

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و هایدگر

فاطمه قوانلو^۱

حامد ناجی اصفهانی^۲

چکیده

علم حضوری انسان به خودش، بنیان حضور وی نزد خود و شهود مستقیم هستی است. ملاصدرا با تکیه بر نفس به عنوان هستی که عین شناسایی و قلمرو تلافی وجود و علم است، آدمی را از ورطه تقابل غیرقابل رفع ذهن و عین نجات می‌دهد. آدمی با حضور نزد خود، هستی خویش را متصل به عالم خارج می‌یابد. یافتن خود در میان موجودات و داشتن نسبت خاصی با هستی، به معنای داشتن «عالم» است. هایدگر نیز با تکیه بر نسبت خاص انسان با هستی و توانایی انسان بر تفسیر و ارزیابی هستی و فرارفتن از هستی، مسئله حضور و عالم‌داری را مطرح می‌کند. بنابراین می‌توان گفت حضور آدمی نزد خود، بنیان عالم‌داری اوست و از این لحاظ، ملاصدرا و هایدگر مشابهت بسیاری به یکدیگر دارند.

کلیدواژه‌ها: حضور، عالم‌داری، هایدگر، ملاصدرا، علم حضوری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- دانشجوی دکترا فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد واحد خوراسگان (نویسنده مسئول)؛ 2g.1364@gmail.com

۲- استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۱/۲ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۲/۲۳

مقدمه

در میان فلاسفه این مسئله که مفهوم وجود، امری بدیهی است، تقریباً مسلم است و کسی دربارهٔ بداهت مفهوم وجود، چندان تردیدی ندارد. ولی وقتی به سراغ مصداق وجود می‌رویم، اختلافات و نزاع‌های دامن‌گستری درمیگیرد و اختلاف تا حدی است که برخی، مصداقی برای وجود قائل نیستند و بعضی، همهٔ عالم خارج را عین وجود می‌دانند. ابتکار بزرگ ملاصدرا اثبات اصالت وجود و بنا کردن نظام فلسفی خود بر «وجود» بود؛ به نحوی که می‌توان گفت کل نظام فلسفی وی بر «اصل اصالت وجود» مبتنی است؛ یعنی بنیادی‌ترین اصل در فلسفه صدرایی «اصالت وجود» است.

به نظر وی کنه وجود، فراتر از علم ماست و بنابراین کنه وجود در خفاست. ولی اینکه وجود در خارج تحقق دارد، اجمالاً بدیهی است و دلیلی بر بداهت آن ارائه نشده است. نوشتار حاضر با تکیه بر مبانی مختلف صدرایی و اندیشه‌های هایدگر بر آن است که نشان دهد از نظر این دو فیلسوف، علم انسان به جهان، علمی حضوری می‌باشد و حضور عالم نزد انسان به اندازه‌ای بی‌واسطه است که می‌توان نوعی اتحاد برای آن‌ها قائل شد. لذا از این طریق سرّ بداهت وجود را بیان می‌کند و روشن می‌سازد که چگونه نحوهٔ وجود خاص آدمی، بنیان بداهت واقعیت وجود و رابطهٔ خاص وی با جهان هستی است. ملاصدرا و هایدگر، هر دو مفهوم وجود را برای کشف حقیقت وجود کافی نمی‌دانند و با تحلیل نحوهٔ وجود آدمی می‌کوشند راه نیل به حقیقت وجود را نشان دهند.

تقابل ذهن و عین

در تاریخ تفکر فلسفی یکی از تقسیمات مهم، تقسیم هستی به ذهن و عین است. غالباً منظور از عین، اموری است که در واری حوزهٔ مفاهیم تحقق دارد و منظور از مفاهیم، مجموعه اموری است که عین را نشان می‌دهد و بازتاب درونی عین در انسان است. در سیر تفکر فلسفی، از ارسطو تا هایدگر، تقابل ذهن و عین، امری تردیدناپذیر بود و این تقابل سبب می‌شد که فلاسفه

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و هایدگر ۱۳۱

انفصالی جاودانه میان ذهن و عین بیابند؛ به نحوی که ربط ذهن و عین، یکی از معماهای همیشگی تفکر فلسفی بوده و هست.

در نظام فلسفی کانت، تکیه بر پدیدار بود و جهان واقعیت یا هستی، امری ناشناختنی بود. در برابر وی، هگل کوشید، عین و ذهن را در اصل «وحدت ضدین» با هم جمع کند و بدین ترتیب یکی را «تز» و دیگری را «آنتی تز» و برآیند آن دو را «حقیقت» بنامد. ولی این همانی ذهن و عین در فلسفه هگل، نتوانست تفسیری قانع کننده از رابطه انسان با جهان واقعیت ارائه نماید و اخلاف هگل به همین دلیل، راه دیگری را در پیش گرفتند. اما متفکری که کوشید، راه تازه‌ای را در پیش بگیرد و تفسیر سنجیده‌تری از رابطه انسان و واقعیت ارائه کند، هایدگر بود.

بی شک هگل در تمام فلسفه عقلی خود، در بازگرداندن موضوعیت تصور جهان، کوشید. برای فیلسوفان معاصر این ماند که آن را باز در واقعیتی که ما جزو آن هستیم، جای دهند و از ورای کانت و دکارت، معنی باستانی تصور جهان را بازیابند. بی آنکه خصوصیت عقلی‌ای را که در فلسفه باستانی داشت، برای آن باقی بگذارند و این جمله، حاصل مساعی هایدگر بود. که در این باب، اعتبار اصطلاح «جهان‌بینی»، ممد و مؤید تفکر او بود. (وال، ۱۳۸۰، ۸۵۶)

به نظر هایدگر بحران در تفکر فلسفی غرب، ریشه در فرضی نهفته دارد که از افلاطون تا کنون ادامه یافته و موجب غفلت فلاسفه از وجود شده است. غفلت از وجود و احکام آن معضل اساسی را پدید می‌آورد که عبارت است از دچار شدن به ویژگی به نام «بی‌خانمانی» در انسان. به نظر هایدگر راه نجات انسان از بی‌خانمانی، بازگشت به اصل وجود و طرح مجدد پرسش از وجود می‌باشد؛ به حدی که می‌توان ادعا کرد «پرسش از وجود» موضوع کل فلسفه هایدگر است.

