

مقایسه وجود در اگزیستانسیالیسم و اصالت الوجود صدرایی

حمیدرضا آیت‌اللهی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده: توجه به حاق وجود در اگزیستانسیالیسم و گذر از سنت فلسفی معرفت‌شناسانه، جریان عمیق فلسفی تازه‌ای را در غرب بوجود آورد که تاثیر عمده‌ای در اندیشه فلسفی معاصر غربی گذاشت. در فلسفه اسلامی نیز توجه به حقیقت وجود و گذر از تبیین ماهوی نیز جریان پر توان جدیدی را در فلسفه اسلامی ایجاد نمود که بسیاری از مسائل عمده فلسفی را تحت تاثیر این نگرش عمیق قرار داد و به تدقیق‌های بسیاری در مسائل فلسفی انجامید. در نگاه اولیه این دو تحول مشابه به نظر می‌رسند و شاید به نظر آید یک جریان در دو حوزه باشند که به نتایج همسویی بیانجامد اما برای شناخت مشابهت‌ها و مغایرت‌ها تدقیق‌های بسیاری لازم است. در این نوشتار درصددیم با واکاوی وجود در هر یک از این دو جریان، مقایسه‌ای اجمالی بین آنها داشته و محورهای اصلی مقایسه وجود بین این دو نگرش فلسفی را نشان دهیم.

کلید واژگان: وجود، ماهیت، عدم، اختیار، اگزیستانسیالیسم، اصالت الوجود، ملاصدرا

مقدمه: امکان و معنای تطبیق فلسفی

اگر چه در نگاه اول با مسائل و عناوین بسیاری مواجه می‌شویم که در حوزه‌های مختلف فلسفی مورد توجه و حل و عقد اندیشمندان تحت یک عنوان قرار گرفته‌اند و به نظر می‌رسد پاسخ‌های مختلف به یک پرسش هستند ولی با توجه به چندین ملاحظه این مشابهت‌ها معنای دیگری می‌یابند و در نتیجه فلسفه تطبیقی را با صعوبت‌های بسیاری مواجه می‌سازد. ذیلاً برخی از این ملاحظات اجمالاً ذکر می‌گردد:

پیشینه تاریخی شکل‌گیری یک مفهوم: بسیاری از مفاهیمی که در یک نظام فلسفی مطرح و مورد کنکاش قرار می‌گیرند مبتنی بر پیشینه‌هایی هستند که در شکل‌گیری تاریخی آن مفهوم موثر بوده است. مجموعه مفاهیم و عناصری که در تبیین آن مفهوم نقش دارند بر اساس آن پیشینه نقش یافته‌اند و مخاطب خویش را به آن زمینه ارجاع می‌دهد. در تطبیق مفاهیم فلسفی این موضوع اهمیت بسیاری دارد. مفهوم وجود در غرب که در این مقاله در صدد بررسی آن هستیم در فضایی مورد توجه قرار گرفته است که ضرورت دارد پیش از آن نقش معرفت‌شناسی در تکون فلسفه جدید غربی و نگاه سوژکتیویستی دوران مدرن و دوآلیسم سوژه-ابژه و نگرش اومانستی غالب در اندیشه غربی در این دوران مورد توجه قرار گیرد و با این پیشینه تاریخی است که نگرش وجودی شکل گرفته است. در حالی که در فضای فلسفه اسلامی نگرش‌های ماهوی و تاثیر نگرش‌های وحدت وجودی عرفانی در تبیین این رویکرد فلسفی موثر بوده است. هر یک از این دو تبیین باید خاستگاه بحث خویش را بکاوند و در سیر تطور خویش به معنایی که از آن مراد دارند بنگرند.

بستر های فرهنگی معنای یک مفهوم: شاخصه های فرهنگی یک جامعه زمینه هایی را می سازند که در آن زمینه یک مفهوم معنای خود را می یابد. به تعبیر ویتگنشتاین، این صورت های زندگی هستند که معنای یک مفهوم در آن صورت ها معین می گردد. در بازی های زبانی مختلف قواعد معناداری تفاوت می کند. همین امر در شرایط فرهنگی مختلف که در آن شرایط معنای یک مفهوم شکل گرفته است در تعیین معنا نقش جدی ایفا می کند. چه بسا در دو بستر فرهنگی مختلف یک عبارت به کار رود که در گفتگوی فلسفی با تحلیل آن مفاهیم به اشتراک لفظی بین معانی آنها برسیم. کسی نمی تواند معنای انسان را در فرهنگ غربی بشناسد بدون آنکه مساله تجسد و یا گناه ذاتی بشر را نداند. درست است بسیاری از اندیشمندان غربی تمایلات دینی نداشته اند ولی معنایی که آنها از مفهومی همچون انسان اخذ می کنند به شدت در بستری مسیحی رشد یافته است و تبیین های آنها باید در بنیاد با تلقی خلیفه الهی در تفکر اسلامی متفاوت باشد. بدون شناخت عناصر اساسی فرهنگ یک جامعه در رسیدن به معنای واقعی یک مفهوم ناتوان خواهیم بود. نقش محوری انسان و نگاه تاریخی به واقعیت در فرهنگ مسیحی غربی در تبیین معنای وجود بسیار اهمیت دارد. در حالی که در فرهنگ اسلامی این نقش به پیام الهی و اهمیت سیر و سلوک در رسیدن به قرب الهی داده شده است و در نتیجه در پرتو این بستر باید مورد توجه قرار گیرد.

غایات کنکاش فلسفی در یک مفهوم: در تحلیل فلسفی یک مفهوم غایات متفاوتی وجود دارد که بر اساس هر غایت رویکرد تبیینی یک مفهوم تفاوت می یابد. اگر غایت یک تحلیل فلسفی راه یافتن به نحوه تسلط انسان بر طبیعت و به استخدام در آوردن آن در تکنولوژی باشد نمی توان با تحلیلی دیگر که غایت آن رابطه انسان با عالم در یک اتحاد فراگیر باشد یکی دانست. در پرتو غایت هر تحلیل فلسفی است که می توان به تبیین معنایی آن مفهوم رسید. در یک تعبیر عام تر، این دغدغه های فیلسوف است که در شکل دادن به یک مفهوم تاثیر می گذارد و رویکرد تفلسف او را می سازد. تفاوت دغدغه های جوامع مختلف در تفاوت معنایی که از یک مفهوم مراد می کنند تاثیر گذار است.

موارد فوق برخی از ملاحظات هستند که در تطبیق بین مفاهیم فلسفی و تبیین یک تفکر فلسفی باید مورد توجه جدی قرار گیرند. این ملاحظات - که به اختصار نام برده شد- و ملاحظات هرمنوتیکی دیگر، مسیر تطبیق فلسفی را با دشواری های جدی روبرو ساخته است، بگونه ای که برخی اندیشمندان در امکان بحث از فلسفه تطبیقی تشکیک نموده اند. گرچه در این مقاله نظر بر این نیست که کلیه استدلال ها و پاسخ ها را بررسی کنیم و به یک نتیجه تحلیلی نایل شویم ولی به نظر می رسد علی رغم این موانع بازهم می توان فلسفه ای مقایسه ای داشت. درست است که عوامل فوق، نیل به یک تطبیق کامل را سخت می سازد ولی با شناخت عوامل فوق و سعی در ارائه مفاهیم بر اساس شرایط محدود کننده اش می توان به دیدگاه های خوبی در مقایسه بین حوزه های فلسفی و حتی داوری در میزان وثاقت آنها رسید. اگر عوامل فوق هرگونه مفاهمه را غیر ممکن سازد در آن صورت امکان هرگونه گفتگو که مبنای تمامی تعامل های انسانی است نفی خواهد گردید و شناخت اندیشه های دیگر ناممکن و عبث می گردید در حالی که کلیه تعامل های انسانی امکان مفاهمه و گفتگو را پیش فرض خود دارد.

با این مقدمه، این نوشتار با این باور به بررسی مساله می پردازد که علی رغم ملاحظات جدی، تطبیق فلسفی ممکن و حتی برای تبادل اندیشه ها ضروری است. اما نتیجه گیری های ناظر به یکسان انگاری مفاهیم بسیار

سطحی و ساده انگارانه خواهد بود و باید در مقام مقایسه تا حد امکان شرایط تطور یک مفهوم و بسترهای فرهنگی آن و غایات پژوهش های فلسفی نیز به جد مورد توجه قرار گرفته و با این قیدها تطبیق صورت پذیرد.

روش مقایسه وجود در تفکر اگزیستانسیالیستی و صدرایی

اکنون برای مقایسه بین وجود در اگزیستانسیالیسم غربی و اصالت الوجود صدرایی لازم است ابتدا نحوه شکل گیری و تطور مبتنی بر پیشینه تاریخی آن مفهوم در فضای اندیشه غربی و اندیشه اسلامی بررسی شده و سپس مشابهت ها و مغایرت ها نشان داده شوند. بدیهی است بیان تفصیلی وجود محوری در این دو حوزه فکری بیش از حوصله یک مقاله است لذا سعی می شود به اختصار و در حد ضرورت به محورهای اصلی این مبحث پرداخته شود تا بر اساس آن اشراف کلی مقایسه صورت پذیرد. ابتدا به پیشینه اهمیت یافتن بحث وجود در اگزیستانسیالیسم غربی و تبیین مفهومی وجود و باز نمودن عناصر اصلی آن در آن تفکر و سپس همین پیشینه و تبیین در تفکر صدرایی اسلامی پرداخته شده و در انتها به مقایسه خواهیم پرداخت.

توجه به وجود، تحولی بنیادین در سیر تطور فلسفه جدید غربی

دکارت به عنوان بنیانگذار فلسفه جدید غرب، کوجیتو را بنیاد فلسفه خویش قرار داد. تبیین فلسفی بر اساس کوجیتو نیز نهایتاً به تمایز سوژه - ابژه انجامید و گویی سوژه به عنوان محور هستی لحاظ گردید. آنچه در اینجا اهمیت می یابد انسان به عنوان فاعل شناساست و جهان همان است که در تفکر و تصور «من» دکارتی نمایان می شود.

«من» دکارتی، صرفاً «من» اندیشنده است و به تعبیر دکارت، آنگاه که می اندیشد هستی خود را می یابد. بدین لحاظ دکارت، آغازگر سوژکتیویزم جدید غرب است. بنابراین با دکارت تفکر فلسفی حول معرفت شناسی می گردد. جهان صرفاً ابژه ای است که در مقابل سوژه دکارتی قرار دارد. دکارت عالم را باز نمود ذهن بشر می داند و ضامن عینیت این تصویر را فریکار نبودن خدا میداند.

« برای دکارت ذهن آئینه طبیعت است. ذهن تصاویر چیزی بیرون از خود را به همراه زمان و مکان واقعی عالم و اجسام و وقایعی که در آن است، به خویشتن عرضه میکند. با این همه مکان واقعی عالم مستقل از باز نمود و هستی آن که مورد ادراک قرار می گیرد، وجود دارد. همان طور که یک مخلوق در وجود خود تنها وابسته به خداست» (Wright, 1996, P.254).

این طرز تلقی در فلاسفه پس از دکارت هم تأثیر می گذارد. «جهان برای فیلسوفان پس از دکارت مجموعه چیزهای رویاروی انسان، یعنی مجموعه امور عینی است» (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۳). انسان بدین لحاظ در مقابل جهان نشسته و باید آن را بشناسد، همین و بس. سوژه دکارتی گویی چند وظیفه مهم بر عهده دارد: شناخت خود یا نفس، شناخت جهان یا جسم، و شناخت خدا. بدین لحاظ، سوژه دکارتی درگیر معرفت شناسی است. از این جهت سوژه دکارتی، همان انسان است از آن جهت که در کار شناختن است.

فیلسوفان پس از دکارت نیز جملگی درگیر مسائلی هستند که وی مطرح کرده بود. فیلسوفان عقل گرا مانند مالبرانش، اسپینوزا و لایب نیتس و فیلسوفان تجربی مسلک مانند بارکلی، لاک و هیوم که جملگی پس از دکارت، پدید آمدند عملاً با مباحث دکارتی و به ویژه معرفت شناسی درگیر شدند.

