

ملاصدرا شیرازی و مارتین هایدگر تحلیلی انسان‌شناسانه در فلسفه سیاسی

تاریخ دریافت: ۸۷/۳/۱۷

تاریخ تأیید: ۸۷/۶/۳

سیدخلیل الرحمن طوسی

این مقاله درصدد مقایسه دو تن از فیلسوفان بزرگ فلسفه اسلامی و فلسفه مدرن غربی، ملاصدرا و مارتین هایدگر با هدف یافتن برخی عناصر احیاناً مشترک در فلسفه سیاسی آن دو است. نگاه مشترک ملاصدرا و هایدگر به مسأله وجود انسان، آنان را به نحو غربی به یکدیگر نزدیک می‌کند. هر دو فیلسوف (هریک با بیان خاص خویش) نقش عمل را در تحقق وجود انسان تأکید نموده و بر این عقیده‌اند که انسان در زندگی‌اش دائماً در حال کنش و عمل (هایدگر) و تعامل با کثرات و حرکت از کثرت به سوی وحدت (ملاصدرا) است. از این‌رو هایدگر همواره به این تصریح می‌کند که سرنوشت ما با بودن در جامعه رقم می‌خورد و ملاصدرا نیز کمال‌نهایی و رسیدن به سرمنزل مقصود وجود انسانی را از مسیر بودن در جامعه می‌داند. نویسنده پس از بررسی مبانی انسان‌شناسانه ملاصدرا و هایدگر و بررسی وجوه اشتراک و افتراق آن دو، بدین نتیجه می‌رسد که هرچند دو فیلسوفی که فلسفه وجودی‌شان آنان را به سوی نگاهی نو به انسان و درک عمیق‌تری از هستی، جامعه و وضع سیاسی زمان خود رهنمون می‌کند، اما در فلسفه سیاسی آنان را به مقصد یکسانی نمی‌رساند.

واژه‌های کلیدی: وجود‌شناسی، انسان‌شناسی، دازاین، حکمت‌متعالیه، سیاست‌متعالیه، امر قدسی، وحد، کثرت.

مقایسه دو تن از فیلسوفان بزرگ فلسفه اسلامی و فلسفه مدرن غربی، ملاصدرا و مارتین هایدگر، اخیراً توسط برخی از محققین آغاز شده است. تقریباً تمامی مطالعات تطبیقی، پیرامون موضوع وجود در دو دستگاه فلسفی حکمت متعالیه و فلسفه اگزیستانسیالیسم بوده است. اولین گزینش موضوع برای تطبیق این فلسفه، طبیعتاً هم می‌بایست این چنین می‌بود؛ زیرا هایدگر به عنوان فیلسوف فلسفه وجودی، شناخته می‌شود؛ اگر چه فلسفه او را با عنوان آغازگر فلسفه‌های هرمنیوتیکی جدید هم می‌شناسند. ملاصدرا نیز به فیلسوفی شهرت یافته است که مهم‌ترین ابداعات فلسفی خود را در مباحث امور عامه وجود، ارائه نموده و آن مبانی را در مباحث متافیزیک، علم النفس و دیگر فصول فلسفی به کار بسته است. با این حال، هدف از این پژوهش، بررسی مبانی وجود شناسی، آن چنان که فیلسوفان و محققین معاصر مدنظر داشته‌اند، نیست. اگر چه بخشی معظمی از مباحث این نوشتار، حول مبانی انسان شناسی دو فیلسوف خواهد بود، ولی هدف از این نوشتار، انسان شناسی این دو فیلسوف نیز نیست. هدف از این پژوهش، یافتن برخی عناصر احیاناً مشترک در فلسفه سیاسی این دو فیلسوف است. دشواری این امر، وقتی هویدا می‌شود که بدانیم، همچون ملاصدرا، هایدگر نیز به فیلسوفی شهرت یافته که مستقلاً به سیاست و فلسفه سیاسی نپرداخته است. مباحث هر دو فیلسوف در فلسفه سیاسی با تصویر رایج و امروزی یک فیلسوف سیاسی همخوان نیست. ملاصدرا هرگز بابتی را در سیاست نگشود و اشارات او به مفاهیم فلسفه سیاسی همچون عدالت، مشروعیت سیاسی حاکمان، مدینه فاضله و نظایر آن در آثار پراکنده و با نیات فلسفی بوده است. هایدگر نیز درباره سنت‌های فلسفه سیاسی فیلسوفانی همچون ماکیاولی، روسو، لاک، هابز و میل، چیزی ننوشت و حتی زمانی که درباره فیلسوفانی نوشت که فلسفه سیاسی به آنان مدیون است. یا اشاره‌ای به اندیشه‌های سیاسی آنان نکرد و یا از اندیشه‌های سیاسی آنان به شکل خاص خودش که سخت، نامتعارف بود، بحث کرد.