به نظر وی درک کنونی از موجود، ما را از حقیقت وجود و ماهیت حقیقی

۱۳۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

آن باز می‌دارد و درگیر مفاهیمی کلی و ذهنی می‌کند که به هیچ‌وجه، شناختی حقیقی از یک شی به ما نخواهد داد. (هایدگر، ۱۳۸۲، ۳۳)

هایدگر معتقد است از افلاطون تا کنون، متفکران انسان را حیوان ناطق می‌دانستند و این تعریف از انسان، ریشه همه بحران‌ها است. زیرا در این تعریف، انسان، فاعل تفکر است و تفکر مبتنی بر مفاهیم است و مفاهیم مورد نظر، همان کلیات است. اگر مفاهیم کلی، حلقه ارتباط آدمی با جهان خارج باشد، انسان به چیزی جز مفاهیم دسترس نخواهد داشت. «هایدگر اساساً بحث تعریف ماهیت را سرآغاز دوری آدمی از ذات و ماهیت واقعی اشیاء می‌داند.» (هایدگر، ۱۳۸۱، ۳۱-۳۲)

یکی از روش‌های هایدگر برای درمان بی‌خانمانی انسان، مسئله «حضور» است. آنچه عالم را بنا می‌کند، «حضور انسان» است. عالم از نظر هایدگر، همان عالم اگزیستانسیال و پدیدارشناسی یعنی عالم کیفی است؛ چرا که «کم» نیز تابع «کیف» است و «کیف» بر آن ارجحیت دارد. در پدیدارشناسی، انسان به عنوان «حضور» دارای وجودی منحصر به فرد است و اگزیستانس فقط مختص اوست. سایر موجودات نیز از آن جهت که ارتباطی با انسان پیدا می‌کنند، مورد توجه قرار می‌گیرند، و گرنه به ذات خود فاقد اهمیت می‌باشند. لذا آنچه در پدیدارشناسی واجد اهمیت است، «ظهورات انسانی» است.

حضور انسان از نظر هایدگر دارای چهار وجه است:

۱. حضور انسان به عنوان «وجود»: «بنای عالم» است.
۲. حضور انسان به عنوان «زمان»: «افق عالم» است.
۳. حضور انسان به عنوان «آگاهی»: «التفات به موجودات درون عالم انسان» است.
۴. حضور انسان به عنوان «زبان»: «برقراری نسبت با موجودات عالم» است.

بی‌خانمانی انسان ناشی از آن است که انسان از عالم جدا افتاده است. اگر میان انسان و عالم دوباره از ابتدا پیوند بزنیم، یعنی انسان را برحسب عالم و عالم را

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و هایدگر ۱۳۳۳

برحسب انسان تعریف کنیم، آنگاه می‌توانیم از مشکل بی‌خانمانی رهایی یابیم. لذا راه‌حل هایدگر برای رفع بی‌خانمانی انسان، وحدت درونی انسان و عالم است. (خاتمی، ۱۳۹۴، ۱۱۴)

برای بنای یک نظام فلسفی، اثبات دو مسئله ضروری است: اثبات جهان خارج و اثبات واقع‌نمایی مفاهیم ذهنی. اثبات این دو مسئله، همواره معضل بزرگ همه نظام‌های فلسفی بود. مسئله وجود در رابطه با اثبات عالم واقع است و مسئله حقیقت مرتبط با واقع‌نمایی مفاهیم می‌باشد؛ به‌نحوی که می‌توان گفت خلاصه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در این دو مسئله ظهور دارد. «پرسش از وجود و پرسش از حقیقت، دو رکن بنیادی تفکر هایدگر است.» (بیمل، ۱۳۸۱، ۴۳) بنابراین اگزیستانسیالیسم که پایه‌های فکری هایدگر را تشکیل می‌دهد، مکتبی است که در آن به انسان و جهان، به گونه‌ای متفاوت نگریسته می‌شود. در فلسفه اگزیستانس، وجه اختلاف انسان از سایر موجودات، «ناطق بودن» وی نیست، بلکه این اراده و انتخاب انسان است که او را از دیگران متمایز می‌کند و سبب می‌گردد که آینده خویش را با انتخاب‌هایش بسازد و مسیر زندگی‌اش را تعیین کند. بنابراین بحث وجود و ماهیت و انفکاک آنها از یکدیگر و تقدم آنها بر یکدیگر، در فلسفه هایدگر هیچ راهی ندارد. زیرا به نظر وی این تفکیک، تفکیکی متافیزیکی است، در حالی که انسان ماهیتی ورای وجود ندارد و ماهیتش از طریق هستی وی فهمیده می‌شود. بنابراین انسان شیء بی‌جان نیست که وجودش از بیرون دریافت شود، بلکه موجودی است که می‌تواند با اختیار خود انتخاب کند که چه فعلی را انجام دهد؟ و اینکه آیا به‌سوی کمال حرکت کند یا راهی بی‌نتیجه را دنبال کند. لذا او حقیقت وجودی خود را به‌عنوان یک انسان درک می‌کند و با این درک، برای خویش جایگاهی انسانی می‌سازد. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که به عقیده هایدگر ارتباط میان وجود و انسان، به نحوی تنگاتنگ است که گاه از آن‌ها، به یک امر واحدی تعبیر می‌شود. بنابراین انسان نه جدای از

۱۳۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

وجود و نه گسسته از آن است، بلکه هر دو همچون دو امر لازم و ملزوم همواره در کنار یکدیگر قرار دارند.

در تفکر هایدگر «Existence» و «Being» رابطه‌ای تنگاتنگ و ناگسستی می‌یابند؛ تا جایی که وی در آثار متأخر خود، وجود انسانی یا همان اگزیزتانس را حافظ و نگهدارنده یا چوپان وجود می‌نامد. (Pattison, 2000, 4)

ثنویت ذهن و جسم

تقابل ذهن و عین در فلسفه دکارت به شکل ثنویت ذهن و جسم ظاهر می‌شود. دکارت غیر از جوهر خلاق یا خداوند به دو جوهر دیگر قائل است؛ ذهن و جسم. ویژگی اساسی ذهن، اندیشه است و صفت بنیادین جسم، بعد یا امتداد. ولی معمای مهم در فلسفه دکارت این است که چگونه جوهری که عین اندیشه است، با جوهری که عین امتداد است می‌تواند ارتباط داشته باشد. این معضل در فلسفه جدید غرب که ادامه فلسفه دکارتی است، استمرار می‌یابد؛ به نحوی که اثبات جهان خارج و تبیین رابطه ذهن و جهان خارج از مشکلات بنیادی فلسفه جدید غرب است. با توجه به این پیشینه، به نظر هایدگر ثنویت سوپژه و ابژه، ریشه پیدایش معضلات تفکر فلسفی جدید است که همان تقابل ذهن و جسم در فلسفه دکارتی است و این تقابل سبب غفلت آدمی از جهان می‌شود؛ به نحوی که هایدگر می‌گوید: «انسان دکارتی، انسانی بی‌عالم است.» (Geirgger, 1999, 86)

هایدگر از یکطرف می‌کوشد نشان دهد که انسان صرفاً سوپژه نیست و چیزی بیش از اندیشه است و از طرف دیگر تلاش می‌کند تا نشان دهد که شیء یا واقعیت هم چیزی بیش از ابژه است. (بیمل، ۱۳۸۱، ۴۴)

به بیان دیگر، می‌توان گفت تقلیل آدمی به اندیشه و تقلیل شیء به موضوع اندیشه، بر نوعی مغالطه «کنه و وجه» مبتنی است. زیرا اندیشیدن یکی از حالات آدمی است و علاوه بر آن،

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و هایدگر ۱۳۵

آدمی انواع دیگری از احوال و ساحت های دیگری هم دارد و واقعیت هم صرفاً در موضوع «اندیشه بودن» خلاصه نمی‌شود و غیر از این ویژگی، انواع دیگری از اوصاف و احوال هم دارد. تقلیل دادن یک موجود به یک ویژگی آن، نوعی مغالطه در تبیین آن موجود است. هایدگر به این معضل توجه دارد و می‌کوشد از ابتدا مسئله را به نحوی مطرح کند که از این اشکالات مبری باشد.