تلاقی اندیشه های فلاسفه عقل گرا و فلاسفه تجربی مسلک به کانت، منجر شد. با عرضه دیدگاههای کانت، معرفت شناسی به اوج خود می رسد. کتاب «نقدعقل محض» کانت، در پی ارائه چارچوب منظم و نظام مندی از معرفت آدمی و تعیین شرایط و حدود آن بود، چنانکه گویی انسان وظیفه ای غیر از این کار ندارد. «این سان، فلسفه به شناخت شناسی کاسته شد. پژوهش درباره این که ما چگونه جهان و چیزها را می شناسیم، یگانه قلمروی شد که علوم، آن را برای فلسفه معتبر می شناختند.» (ص ۱۲۸). در واقع با کانت است که سوپژکتیویته به نهایت خود می رسد. کانت بر خلاف دکارت، کمال خدا را ضامن شناخت نمی داند و در این فضا است که عالم به یک باره تصویر ذهن بشر می شود.

« بنابراین با توجه به دیدگاه انسان است که می توانیم از مکان، اشیا ممتد و غیره صحبت کنیم. اگر شرایط درون ذات را که صرفاً در تحت آن می توانیم شهود بیرونی داشته باشیم کنار بگذاریم... تمثیل مکان بر چیز دیگری استوار نمی شود. هیچ مکانی در عالم واقع نیست که از باز نمود خود به واسطه فاعل شناسا جدا باشد. درک وجود مکان عالم تنها از نظرگاه انسان ممکن است. اینگونه است که هیدگر از عصر جدید به عنوان دوره ای که جهان و مکانش همچون تمثیل و تصویر غالب می شود، صحبت می کند. با انقلاب کپرنیکی کانت، غلبه عالم به عنوان تصویر شروع میشود و با علم جدید به کمال متافیزیکی خود می رسد.» (Wright, 1996, P.254). حاصل تلاش فکری کانت این است که برای انسان راهی برای شناخت «شیء فی نفسه» یا نو من نیست بلکه معرفت آدمی باید در چارچوب پدیدارها و جهان تجربی یا فنومن باقی بماند تا درگیر مغالطات مختلف نگردد.

فلسفه غرب پس از کانت با پدید آمدن متفکرانی چون فیخته و شلینگ و هگل به وادی ایده آلیسم در می افتد که به یک معنا نتیجه منطقی سوژه باوری دوران مدرن است. جهان صرفاً ایده ها و تصوراتی است در ذهن انسان. اوج ایده آلیسم به ایده آلیسم مطلق هگلی می انجامد. در اینجا معرفت آدمی می خواهد همه چیز را در بر گیرد و به تبیین مفهومی کل عالم و تاریخ بپردازد.

« هگل از هستندگان چنانکه به اندیشه در می آیند و در اندیشه مطلق جای می گیرند و به عنوان آن، موجودیت می یابند حرف می زد و... هستندگان را در شکل ایده، هستی خواند.» (احمدی، ۱۳۸۱ ب، ص ۲۱۳). پس برای هگل هم جهان و چیزها آنگونه که به شکل ایده در ذهن انسان و نهایتاً روح مطلق در می آیند، اهمیت دارند. هگل با ایده آلیسم مطلق، نو من را که برای کانت ناشناختنی بود، اساساً کنار گذاشت و لذا آنچه باقی ماند، تصورات و ایده ها بود.

یکی از مهم ترین دست آوردهای این جریان ها، رویکرد کلی نگری آنها نسبت به انسان است. در دکارت «من» یا سوژه اندیشنده همانا انسان به طور کلی است نه خود من جزئی با تمامی دغدغه های وجودی اش، انسان است که در مقابل جهان نشسته و می خواهد آن را بشناسد. در کانت هم انسان بماهو انسان است که باید شرایط و حدود شناخت و معرفت خویش را بشناسد. من هگلی هم در کل تاریخ و دولت، مستحیل شده و عضوی از یک کل است که وظیفه اش شناخت ایده هاست. فلسفه هگل، در اندیشه نظری تاریخ محور و در اندیشه سیاسی دولت محور است و جایی برای فرد باقی نمی گذارد. همه این جریانات نوعی نظر ورزی را نمایان می سازد که فارغ از هر گونه دغدغه های وجودی فراروی انسانی است.

پیدایی وجود باوری در مقابل جریان های کل نگرانه و سوپژکتیویستی

در مقابل مجموعه این جریانات و کل نگری ها و جمع محوری مندرج در آنها، کی یر کگور در جهان غرب ظهور می یابد. زندگی شخصی، نحوه تربیت و تأملات دینی بود که کرکگور را به این اندیشه سوق داد که حتی نقطه اوج نظامهای فلسفی به ارث مانده از گذشته (فلسفه هگل) که در تلاش اند تا از هستی و عالم تبیینی انتزاعی و در عین حال جامع و جهان شمول ارائه دهند، از فرد و نحوه وجود آدمی غفلت کرده اند.

به نظر کی یرکگور اصل دیالکتیک هگلی نمی تواند معنای وجود را مشخص سازد، برای این که وجود در قالب سیر دیالکتیکی و تاریخی هگل به یک امر کلی و انتزاعی تبدیل می شود. وی با فلسفه هگل، به علت «همگانی بودن» و جنبه «عینی» آن، نخست مخالفت ورزید؛ و امکان واسطگی را، یعنی امکان اینکه تضاد میان تر و آنتی تر در یک سنتز عقلاتی و بالاتر نهاده شده از میان برداشته شود، مردود شناخت. وی تقدم یا پیشین بودن هستی را بر ماهیت تأکید می کند و به نظر می رسد که نخستین کسی است که به واژه «اگزستانس» معنای «اگزستانسیالیستی» داده باشد. وی به نحو ریشه ای ضد عقلیگری است. به عقیده او از راه اندیشه عقلانی نمی توان به هستی و خدا رسید.

دیدگاه هامان (J.G.Hamann 1730-1788) که بر کی یرکگور تاثیر گذارده است وجود را غیر موول به فکر دانسته و در مقابل جریان سوژه محوری غربی می گوید: «من هرچه کمتر فکر می کنم بیشتر هستم» (وال، ۱۳۸۰، ص ۳-۱۶۱). کی یرکگور «وجود داشتن ذاتی» را از آنچه با «مسامحه» وجود داشتن نامیده شده، متمایز می سازد و «وجود داشتن ذاتی» را در مورد زندگی شخصی صادق می داند که با خودآگاهی کامل از مسؤولیت سرمدی خویش اراده کرده است ... خطر کرده است ... (Cooper, 1995, p.3).

به نظر می رسد کی یرکگور چند وظیفه عمده را محور توجه خود قرار داد. ابتدا، اهمیت دادن به جزئیت و فردیت انسان و خود من؛ دیگری، غلبه بر معرفت شناسی است که پیش فرضش تمایز سوژه-ابژه است، و نهایتاً برای توجه به فردیت انسانی و غلبه بر معرفت شناسی، دو مفهوم کلیدی دلهره و اختیار را پیش می آورد. در دلهره، دیگر سوژه و ابژه ای در مقابل هم قرار ندارد. چرا که در دلهره متعلقی وجود ندارد. من در دلهره صرفاً با خودم مواجهم. وجود من در دلهره آشکار می شود، دلهره من را درگیر می کند. اختیار نیز در مقابل جریان جمع محوری و بالطبع جبری مسلکی هگلی و مارکسی معنا پیدا می کند، زیرا من با اختیار خودم، وجودم را از مضمحل شدن در اراده جمعی نجات می دهم، و در نتیجه در اختیار مرتباً خودم را تحقق می بخشم. او از اساس با این تعبیر هم که انسان، موجودی است که دلهره دارد یا مختار است مخالف است. چه این نقض غرض است و باز هم نگاه کلی نگرانه به انسان است.

« کی یرکگور، فرد را مقوله اصلی فلسفه اش ساخت و هم او و هم اخلافتش (سایر فیلسوفان اگزستانس) تاکید کرده اند که فرد هنگامی که با تصمیم هایی روبه رو می شود که وجود در برابر او قرار داده است، مسؤولیتی انتقال ناپذیر را بر دوش گرفته است. بی شک این فیلسوفان توجه ما را به چیزی جلب کرده اند که برای وجود داشتن به عنوان هستی انسانی کاملاً بنیادی است. هر شخصی باید در موقعیت فرید خودش تصمیم بگیرد و او باید خودش را مسؤل تصمیمش بشمارد» (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰).

کی یرکگور، دشمن تفکر مفهومی نیز هست، تفکری که می کوشد مشکل کل عالم را از جماد و نبات و حیوان گرفته تا انسان و خدا را تبیین عقلی و مفهومی نماید. « به نظر کی یر کگور، گرد آوردن مفاهیم انتزاعی بر طبق اصول عقلبه منظور فراهم آوردن یک نظام فکری جهت توجیه عالم و آدم و اصل و

مبدء این هر دو، کوششی است موهوم و سزاوارتمسخر .. انسان، واضع حقیقت نیست و نمی تواند باشد. این حقیقت است که بر انسان محیط و انسان محاط در آن است.» (مستعان، ۱۳۷۴، ص ۷۱). اساسا به نظر کی-یرکگور هر فلسفه ای نوعی ایده آلیسم را در خود دارد زیرا صرفا به مفاهیم ماهوی می پردازد. وی همچنین خدا را هم قابل اثبات عقلی نمی داند. اثبات عقلی خدا، نمایانگر بی ایمانی انسان نسبت به اوست، اگر انسان به خدا ایمان دارد، دیگر نیازی به تبیین عقلی آن ندارد.

کی-یرکگور نظریه هراس (دلهره) را با نظریه تنهایی کامل انسان در برابر خدا و سوگمندی سرنوشت انسان پیوند می دهد. وی برهم نهاده ای از زمان گذرا و جاودانگی (ابدیت) را در «لحظه» می یابد (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶).

پس از کی یر کگور نیچه با انتقادهایی جدی به سوپژکتیویزم، عقل گرایی مدرن، افلاطون گرایی و اخلاق حاکم بر اندیشه غربی، اقدام به فرو ریختن کاخی می کند که با عصر روشنگری و مدرنیته و کانت بنا شد. او با طرح مفاهیمی همچون اراده معطوف به قدرت، بازگشت جاودانه، ابر انسان، ارزشگذاری ارزش ها و نیهیلیسم، پایان متافیزیک غربی را اعلام می کند و راه را بر توجه به وجود باز می کند و تمایلات اگزیستانسیالیستی را تقویت می نماید. «نیچه که نمایانگر تمام شدن ظرفیت های بار آور متافیزیک بود، بر این اعتقاد پا فشاری داشت که آنچه مهم است نه حقیقت یا درستی این حکم و آن آیین و اعتقاد، بل تاثیر آنهاست ... [در اینجا] ما بهتر از هر گفتار دیگری پایان گرفتن متافیزیک را با تاکید بر تاثیر ها می شناسیم.» (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶)

علی رغم آنکه هوسرل با پدیدار شناسی خویش راهی را برای وصول به ماهیت اشیا نشان داد و در مسیر نگرش های اگزیستانسیالیستی نبود اما راه برون رفتی از معرفت شناسی رایج غربی و نگرش دوگانه سوژه - ایزه ارائه کرد که خود ابزار مناسبی برای قالب ریزی نگرش اگزیستانسیالیستی بوجود آورد. وی با بحث از «حیث التفاتی»، نوع نگاه معرفت شناختی را تغییر داد. به نظر هوسرل، آگاهی و متعلق آگاهی به صورت مجزا وجود ندارند، بلکه آگاهی همواره معطوف به چیزی است، یعنی «آگاهی از» یا «علم به» است. «در فلسفه هیدگر نیز حیث التفاتی که هوسرل بدان قایل بود، باز می یابیم، مشعر بر اینکه در فعل شناسایی امری غیر از خود آن غرض و هدف است. . اما در نظریه هیدگر معنایی مقدم داشته شده که ظاهراً در نظریه هوسرل چنین نیست و آن این است که شناسایی انکشاف است و نقاب از رخ کشیدن». (وال، ۱۳۸۰، ص ۵۹۵).