نویسنده از خطر ورطه مقایسه این دو فیلسوف، آگاه است. سید حسین نصر، به خوبی به این نکته توجه داده است.^۱ مرحوم هانری کرین نیز در جای جای آثار خود به دشواری این مقایسه تذکر داده است. از نظر کرین، یافتن نقاط مشترک در این دو فیلسوف فلسفه وجودی دشوار است، زیرا از آن جایی اندیشه فلسفه الهی را [با سهروردی و ملاصدرا] آغاز می‌کنیم که فلسفه هایدگر را می‌بایستی به کناری بگذاریم.^۲



قبل از ورود به بحث، لازم است به نکته مهم دیگری اشاره نمایم. بررسی وجود و یا عدم وجود عناصری از عرفان اسلامی در فلسفه هایدگر، به عنوان مبانی فلسفه سیاسی - تا آن جا که به مباحث فلسفه سیاسی مربوط می‌شود - از موضوعات عجیب در تفکر فلسفه معاصر ایران است که همانند خود فلسفه هایدگر در حلقه‌های هایدگر شناس ایران، هنوز در پس پرده ابهام است.

در دهه اول انقلاب، زمانی که گفتمان روشن‌فکران سوسیالیست و انقلابی چپ که دشمن اصلی خود را امپریالیسم غرب و سرمایه‌داری آن می‌دانستند، گفتمان دیگری شکل گرفت که با حمایت از جبهه معنویت و روحانیت و عرفانی شرقی به مادیت و نیهیلیسم و علم و تکنیک‌زدگی غرب حمله می‌برد. این جبهه تازه که مشتاق «بازگشت به خود» و «اصالت» شرقی و اسلامی خود بود، زمینه‌ای فراهم آورد که این گفتمان از زبان سیاسی - اجتماعی به مباحث فلسفی سرایت کند. بدون تردید، سید احمد فردید، نقش بنیادین در صورت‌بندی این جریان فلسفی را به عهده داشت. برای ایفای چنین نقشی وی به مسیری که هایدگر از ابتدا تا انتها پیموده بود، وفادار نبود و حتی می‌توان گفت که رویکردی گزینشی در تفکر هایدگر داشت. فردید، بیش از همه با توجه به موضوعاتی همچون «تاریخ غرب» و «حوالت تاریخی» آن، درصدد تفسیر وضع تاریخی کنونی، ذیل مفهوم «غرب زدگی» بود. حس همسخنی با هایدگر، بدون در نظر داشتن بستر دو اندیشه غربی و اسلامی که هر کدام در فضای خود معنا می‌یابد و گزینش ایده‌های فلسفی پیچیده گاه نامربوط از آثار متعدد هایدگر به منظور اغراض سیاسی و فلسفی از پیش تعیین شده در فضای تفکر ایرانی که از بنیاد، وضعی دگر دارد، چیزی جز افزودن بر پریشانی اندیشه هایدگر به بار نمی‌آورد. برای مثال، تلفیق نظریه تاریخی اسماء که برگرفته از نظریه علم الاسماء ابن عربی است با نقدهای هایدگر از تاریخ تفکر غرب به عنوان «تاریخ متافیزیک» که منجر به طرح نوعی «فلسفه تاریخ» می‌شود، بیش از آن که مبتنی بر تحلیل‌های دقیق و حساب شده فلسفی باشد، پاسخی شتاب‌زده به وضعیت بحران زده تفکر در آن دوره و زمانه است. البته این عبارت نه به معنای تشویق به تفسیر سکولاریستی از هایدگر است و نه باید این تلقی را داشت که اندیشه مرحوم فردید، یکسره بی‌ارزش است؛ چرا که تفکر وی موجب روشننگری بسیاری از زوایای پیچیده اندیشه هایدگر و همچنین منجر به طرح بسیاری از مسائل فلسفی در ایران شد و بسیاری از متفکرین ما را وادار به پاسخ‌گویی و موضع‌گیری در برابر آنها نمود.