در-عالم - بودن

به عقیده هایدگر قوام هستی انسان، به هستی در جهان بودن اوست و این امری اگرستانسیال است. از میان موجودات جهان، تنها انسان است که به واسطه آگاهی خویش، می‌تواند جهان را لمس کند، اما موجودات دیگر هرگز نمی‌توانند به یکدیگر نزدیک شوند و جهان و دیگری را لمس کنند.

وجود-آنجایی (انسان)، ابتدا علاقه‌مند است خود را به صورت وجودشناسانه تفسیر نماید. و بنا بر هستی‌ای که خودش نیست، خویش را تفسیر کند. اما او «در داخل این جهان»، خود را ملاقات می‌کند. (هایدگر، ۱۳۹۱، بخش اول، ۹۶)

بنابراین انسان یک هستی داخل دنیایی است؛ به نحوی که می‌تواند سرنوشت خود را مرتبط با هستی موجوداتی بفهمد که داخل دنیای خود ملاقات می‌کند.

یقیناً ما هرگز کل موجودات را آنگونه که در نفس‌الامر خود باید باشند، مطلقاً درک نمی‌کنیم. اما این نیز همانقدر قطعی است که ما خود را همانا فرونهاده در میان موجودات می‌یابیم که به نحوی خود را به صورت یک کل آشکار می‌کنند. (هایدگر، ۱۳۸۵، ۱۷۰)

۱۳۶ «وفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

لذا او موجودی «با جهان» و «در جهان» است. «با جهان» یعنی انسان با اشیاء جهان در ارتباط است و «در جهان» یعنی انسان در جهان حضور دارد. بنابراین «بودن با جهان» برای انسان امری همیشگی است و او هرگز از آن فارق نمی‌شود.

آنچه عالم را معنی می‌بخشد، خود دازاین است. مبنای غایی عالم و آنچه عالم را بعنوان عالم ظهور می‌بخشد، خود دازاین است. بعبارت دیگر، همانطور که دازاین ذاتاً یعنی «در عالم بودن»، عالم نیز ذاتاً یعنی «برای دازاین بودن». عالم بدون دازاین تنها مجموعه‌ای پراکنده از اشیاء و موجودات جدا افتاده است و آنچه عالم را معنی بخشیده و متحصّل می‌سازد، خود دازاین و گشودگی پیشین وی بر عالم است. (Sheehan, 2005, 202)

هایدگر برای رفع ثنویت سوژه و ابژه، رهیافت تازه‌ای درباره انسان در پیش می‌گیرد. این رهیافت مبتنی بر نسبت خاص انسان با وجود است؛ «انسان نسبت خاصی با وجود دارد که هیچ موجود دیگری آن را دارا نیست.» (Geiger, 1996, 228) این نسبت خاص آدمی با وجود، بنیان همان اصل عالم‌داری یا «در-عالم-بودن» است. هایدگر از به‌کاربردن توصیفات پیشین فلاسفه درباره انسان پرهیز می‌کند. نحوه‌های سنتی سخن گفتن از آدمی و به‌کاربردن مفاهیم و اصطلاحاتی چون: فاعل آگاه، فاعل شناسا، من و غیره در کتاب وجود و زمان هایدگر، به کلی غایبند و او به‌جای همه آن تعابیر، اصطلاح «دازاین» را به‌کار می‌برد که در ترجمه تحت‌اللفظی به معنای «آنجا-بودن» است. این تغییر در اصطلاح نشان‌دهنده تحولی در بینش، نحوه دریافت و بنابراین تغییر در نحوه تفکر است.

هایدگر با جهان به‌گونه‌ای پراگماتیک روبرو می‌شود و آن را همچون زمینه نهایی زندگی انسان می‌فهمد. جهان دربردارنده هرگونه فعالیت انسانی است و دانش علمی فقط یکی از اینهاست. از اینرو هایدگر این نکته را پیش می‌کشد که به‌جای

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و هایدگر ۱۳۷

هر تعریف در نهایت بی‌فایده از جهان، در گام نخست جهان را با دازاین یکی بدانیم. اگر دازاین بنا به نگرش هایدگری «هستی‌شناس» محسوب شود، پس نمی‌تواند به گونه‌ای ماهوی از جهان جدا باشد. (احمدی، ۱۳۹۰، ۲۸۶)

هایدگر برخلاف فیلسوفان پیشین که از راه استدلال می‌خواستند عالم واقع را اثبات کنند، از همان ابتدا وجود آدمی را، وجودی در عالم واقعیت می‌داند. به عبارت دیگر، آدمی پیش از اینکه اندیشه کند، خود را در جهان و در میان موجودات می‌یابد. هایدگر می‌گوید:

سروکار پیدا کردن فاعل شناسایی با عالم، 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 دازاین است که نحوه وجودیش، مبتنی بر «در-عالم-بودن» است. (Geiger, 1988Q90)

بنابراین هستی بر اندیشه تقدم دارد و آدمی از معبر هستی به اندیشه می‌رسد.

هایدگر به معنای متداول و مرسوم یک علم شناسی^۱ نمی‌پرورد. او صریحاً چنین وظیفه‌ای را رد می‌کند و آن وقتی است که آشکار می‌کند که دازاین فاعل اندیشندگی است که تا اندازه‌ای باید «بیرون رود» و وجودش را با جهانی از اشیا مرتبط کند. (مک‌کوآری، ۱۳۷۶، ۷۰)

بنابراین هایدگر آدمی را از عالم وجود بیرون نمی‌نهد و وی را در عالم ذهن محصور نمی‌کند، تا بعد مجبور باشد راه ارتباطی با واقع برای وی بجوید، بلکه وی از ابتدا آدمی را مرتبط با وجود و در متن موجودات می‌بیند و این هستی در عالم یا در عالم بودن، ویژگی بنیادی وجود آدمی است؛ به نحوی که می‌توان گفت «در-عالم-بودن» مقوم هستی انسان است و نه یکی از اوصاف عارضی بر وجود انسان.