در اینجا دیگر شناخت و تبیین مفهومی، جای خود را به تجربه زنده انسان از چیزها می دهد. شناخت واقعی از راه توصیف انواع تجارب انسانی، ممکن است. وی همچنین با طرح مفهوم «زیست جهان»، شکاف نفوذ ناپذیر انسان و جهان را که حاصل سبک سوژه - ایزه دکارتی بود، تا حدی در نوردید. انسان، دیگر موجودی در مقابل جهان نیست بلکه در جهان زیست می کند و در واقع با آن، وجود دارد و دائما درگیر تجربه جهان است. این اندیشه راه را به طرح ایده «بودن در جهان» که سپس تر توسط هایدگر مطرح گردید باز نمود.

برگسون نیز با تلقی متفاوت خویش از مسئله زمان، یاری رساند تا نگاه اگزیستانسیالیستی بتواند ابعاد گسترده تری را زیر چتر خویش درآورد. وی زمان رایج را زمان مکانی شده خواند که تسلط ابزار نگری انسان مدرن، او را از رسیدن به شهود واقعی زمان که همان تداوم است باز می دارد. «وی میان دانش علمی ما از خودمان و تجربه زیسته مان از خودمان تفاوت قائل شده بود ما واحدهایی جدا و متفاوت از هم را تجربه نمی کنیم ما گذر، جریان را تجربه می کنیم به گمان بر گسون تداوم (در اصطلاح مشهور برگسون)، قابل اندازه گیری

نیست. به یادمان های ما و انبوهی از احساس های ما وابسته است که همه شکل مبهم و راز آمیزی دارند.» (همان، صص ۲، ۵۵۱).

به نظر می رسد که هایدگر، حاصل و برآیند این تحول فلسفی در غرب است. هایدگر هم تبیین مفهومی عالم را کنار می نهد و ابزار کانت و هگل را ترک می گوید. هایدگر سعی می کند با تحلیل نسبت میان وجود و انسان که از او به دازاین (Dasein، وجود خاص انسان) تعبیر شده، از نسبت جدیدی میان وجود و موجودات سخن بگوید. به این ترتیب، دیگر وجود شناسی او یک امر مفهومی یا یک معرفت حصولی نیست. وقتی انسان به وصف دازاین و دارای «کینونت-در-عالم» توصیف می شود، دیگر صرفاً موضوع (Subject) یا فاعل شناسایی نیست (Heidegger, 1962, pp 20-33)

در تاریخ فلسفه، تنها چیزی که به آن فکر نشده است، خود وجود بوده است که چیزی جز حضور و ظهور نیست (Heidegger, 1987, p. 98). بنابر نظر هایدگر، تاریخ فلسفه، تاریخ غفلت از وجود بوده است. توجه او به آثار متفکران دوران ما قبل متافیزیک یونان از آن جهت است که آنها از بند «ابژه سازی» و نگرش مابعدالطبیعی آزاد بودند. خلاصه سخن هایدگر این است که وجود در حین ظهور و حضور و گشودگی اش، در خفا نیز هست و همین مسئله باعث می گردد که او وجود را یک معما بداند. بر همین اساس است که از نظر او وجود تعریف ثابتی ندارد.

دوره جدید با دکارت آغاز شد که به تمایز سوژه - ابژه انجامید، حال آنکه چنین تمایزی وجود ندارد. به عبارت دیگر انسان، صرفاً سوژه نیست که وظیفه اش صرفاً شناختن باشد، بلکه انسان خود را به این عنوان می یابد که پیش از شناخت است و واجد شناخت است، ضمن اینکه انسان در زندگی اش دائماً در حال کنش و عمل است و با اعمال خویش، خودش را دائماً تحقق می بخشد. از طرف دیگر، جهان هم صرفاً ابژه یا متعلق شناخت نیست بلکه وصف اساسی اش گشودگی و حضور و ظهور است. یک انسان و یک جهان وجود ندارد، بلکه انسان در جهان وجود دارد. لذا بنیادین ترین وصف وجودی انسان همان «در-جهان-بودن» است. سایر موجودات به غیر از انسان، صرفاً هستند اما انسان، وجود دارد، زیرا به بودن خویش، آگاه است و نسبت به آن مسئول است. «انسان به دلیل طریق خاصی که با جهان نسبت می یابد، یعنی هستی در یا باشیدن اش است که وجود دارد و از [سایر] باشندگان که صرفاً به منزله اجزاء جهان، در جهان اند متمایز است.... او در آگاهی و مسئولیتش یک گشودگی به روی جهان... دارد.» (مک کواری، ۱۳۷۶، صص ۶۹، ۷۰).

«ما همیشه در سخن گفتن از وجود خیلی کمتر از خود وجود صحبت می کنیم و حضور وجود در ماهیت انسان را رها می کنیم و بدین وسیله از تشخیص این ماهیت که فی نفسه در تعیین نمودن وجود کمک می کند عاجز می شویم... اگر وجود را یک قلمرو همه شمول بدانیم و بدین وسیله هستومندهای انسانی را به عنوان یک وجود خاص در میان سایر گیاهان و جانوران در نظر بگیریم و نسبتی را بین آن دو قایل شویم، در ماهیت هستومندهای انسانی با آنچه تعیین کننده رابطه ای چون وجود است، نسبتی واقع می شود.» (Heidegger, 1993, P.401)

یکی از ویژگی های اصلی دازاین، ساختار زمان مند آن است. زمان افقی برای فهم هستی می شود و با دلواپسی یا مراقبتی که توأم با نگرانی است معنا می یابد. با همین نگرانی است که دازاین تمامیت وجود خود را در سه ساحت مختلف زمانی یعنی گذشته، حال و آینده احراز میکند. بر همین اساس دیگر نمی توان به مثابه ارسطو زمان را مجموعه ای از آنات بدانیم و یا آنگونه که مردم می پندارند از زمان به منزله موضوعی

که فراچنگ می آید یا از دست می رود، یاد کنیم (Mulhall, 1996, P.182). بر همین اساس می توان گفت که انسان با تصمیماتی که می گیرد اشیاء را زمانی می کند.

« دازاین زمانی را که باید فرا برسد تعیین می کند و آن را با چیزی که در محدودهٔ عالم مواجه می شود مشخص می نماید . . . همان طور که بر حسب آمادگی مأل اندیشانه ای که برای بودن - در - جهان دارد، واجد استلزام یا درگیری متمایزی هست. «دلواپسی» از آماده - در - دست بودن خورشید که پرتو افشانندهٔ نور و گرماست، استفاده می کند. خورشید زمانی را که با دلواپسی تفسیر می شود، تعیین می نماید. بر حسب این زمان مندی است که طبیعی ترین میزان زمان - روز - حاصل می شود» (Heidegger, 1962, Pp.80,465)

وجود را چنان که وجود هست، نمی توان به برهان ثابت نمود، استنتاج درباره ی آن محال است، زیرا سعی در استخراج آن از امری دیگر است. پس تنها راه، نشان دادن است. وجود فقط می تواند خود را نشان دهد، نتیجه آنکه تحلیل دازاین در واقع یک نوع پدیدار شناسی است (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۲۰).

به نظر هایدگر انسان می تواند وجود مطلق را از طریق درک عدم مطلق (و نه عدم نسبی) نیز دریابد. عدم مطلق و محض به معنای ظلمت صرف است، یعنی آنجا که هیچ چیز نیست، یا به تعبیر هایدگر «چاه عدم» است. انسان آنگاه که در برابر این چاه می ایستد، هیبت و وحشتی می یابد و سپس حیرتی از وجود به او دست می دهد و وجود به او چشاند می شود. اینجاست که قالب مفهومی کنار می رود و تجربهٔ خود من از وجود، رخ می نماید. در اینجا دیگر بیان هایدگر شعر گونه می شود. با این تفکر هایدگر دیگر انسان کلی مطرح نیست. بلکه خود من مطرح است و وجود من، آنگونه که با انتخاب ها و امکان هایش با آن درگیر است. این در واقع نوعی عمق بخشی به فلسفه است، زیرا فلسفه که تاکنون درگیر بحث از موجود بود با هایدگر به بحث از وجود، منتقل می شود.

تفکر وجودی در اندیشه صدرایی

ملا صدرا نیز با اصالت الوجود در حکمت متعالیه اش در فضا و فرهنگی متفاوت تحولی بنیادین در تاریخ فلسفه اسلامی ایجاد نمود. «ملاصدرا آنچه در این زمینه از قدمای یونان و بالآخر افلاطون و ارسطو رسیده بود و آنچه حکمای بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بو علی و شیخ اشراق و غیر هم توضیح داده بودند یا از خود افزوده بودند و آنچه عرفای بزرگ با هدایت ذوق و قوت عرفان یافته بودند به خوبی هضم کرد و از نو اساس جدیدی را پی ریزی کرد و آن را بر اصول و قواعدی محکم و خلل ناپذیر استوار کرد و از جنبهٔ استدلال و برهان، مسائل فلسفه را به صورت قواعد ریاضی در آورد که هر یک از دیگری استخراج و استنباط می شود و به این وسیله فلسفه را از پراکندگی طرق استدلال بیرون آورد.» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۳۰)

« فلسفهٔ صدرالمتألهین علاوه بر آنکه از جنبه هایی بدیع و بی سابقه است، نتیجهٔ زحمات هشتصد سالهٔ محققین بزرگی است که هر یک در جلو بردن فلسفه، سهیم هستند.» (صص ۳۱،۳۰) فلسفهٔ ملاصدرا نیز مانند فلسفهٔ هایدگر، نوعی تغییر نگاه است؛ به این معنا که نوع نگاه مفهومی و ماهوی فلاسفه قبلی، کنار گذاشته شده و نوع نگاه وجودی و حضوری و دریافتی جای آن را می گیرد.

تا زمان ملاصدرا کلیه مسائل فلسفی در یک قالب مفهومی ماهوی و با نگرش مقولی ارسطویی مورد کنکاش قرار می گرفت. اگر به وجود هم نظر می شد سیطرهٔ نگاه ماهوی آن را به حاشیه رانده و تحت همان نگاه، مسائل وجود لحاظ می گردید. ملاصدرا وجود را محور اصلی بحث فلسفی خویش ساخت و سعی نمود با نشان

دادن حقیقت وجودی عالم سایر مباحث فلسفی را از دیدگاهی وجودی در فضایی کاملاً متفاوت بررسی نماید. با این تفاوت بنیادین و به برکت آشنایی عمیق با آموزه های عرفانی کلیه مباحث فلسفی رنگی دیگر یافت و از حصار هایی نظیر معرفت شناسی غربی خارج گردید. چرا که در نظر او ماهیت «در واقع، چیزی نا متعین، مبهم و تیره و غیر واقعی است. به ماهیات صرف نظر از وجود، نه به نحو عقلانی و نه به نحو ادراکی نمی توان اشاره کرد..... از سوی دیگر، وجود، مشخص، متعین، نورانی و واقعی است و اوست که ماهیت را از عدم تعین بیرون می آورد و آنها را از یکدیگر متمایز می سازد.» (قاضی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳)

آموزه اصالت الوجود، که موضوع ما بعدالطبیعه را از «موجود» (ens) به «وجود» (esse) تبدیل می کرد، «قالب ارسطویی» فلسفه اسلامی متقدم را متحول ساخت و شهود جدیدی از عمیق ترین نظم واقعیت تدارک دید که هر چیزی در آن، به عنوان «حضور» یا «شهود» خود وجود، یا خود امر الهی نگریسته شود. از این گذشته، از طریق این آموزه بود که ملاصدرا توانست حلقه ای را که همه سطوح واقعیت را به یکدیگر متصل می ساخت، نشان دهد و سرانجام بر آموزه «وحدت متعالی وجود» که اوج کل ما بعدالطبیعه وی، و در واقع، اوج کل عرفان اسلامی است، پرتو افکند (نصر، ۱۳۸۲، صص ۱۸۱ و ۲).

محور اساس مابعدالطبیعه ملاصدرا وجود است (صدر المتألهین، ج ۱، ۱۹۸۱، ص ۲۳). از نظر ملاصدرا، وجود واقعیتی عینی و منشأ هر قدرت و فعلی است و لذا اصیل است، اما ماهیت، حد وجود است، یعنی انتزاع ذهن است. مفهوم وجود آشکارترین چیزهاست و ماهیتش در اختفاء و پنهانی است. وجود امکان تعریف ندارد چون جنس و فصل ندارد و تعریف به اسم هم درباره وجود نادرست است زیرا ادارک وجود به چیزی هویداتر از خود یا برابر با خود، تصور ناپذیر است (همان ، ص ۲۵ و صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۷).

