس صعودی و بازگشت بسوی هستی‌بخش عالم است.

نکته دوم آنکه، زندگی انسان به این جهان محدود نبوده و مرگ پایان امکانهای انسان نیست، بلکه انسان پس از مرگ نیز در حیات برزخی خویش میتواند به سیر تکاملی ادامه داده و به تجرد تام برسد. اگرچه ملاصدرا در مواضع متعددی تصریح دارد به اینکه مرگ پایان حرکت تدریجی نفس و پشت‌سرگذاشتن قوه و امکان و رسیدن به فعلیت نهایی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹ / ۶۵)، اما از فحوای تعبیر او درباره مرگ و حیات برزخی نفس، میتوان استنباط کرد که از نظر او، تحقق تحول و تکامل برزخی برای نفس آدمی، غیرممکن نیست. در رساله معاد جسمانی اینگونه آمده است:

فالموت اول منازل الاخرة و آخر درجات الدنيا فهو كبرزخ بين الطرفين و حاجز بين الدارين: الدنيا والعقبى. فربما يصير الانسان بعد خروجه

فردنا صدرا

عن الدنيا محبوساً في بعض البرازخ مدة طويلة  
أو قصيرة و ربما يرتقى سريعاً بنور المعرفة أو  
بقوة الطاعات أو بجذبة ربانية أو بشفاعه  
الشافعين... (همو، ۱۳۸۹ ج: ۲ / ۵۴۳).

چنانکه از عبارت فوق پیداست، نفس آدمی با  
مرگ، در وضعیتی میان دنیا و عقبی قرار میگیرد. در  
این برازخ، مدتی کوتاه یا طولانی محبوس است و  
چه بسا بواسطه نور معرفت یا طاعات مکتسبه در  
دنیا یا بواسطه جذبه‌یی ربانی یا شفاعت شافعان  
ارتقاء وجودی یافته و به رتبه و جایگاه برتری نائل  
گردد. بدون شک، جذبه ربانی و شفاعت شافعان  
جزء اعمال و معرفتهای کسب‌شده انسان در دنیا  
نیست، بلکه در واقع طاعات و معرفتهای مکتسبه  
در دنیا، انسان را شایسته دریافت جذبه ربانی و  
شفاعت شافعان و در نتیجه دگرگونی احوال نفس  
آدمی در عالم برزخ میکند.

در حقیقت، نفس ناطقه انسان که برای او حد  
مشخصی تعیین نشده و میتواند سیر بینهایت  
داشته باشد و دائماً قوه‌های خود را به فعلیت  
برساند (همو، ۱۳۸۲ ب: ۴ / ۹)، پس از مرگ هر  
چند ماده و بدن دنیوی را رها کرده و حرکتی  
بمعنای معهود فلسفی نخواهد داشت، اما در عین  
حال با مرگ به مجرد تام نمیرسد، چرا که هنوز  
حجابهایی حاصل از اقامت در حیات دنیوی را  
بهمراه دارد. لذا نفس در عین رها کردن بدن  
مادی، دارای حالت بالقوه‌یی است که حاصل  
همین محجوب بودن اوست. بدین ترتیب نفس  
در مسیر حصول مجرد و فعلیت کامل، از عالم  
برزخ و عوالم و منازل بالاتر خواهد گذشت و در  
نهایت وارد قیامت خواهد شد که فعلیت تام و  
پایان تکامل محسوب میشود.

ملاصدرا در جای دیگری وقتی از نیاز و  
تعلق نفس ناطقه به بدن از جهت کسب فعلیت  
کمال سخن میگوید، تصریح میکند که نفس با  
بکارگیری اندامهای ادراکی و تحریکی بدن،  
کمال و اوصاف بالقوه خویش را بالفعل مینماید  
(همو، ۱۳۸۳ ج: ۸ / ۱۷۱-۱۷۰). وی پس از  
توضیح مبسوط در اینباره، چنین مینویسد:

و هكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري  
الجوهري إلى أن تجرد و ارتفع عن  
المادة ذاتاً ثم ادراكاً و تدبراً ثم فعلاً و  
تأثيراً (همان: ۱۷۲).

همانطور که از این عبارت برمی آید، بعقیده  
ملاصدرا نفس بعد از اشتداد جوهری بتدریج  
نیازش به بدن کاسته میشود تا اینکه از مرتبه ماده  
ذاتاً و سپس در ادراک، تدبر، فعل و تأثیر، مجرد  
و بینباز از ارتباط با بدن میگذرد. معنای این سخن  
آنست که امکان تحقق تکامل نفس در برزخ  
وجود دارد، زیرا در آنجا نفس در اثر اشتداد  
جوهری از بدن و اندامهای بدنی بینباز شده و  
میتواند مستقلاً به کمالات و معارف و حقایق  
دست یابد.