1. epi-,emologi

۱۳۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

بنیان رابطه معرفتی انسان با عالم در همین انس پیشین آدمی با وجود و فهم و

ادراک پیشین وی از سرشت وجودی موجودات است. (Heidegger, 1965, 18)

ولی سئوالی که مطرح می‌شود این است که معنای این «در! عالم-بودن» چیست و چه تفاوتی با نحوه وجود موجودات دیگر دارد؟

حضور یا انکشاف

به نظر هایدگر انسان یعنی «حضور». انسان در هر حالی به صورت واقعی وجود دارد و چیزی نیست جز حضور محض. این ساختار هستی، از لحاظ وجودشناسی غیرقابل دسترسی است، اما از لحاظ موجودشناسی به عنوان رابطه‌ای میان یک موجود یعنی جهان با یک موجود دیگر، یعنی انسان، تلقی می‌شود. شناخت برای انسان حاصل می‌شود، نه برای جهان؛ یعنی شناخت نحوه‌ای از هستی انسان به عنوان وجود در جهانی است. شناخت بوسیله تعالی فاعل شناخت از جهان به دست می‌آید، با این تفاوت که انسان هنگام شناخت و تعالی، از درون خود خارج نمی‌گردد. نقش شناخت برای انسان، پدید آمدن علم است. بدین صورت که بوسیله شناخت، موقعیت تازه‌ای از هستی نسبت به جهان برای انسان حاصل می‌شود و این امکان تازه از هستی، به صورت مستقلی گسترش می‌یابد و غایت می‌گردد و تحت صورت «علم» برای انسان نقش تعیین‌کننده‌ای را بر عهده می‌گیرد. بنابراین انسان در داخل جهان قرار دارد و شناخت برای او یک امر درونی است و چون انسان موجودی در جهان است که به جهان شناخت پیدا می‌کند، پس جهان می‌تواند برای انسان، یک خصوصیت «وجودشناسانه» محسوب شود.

ما در کل تاریخ متافیزیک در تفسیر رابطه انسان با عالم، به اشتباهی بزرگ دچار شده‌ایم که آن استفاده از مقولات برگرفته از عالم اعیان، برای فهم و تبیین ساختار وجودی انسان می‌باشد. براساس این تبیین، انسان جوهری در کنار سایر جوهر است. جوهری که تنها در صفت ذاتی خود، یعنی همان اندیشه و تفکر، از دیگر

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و پدیدگر ۱۳۹

موجودات متمایز است. از نظر هایدگر دلیل این امر همانا استفاده نادرست از الگوی سنتی «سوژه- اُبژه» در تبیین رابطه انسان با عالم است. (Lafont, 2005,226)

موجود بودن در عالم واقع، اختصاص به انسان ندارد. هر چیزی که جزئی از جهان واقعیت است، متصف به این ویژگی است. اگر از این وجه اشتراک موجودات بگذریم، می‌توانیم موجودات را به دو دسته متمایز تقسیم کنیم:

یک دسته موجوداتی که دارای هیچ‌گونه نسبتی با خودشان نیستند و نسبت به خویش هیچ‌گونه نگرش، وضع یا حالتی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند؛ مثل سنگ، درخت، صندلی یا همه موجودات غیر از انسان که فقط هستند. (بیمل، ۱۳۸۱، ۵۲-۵۳)

این معنا از هستی، میان همه موجودات غیر از انسان مشترک است و ویژگی است که میان آنها مشابهت خاصی را پدید می‌آورد. ولی انسان ویژگی خاصی دارد که او را از همه موجودات دیگر متمایز می‌کند. انسان نسبت خاصی با «وجود» دارد. نسبتی که موجب می‌شود وی دارای وضع، حالت یا نگرش خاصی باشد و این نسبت با خویش و سایر موجودات را می‌تواند گسترش دهد. (همان، ۵۳).
این نحوه خاص وجود انسان که «هستی در» یا «بودن با» است، موجب گشودگی وی بر موجودات می‌شود و بنیان آگاهی و مسئولیت و آزادی و انتخاب وی در همین نحوه «بودن» نهفته است. به عبارت دیگر:

انسان به دلیل طریق خاصی که با جهان نسبت می‌یابد، یعنی «هستی در» یا «باشیدن» اش است که «وجود دارد» و از باشندگان که صرفاً به منزله اجزاء جهان «در-جهان» اند متمایز است. انسان یا به طور دقیق‌تر «دازاین»، «هستی- در-

۱۴۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

جهان» است. اما «هستی-در» او چنان است که برون جستن / ایستادن (وجد)^۱ نیز هست. او در آگاهی و مسئولیتش، یک گشودگی به روی جهان و نوعی تعالی از جهان دارد. (مک کوآری، ۱۳۷۶، ۶۹-۷۰)

این انکشاف جهان بر آدمی و حضور داشتن موجودات برای وی و نسبت خاص وی با جهان پیرامونی سبب می‌شود که آدمی دارای جهان باشد و این عالم‌داری انسان عین هستی اوست.

خود و عالم در یک هستی واحد به یکدیگر وابسته‌اند؛ یعنی در دازاین خود و عالم، دو موجود همانند مدرک و مدرک نیستند... بلکه خود و عالم، تعیین و تشخیص اصلی خود دازاینند در وحدت ساختار در عالم بودن.

(Heidegger, 1982, 297)

این عالم‌داری بر هر ویژگی دیگری مقدم است و تفکر آدمی فرع بر این ویژگی عالم‌داری است؛ به نحوی که می‌توان گفت اندیشه آدمی در جهان وی پدید می‌آید و بر جهان او اثر می‌گذارد و ظهور و سقوط آن در عالم وی تحقق می‌یابد.

عالم‌داری و شخص بودن

گرچه می‌توان گفت نسبت خاص آدمی و گشودگی وجود بر وی، عالم‌داری انسان را پدید می‌آورد و از این لحاظ آدمیان از موجودات دیگر تمایز دارند، ولی تمایز افراد آدمی نیز مسئله‌ای مهم در فلسفه‌های وجودی است؛ به نحوی که می‌توان گفت هدف اساسی فلسفه‌های وجودی، شناخت فرد است. برخلاف فلسفه‌های دیگر که یا در جستجوی اوصاف عام هستی بودند و یا بر جزء خاصی از وجود تکیه می‌کردند و یا در جستجوی شناخت انواع موجودات

1. eFci-,ence

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و دیگر ۱۴۱

بودند و نوع را رکن فلسفه خود می‌پنداشتند. این عالم‌داری انسان که فردیت وی یا شخص بودن افراد آدمی را پدید می‌آورد، نحوه شناختن آدمی را از سایر موجودات متمایز می‌سازد.