همچنانکه پیشتر اشاره شد، اولین بار ملاصدرا بود که مسأله اصالت وجود یا ماهیت را به صورت یک مسأله مستقل مطرح کرد و با بررسیهای دقیق فلسفی اصالت وجود را اثبات کرد. اصالت وجود به عقیده ملاصدرا به این معنا است که واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهیت تنها از حدود واقعیت، حکایت می کند و بالعرض بر آن حمل می شود. ملاصدرا ضمن رد نظریه اصالت ماهیت و ادله آنها برای اثبات اصالت وجود در مشاعر هشت دلیل و در اسفار حداقل سه برهان اقامه می کند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ص ۳۸ و ۱۳۶۳، ص ۱۰).

یکی دیگر از آراء محوری ملاصدرا، تشکیک در وجود و به تبع آن نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» است. ملاصدرا با این دو نظریه، سلسله کامل موجودات را تبیین می کند. مفهوم وجود بر خلاف مفاهیم متواظی (مانند مفهوم جسم) تشکیکی است، یعنی اتصاف اشیاء به موجودیت، یکسان نیست، بلکه میان آنها تقدم و تأخر و اولویت هایی وجود دارد. چنانکه صدق وجود بر خدای متعال که هیچگونه محدودیتی ندارد، با صدق آن بر وجودهای دیگر، قابل مقایسه نیست. ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، این نوع تشکیکات را «تشکیک عامی» می نامند و برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قائل هستند که آن را «تشکیک خاصی» می خوانند و ویژگی آن این است که دو مصداق وجود، مستقل از یکدیگر نباشند بلکه یکی از مراتب دیگری به شمار آید (۱۹۸۱، ص ۳۵ و ۱۳۶۳، ص ۸). ملاصدرا بر اساس تشکیکی بودن «حقیقت وجود» وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را هم به عنوان بارزترین صفت وجود مطرح می کند. مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است، حقیقت واحد است ولی دارای درجات و مراتب گوناگون. بنابراین نظر ماهیات متکثره و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می شود گزاف نیست، بلکه از مراتب و درجات وجود انتزاع می شود.

وجود واحد محض نیست و بنابراین نظریه وحدت وجود عرفا، قابل قبول نیست در عین حال این وجودات کثیر، متباین هم نیستند (فلسفه مشاء اعتقاد به تباین وجودات دارد)، بلکه مراتب حقیقت واحدند و با هم وجه مشترک و ملاک وحدت دارند. اما امتیاز و وحدت مغایر وجه اشتراک نیست تا با بساطت وجود که امری مسلم و قطعی است منافات داشته باشد، بلکه در حقایق وجودی «ما به الاشتراک» از سنخ «ما به الامتیاز» است و اختلافها به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت واحده ممکن است و در غیر آن صادق نیست (ص ۷۱).

نکته اصلی در خصوص ملاصدرا این است که اصالت وجود و تشکیک وجود را نمی توان به صورت مفهومی، مقولی و ماهوی فهمید بلکه به ابزاری غیر از عقل ماهوی و مفهومی نیاز دارد؛ این اصول را باید به نحو وجودی و حضوری، دریافت و تجربه کرد؛ مفهوم سازی در مرحله بعد از دریافت و تجربه وجودی حضوری قرار دارد. بهر حال، با ملاصدرا نیز همانند هایدگر نوعی تحول بنیادین در جهت عمق بخشی در فلسفه پدید می آید؛ زیرا فلسفه اسلامی که تاکنون درگیر بحث از ماهیت بود با ملاصدرا به بحث از وجود منتقل شد. با اینهمه این دو در دو فضا و دغدغه متفاوت به طرح نظریات بدیع خویش پرداخته اند. یکی از نتیجه های اصالت الوجود این است که تنها وجود غنی و مستقل، خداوند متعال است و همه ممکنات وجود فقیر و شئون خدایند (ص ۴۷).

یکی از اندیشه های اساسی ملاصدرا، نظر او در باب حرکت جوهری است، وی حرکت را نحوه وجود می داند و معتقد است که روح خلاق الهی از طریق حرکت جوهری در عالم ماده عمل می کند و از طریق فرایند زمانی، جریان خلقت را در آن تداوم می بخشد (ج ۲، صص ۱۹۶ - ۹۸).

وجود حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف و این مراتب هر اندازه به سوی پائین تنزل یابد، حدود آن بیشتر و عرصه آن تنگ تر می شود و هر قدر به سوی بالا ارتقاء یابد و بر مرتبه اعلی نزدیک تر شود حدود آن کمتر و وجود آن وسیع تر می گردد تا به مرتبه ای برسد که از آن بالاتر نباشد و آن مرتبه اعلی، مشتمل بر همه کمالات وجودی و بی حد و مطلق و نامتناهی است. بنابراین همه مراتب وجود دارای حدود و قیودی است، مگر مرتبه اعلای آن که حدش بی حدی است (طباطبائی، ۱۳۷۰، صص ۲۴ و ۲۶).

بحث از مسایل وجود ناگزیر پای عدم را نیز به میدان می کشد، زیرا عدم نقیض وجود است و هر جا وجود نباشد، عدم خواهد بود. البته، عدم اعتباری و ذهنی است چرا که عدم هیچگونه ذات و تحقق و ثبوتی ندارد. ملاصدرا در توضیح عدم می گوید: عدم مفهومی بسیط و عام است و در معنای آن هیچگونه اختلافی وجود ندارد. اختلاف و تنوع وقتی بوجود می آید که «عدم» به موضوعات مختلف نسبت داده شود. آن اختلاف و تنوع، معلول این موضوعات است. مثلاً عدم چشم با عدم سفیدی اختلاف دارد و این اختلاف امر نسبی است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ ج ۱، ص ۳۴۸).

عدم فقط یکی است و ممکن نیست به انواع مختلف تقسیم شود. در واقعیت، چیزی وجود ندارد که بتوان آن را عدم نامید، پس اگر کسی بپرسد: «عدم چیست؟» نمی توان به چیزی اشاره کرد و گفت این عدم است پس عدم، از آن حیث که عدم است، وجود ندارد (ص ۳۵۰).

خلاصه در باره دیدگاه ملاصدرا می توان گفت: «این نظریه به این معنی است که: (۱) مراتب وجود، ثابت و معین نیستند، بلکه به سوی صورتهای عالی تر در حرکتند. (۲) وجود تنها مبدئی است که در عین اینکه بسیط و واحد است، موجد کثرت است. (۳) این حرکت جهان جهتی واحد دارد که به انسان کامل که بهره مند از صفات الهی است ختم می شود. (۴) هر مرحله عالی وجود شامل مراحل پایین تر است و از آنها برتر است. (۵)

شیء هر چه بیشتر بهره‌مند از وجود باشد، واقعی‌تر، انضمامی‌تر، جزئی‌تر، موجب‌تر است. خلاصه، همین نظریه تشکیک که بر طبق آن، وجود دائماً بسط پیدا می‌کند، نقطه مرکزی فلسفه صدرا را تشکیل می‌دهد» (Fazl-ur-Rehman, 1975, p267).

مقایسه وجود در تفکر صدرایی و اگزیستانسیالیستی

حال پس از بازنمودن محورهای اصلی تفکر وجودی در دو سنت فلسفی صدرایی و اگزیستانسیالیستی، برای مقایسه این دو جریان عمده، محورهای چندی را که مشابهت‌ها و مغایرت‌ها تحت آن عناوین اهمیت می‌یابد بر شمرده می‌شود و این مقایسه در این محورها بیان می‌گردد. ارائه تعریفی واحد از فلسفه‌های اگزیستانس کار دشواری است، اما می‌توان ویژگی‌هایی را نام برد که کما بیش میان فیلسوفان اگزیستانس مشترک است؛ به طوری که با بررسی این ویژگی‌ها، نکات اختلاف و اشتراک آن با اصالت وجود ملاصدرا نیز بدست می‌آید:

(۱) تحول بنیادین

همانطور که تلویحاً اشاره شد، هر دو جریان فلسفی منشاءتحوّلی بزرگ در زمانه خودشان و جریانی جدی در مقابل سنت فلسفی رایج بودند. به تعبیر هایدگر، هر دو «از راه دیگر» رفتند. هایدگر در مقابل متافیزیک و معرفت‌شناسی رایج ایستاد و به نقد مبانی آن پرداخت. ملاصدرا نیز در مقابل جریان غالب مشائی و اصالت‌ماهوی قرار گرفت و به اصالت وجود قائل شد. «اگزیستانسیالیسم واکنشی است در مقابله فلسفه رسمی اروپایی که اساساً از زمان افلاطون تا هگل، اصالت ماهیتی بود. صدرا نیز سال‌ها پیش از اگزیستانسیالیسم جدید، با دفاع از اصالت وجود، انقلابی در جهان فلسفه اسلامی پدید آورد» (سید، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸).

(۲) گذر از عقل مقولی ارسطویی

هر دو فیلسوف، نگاه مفهومی، ماهوی، مقولی و قالب‌بندی شده را به امور و اشیاء کنار گذاشتند. هر دو، استفاده از ابزارهای ماهوی و مفهومی مانند عقل کانتی (در هایدگر) و عقل مشائی (در ملاصدرا) را ترک گفتند و به جای آن، «تجربه وجود» را مطرح کردند. وجود در نزد هر دو، با تجربه زنده وجودی آغاز می‌شود که حضوری و شهودی و بی‌واسطه مفاهیم است. در واقع، «تغییر عقیده صدرا اگر چه تجربه دینی نیست، یقیناً تجربه‌ای وجودی است. وی از این حیث، ما را به یاد اگزیستانسیالیست‌هایی [و از جمله هایدگر] می‌اندازد که نه از طریق تأمل عقلی بلکه از راه تجربه وجودی به تجربه‌ای رسیدند که واقعیت یا وجود را بر آنها آشکار ساخته است... اگزیستانسیالیست‌ها به تفکر نظری در باب وجود به طور کلی، یعنی در باب ذات یا مفهوم وجود نمی‌پردازند.» (سید، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸) به هر حال، در نزد هر دو استدلال عقلی و مفهومی، ضعیف‌تر از تجربه حضوری وجودی است.

اگزیستانسیالیست ها واز جمله هایدگر با عقل نظام مند وچینشی و ساختاری و قالبی مخالفند. «بیشتر فلاسفه اگزیستانسیالیست جدید معتقدند که واقعیت اگزیستانس [وجود خاص انسانی] را نمی توان با بحث فلسفی توصیف کرد. به همین دلیل است که آنها، نمایشنامه، رمان وداستان می نویسند.» (ص ۱۵۶) اما ملاصدرا بااین عقل مخالفتی ندارد. در واقع وی متافیزیک و عقل را باهم مطرح می کند، هرچند مسائل عقلانی نزد وی، رنگ و لعاب دیگری دارند، این عقل گرای، عقل گرایی غیر ماهوی شهودی است. به همین خاطر است که ملاصدرا به استدلال عقلانی هم می پردازد: «ملاصدرا با این همه، عقل را به طور کامل نفی نمی کند. او به درک عقلی حقیقت معتقد است، درکی که با یقین شهودی تکمیل شده است.» (ص ۱۵۶) کوتاه سخن اینکه: فیلسوفان اگزیستانس، عقل را تبعید می کنند، درحالی که ملاصدرا آن را تسلیم می کند.

درست است که ملاصدرا و هیدگر نسبت به عقل، واکنش نشان می دهند ولی در موضع گیری آنها تفاوت هایی دیده میشود. ابزاری که ملاصدرا برای شناخت وجود در نظر می گیرد، شهود است ولی این شهود نافی عقل نیست بلکه مکمل آن است. بنابراین نگرش ملاصدرا به عقل نه تنها خصمانه نیست بلکه به عقل استدلالی در سلوک فلسفی معتقد است، ولی مضامینی که هیدگر در وجود شناسی به کار می گیرد نشان میدهد که نه عقل ماهوی را پاس می نهد و نه برای عقل استدلالی نقشی قائل است. اگزیستانسیالیست ها از موضوعاتی نظیر «اضطراب»، «ترس»، «انتخاب سرنوشت ساز»، «مرگ»، «بیهودگی» یا «از خود بیگانگی» برای توصیف حالات وجودی انسان بهره می گیرند و بدین ترتیب از مفهوم سازی که در فلسفه غرب گرفتار معرفت شناسی و دوگانه باوری سوژه-بژه بوده است می گریزند. بوخنسکی در باره دیدگاه آنها می گوید: «همه اگزیستانسیالیستها فرکگذاری میان درون ذهن و برون ذهن (ذهن و عین) را نفی می کنند و از این راه شناخت عقلانی را در پهنه فلسفه بی ارزش می سازند. به عقیده ایشان معرفت حقیقی نه از راه فهم یا عقل بدست می آید، بلکه واقعیت بیشتر باید به تجربه زیسته درآید. اما این آزمون زیسته (یا تجربه) پیش از هر چیز در نتیجه هراس روی می دهد که انسان از راه آن از پایان پذیری خود و شکنندگی جایگاه خود در جهان که در آن محکوم به مرگ یا افکنده شده است آگاه می شود (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸).