به عنوان آخرین نکته، لازم است متذکر شوم که به نظر می‌رسد پژوهشگران سیاست متعالیه همگی بر این امر متفقند که هدف آنان انتزاع مبانی «علم سیاست» از حکمت متعالیه نیست، بلکه به دست آوردن مبانی کلی «فلسفه سیاسی» است. اگر چه در روش و مسائل، فلسفه سیاسی و علم سیاست، قرابت‌های فراوانی هست، اما می‌توان میان این دو حیطة، تمایز نهاد. علم سیاست، عمدتاً معطوف به وضعیت‌های موجود و بالفعل است و تا حد امکان، در صدد تحلیل بی‌طرفانه از امور اجتماعی، مانند مسائل مربوط به قوانین اساسی، انتخابات، موازنه‌های قدرت، اثر احکام قضائی و غیره است. اما فلسفه سیاسی، نگرش‌هایی در مورد حیات با سعادت اجتماعی ارائه می‌دهد: این که چه ارزش‌ها و سازمان‌هایی باید حاکم باشند تا امور مردم و جامعه را بهتر تمثیت دهند. در این راستا آغازگر فلسفه سیاسی، پرسش درباره رابطه فرد با جامعه و همچنین کاربرد مفاهیم اخلاقی در حیطة اجتماعی است. بدین مناسبت به اقسام مختلف دولت می‌پردازد و عوامل و شرایط تشکیل دهنده نظام سیاسی معتبر، عدالت اجتماعی و منشاء مشروعیت حکومت را مورد بررسی قرار می‌دهد. با قائل شدن به چنین حیطة‌ای برای فلسفه سیاسی، می‌توان توقع داشت که در حکمت متعالیه و فلسفه‌های دیگر، عناصری از فلسفه سیاسی یافت که این عناصر می‌تواند با بررسی وجود شناسانه از انسان و نقش انسان (انسان تعریف شده در نظام فلسفی) بر جامعه و متقابلاً تأثیر جامعه و عناصر سیاسی در شکل‌گیری شخصیت آدمی و مسئله آزادی و نقد سیاست مدرن زمانه باشد.

ریشه‌های انسان‌شناسی صدرایی در فلسفه سیاسی متعالیه

حکمت متعالیه را اگر فلسفه‌ای بر پایه اصول عقلانی و دارای نظامی هم‌آهنگ و اصولی در هم تنیده بدانیم که می‌دانیم، می‌بایستی فلسفه‌های مضاف منتزاع از این دستگاه فلسفی را نیز بر پایه تمامی اجزاء و اصول فلسفی آن بنا نهیم. غفلت از بخشی از اجزاء این سیستم، گرچه ممکن است ما را با برخی اصول ملاصدرا همراه نگه دارد، اما نمی‌توان ادعا کرد نظریات حاصله، نتیجه منطقی نظام حکمت متعالیه است. وفاداری به نظام فلسفه صدرایی، منوط به به کارگیری تمامی اصول اساسی فلسفه صدرایی در یک سلوک عقلانی است. برای مثال، عنصر اسلامیت و وحی در حکمت متعالیه، از مهم‌ترین عناصر این فلسفه است، اما این چنان چه بعضی توهم کرده‌اند - بدان معنا نیست که حکمت متعالیه را به علم کلام نزدیک نموده است. ملاصدرا به یاری براهین فلسفی و

منطق یکسان و عقلانی و با استمداد از مؤیدات آیات و روایات، فلسفه‌ای الهی را تأسیس نموده است. رنگ دینی و اتکا برای حقایق وحیانی فلسفه عملی حکمت متعالیه را به شدت، خدا محوری نموده است. این بارزه در مبانی اخلاقی و فلسفه سیاسی حکمت متعالیه، بیش از هر جای دیگر به چشم می‌خورد. غیر از مباحث وجود شناسی، در درجه اول و مهم‌ترین بخشی که در شکل‌دهی فلسفه سیاسی ملاصدرا نقش دارد، اصول انسان‌شناسی صدرایی است.^۳