البته «علم به خود یا علم به اشخاص دیگر، به‌طور کلی یکی از دشوارترین چیزهایی است که می‌توان به آن رسید.» (مک کو آری، ۱۳۷۶، ۱۳۲)

برای فیلسوف وجودی، سرمشق شناسایی، یافتن دانش عینی به واقعیات نیست، بلکه علوم تجربی طالب شناختن اشخاص مقصودند. این شناسایی ممکن است، دانش شخصی یا درون‌بنیانه به خود باشد یا علم حاصل از مواجهت با اشخاص دیگر. شاید به‌معنایی خودشناسی را بتوان دارای آن درجه از اتقان دانست که در هیچ جای دیگر یافت نشود. زیرا در این مورد آگاهی بی‌واسطه و شهودی است. (همان، ۱۳۲)

البته عالم من در وهله اول با بدنی آغاز می‌شود که قلمرو در عالم بودن من است و فقط به‌واسطه وجود داشتن در صورتی جسمانی است که من می‌توانم در عالم باشم. من به‌واسطه بدنم، اشیاء و اشخاص تشکیل‌دهنده عالم را درک می‌کنم و من به‌واسطه بدنم قادر به انجام دادن فعل در آنها هستم و متقابلاً آنها نیز قادر به انجام فعل در من هستند. (همان، ۸۹)

بنابراین می‌توان گفت بدن مقرر ظهور عالم آدمی است و از طریق مکان-زمان خاصی هست که آدمی می‌تواند عالم خود را قوام بخشد؛ به‌نحوی که می‌توان گفت بدن جزء مقدم عالم آدمی است و عالم‌داری آدمی با این بدن توأمان است. البته عالم آدمی با این بدن آغاز می‌شود، ولی ویژگی وجود آدمی به نحوی است که عالم وی در آن محصور نمی‌شود و آدمی می‌تواند مرزهای عالم خود را به انحاء مختلف گسترش دهد.

ماهیت، محور شناخت

یکی از مهمترین مقولاتی که در باب انسان مطرح می‌شود، علم انسان به عالم است و روشن شدن این مسئله که این علم در زمره کدام دسته از علوم واقع می‌شود. فیلسوفان اسلامی و از جمله آنها ابن‌سینا معتقدند که علم یا ادراک در دو حالت حاصل می‌گردد: یکی با حصول

۱۴۲ «دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

صورت شیء در ذهن که به چنین علمی، «حصولی» می‌گویند و دیگر با حصول خود شیء برای عالم که به آن علم «حضوری» می‌گویند. با توجه به عبارت فوق مشخص می‌گردد که تحقق علم، چه حصولی باشد و چه حضوری، نیازمند حصول یا حضور حقیقتی نزد عالم می‌باشد.

علم نوعی حصول موجودی برای موجودی است. ابن‌سینا علم را به تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک تعریف و آن‌گاه آن را به دو قسم تمثیل نفس حقیقت شیء و تمثیل مثال حقیقت شیء تقسیم کرده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ۲۴۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۳۰۸)

با توجه به تعریفی که از علم حضوری ارائه شد، در علم حضوری، مسئله انطباق علم بر معلوم اصلاً مطرح نیست؛ چرا که انطباق در جایی مطرح می‌شود که ما با دو امر جداگانه سروکار داشته باشیم، در حالی که علم و معلوم ما در علم حضوری یک حقیقت واحد است. اما در علم حصولی قضیه چنین نیست؛ یعنی واقعیت علم از واقعیت معلوم جداست و می‌توان آن‌ها را بر یکدیگر منطبق ساخت. به بیانی دیگر می‌توان گفت نفس در علم حصولی با صورت، ماهیت یا مفهوم یک امر خارجی در ارتباط است، نه با حقیقت آن چیزی که در خارج موجود است؛ هر چند که بنیان و اصل هر علم حصولی نیز به علم حضوری برمی‌گردد. چنانکه ملاصدرا می‌گوید حتی در علم حصولی نیز آنچه که بدون واسطه، معلوم ما قرار می‌گیرد، نزد نفس حاضر است و علم به آن از جنس علم حضوری است و علم حقیقی همان علم حضوری است.

فالعلم الحضوری هواتم صنفی العلم، بل العلم فی الحقیقه لیس الا هو. (ملاصدرا،

۱۳۸۱، ج ۱، ۱۳۵)

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و پانزدهم ۱۴۳

با توجه به بررسی تمام ملاک‌هایی که برای تحقق علم حضوری ذکر شد، می‌توان چنین استنباط کرد که همه آن‌ها به نوعی اتحاد و وحدت بازمی‌گردد؛ به شکلی که هر جا که نوعی وحدت یا اتحاد برقرار باشد، علم حضوری نیز در آن جا محقق است. به همین جهت است که بسیاری از فلاسفه از جمله ملاصدرا، علم حضوری را مساوی با وحدت و وجود می‌دانند؛ چرا که وحدت نیز حقیقتی غیر از وجود ندارد و وجود یعنی وحدت و وحدت نیز یعنی وجود. تعبیر ملاصدرا از وحدت وجود، اتحاد عاقل و معقول است. بدین صورت که وقتی صورتی ذهنی برای نفس حاصل می‌شود، در حقیقت آنچه واقع می‌شود این است که نفس حرکت می‌کند و حکم یک آئینه را برای خودش ایفا می‌کند. لذا حصول صورت‌های ذهنی برای نفس، حصول نفس برای خودش می‌باشد و بدین منوال نفس به علت اتحادی که با صورت‌های ذهنی دارد، به آنها علم حضوری دارد. از نظر ملاصدرا بین صور ذهنی و نفس اتحاد هست. در حقیقت، نفس در سایه حرکت جوهری، سعه وجودی می‌یابد. (همو، ۱۳۶۰، ۲۴۴)

مشائیان در تحلیل مسئله شناخت، حلقه ارتباط ذهن و عین را ماهیت می‌دانند و برای حفظ واقع‌نمایی شناخت معتقدند تفاوت میان وجود عینی با وجود ذهنی، در وجود است. ولی وجه اشتراک شیء در خارج و شیء در ذهن، در ماهیت آنهاست؛ برای مثال، انسان در خارج و انسان در ذهن، در ماهیت یکی هستند، ولی در وجود متفاوتند. لازمه این تفکیک، چیزی نیست جز انفصال خارج از ذهن و عدم ارتباط در هستی آنها؛ به نحوی که می‌توان گفت این فرض که با اصالت ماهیت سازگارتر است تا اصالت وجود، مبنایی است که نوعی ذهن‌گرایی و اصالت ذهن را بر اندیشه فلسفی تحمیل می‌کند و اگر ما فقط به ماهیت اشیاء خارجی دسترسی داریم، بنابراین برای همیشه وجود آنها از ما غایب است و ما در غیاب اشیاء جهان خارج زندگی می‌کنیم.

اگر توجه داشته باشیم که ما به مفهومی یا تصویری از ماهیت خارجی نایل می‌شویم، آنگاه معلوم می‌شود که ما به تصویری از جهان نایل می‌گردیم و هرگز ارتباط مستقیم وجودی با

۱۴۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

جهان خارج نداریم. لازمه این مبانی، چیزی نیست جز ذهن‌گرایی افراطی و محصور کردن انسان در مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات. اگر انسان به تصور و تصدیقی از جهان نایل می‌شود، پس ارتباط وجودی مستقیم با جهان ندارد و این چیزی نیست جز اینکه بگوییم انسان در خود محدود و محصور است و راهی به جهان خارج ندارد.