ملاصدرا برای بررسی نظر گذشتگان نسبت به وجود از مقولاتی که در مابعد الطبیعه یا الهیات به معنای اعم رایج است نیز استفاده می کند و بعد از برشمردن همه نابسندگی هایی که در آراء آنها می بیند به نگاه وجودی به مسائل فلسفه روی می آورد. لذا نگاه ملاصدرا به مسائلی از مابعد الطبیعه همچون علیت، حرکت، ضرورت، وحدت و علم راهی کاملاً یگانه و متمایز از پیشینیان است.

۳) تعریف وجود

وجود، از دیدگاه فیلسوفان اگزیستانس، قابل تعریف نیست. برای اینکه تعریف در قالب مفاهیم ارائه می شود و با مفاهیم سر و کار دارد، در حالی که وجود مفهوم نیست و نمی توان آن را با تعریف و علم حصولی شناخت. آنچه که از طریق فرایند مفهوم شناخته می شود موجود است نه وجود. وجود قابل تعریف نیست و به این دلیل باید آن را یافت. «به همین خاطر است که همه فیلسوفان اگزیستانس از یک به اصطلاح آزمون یا تجربه «وجودی» آغاز می کنند که تعیین دقیق تر آن دشوار است و در جزئیات آشکارا دارای نوعهای مختلف

است. این تجربه ظاهراً نزد یاسپرس در آگاه شدن از شکنندگی هستی، نزد هایدگر در تجربه «پیشروی به سوی مرگ» و نزد سارتر در مفهوم دل به هم خوردگی کلی (غثیان) آشکار می‌شود. اگزیستانسیالیست‌ها به هیچ روی پنهان نمی‌کنند که فلسفه ایشان از یک چنین تجربه‌ای آغاز می‌شود. و نیز به این علت فلسفه اگزیستانس همه جا، حتی نزد هایدگر، دارای نقش شخصی تجربه‌گون است» (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). هایدگر معتقد است که ما در اوج پوشیدگی از وجود به سر می‌بریم و تنها می‌توانیم سعی کنیم که بدان نزدیک شویم.

صدرا نیز معتقد است که وجود را نمی‌توان تعریف کرد. وجود اساسی‌ترین و بدیهی‌ترین واقعیات و نیز مفاهیم است «الوجود، مفهومه من أعرافِ الأشياء». وجود اصلی‌ترین همه مفاهیم است که به کمک آن، سایر مفاهیم را می‌فهمیم و واقعیت وجود، بی‌واسطه‌ترین و اصلی‌ترین تجربه از واقعیت است؛ تجربه‌ای که مبنای شناخت ما از جهان خارج است. آگاهی انسان از وجود، بی‌واسطه و شهودی است و با هیچ تحلیل ذهنی، قابل حصول نیست. وجود محض، نه به صورت شیء خارجی مادی در می‌آید تا بتوان آن را ادراک کرد، و نه به مفهومی متناهی در ذهن تبدیل می‌شود تا بتوان آن را منطقیاً تعریف کرد. البته این درک شهودی بی‌واسطه از وجود، بعداً ممکن است به درکی مفهومی تبدیل شود. شناخت عمیق واقعیت وجود، برخلاف مفهوم ذهنی وجود (به بیان اگزیستانسیالیسم جدید، ذات وجود) مشکل‌ترین امر است؛ زیرا نیازمند آمادگی روحی خاصی است که همه مردم از آن برخوردار نیستند. اما اگر کسی اهل تأمل باشد، از راز عمیق وجود آگاه خواهد شد. (مطهری، ۱۳۶۷، صص ۳۰-۱۹).

هر دو جریان فلسفی بین وجود و موجود تفکیک قایل می‌شوند. به عبارت دیگر، هر دو اینها مفهوم وجود و حقیقت وجود را از هم جدا می‌کنند و بر این باورند که حقیقت وجود را از طریق مفهوم نمی‌توان یافت. اما در این میان، تفاوتی نیز بین آنها وجود دارد: آنجایی که ملاصدرا درباره مفهوم وجود سخن می‌گوید و آن را امری بدیهی می‌داند، متوسل به مباحث منطقی و عقلانی می‌گردد. از نظر او، وجود از همه مقولات منطقی، از قبیل جنس، نوع و فصل برتر است؛ زیرا هیچگونه تعریفی ندارد و آنچه تعریف ندارد، برهان منطقی نیز ندارد. وجود نه علتی دارد، نه ماده‌ای و نه مکانی، بلکه علت همه علل، صورت همه صور و واقعیت نهایی همه چیزهاست (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۲-۲۰). بنابراین، تحلیل ملاصدرا از غیرقابل تعریف بودن وجود و بداهت آن، تحلیلی منطقی است. اما تحلیل فیلسوفان اگزیستانس درباره مسأله مذکور، تحلیلی پدیدارشناسانه است. البته پدیدارشناسی از نظر هایدگر، نه یک فلسفه علمی فی نفسه است و نه علمی درمیان علوم دیگر و نه یک پیشاعلم به منظور بنیان نهادن آموزش‌های فلسفی مطلوب (اخلاق، منطق و مانند آن)؛ بلکه پدیدارشناسی روشی برای انجام فلسفه است. بنابراین هایدگر برخلاف تمایل هوسرل در مستقل ساختن پدیدارشناسی به عنوان فلسفه علمی فی نفسه از تسلط سنت فلسفی، در پی اثبات آن است که پدیدارشناسی - همانطور که در طول گسترشش از تلاشهای منسجم یونان باستان گرفته تا هگل، در آرزوی آن بوده است، تنها فهم صریحتر و ریشه‌ای‌تر از تصور فلسفه علمی است. بنابراین، وی، بدون دخالت دادن هرگونه تعریف جزمی (هوسرلی) از پدیدارشناسی، خطوط اصلی مسائل بنیادین را ترسیم می‌نماید (Sheehan, 1992, p.50).

۴) تفاوت وجود و اگزیستانس

موضوع اصلی پژوهش برای اگزیستانسیالیستها همان به اصطلاح «اگزیستانس» است. تعیین معنایی که ایشان به این واژه می‌دهند بسیار دشوار است. در هر حال در اینجا سخن بر سر نحوه ویژه هستی انسانی است. انسان (که در واقع بندرت چنین نامیده می‌شود، بلکه بیشتر زیر عنوان «دازاین» یا «آنجا بود»، «اگزیستانس»، «من»، «موجود برای خود» نام برده می‌شود) به تنهایی دارای اگزیستانس است. دقیق‌تر بگوییم او دارا نیست، بلکه خود اگزیستانس خویش هست. اگر انسان دارای ماهیتی است، این ماهیت اگزیستانس وی نتیجه اگزیستانس اوست (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷).

بنابراین، اگزیستانسیالیسم غربی، در اساس، انسان محور است. اینکه اگزیستانسیالیسم را به سنت اصالت خاص وجود انسان تعریف می‌کنند، دلیل بر این مدعاست، برای اینکه پرسش از هستی، برای نخستین بار، توسط انسان مطرح می‌شود. «چون انسان تنها موجودی است که از هستی به طور اعم سؤال می‌کند، بدان جهت وجود او اگزیستانسیال است، یعنی با هستی ارتباط دارد. این هستی خاص انسان است که در میان تمام حیوانات استعداد سؤال کردن دارد. توانایی سؤال کردن، در واقع، تحلیل ما تقدمی از شرایط امکان آگاهی برای وجود انسان است که خاص وجود در جهانی اوست» (نوالی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۵).

از نظر ملاصدرا، اصالت الوجود فقط با مطلق وجود که حقیقت آن است نه مفهوم آن سرو کار دارد که از وجود محض الهی تا وجود ناپایدار مادی را در بر می‌گیرد. این وجود محض با فرایند خود-آشکار سازی، با خلق مراتب وجود، خود را در اشکال مختلف ظاهر می‌سازد. این مراتب وجود، ویژگی‌های ذاتی معینی را به ذهن عرضه می‌کنند. بنابراین، نه در واقعیت خارجی، بلکه در ذهن است که ماهیات، به عنوان طبیعت ثانوی واقعیت نخستین که همان وجود است، پدید می‌آیند. هرچه وجود کامل‌تر باشد، ماهیت آن کمتر است؛ بنابراین، خدا اصلاً ماهیت ندارد. وجود، محصل، قطعی، متعین و واقعی است؛ ماهیت، مبهم، تاریک، نامتعین، سلبی و غیرواقعی است. از آنجا که ماهیات، فی‌نفسه، هیچ‌اند، در صورت وجود، وجودشان وابسته به این است که به وجوداتی که خود واقعی هستند ملحق شوند، وجوداتی که آنها نیز، خود به وجود مطلق، یعنی خداوند وابسته‌اند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۹).

از این رو، مراد اگزیستانسیالیستها از اگزیستانس فقط وجود انسان و نحوه خاص وجود انسان در جهان است، در حالی که در نظر صدرا حقیقت وجود همه مراتب وجود را در بر می‌گیرد اگرچه این مراتب نازله وجود هویت تعلق را نسبت به وجود مطلق دارند و حقیقت محضه وجود خداوند است ولی به هر حال تمامی این مراتب به علت اشتراک معنوی وجود در فلسفه ملاصدرا مورد توجه است. اگزیستانسیالیست‌ها هرگز اگزیستانس را در مورد خداوند به کار نمی‌برند و خداوند را از دایره توجه به اگزیستانس بیرون می‌دانند. تنها اهتمام آنها بررسی وضعیت انسان است و نمی‌توانیم از واقعیت مطلق سخن بگوییم. لذا هایدگر در مورد سایر موجودات - غیر از انسان - اساساً از وجود سخن نمی‌گوید؛ آنها صرفاً هستند، فقط انسان، وجود دارد. این در حالی است که در ملاصدرا صرفاً مطلق وجود مطرح است. مطلق وجود است که اصالت دارد، بدین معنا که حقیقت وجود بر ماهیت به طور کلی تقدم دارد. در عالم خارج، چیزی جز وجود نیست و ماهیات صرفاً خد

وجود در ذهن هستند. حقیقت وجود است که قابل تعریف نیست و کنه آن در غایت خفا است، هر چند مفهومی از اعراف اشیاء و امور است.

به نظر هایدگر در آغاز امر، ما وجود را نمی‌شناسیم اما به سهولت در می‌یابیم که در میان موجوداتی که می‌شناسیم دو گونه موجود متمایز از یکدیگر وجود دارد. یک دسته موجوداتی که دارای هیچ گونه نسبتی با خودشان نیستند و نسبت به خویش هیچ گونه نگرش، وضع یا حالتی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند مثل سنگ، درخت و یا همه موجودات غیر از انسان، که فقط هستند. در مقابل موجود دیگری وجود دارد که فقط هست بلکه با خویش، با هم قطارانش و با سایر موجودات نسبتی دارد و نسبت به آنها دارای وضع، حالت یا نگرش است. . . آدمی هست اما فراتر از آن، باید باشد. (بیمل، ۱۳۸۱، صص ۵۲ و ۵۳). از همین روست که هایدگر مدخل راهیابی به حقیقت وجود را در موجودات جستجو می‌کند و از میان موجودات هم تنها انسان را برمی‌گزیند. زیرا معنای وجود فقط برای کسی که هستی خویش را مورد پرسش قرار می‌دهد معنا دارد.