ملاصدرا برخلاف برخی عبارات رایج خود  
مبنی بر انحصار هیولا در عالم ماده، در برخی از  
موارد نیز در موجودات مجرد از جمله موجودات  
عالم برزخ، چیزی شبیه هیولا را میپذیرد و همان  
را مصحح تغییرات اخروی میداند:

لتلك الصور الاخرية أمر بمنزلة المادة لها،  
يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنياوية  
(همو: ۱۳۸۱ الف: ۲ / ۷۲۹).

البته وی تصریح میکند که این امر بمنزله

فردنا صدر

هیولاست و به موجودات اخروی اختصاص دارد. بر این اساس، اگر وجود هیولا را نیز برای حرکت و تحول لازم بدانیم، میگوییم که در عالم برزخ هم هیولا وجود دارد، لکن اینجا نفس خودش هیولای عالم برزخ میشود؛ بدین معنا که خودش همهٔ انفعالات آن عالم را میپذیرد و ذاتش در این استحالهٔ جوهری، از قوهٔ خیال به قوهٔ عقل میرسد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱) هیدگر، وجودشناسی را با بررسی خصوصیات دازاین بعنوان وجودی که در - آنجا (جهان) حضور دارد، آغاز میکند. او بجای انسان، واژهٔ دازاین را بکار میگیرد تا به حقیقت استعلایی انسان اشاره کند. دازاین، موجودی آزاد و غیرقابل پیشبینی است؛ یعنی ماهیتی از پیش‌ساخته و طراحی‌شده بوسیلهٔ طبیعت یا ماوراء الطبیعه نداشته و در هستی خود کامل و نهایی نیست. دازاین تحقق اهداف خود را پیوسته در سر میپروراند و اندوه این کار را همواره با خود حمل میکند. یعنی او زمانمند است و تحت سیطره اجبار گذشته و جذابیت آینده، افعال خود را انجام میدهد و با انتخاب امکاناتی وجودی خویش و محقق‌ساختن آنها، از وضع موجود و از آنچه که هست، تعالی یافته و رفته‌رفته چپستی و ماهیت خویش را شکل میدهد.

ملاصدرا نیز بنیان وجودشناسی را شناخت نفس آدمی میدانند. او بر اساس نظریهٔ حرکت جوهری بر این باور است که انسان ماهیت ایستا و ثابتی ندارد و پیوسته در حال شدن و صیرورت

است. بخشی از این شدن‌ها ناشی از ناآرامی نظام خلقت است که هر موجودی از جمله انسان را بسوی غایت و کمال خویش هدایت میکند و بخشی دیگر، تغییراتی است که بواسطه آگاهی، اراده و انتخاب انسان رخ میدهد. این تغییرات با خلق اعمال مختلف در وجود انسان ایجاد میشود، هویت او را میسازد و شخصیت وجودیش را کامل میکند و تعالی میبخشد.

۲) هیدگر در تحلیل وجودی دازاین، دو حالت کلی وجود برای او در نظر میگیرد: یکی وجود نامعتبر و غیراصیل که عادیترین حالت وجودی دازاین است و دیگری وجود معتبر و اصیل که عالیترین حالت وجودی اوست. دازاین اصیل، اقتضایش از آن خود بودن و اشتغال به هستی خود داشتن است. او پیوسته با انتخابهای خویش، به خویشتن خود شکل میدهد، حال آنکه دازاین نااصیل، از خود تهی است و مشغله و پروای امر دیگری دارد. واقعیت دازاین نااصیل را دیگران و شرایط و محیط شکل میدهند. آنچه مهم است، اینست که از نظر هیدگر حالت اصیل و غیراصیل دو مرتبه از مراتب وجود نیستند، اساساً وجود دارای مراتب نیست تا اصیل، بالاترین مرتبه و نااصیل پست‌ترین مراتب وجود باشد. هیدگر هویت کمال یافتهٔ آدمی را آهنگام که در اوج کمال است، به همان اندازه از هستی و وجود برخوردار میدانند که در نازلترین مراتب از آن بهره‌مند است.