العلم ليس امرًا سلبيا كالتجرد عن المادة و لا اضافياً بل وجوداً، و لا كل وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوة و لا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، و بقدر خلوصه من شوب العدم يكون شده كونه علماً (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ۲۹۷)

اگر ما در خود محصوریم و جهان چیزی جز تصورات و تصدیقات ما نیست، در این صورت نه مسأله واقع‌نمایی و صدق قابل توجیه است و نه انسان می‌تواند جهانی جز مفاهیم ذهنی خود داشته باشد. لازمه این‌گونه تحلیل از مسئله شناخت، ذهن‌گرایی افراطی و فقدان جهان‌داری انسان است. سهروردی به نحوی به این مسئله تظن یافته بود که علم حضوری را بنیان نظام فکری خود قرار دهد و کوشید نشان دهد ما به جهان و به بدن خود، علم حضوری داریم و علم حضوری ما به خود نوعی حضور عندالنفس است که با اشراق حاصل می‌شود.

اگر ادراک بدن و قوا، به وسیله یک صورت کلی بود، لازمه‌اش این بود که تصرف نیز در یک بدن کلی باشد. در حالی که ما در بدن ویژه خودمان که یک بدن شخصی است تصرف می‌کنیم. بنابراین ادراک بدن، جزئی و در نتیجه به علم حضوری خواهد بود. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۸۵-۴۸۴)

ملاصدرا در ادامه کار سهروردی، با ابداع مسئله اصالت وجود و به کارگرفتن تشکیک وجود، توانست به تفسیر دقیق‌تری از مسئله رابطه انسان و جهان برسد و به نحوی رابطه انسان و جهان را، رابطه‌ای حضوری دانست؛ تا حدی که مبنا قرار دادن حضور، نه تنها مسئله صدق را تفسیر می‌کند، بلکه آدمی را از فقدان عالم‌داری و انفصال از جهان و محصور شدن در ذهن

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و بیدکر ۱۴۵

آزاد می‌سازد و معنا کردن حیات انسانی، جز با تفسیر صحیح از مسئله صدق و حقیقت و عالم داشتن وی امکان ندارد. گرچه ملاصدرا در قالب اصطلاحات و واژگان هایدگر سخن نگفته، ولی اگر به محتوای نظرات وی توجه کنیم، می‌بینیم درست به مشکلی توجه کرده که هایدگر نیز به نحوی آن را مشکل بنیادی یافته است.

فإن الماهية نفسها خيال الوجود و عكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية و

الحسية. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۱۹۸)

این عبارت ملاصدرا در تفسیر مسئله ماهیت که ناشی از افکار مشائیان است، نشان می‌دهد که درک حصولی ما از وجود، چیزی جز مفاهیم ذهنی نیست و این عبارت ناظر به علم حضوری انسان به جهان خارج نیست. زیرا وی به صراحت اعلام می‌کند که حقیقت وجود را با مفاهیم ذهنی نمی‌توان شناخت و اگر از منظر ذهن و مفاهیم به جهان خارج نظر کنیم، مفهوم وجود ظاهرترین مفاهیم است، ولی کنه وجود در غایت خفا و ابهام است. بنابراین خود ملاصدرا اذعان دارد که مفهوم وجود و علم به مفهوم وجود، هرگز نمی‌تواند تأمین‌کننده علم به مصداق وجود باشد و مصداق وجود را باید از راه علم حضوری شناخت.

انية الوجود اجلی الاشیاء حضوراً و كشافاً و ماهيته اخفاها تصوراً و اکتهاها. (همو،

۱۳۶۳ب، ۶)

علم حضوری انسان

تحلیل ملاصدرا از نفس به عنوان هستی مجردی که از عالم جسم ناشی شده است، سبب می‌شود که وی نفس و بدن را حقیقت واحدی بدانند که دارای وجودی مشکک است. وجود تشکیکی نفس، از بدن شروع می‌شود و از عالم حس، خیال و عقل عبور می‌کند و به مرتبه‌ای از وجود می‌رسد که مجرد تام دارد و هیچ‌گونه نیازی به جسم ندارد. به نظر وی نفس آدمی در ذات خود، به ماده نیاز ندارد، ولی در فعل خود به ماده محتاج است. این تحلیل از نفس نشان

۱۴۶ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

می‌دهد که میان ذات نفس و فعل آن، نوعی اختلاف بنیادی است و این اختلاف جز با مسئله تشکیک در وجود، قابل تفسیر نیست.

هما أى النفس و البدن متحدان فى الجوهرية متخالفان بالقوة و الفعل و النقص و الكمال. النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ و أصحابه جوهر مفارق الذات و الوجود عن الاجسام و لاتعلق لها إليها الا تعلق التدبير و التصرف... و التحقيق أنّ جوهر النفس، و إن كان موجوداً بوجود واحد، لكن وحدتها ضرب آخر من الوحدة، فهى بذاتها منفصلة عنه، فهى فيه و لا فيه بحسب مراتبها فى الوجود الجمعی. (همو، ۱۳۰۲ق، ۳۱۴؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ۱۰۶۱)

ملاصدرا علم نفس به خود را، علم حضوری می‌داند که این علم عین وجود نفس است. بنابراین نفس به عنوان هویت بنیادی انسان، همواره در نزد خود حاضر است و به عبارتی می‌توان گفت نفس عین حضور است. عین‌الحضور بودن انسان سبب می‌شود که در قلمرو نفس، وجود و علم عین هم باشند و این وحدت وجود و علم سبب می‌شود که آدمی به نحو وجودی، مصداقی از هستی را به علم حضوری بیابد. این دریافت حضوری وجود سبب می‌شود که انفصال ذهن و عین که معضل اصلی در مسئله شناخت در نگاه مشائیان بود، رفع شود. بنابراین به اعتقاد ملاصدرا، هستی آدمی بنا به اصالت وجود و وحدت سنخی وجود، موجودی است که در اتصال با بدن و موجودات دیگر تحقق دارد و نفس این ارتباط را به نحو علم حضوری درک می‌کند.

علم حضوری به بدن

چنانکه دیدیم نفس که عین علم حضوری به خود است، به مراتب وجود خود نیز علم حضوری دارد. بنابراین نفس به مراتب خیال، عقل و حس علم حضوری دارد و آخرین درجه

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و پانزدهم ۱۴۷

علم حضوری، علم نفس به بدن است؛ یعنی نفس همواره به بدن خود علم حضوری دارد و در نتیجه این علم حضوری است که احاطه کامل بر بدن دارد و بدن را تدبیر می‌کند.