۵) تقدم وجود بر ماهیت

از مطالبی که در بالا گفته شد، موضوع دیگری نیز به دست می‌آید: هم نزد فیلسوفان اگزیستانس و هم نزد ملاصدرا، وجود مقدم بر ماهیت است و هر دو بر این امر تأکید می‌کنند. اما اختلافشان در این است که نزد فیلسوفان اگزیستانس، وجود خاص انسان مقدم بر ماهیت او است، ولی در صدرا وجود حقیقی مقدم بر ماهیت است. اصلاً در دیدگاه صدرا در خارج چیزی جز وجود نیست و بطن خارج را همین وجود فرا گرفته است، هر چند که دارای مراتب است. فقط در تحلیل ذهنی است که ما ماهیت را از وجود تفکیک می‌کنیم. بنابراین، در نظر ملاصدرا، ماهیت حد وجود است، در حالی که نزد اگزیستانسیالیستها، وجود، ماهیت را می‌سازد. «تمام این موقعیت‌های شکننده و ناپایداری انسان از این امر ناشی می‌شود که وجود خاص وی بر ماهیت او تقدم دارد. یعنی انسان در محدوده خاص متعین نشده، بلکه بنابر ارزشهایی که انتخاب می‌کند، به سوی عمل و تحقق وجود خود که مجموعاً ماهیت او را می‌سازند، کشانده می‌شود» (نوالی، ۱۳۷۴، صص ۷-۴۶). نکته دیگری که از مباحث بالا به دست می‌آید این است که هم اگزیستانسیالیستها و هم صدرا، عمیقاً درباره معنا و مفهوم «ماهیت» بحث کرده‌اند. هر چند بر طبق هر دو نظام فلسفی، ماهیت دارای واقعیت درجه دوم است، آن دو در یک نکته اساسی با هم اختلاف دارند. از نظر اگزیستانسیالیستها، ماهیت به معنی ماهیت افراد جزئی است؛ آنان هرگز تصویری از ماهیت به عنوان امری کلی ندارند. از آنجا که هر انسانی یک ماهیت دارد، آن ماهیت منحصر به اوست. اما بر طبق نظر ملاصدرا، ماهیت مفهومی انتزاعی است که به نحو کلی، بر همه انسانها اطلاق می‌شود و بدون آنکه هیچگونه واقعیت انضمامی داشته باشد، پدیداری ذهنی است. اگر بتوان واقعیتی به آن نسبت داد، حداکثر، می‌توان گفت شبهه واقعی است (وحید الرحمان، ۱۳۷۸، صص ۱۴۱).

۶) درک حقیقت وجود

نزد ملاصدرا و هایدگر، درک حقیقت وجود، بسیار دشوار است. زیرا تلقی رایج و متداول از درک و فهم، معرفت شناختی و مفهومی است. شناخت عمیق واقعیت وجود، بر خلاف مفهوم ذهنی وجود (به بیان اگزیستانسیالیسم جدید، ذات وجود)، مشکل ترین امر است، زیرا نیازمند آمادگی روحی خاصی است که همه مردم از آن برخوردار نیستند. اما اگر کسی بسیار اهل تأمل باشد از راز عمیق وجود، آگاه خواهد شد.

هایدگر در خصوص نحوه مواجهه و لمس وجود به خوبی وارد می شود و مفاهیمی نظیر چاه عدم، اضطراب، مرگ و ... را بدین منظور مطرح می سازد. در واقع، تجربه حقیقی انسان از وجود، زمانی دست می دهد که انسان با این قبیل موارد شخصاً مواجه گردد. از این حیث می توان مسامحتاً چنین اظهار کرد که در هایدگر، «سلوک برای درک حقیقت وجود» هم وجود دارد؛ لیکن ملاصدرا در این خصوص بحث چندانی ندارد. به نظر ملاصدرا اگر چه مفهوم وجود، از اعرف اشیاء امور است، لیکن کنه آن، در غایت خفاست ولی برای تجربه کنه وجود در فلسفه اش راهی پیش نمی گذارد.

البته گاه چنین اظهار می شود که درک حقیقت وجود در فلسفه های اگزیستانس و از جمله هایدگر اساساً از طریق اموری سلبی از قبیل عدم، اضطراب، مرگ و غیره است «اما صدرا در مورد کشف وجود، دیدگاه متفاوتی ... نشان می دهد. از نظر او وجود، راز و تجلی فعل الهی وجود محض و اثرونشانه او است، یعنی تجلی همان امر نور مانند مرموزی که موجب می شود اشیاء، اقیانوس عدم را ترک گویند و از موهبت وجود، بهره مند شوند» (ص ۱۵۶) لیکن می توان این دیدگاه متفاوت را بیشتر به عرفان و مسیر اهل ذوق نسبت داد که سیر و سلوکی متفاوت دارد.

«در غرب برای فهم وجود از روش پدیدار شناسی بهره می برند. پدیدار شناسی یک نظریه معرفتی است و شناختی مجدد از شناخت می باشد. برای فهم ایجابی وجود در فلسفه ملاصدرا هیچ دیدگاه معرفتی خاصی وجود ندارد. بنابراین وجود شناسی در سنت اسلامی، شائبه معرفت شناختی ندارد و از محووضت بیشتری برخوردار است» (نوالی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱).

۷) تمایز بین وجود و موجود

ملاصدرا از یک سو میان وجود و موجود تمایز قائل شده است و از دیگر سو آنها را یکی تلقی می کند. توضیح مطلب اینکه، او صورت وصفی هستی که عبارتست از آنچه که هست را غیر از صورت فعلی هستی یعنی وجود داشتن می داند. اگر در قالب سنت ارسطویی بخواهیم این بحث را دنبال کنیم بایستی گفت که آنچه که محل توجه ارسطو بوده موجود است و موجود در چنین سنت فلسفی یعنی ماهیتی که در عالم خارج تحقق دارد. اما ملاصدرا در پرتو اصالت وجود و گذر از اصالت ماهیت، مابعدالطبیعه ای را تأسیس نمود که غایت و مقصود اصلی اش تحلیل هستی است. زیرا در نزد ملاصدرا ماهیت، چیزی جز حد وجود نیست. ماهیت به واقع به تبع وجود اعتبار پیدا می کند. از همین روست که اصالت وجود که بر کشف و شهود تازه ای از واقعیت بنا شده است، تبدیل به رکن مهمی در مابعدالطبیعه ملاصدرا گردید، رکنی که وی در صدد بر آمد تا آن را منطقاً مبرهی سازد، تا اساسی برای مبرهن ساختن بسیاری از ابعاد دیگر آموزه های وی شود. این آموزه

که موضوع مابعدالطبیعه را از موجود (ens) به وجود (esse) تبدیل می کرد، قالب ارسطویی فلسفه اسلامی متقدم را متحول ساخت و شهود جدیدی از عمیق ترین نظم واقعیت تدارک دید که هر چیزی در آن به عنوان حضور یا شهود خود وجود یا خود امر الاهی نگریسته شود (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱).

ملاصدرا در اسفار می آورد «لما كانت حقیقه کل شیء خصوصیه وجوده التی یشیت له، فالوجود اولی من ذلک الشیء یان یكون ذاحقیقه کما ان البیاض هو اولی بکونه ابیض... فالوجود بذاته موجود و سائرالاشیاء غیرالوجود لیست بذواتها موجوده بل بالوجودات العارض لها، و بالحقیقه ان الوجود هو الموجود». او در این عبارت می آورد که حقیقت هر چیزی یعنی خصوصیات وجودی آن چیز که همان مرتبه وجودی اوست. حال چون تحقق و تقرر هر چیزی از ناحیه وجود است پس خود وجود بالذات موجود است.

هایدگر نیز مانند ملاصدرا با تمایز میان وجود (هستی) و موجود (هستنده) محور مابعدالطبیعه را پرسش از وجود می داند. او با تکرار سؤال لایب نیتس مبنی بر اینکه چرا به جای هیچ، چیزی هست؟ مسأله اساسی مابعدالطبیعه را پی بردن به حقیقت وجود می داند. به نظر هایدگر اگر به سنت مابعدالطبیعی غرب بنگریم که از افلاطون و ارسطو به بعد رواج یافته در می یابیم در این سنت فکری محور بحث موجود بما هو موجود بوده است و به خود وجود توجهی نشده است. به نحوی که فکر غربی نسبت به وجود به یک فراموشی کامل گرفتار آمده و از دو هزار سال پیش همچنان در آن مانده است. وجود انتظار دارد که انسان، آن را به عنوان شایسته برای مصلحت فکر خود بیاد آورد (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۱۸).

هایدگر از نگرش و بینش هستی در مابعدالطبیعه رایج غربی، به عنوان نگرش انتیک (ontic) یاد می کند که در آن هستی به واژه تهی و معنایی از یاد رفته تبدیل شده است. در چنین نگرشی فیلسوفان به جای تفکر و تأمل در هستی و وجود به موجود و موجودات نظر دارند. نگرش انتیک، با بینش علمی خویش و غرق در خصوصیات اشیاء و موجودات، وجود و هستی را تنها در پرتو چنین خصوصیاتی می شناسد. هایدگر می گوید در چنین نگرشی «هستی را شرط پیش تجربی دانسته اند» آن را هم چون چیزی شناخته شده مطرح کرده اند که باید به یاری اش بررسی علمی آغاز شود، و می شود مطمئن بود که سرانجام معنای اولیه ای که برای هستی فرض شده ثابت خواهد شد. آنان اعلام می کنند که فهم ما از هستی وابسته است به درک ما از هستندگان. در نتیجه آن ها نمی توانند این حکم درست را دریابند که هستی همان است که هستنده ای را به عنوان هستنده تعیین می کند. راست است که هستی همواره هستی یک هستنده است، اما امری است متفاوت با هستنده و صفت ها و مشخصه های هستنده نمی تواند بیان آن باشد. (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳).

هایدگر در مقابل نگرش انتیک، نگرش هستی شناسی بنیادین را معرفی می کند که در آن تلاش می شود تا پرده از وجود گرفته شود.

۸) مفهوم اختیار

از نظر فیلسوفان اگزیستانس، انسان همواره در میان امکانات واقع شده است. جهان قبل از التفات انسان به آن، در امکان خاص قرار دارد. بنابراین، امکان خاص، خصوصیت اشیاء و حوادث عالم است. انسان

همواره با آزادی‌ای که دارد و با انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌هایش، امکانات خودش را رقم می‌زند. همین احوال، انسان را با هیبت و دلهره مرتبط می‌سازد، هیبتی که ضمن آن، انسان متوجه عدم ثبات و دوام حالت خود می‌گردد (نوالی، ۱۳۷۴، ص ۴۰). اما از نظر ملاصدرا، خصوصیت اشیاء و حوادث عالم بر مبنای «امکان فقری» توجیه می‌گردد. در اینجا دیگر بحث آزادی و طرح و امکان خاص مطرح نمی‌گردد.

نحوه تقریب به وجود در هایدگر و اصولاً فلسفه‌های اگزیستانس از طریق لمس اختیار انسان است اما در فلسفه ملاصدرا از طریق معقولات ثانیه فلسفی. اختیار از مفاهیم کلیدی و محوری فلسفه‌های اگزیستانس است و بدون آن، درک وجود انسانی اساساً ناممکن می‌گردد.

«این مضمون در تفکر کی یرکگور بسیار برجسته است و از نظر او وجود داشتن و مختار بودن تقریباً تعابیری مترادف اند ... سارتر نیز به اندازه کی یرکگور مصرّ است که اختیار و وجود تمایزناپذیرند. چنین نیست که آدمی نخست وجود بیاید و سپس مختار و آزاد شود؛ بلکه انسان بودن به معنای از قبل مختار بودن است.» (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۷۹)

در هایدگر نیز وضع تقریباً به همین صورت است. انسان با اختیار خویش می‌تواند بین امکان‌هایش، دست به انتخاب بزند و با انتخاب‌هایش دائماً وجودش را تحقق بخشد؛ لذا انسان بدون اختیار اساساً وجود ندارد بلکه مانند سایر موجودات غیر انسانی صرفاً هست. لذا وجود انسانی عمدتاً از طریق تجربه اختیار، قابل درک است. بنابراین هایدگر «همواره میان هستی و آزادی (اختیار) ارتباط نزدیکی می‌یافت، و بررسی مورد نخست رابدون طرح امر دوم ناممکن می‌دید... وقتی او از آزادی انسانی حرف می‌زد مقصودش وجه اگزیستانسیال آزادی بود: آزادی چنانکه انسان با آن هستی راجستجومی کند.» (احمدی، ۱۳۸۱ الف، ص ۵۴۷)

این در حالی است که ملاصدرا با معقولات ثانیه فلسفی، می‌کوشد وجود را دریابد. خلاصه بحث وی این است که انسان، وجود را به گونه‌ای حضوری و وجودی به عنوان یک امر نفس‌الامری می‌یابد که هم در ذهن و هم در عین، ساری و جاری است. اموری که به این شکل به عنوان نفس‌الامری بودن، دریافت می‌شوند، دارای حقیقت مطلق هستند و لذا می‌توان در خصوص این موارد از ذهن به عین، حکم کرد. بدین سان، انسان ابتدا وجود را به گونه‌ای حضوری و وجودی در خویش می‌یابد، سپس مفهوم سازی می‌کند و مصادیق آن را در عالم خارج می‌یابد.