اما در نظر ملاصدرا عالم که سراسر مظاهر و اطوار وجود است و بستری است که انسان

در آنجا آفریده میشود و مسیر تکاملی خویش را طی میکند، دارای مراتب طولیست. عالیترین مرتبه عالم همان فیض منبسط است که حقیقتی بسیط و بدون تقید و تعیین است و نازلترین مرتبه آن هم عالم طبیعت یا عالم مادی است. در نگاه ملاصدرا، نفس انسان بعنوان شریفترین مخلوقات در تمام اکوان و مراتب هستی حضور دارد. نفس آدمی با حفظ وحدت شخصی و وجودیش میتواند این مراتب را چه در مرحله قبل و بعد از تعلق به عالم طبیعت و بدن، و چه حتی در مرحله پس از عالم طبیعت و مفارقت از بدن، سپری کند. از نظر او انسان اصیل و کامل، انسانی است که در خود نیمماند و با اندیشه و عمل، به بالاترین مرتبه وجودی که مرتبه عقل و اتصال با عقل فعال است، تعالی می‌یابد. نفس حتی در این مقام هم توقف ندارد و میتواند به مرتبه فوق عقلی راه یابد و تا مرتبه فنا پیش رود. نفس، در مرتبه فنا نیز دارای مراتب و رشد استعلایی است. لذا هر قدر اکوان هستی استمرار یابد، نفس انسان کامل و اصیل نیز قابل اشتداد است. در مقابل، انسان غیراصیل و ناتمام انسانی است که در مرتبه عالم ماده گرفتار مانده و توفیق تعالی و دستیابی به مراتب عالی وجود را ندارد.

۳) از نظر هیدگر، استعلای دازاین بدون غایت نیست. دازاین مدام در پی ظهور و بروز هستی است و اجازه میدهد تا هر امری بدون هیچ حجاب و مانعی برایش قابل وصول شود تا آنجا که دیگر برای او مطلقاً هیچ امکانی در برون ایستاده نباشد. اینجا دازاین به پایان خود رسیده و

بصورت نه دیگر- دازاین، یا نه دیگر- آنجا بودن درمی‌آید. پیداست که در این منظومه فکری اولاً تکیه‌گاه غایی، تنها باقی بر مدار دازاین است، ثانیاً، دازاین در این سیر استعلایی، پیوسته خوداتکاست و ثالثاً، مقامی هست که دازاین در آنجا پایان استعلای خود میرسد.

از نظر ملاصدرا تعالی انسان را نمیتوان بدون توجه به نظام هستی تبیین کرد. نظام هستی، نظام علی و معلولیت و در این نظام، موجودیت ممکنات وابستگی تام به مبدأ و حقیقت هستی دارد. انسان و همه موجودات عالم تنها شئون حقیقت مطلق و عین تعلق به وجود حقیقی هستند، با این تفاوت که در میان موجودات، انسان به پشتوانه آگاهی و فهمی که نسبت به هویت تعلق و ذاتی خود نسبت به وجود حقیقی دارد، با اراده و انتخاب خویش به هدف دریافت فیض از آن مبدأ حقیقی، مراتب کمال و تعالی را یکی پس از دیگری بدون هیچ محدودیتی طی میکند. از اینرو برای انسان هیچگونه مرتبه معلومی بمعنای پایان فعلیت او، قابل تصور نیست.

۴) از نظر هیدگر، دازاین در جریان استعلای خویش، امکانات خود را یکی بعد از دیگری به فعلیت میرساند تا آنگاه که با مرگ مواجه شود. دازاین، متوجه مرگ نیز میباشد و میداند که مرگ، پایان‌بخش امکانات زندگی و در نتیجه خودیترین و خاصترین امکان وجودی اوست. او توجه دارد که زندگی در گذشته با تولد آغاز شده و در آینده با مرگ به پایان میرسد. پس بسوی مرگ‌بودن نه تنها برای او نقصان نیست بلکه موجب کامل‌شدن هویت و به تمامیت رسیدنش

خودمانند

خواهد بود. پیداست که در این نگرش، دازاین در حصار تولد و مرگ، محصور و متناهی است. این محدودیت، موجب میشود تا هم وجودی که برای او بصورت پدیدارهای هستی منکشف میشود، متناهی باشد و هم نیاز او را برای ملاقات و فهمیدن اشیاء پیرامونش محدود میکند.

اما مرگ در منظومه فکری ملاصدرا، پایان‌بخش یک منزل از منازل زندگی انسان و آغاز مرحله دیگری از زندگی اوست و آدمی ضرورتاً با مرگ به تمامیت خود نمیرسد. نفس آدمی در فرایند استکمال ذاتی و حرکت جوهری خود، رفته‌رفته با کسب قوا، ادراکات و ملکات، مراتب و درجات متعددی را میپذیرد و اطوار مختلف وجود را سپری میکند؛ مراحل حدوث جسمانی را پشت سر میگذارد و با وقوع مرگ و انتقال از عالم ماده و طبیعت، به مجرد برزخی و سپس به مجرد عقلانی بار می‌یابد و وجودش به عقل بدل میگردد. پس مرگ، پایان راه استکمال نیست بلکه خود، علتی برای بغایت رسیدن استکمال نفس آدمی و تبدیل شدنش به یک موجودی عقلانی و تشبه به مبدأ حقیقی وجود است.