النفس الانسانية لها وحدة جمعية فهي بذاتها قوة عاقلة و متخيلة و حساسة و غذية

و منمية و محرکه و طبيعة سارية في الجسم. (همو، ۱۳۶۳ الف، ۵۵۳)

بدن به عنوان موجودی که در عالم اجسام تحقق دارد، دارای همه اوصاف اجسام است؛ یعنی همانند اجسام دیگر، بُعد، جزء، مکان، زمان و حرکت دارد. بنابراین نفس به علم حضوری، اوصاف جسم را می‌یابد و این نکته ای است که نشان می‌دهد گستردگی در ابعاد و گستردگی در زمان، با مرتبه جسمانی نفس همراه است. به عبارت دیگر، نفس در مرتبه بدن، عین مکان‌مندی و زمان‌مندی است و اگر به قاعده دیگری که ملاصدرا در مسئله وجود مطرح کرده است نظر کنیم، ارتباط نفس با مکان و زمان جلوه‌ی تازه‌ای می‌یابد.

به نظر وی وجود عین تشخیص و فردیت است و هر فرد از نفس که با فرد خاصی از جسم ارتباط دارد، در اصل با زمان خاص و مکان خاص نیز تلازم دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت نفس در علم حضوری خود به بدن، همیشه بدن را در مکان و زمان خاصی می‌یابد و اگر وجه انفعالی نفس از بدن و وجه فاعلی نفس در بدن را لحاظ کنیم، نفس همواره در حال تأثیر و تأثر از بدن و اجسام متصل به بدن است و به بیان دیگر، همواره از زمان و مکان خاصی اثر می‌پذیرد و در آن اثر می‌گذارد و تدبیر نفس نسبت به بدن، تدبیری ناظر به مکان و زمان خاصی است. پس می‌توان گفت نفس در مرتبه جسم، با آن وحدت دارد؛ به نحوی که وجود خود را در آن مرتبه عین زمان و مکان می‌یابد.

در مکتب ملاصدرا در ذات انسان همه قوای زمینی و آثار گیاهی و جانوری

گردآمده و این نخستین درجه از درجات انسانی است که تمام افراد بشر در آن

مشترکند. انسان در زندگی دنیوی خود مراتبی دارد: در مرحله جنینی، نامی بالفعل

۱۴۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

و حیوان بالقوه است. بعد از تولد تا بلوغ صوری حیوان بالفعل و انسان بالقوه است.

بعد از بلوغ، انسان بالفعل و ملک بالقوه می‌شود. (ناجی اصفهانی، ۱۳۷۵، ۱۱)

عالم داشتن انسان در نظام صدرایی

در فلسفه صدرایی نفس متحد با بدن است.

ان النفس من حیث هی نفس هی بعینها صورة نوعیة للبدن الذی هو بما هو بدن

مادة لنفسه. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۳۸۴)

بدن و نفس همواره در حرکت جوهری است و مکان و زمان از اوصاف جدایی‌ناپذیر بدن می‌باشد و از طرف دیگر، بدن به اقتضای جسم بودن خود بالطبع در حال تأثیر و تأثر با اجسام پیرامونی خود است. حال اگر علم حضوری نفس به بدن را لحاظ کنیم، خواهیم دید که نفس به محیط پیرامونی خود نیز علم حضوری خواهد داشت. این نکته‌ای است که گرچه دیگران چندان به آن توجه نکرده‌اند، ولی لازمه مبانی نظام صدرایی است. پس می‌توان گفت تعریف ملاصدرا از نفس به عنوان جوهر مجردی که مدبر بدن است، مستلزم این است که نفس همواره به بدن خود علم حضوری داشته باشد، تا بتواند آن را تدبیر کند و این علم حضوری بدن خاص، چیزی نیست جز توجه مستمر نفس به محیط پیرامونی بدن. لذا عالم داشتن نفس، معنایی جز این ندارد.

البته تدبیر ارادی بدن را نباید با تدبیر بالطبع نفس نسبت به بدن، اشتباه گرفت. تدبیر ارادی مبتنی بر علم حصولی نفس به بدن و محیط پیرامونی است، ولی تدبیر ذاتی نفس که بدون آگاهی حصولی و اراده نیز اعمال می‌شود، عین وجود نفس است و این گونه از تدبیر است که عین نفس بودن نفس است. بنابراین می‌توان گفت پیدایش نفس، پیدایش در جسم خاص، مکان و زمان خاص است و استمرار وجود نفس همواره در جسم خاص و زمان و مکان خاص تحقق دارد و این معنای «متمکن و متزمن بودن نفس» است. به این ترتیب، نفس هویتی مکان‌مند

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و هایدگر ۱۴۹

و زمان‌مند دارد و این نکته‌ای است که در فلسفه هایدگر به تفصیل آمده است؛ گرچه ملاصدرا به‌اجمال به آن پرداخته است.

ملاصدرا پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنا از وجود یعنی «موجود» - که معقول ثانی فلسفی است - و «حقیقت عینی و خارجی وجود» - که قابل درک با علم حضوری است - تأکید دارد. او با گذر از «موجود» به «وجود»، به‌جای تفاوت میان شیء متحرک و شیء نامتحرک که بر هر دو «موجود» اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب تشکیکی «حقیقت وجود» را مطرح می‌کند. از نظر او «حقیقت وجود» دارای دو مرتبه است: یکی مرتبه وجود ثابت و دیگری مرتبه وجود سیال که «زمان»، «حقیقت وجود سیال» و لازم لاینفک آن است. (اکبریان، ۱۳۷۸، ش ۱۷، ۶)

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و هایدگر

از آنچه تاکنون بیان شد می‌توان دریافت که هر دو فیلسوف از محور قرار دادن تصور و تصدیق برای تحلیل مسئله شناخت عبور کرده‌اند و به‌جای تکیه بر ذهن، به رابطه حضوری نفس با وجود و با موجودات توجه کرده‌اند و این علم حضوری نفس، عین نفس است و مادامی که نفس عین‌الحضور در نزد خود نباشد، موجودات دیگر نزد وی، حضور نخواهند داشت. بنابراین هر دو فیلسوف، حضور را مقدم بر حصول می‌دانند و علم حضوری نفس به خود و به جهان پیرامونی را مقدم بر پیدایش ذهن و تصور و تصدیقات می‌شمارند.

از منظر هر دو فیلسوف، آدمی از آن لحاظ که انسان است، با موجود شدن خود، به خویش و محیط پیرامونش، نوعی علم حضوری دارد و یا به بیان هایدگر: انسان به جهان گشوده است و این گشودگی عین وجود آدمی است. هر دو فیلسوف با تحلیل وجود آدمی به‌عنوان وجودی که در مکان و زمان خاص پدید می‌آید و استمرار دارد، به موجود بودن انسان در میان موجودات، توجه خاصی داشته‌اند؛ به‌نحوی که می‌توان گفت در مکان و زمان خاص بودن،

۱۵۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

نحوه وجود آدمی است. هایدگر با تشریح مسئله دازاین و عالم‌دار بودن انسان، این مسئله را به تفصیل بیان کرده است، برخلاف ملاصدرا که به اجمال و تا حدی مبهم به مسئله عالم داشتن انسان پرداخته است.