۸) عدم

نزد اگزیستانسیالیستها، عدم، برای رسیدن به وجود است. عدم کل وجود را فرا می‌گیرد. بنابراین، برای شناخت دقیق وجود و حقیقت آن باید تا مرز عدم پیش رفت. از عدم، وجود بیرون می‌آید، لذا وجود و عدم یکی است. مثلاً هایدگر در وجود و زمان مسأله غفلت تام و تمام از وجود را مطرح می‌کند. به نظر او، آدمی از وجود غافل شده، زیرا نگاه او صرفاً به موجود است. به این خاطر، برای رسیدن به حقیقت وجود، باید از وضع موجود انگارانه نسبت به موجودات تعالی پیدا کرد و به معرفت حقیقت وجود رسید. تعالی نیز بر اساس حالات هیبت و حیرت دست می‌دهد. نخستین حالی که بر انسان وارد می‌شود هیبت است زیرا در چنین حالی است که انسان از غفلت تام و تمام نسبت به وجود خود خارج می‌شود و پس از آن است که حال حیرت دست

می‌دهد و به دنبال آن تفکر فلسفی آغاز می‌شود. این هر دو حال همانند یکدیگرند و تفاوت آنها در این است که در اولی عدم سبب هیبت است و در دومی وجود مایه حیرت. یعنی، عدم هیبت انگیز است و وجود حیرت انگیز. هیبت تجربه‌ای انکشافی است که در آن آدمی تجربه وجود را بر بنیاد عدم (وجود) استوار می‌بیند. بنابراین، به مدد هیبت است که رفتن به فراسوی موجودات میسر می‌گردد. فقط به دلیل تجلی عدم در بنیان هستی آدمی است که فقر تام و تمام موجودات بر ما پدیدار می‌شود. و تنها هنگامی که فقر موجودات به طور کل بر ما آشکار شود، بیدار می‌شویم و به حیرت فرو می‌رویم. و تنها به دلیل حیرت، یعنی انکشاف عدم است که «چرا» بر زبان ما جاری می‌شود (پروتی، ۱۳۷۹، صص ۳۵-۳۲).

اما صدرا در اسفار نتیجه می‌گیرد که عدم، از آن حیث که عدم است، وجود ندارد. وی سپس به تحلیل این مطلب می‌پردازد که چگونه عقل بشری می‌تواند از چیزی که وجود ندارد، مفهومی بسازد و سپس آن را همچون موضوعی بکار ببرد. او معتقد است که عقل قدرت تصور و ساخت همه انواع مفاهیم را دارد؛ مثلاً عقل می‌تواند مفهوم عدم خود و حتی می‌تواند مفهوم عدم مطلق را بسازد. به عبارت دیگر، از نظر صدرا، عدم، فقط، ساخت ذهنی است، نه واقعیت. کشف وجود از طریق وجود است و از سوی دیگر، کشف عدم نیز از طریق وجود است.

برای حل عدم سه راه به نظر می‌رسد: عدم مطلقاً نیست؛ عدم هست اما امری است غیر از عدم؛ عدم هست. پارمنیدس نظر اول را پذیرفته است. دموکریتوس نظر دوم را پذیرفته و خلاء را عدم می‌داند. عدمی که هست. افلاطون نیز عدمی که آن را به غیریت تعبیر می‌کرد، می‌پذیرفت. او هر نفی را تعیین می‌دانست. زیرا برای متعین ساختن هر معنایی یا مثالی باید گفت، فلان معنا یا مثال نیست. بنابراین برخلاف پارمنیدس، لاوجود هست. لاوجود نسبی یکی از مقولات اساسی فکر به شمار می‌رود، و ضرورت لاوجود برای جریان فکر و فعالیت ذهن و نیز برای واقعیت واقع کمتر از ضرورت وجود نیست. ارسطو لاوجود نسبی را پذیرفت که همان وجود بالقوه است. و این سومین تصور عدم است. هگل می‌گوید تصور وجود به تصور عدم منتهی می‌شود. تصور وجود و تصور عدم، شرایط حصول صیورتنند نه اینکه وجود داشته باشند.

هایدگر سعی کرده واقعیتی برای عدم بیابد. هایدگر آشکار می‌کند که آنگاه که از عدم سخن می‌گوید، در واقع از وجود سخن می‌گوید، زیرا وجود از اینکه به تصور درآید و تعریف بشود، ابا دارد. بنابراین آنچه در عدم می‌یابیم، همان وجود است. در هایدگر بیش از همه خصوصیت مثبت عدم مورد توجه قرار گرفته است. اما تا بخواهیم آن را تعریف کنیم یا چیزی نمی‌گوییم و یا آن را از بین می‌بریم. (وال، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷)

به نظر هایدگر «از عدم، وجود بیرون می‌آید از نظر او وجود و عدم یکی است. انسان نمی‌تواند به درون طبیعت ذاتی خویش در آید و پرسش ما بعدالطبیعی بی‌رسد، مگر اینکه شجاعت مواجه شدن با عدم را داشته باشد.» (سید، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲) در واقع مسئله عدم به یک معنا از قدیمی‌ترین مباحث فلسفه است. به نظر پارمنیدس، انسان نمی‌تواند بداند که آنچه نیست، یعنی چه. گرگیاس بر آن است که اگر عدم نباشد وجود هم نخواهد بود. افلاطون هم سخن از چیزی به میان می‌آورد که چیزی می‌نماید اما حقیقتاً چیزی نیست. ارسطو هم گفت که همانطور که وجود می‌تواند محمول‌های گوناگون را بپذیرد، باید از عدم نیز یاد کرد. هایدگر نیز بر آن است که آنگاه که انسان، پرسش بنیادین (چرا موجودات هستند به جای اینکه نباشند؟) را مطرح می‌کند، به ناگاه درگیر بحث عدم می‌شود. اگر بگوییم عدم هست، در این صورت چگونه ممکن

است چیزی که هست نباشد؛ و اگر بگوییم عدم نیست، در این صورت چگونه ممکن است از عدم، سخن بگوییم. لذا «هایدگر می گوید که کاری که نیستی می کند این است که نیست بودگی می کند. این یگانه راهی است که بتوانیم از نیستی حرف بزنیم... اگر نیستی مطرح نباشد، هستی هم نخواهد بود. نیستی، هستی را در جایگاه هستی قرار می دهد. وجود انسانی از این جهت به هستن مرتبط می شود که خود را بیرون نیستی قرار می دهد.» (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸)

هایدگر معتقد است که عدم قدیمی ترین مسئله فلسفه است و در خطابه «متافیزیک چیست؟» آن اشاره پارمنیدس را خاطر نشان می سازد که ما هرگز نمی توانیم بدانیم که چیزی نیست، یعنی چه. از نظر هایدگر، اگر عدم مطرح نباشد، هستی هم مطرح نخواهد بود و عدم وجود را درجایگاهش قرار می دهد. وجود انسانی از این حیث به وجود مرتبط می شود که خود را بیرون عدم قرار می دهد و ما ناچاریم که به عدم بیندیشیم. هایدگر عدم را بسیار فراتر از صرف نفی وجود می داند و می گوید: «دعای من این است که نیستی مقدم است بر نفی و نه» (Heidegger, 1998, p.84) و «دازاین یعنی موجودی که به نیستی راه می یابد» (p.96).

اما عدم در فلسفه ملا صدرا، به هیچوجه، از چنین جایگاهی برخوردار نیست. صدرا همان نگرشی را به عدم دارد که هایدگر از آن گریزان است و به همین اکتفا می کند که آن را نفی وجود بداند و در نتیجه حیثیتی کاملاً سلبی برای آن قائل است. وی در فصل پنجم مرحله دوم از سفر اول به بررسی عدم می پردازد و آن را تنها یک مفهوم می داند که اصلاً هیچ تحصلی پیدا نمی کند و از نظر او در نفس الامر و واقع چیزی که عدم باشد وجود ندارد: «فالعدم لیس الا عدم واحد لا تحصل له اصلاً و لیس فی نفس الامر شیء هو عدم» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ص ۳۵۰).

بنابر آنچه گفته شد در مجموع می توان تفاوت های ذیل را در بحث هایدگر و ملا صدرا از عدم، مطرح ساخت:

- الف- عدم نزد ملا صدرا، عدم نسبی است، نه عدم محض، عدم همواره عدم چیزی است. عدم مطلق، «لا یخبر عنه» است؛ در حالی که عدم نزد هایدگر، عدم مطلق و محض است.
- ب- عدم نزد ملا صدرا نسبت به وجود، ثانوی و فرعی است؛ در حالی که عدم در فلسفه هایدگر به اندازه وجود، بنیادین است. مسامحتاً می توان گفت عدم و وجود در فلسفه های اگزیستانس، همانند «متضایقان» هستند، در حالی که در فلسفه صدرا «متناقضان».
- ج- عدم نزد ملا صدرا صرفاً عمل منطقی نفی کردن است. اما در فلسفه هایدگر به معنای واقعیت نیستی است. اختلاف میان افراد، شدت انزجار، رنج مردود شدن و تلخی طرد شدن، صورت هایی از نیستی است که شدیدتر از عمل منطقی تکذیب یا نفی کردن است.
- ه- عدم نزد ملا صدرا بوسیله عقل نظری و مفهومی درک می شود، در حالی که عدم در فلسفه هایدگر، همانند وجود، از طریق تجربه انسانی از عدم، دریافت و درک می شود و نه از طریق عقل نظری و مفهومی.

۹) مراتب وجود

یکی از اساسی ترین اندیشه های ملا صدرا نظریه او در خصوص تشکیک وجود است. این نوع اندیشه در اگزیستانسیالیسم جدید اصلاً مطرح نیست. عنصر مهم دیگر حرکت جوهری است و دیگری درجه بندی واقعیت

است. از نظر ملاصدرا در همه مراتب موجودات ممکن تضادهایی وجود دارد که در مراتب عالی تر با یکدیگر تألیف می شوند اما در اگزیستانسیالیسم جدید مراتب واقعیت مطرح نیست.

در نظر ملاصدرا، وجود اگرچه حقیقتی واحد و یگانه و بسیط است اما در عین حال از شدت و ضعف برخوردار است که از آن به تشکیک وجود تعبیر می کند. بدین معنی که وجود حقیقتی است که هم مایه وحدت و اشتراک در عالم شده و همین وجود است که منشأ کثرت و غیریت در عالم می گردد. این غیریت و کثرت در عالم چیزی جز حاصل این نیست که وجود می تواند پذیرای شدت و ضعف باشد. به سخن دیگر با این تعبیر ملاصدرا، وجود دارای سلسله مراتبی است که هر یک از موجودات عالم با توجه به نحوه وجود خاص خویش در مرتبه ای از مراتب آن قرار دارند.

اما نزد هایدگر، وجود، وجود نه خدا است و نه اساس جهان. آن هیچ موجودی نیست و بدین معنی باید "هیچ" نامیده شود. . . . وجود ذاتاً متناهی است و جز در تعالی وجود حاضر ظاهر نمی شود. (ورنو و وال، ۱۳۷۲، صص ۲۳۳ و ۲۳۴).