## منابع

آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۱) شرحی بر زادالمسافر، قم: بوستان کتاب.  
اکبریان، رضا؛ زمانیها، حسین (۱۳۹۰) «امکان وجود شناسی: بررسی تطبیقی در آراء ملاصدرا و هیدگر»، تاریخ فلسفه، شماره ۴، ص ۱۶۲-۱۳۹.  
بیمل، والتر (۱۳۸۷) بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هیدگر، تهران: سروش.

خاتمی، محمود (۱۳۸۷) جهان در اندیشه هیدگر، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.  
زمانیها، حسین (۱۳۹۱) «بررسی تطبیقی رابطه وجودی انسان با عالم از دیدگاه هایدگر و ملاصدرا»، انسان پژوهی دینی، شماره ۲۷، ص ۱۰۳-۸۱.  
سهرابی‌فر، محمدتقی (۱۳۹۶) «هیدگر و ذاتمندی انسان»، قبسات، شماره ۲۲، ص ۱۳۸-۱۰۷.  
عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۸) «وجود و زمان در اندیشه هیدگر»، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، ج ۷، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.  
----- (۱۳۸۱) هیدگر و استعلا (شرحی بر تفسیر هیدگر از کانت)، تهران: نقد فرهنگ.

عبدی، حسن و دیگران (۱۳۹۹) «بررسی تطبیقی سیالیت انسان در حرکت جوهری نفس ملاصدرا و اطوار دازاین در اندیشه هیدگر»، فصلنامه آیین حکمت، شماره ۱۲، ص ۱۴۰-۱۱۱.  
کاکلمانس، جوزف (۱۳۸۰) مارتین هایدگر (پیش درآمدی بر فلسفه او)، ترجمه موسی دیباج، تهران: حکمت.

کرین، هانری (۱۳۸۴) از هیدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کوروز، موریس (۱۳۷۹) فلسفه هیدگر، ترجمه محمود نوالی، تهران: حکمت.

کیانی، محمدحسین (۱۳۹۹) «بررسی تطبیقی هویت استعلایی انسان در اندیشه هیدگر و ملاصدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۲۶، ص ۲۲۹-۲۱۳.

مجتهدی، کریم (۱۳۷۷) نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر در جهان غرب، تهران: امیرکبیر.

محمدیانی، داود (۱۳۸۳) «رویکردی تطبیقی به وجودشناسی در فلسفه هیدگر و ملاصدرا»، پژوهشهای فلسفی و کلامی، شماره دوم و سوم، ص ۲۸۵-۲۸۷.

مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶) هرمنوتیک و نواندیشی دینی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مک کواری، جان (۱۳۷۶) مارتین هیدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: گروس.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف ۱۳۸۱) المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب ۱۳۸۱)، مقدمه ای بر المشاعر (بضمیمه متن فارسی المشاعر بدیع الملک میرزا عمادالدوله)، ترجمه و پیشگفتار کریم مجتهدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ج ۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (د ۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (هـ ۱۳۸۱) رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق سیدحسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف ۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب ۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ج ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (الف ۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفی (رساله فی الشخص، تصحیح و تحقیق سید محمود یوسف ثانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا

----- (ب ۱۳۸۹) اسرارالایات و انوار البینات تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان و سیدمحمد رضا احمدی بروجردی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (ج ۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح و تحقیق گروه مصححین، زیر نظر آیت الله سیدمحمد خامنه‌ی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ورنوب، روزبه؛ وال، ژان (۱۳۹۲) نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

هوسرل، ادوموند (۱۳۹۳) «راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه»، ترجمه رضا داوری اردکانی در فلسفه و بحران غرب، تهران: هرمس.

هیدگر، مارتین (۱۳۷۳) مابعدالطبیعه چیست؟، ترجمه محمد جواد صافیان، اصفهان: پرسش.

----- (۱۳۸۵) متافیزیک چیست؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

----- (۱۳۸۸) هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

----- (۱۳۹۳) دازاین کاوی یا تحلیل دازاین (درآمدی بر روان‌درمانی وجودی هیدگر)، ترجمه اکبر جباری، آبادان: پرسش.