بنابراین هر دو فیلسوف مسئله شناخت و وجود را مرتبط با هم تفسیر کرده‌اند؛ به نحوی که می‌توان گفت ابتکارات آنها در حوزه شناخت، کاملاً با ابتکاراتشان در حوزه وجود هماهنگ است. هرچند هایدگر میان این دو حوزه تفکیک قائل نمی‌شود و در قالب اصطلاحات فیلسوفان ماقبل خود طرح مسئله نکرده و اساساً از ابتدا تقابل ذهن و عین را تقابلی نادرست دانسته است و آدمی را موجودی در جهان تلقی کرده است، نه ذهنی در برابر عین. این نگاه هایدگر با اصل اصالت وجود وحدت اتصالی وجود در فلسفه صدرایی نزدیکی بسیاری دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتایج مقاله

ملاصدرا و هایدگر هر دو برای ابتکارات فلسفی خود، ابتدا از نقد تقابل ذهن و عین شروع می‌کنند و می‌کوشند با گذر از این تقابل و رسیدن به اصل وحدت اتصالی انسان با جهان و علم حضوری آدمی به خود و جهان، مسئله شناخت را سروسامان دهند و در پرتو این منظر خاص از مسئله شناسایی، به تحلیل عالم وجود پردازند. بنابراین می‌توان گفت اصالت وجود و تشکیک صدرایی و علم حضوری وی از یک‌طرف و نفی انفکاک وجود و موجود و عالم‌داری و گشودگی آدمی به وجود از طرف دیگر، نشانگر مشابهت زیادی میان تفکرات این دو اندیشمند است.

هر دو فیلسوف با نقد شناسایی و هستی‌فیلسوفان مقدم بر خود، راهی تازه به دنیای فلسفه گشوده‌اند؛ راهی که می‌تواند رابطه‌ای انسان و جهان هستی را بهتر و کاراتر تفسیر و تحلیل کند و به مشکلات آدمی پاسخی در خور دهد. زیرا فیلسوفان پیشین با تقدّم ذهن بر عین، اصالت را به ذهن می‌دادند و همین تقابل ذهن و عین، فلسفه را دچار نوعی ثنویت کرده بود؛ به نحوی که دیگر «مفاهیم» جای پدیده‌ها را گرفته بود و این خطایی بزرگ در شناخت واقعیت‌ها بود. اما ملاصدرا با بیان ارتباط مستقیم نفس با واقعیت‌ها معتقد بود که پدیده‌ها نزد انسان حاضر هستند. بنابراین اصالت را به حضور می‌داد؛ یعنی حضور را جای مفهوم قرار می‌داد و معتقد بود انسان به جای تعریف اشیاء و حد قرار دادن برای آن‌ها، باید به کُنّه آن‌ها پی ببرد و این طریق تفکر ملاصدرا باعث شد که فلسفه از تعاریف و مفاهیم صرفاً ذهنی و انتزاعی خارج شود و به راهی برای انکشاف و حضور تبدیل گردد. هایدگر نیز معتقد بود وجود حاضر یا انسان، همیشه در سیر تعالی به سمت جهان است و با آنچه به سوی آن در تعالی است یعنی جهان متحد می‌گردد و بدین دلیل، نظریات متعدد در فلسفه متعارف درباره واقعیت عالم خارج، کاربرد خود را از دست می‌دهد؛ چراکه آن‌ها نگرشی از جهان، به همان شکلی که حقیقتاً هست، ندارند و به جهان «باواسطه و غیرمستقیم» علم پیدا می‌کنند، که این شناختی اجمالی است و واقع‌نما نیست.

۱۵۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

لذا باید با کل و تمامیت جهان، به نحوی حضوری و بی‌واسطه تماس برقرار کرد تا بتوان مناسبات صحیحی را با آن برقرار نمود.

کتابشناسی

- ابن سینا. (۱۴۰۰ق). *رسائل*، بخش النص، قم: انتشارات بیدار.
- احمدی، بابک. (۱۳۹۰). *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز.
- اکبریان، رضا. (۱۳۷۸). «تیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدر المتألهین»، *خردنامه صدر*، ش ۱۷.
- بیمل، والتر. (۱۳۸۱). *بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: انتشارات سروش.
- خانمی، محمود. (۱۳۸۴). *جهان در اندیشه هایدگر*، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲، قم: انتشارات بلاغه.
- مک کوآری، جان. (۱۳۷۶). *هایدگر*، تهران: نشر گردش.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱ و ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- همو. (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقات صدر المتألهین بر الهیات شفاء*، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- همو. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همو. (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد*، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- همو. (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعه*، قم: مکتبه المصطفوی.
- همو. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، به اهتمام حامد ناجی، بخش شواهد الربوبیه، تهران: انتشارات حکمت.

حضور و عالم‌داری در ملاصدرا و یادگر ۱۵۳

همو. (۱۳۶۳ الف). *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

همو. (۱۳۶۳ ب). *المشاعر*، تهران: کتابخانه طهوری.

ناجی اصفهانی، حامد. (۱۳۷۵). *مقدمه بر «مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین»*، تهران: انتشارات حکمت

وال، ژان. (۱۳۸۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: انتشارات خوارزمی.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۱). *شعر زبان و اندیشه رهایی*، ترجمه عباس منوچهری، تهران: انتشارات مولی.

همو. (۱۳۸۲). *سرآغاز کار هنوی*، ترجمه پرویز ضیاءشهابی، تهران: نشر هرمس.

همو. (۱۳۸۵). *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.

همو. (۱۳۹۱). *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

Gi%egger, 3 ar,in, (19 9# nitzsche by David Farrell krell, &' (or), Garperan%ro' .

-----, (1996# letter on humanism inHbasic writings, b1 Ca=i% Earrell) rell.

-----,(1988# being and time, ,ran-la,a%e b1 .. 3 acq+arrie an%; . * abin-on, Ba-ilHBlac) ' ell.

-----, (1965# kant and the problem of metaphysics, b1 &ame- : / +rc/ ill, Blooming,on, >n%an +ni=er-i,1 pre--, -econ%prin,ing.

-----,(1982# The basic problem of phenomenology, ,ran-la,e% b1 6 . Go2,a%er, Blooming,on an%>n%ana poli-Hn%ana +ni=er-i,1 pre--.

\$a2bn,, c/ ri-,in-, Germene+,ic-, 2005, inH6 companion ,o Gei%egger, b1 G+ber,/ \$. Cre12+ an%3 ar) 6 . < ra,/ all, BF2or% Blac) ' ell.

Pa,i-on, 0 eorge, (2000#The later Heidegger, \$on%on, * o+,le%ge.

4/ ee/an, @ oma-, (2005# dasein, ar,icle p+bli-/ e% in a companion ,o Gei%egger, 193- 213- 5 46 , Blac) ' ell.