۱۰) معنای اصالت و امکان

نکته دیگری که در مقایسه این دو فلسفه، در بادی امر، به چشم می آید وجود دو واژه امکان و اصالت در هر دوست. اما این دو واژه در این دو فلسفه تنها دارای اشتراک لفظی اند و از معانی کاملاً مختلفی برخوردارند. در فلسفه هایدگر، امکان به معنای انتخاب های فرا روی دازاین است و با زمان و اختیار رابطه ای تنگاتنگ دارد. اما مراد صدرا از امکان، که بیشتر به صورت امکان فقری مطرح می شود، فقر و نیاز ذاتی موجودات، و همه این عالم، به وجود اقوی و اثر واجب الوجود است.

«اصالت» در فلسفه هایدگر نیز به کلی متفاوت با فلسفه صدرایی است. در فلسفه هایدگر اصالت مربوط به دازاین و انتخاب های اوست. دازاین اصیل ریشه های تاریخی و گذشته خود را بخاطر دارد و آنچه را که «سنت» بدو عرضه می کند، در می یابد و چون گذشته خویش را می داند، دریافت او اصیل و حقیقی است و لذا گذشته خود را تفسیر می کند. دازاین اصیل و واقعی که بر گذشته و تاریخ خویش بصیر است، در پی شناخت این امکانات بر می آید و از این رو نسبت های جدیدی با گذشته و تاریخ برقرار می کند. اما در فلسفه صدرا اصالت برای وجود و در مقابل اعتباریت مطرح شده و به علاوه به معنای خارجیت و خود متن واقعیت نیز می باشد و هیچگونه ارتباطی با موارد فوق الذکر ندارد.

۱۱) خدا و الهیات

در اگزیستانسیالیسم بین وجود شناسی و الهیات هیچ تلازمی نیست ولی حقیقت وجود در اندیشه ملاصدرا اولاً و بالذات خداست. «وجود به عنوان واقعیت نه به عنوان مفهوم، همان ذات واقعیت یا حقیقت نهایی است. این واقعیت نهایی "الله" است. ذات او تنها برای خود او شناخته شده است زیرا او در ذات خود به طور مطلق و نامشروط متعالی است» (العطاس، ۱۳۷۵، ص ۲۲). هیدگر معتقد است که الهیات با نسبت دادن همه چیز به خداوند راه را بر پرسشگری از وجود می بندد و خیال خود را راحت می کند. در اندیشه الهی، وجود معما گونه و اسرارآمیز جلوه نمی نماید. این در حالی است که ملاصدرا خدا را مبدا و غایت عالم میداند و همه چیز را در حرکت به سوی او می بیند. جهت این حرکت واحد است و به انسان کامل که بهره مند از صفات الهی است ختم می شود (وحید الرحمان، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳).

۱۲) زمان

زمان نیز از جمله مسائلی است که در هر دو فلسفه، به نوعی کاملاً متفاوت، مطرح شده است. همانطور که پیشتر نیز مطرح شد، در فلسفه هایدگر زمان عین وجود و وجود عین زمان است و بخش بزرگی از فلسفه وی اختصاص به مسئله زمان و زمان مندی دارد.

مسئله زمان در آثار مختلف ملاصدرا نیز مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است و وی در آنها سه نظر را درباره زمان مطرح کرده است:

۱- زمان، مقدار حرکت وضعی فلک اقصی از جهت تقدم و تاخر است. این نظر در شرح الهادیه الاثیرییه و شرح حکمه الاشراق مطرح شده که در واقع همان نظر مرسوم در حکمت مشاء است.

۲- زمان، مقدار حرکت جوهری فلک از حیث تقدم و تاخر است. این نظر هم در آثار مختلفی مثل تعلیقه بر الهیات و الشواهد الربوبیه و رساله الحدوث آمده است.

۳- زمان مقدار وجود طبیعی متجدد بنفسه است. نظریه اصلی ملاصدرا که بخصوص در اسفار مورد بحث قرار گرفته و جوانب مختلف آن کاویده شده همین نظریه است (مصلح، ۱۳۷۸، ص ۴۶۸). بر طبق این نظریه زمان، هویت اتصالیه ای است که افق تجدد و تقضی است، شانی از شوون علت اولی و مرتبه ضعیفه ای از مراتب نازل وجود است. ضعیفترین ممکنات در وجود و پستترین معلومات در رتبه است (صدر المتالهین، ۱۹۸۱، صص ۳۸۲-۳۸۱).

به علاوه موجودات مادی پیوندی ریشه ای با زمان دارند و همانطور که سلب ابعاد سه گانه از اجسام محال است، سلب زمان هم از آنها محال است و به عبارت دیگر زمان بعد چهارم اجسام است.

بنابراین تنها اشتراک بحث زمان در این دو فلسفه در هم تنیدگی زمان و دازاین در فلسفه هایدگر و زمان و وجود در اشیاء مادی در فلسفه ملاصدرا است. اما اولاً این ارتباط در هایدگر فقط در مورد دازاین مطرح می شود و ثانیاً تبیین و چگونگی آن کاملاً با آنچه که در فلسفه صدرا مطرح شده متفاوت است.

هایدگر انسان را محصور در یکسری امکانات میداند و بر حسب این شرایط است که مسئله اصالت را تشریح میکند. او دقیقاً به رفتارهای جزئی یک انسان اصیل التفات ندارد ولی به هر حال قرینه ای برای تشخیص زندگی موثق از حیاتی که بی محتواست، ارائه می دهد. اصالت یک زندگی بسته به رویکردی است که آدمی نسبت به ساختار زمانمند خود پیش می گیرد. اگر گذشته را فراموش و غرق در زمان حال شود و به انتظار آینده بنشیند منشا اثر چندانی نخواهد بود. ولی اگر گذشته را خوب بشناسد و حال را با طرحی که در آینده می افکند، بسازد رهیافتی اصیل نسبت به زمان و هستی خواهد داشت. ملاصدرا انسان را موجودی زمانمند نمی داند و به تبع، مسئله اصالت را با مراقبتی که توأم با نگرانی است و متوجه ساحت های مختلف زمانی می باشد، توجیه نمی کند. برای ملاصدرا اصالت به معنای فعلیت و خارجیت داشتن است. به عبارت دیگر از گستردگی وجود در متن و بطن واقع حکایت میکند و تلویحاً به ذهنی یا ساختگی بودن ماهیت اشاره دارد (نوالی، ۱۳۷۴، ص ۴۰).

منابع و مأخذ

- احمدی، بابک (۱۳۸۱ الف) **هایدگر و پرسش بنیادین**، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۱ ب) **هایدگر و تاریخ هستی**، تهران: نشر مرکز.
- بوخنسکی، اینوستیوس (۱۳۸۳) **فلسفه معاصر اروپایی**، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیمل، والتر (۱۳۸۱) **بررسی روشنگرانه اندیشه های هایدگر**، ترجمه بیژن عبدالکریمی. تهران: انتشارات سروش.
- پروتی، جیمز ال (۱۳۷۳) **الوهیت و هایدگر**. ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: حکمت.
- پروتی، جیمز ال (۱۳۷۹) **پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر**. ترجمه محمد رضا جوزی. تهران: نشر ساقی.
- حاجی سبزواری، (۱۴۱۶ ق) **تشریح منظومه** به تصحیح و تعلیقه آیه ... حسن زاده آملی. قم: نشر ناب
- دارتیک، آندره (۱۳۷۳) **پدیدارشناسی چیست؟** ترجمه محمود نوالی. تهران: سمت (سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و دانشگاهها).
- سارتر، ژان پل، **هستی و نیستی**، ترجمه عنایت الله شکیباپور، تهران: شهریار.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۶) **تشریح غررالفرائد یا منظومه حکمت**. قسمت امور عامه و جوهر و عرض. به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزتسو. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سید، عطیه (۱۳۸۰) «صدرا و اگزیستانسیالیسم» در **مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا اول خرداد ۱۳۷۸** (جلد ۴) تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- صدر الدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۳) **کتاب المشاعر به همت بدیع الملک میرزا عمادالدوله**. تهران: کتابخانه طهوری
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶) **الشواهد الربوبیه**. ترجمه و تفسیر جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م) **الاسفار الاربعه**. ج ۱؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۰) **نهایه الحکمه**. ترجمه مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، {بی تا}، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- العطاس، سید محمد نقیب، (۱۳۷۵) **مراتب و درجات وجود**. سید جلال الدین مجتبوی. تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران
- قاضی، نبی بخش (۱۳۸۰)، «فلسفه وجود ملاصدرا و فلسفه وجود هایدگر» در **مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا اول خرداد ۱۳۷۸** (جلد ۴) تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا..

- کیر گگارد، سورن (۱۳۸۰) **ترس و لرز** عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر مرکز.
- کوروز، موریس (۱۳۷۹) **فلسفه هایدگر**. ترجمه محمود نوالی. تهران: انتشارات حکمت.
- مستعان، مهتاب (۱۳۷۴) **کی یرگور متفکر عارف پیشه**. تهران: نشر روایت.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۷۸) «مسئله زمان از نظر ملاصدرا و قیصری» در **مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملا صدرا (ج ۴)** (۴۸۵-۴۶۵). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) **شرح مبسوط منظومه**. تهران: انتشارات حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، **مجموعه آثار-جلد ششم: اصول فلسفه و روش رئالیسم**، انتشارات صدرا، تهران چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰) **درسهای الهیات شفا، ج ۱**، تهران: حکمت.
- مک کواری، جان (۱۳۷۷) **فلسفه وجودی**. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی تهران: انتشارات هرمس.
- مک کواری، جان (۱۳۷۶) **مارتین هایدگر**. تهران: انتشارات گروس.
- نصیر، سید حسین (۱۳۸۲). **صدرالمتألهین تفسیری و حکمت متعالیه او**. ترجمه حسین سوزنچی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نوالی، محمود (۱۳۷۴) **فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم و اگزیستانسیالیسم تطبیقی**. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- نوالی، محمود (۱۳۸۰) «مقدمات وجود شناسی در ملاصدرا و هایدگر» در **مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا اول خرداد ۱۳۷۸ (جلد ۴)** تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- وال، ژان (۱۳۴۵) **اندیشه هستی**. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات طهوری.
- وال، ژان (۱۳۸۰) **بحث در مابعدالطبیعه**. ترجمه یحیی مهدوی وهمکاران، تهران: انتشارات خوارزمی.
- وحید الرحمان، ا. ن. م (۱۳۷۸) «پژوهش تطبیقی درباره تمایز ماهیت — وجود در فلسفه ملاصدرا و اگزیستانسیالیسم جدید غرب» در **مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا اول خرداد ۱۳۷۸ (جلد ۳)** تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ورنو، روژه و وال، ژان (۱۳۷۲) **پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن**. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۹) «نیچه در مقام متفکر متافیزیک» ترجمه اصغر تفنگساز، در **نیست انگاری اروپائی**. آبادان: نشر پرسش.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۰) **درآمد وجود و زمان**. ترجمه منوچهر اسدی. آبادان: نشر پرسش.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۱) «نامه درباره ی انسانگرایی» ترجمه ی عبدالکریم رشیدیان، در **لارنس کهون (ویراستار) از مدرنیسم تا پست مدرنیسم**. تهران: نشر نی.

- Cooper, D.E (1995) *Existentialism*, London: Blackwell.
- Dastur, Françoise.(1996). "The ekstático-horizantal constitution of temporality" in *Critical Heidegger*.(158-167) London and New York: Routledge.
- Fazl – ur – Rehman (1975). *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albani: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin (1998) *Pathmarks*. edited by W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1987) *An Introduction to Metaphysics*. translated by Ralph Manheim, Yale University press, Inc.
- Heidegger, Martin.(1993) "Letter on Humanism" in *Basic Writings of Martin Heidegger*. Edited by Farrell krell. London.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and time*. translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row Publishers.
- Hodge (1995) *Heidegger and ethics*. London: Routledge
- Mulhall, Stephen (1996) *Heidegger and being and time*. London and New York: Routledge.
- Mulhall, Stephen (1996) *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time*. London and New York: Routledge.
- Sheehan, Thomas (1992) "Time and Being" in *Martin Heidegger, A Critical Assesment* (pp.29-67).edited by Christopher Macann. London and New York: Routledge.
- Wallraff, Charles F (1970) *Karl Jaspers: An Introduction to his Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Wright, Kathleen. (1990). "The Work of Art in the Age of Technology" in *Martin Heidegger, A Critical Assesment* edited by Christopher Macann. London and New York: Routledge.