انسان‌شناسی صدرایی در تقسیم‌بندی سنتی و اولیه حکمت متعالیه در بخش علم النفس، عمدتاً در جلد هشتم و نیمی از جلد نهم اسفار - اگر معاد را جزو انسان‌شناسی محسوب نکنیم - مورد بحث قرار می‌گیرد، اما با تأملی عمیق‌تر می‌توان دریافت که مبانی انسان‌شناسی حکیم متأله در سراسر آثار ملاصدرا پراکنده است و هیچ نوشته‌ای از ملاصدرا را نمی‌توان یافت که در آن، دغدغه این حکیم درباره امور مربوط به انسان، جایگاه و ویژگی‌های نفس آدمی، آغاز و انجام انسان و همچنین انسان و روابط جمعی و نقش آن در جامعه دیده نشود. به گونه‌ای که گویی تمامی اصول وجود شناسی و مسائل مربوط به امور عامه برای انسان‌شناسی (و البته به نوبه خود برای متافیزیک) طراحی شده است. اهمیت علم النفس و انسان‌شناسی صدرایی بر هیچ پژوهشگر حکمت متعالیه پوشیده نیست. اما باید این نکته را یادآور شد که به منظور فهم مبانی نظامی مدون از فلسفه اخلاق و به تبع آن، فلسفه سیاسی ملاصدرا می‌بایستی نگاهی نو و متفاوت به انسان‌شناسی سنتی در حکمت متعالیه انداخت.

گذر از وجود شناسی به انسان‌شناسی در حکمت متعالیه

تردیدی نیست که بدون بحث درباره وجود و احکام آن نمی‌توان فلسفه ملاصدرا را آغاز نمود. همچنان که خود حکیم، ملاصدرا می‌فرماید اصلی‌ترین پرسش فلسفی، پرسش درباره وجود و حقیقت آن است. هایدگر نیز همانند فیلسوف ما به این سؤال اصلی و کلیدی در فلسفه بشری پی برد. او یکباره وقتی از حقیقت وجود سخن می‌گوید از وجود انسان (دازاین) آغاز می‌کند، اما ملاصدرا از حقیقت وجود بما هو وجود سخن می‌گوید. این بدان معنا نیست که وی از اهمیت وجود انسان، غافل است. اگر وجود، حقیقی واحد است؛ پس می‌توان درباره آن به طور عام سخن گفت. احکام کلی وجود در تمام مراتب وجود سرایت می‌کند. صدرا در بخش علم النفس، به خوبی حق مطلب را درباره این وجود



خاص، یعنی وجود انسان به جا می‌آورد. وجود انسان به عنوان وجود ویژه در عالم خلقت، دارای شگفتی‌های بسیاری است. او نشانه و نمونه اتم خلقت الهی است؛ پس واجد صفات الهی در مرتبه خود نیز می‌باشد.^۴ انسان که از این پس به نفس انسان از آن تعبیر خواهیم کرد، وجودی بسیط و از عالم ملکوت است، ولی در عین حال، همین وجود بسیط، جامع کثرات، بلکه عین کثرت است. مراد حکیم ملاصدرا، کثرت قوا است که شامل تمامی قوای جسمانیه و عقلانیه است. نفس در عین تدبیر قوای جسمانی و عقلانی با آنها متحد و به تعبیر دقیق‌تر، عین آنهاست. اصولاً قوای انسانی، مرتبه‌ای از مراتب وجود نفس است. این چگونه وجودی است که تمامی این کثرت می‌توانند مرتبه‌ای از مراتب وجود آن باشد.^۵ برای تبیین این ادعا، گامی اساسی و بنیانی اصیل، لازم می‌بود. ملاصدرا پس از تعریف نفس و قوای آن، مهم‌ترین نظریه انسان شناسانه خود را مطرح می‌کند. در فصل بیان نسبت میان نفس و بدن، پس از ذکر دعاوی فیلسوفان یونانی و اسلامی در باب حقیقت نوع انسان، ملاصدرا با نقد آرای افلاطون، ارسطو، ابن سینا و دیگر فیلسوفان و متکلمان، تجرد نفس انسانی در مقام حدوث را نفی می‌کند. با تحفظ بر مقولات جوهریه و عرضیه ارسطویی و قائل شدن به جوهریت صورت نفس از برای بدن همان شکلی که ابن سینا از ارسطو نقل می‌کند،^۶ ملاصدرا می‌فرماید: «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء».^۷

بدین ترتیب، نفس آدمی، حدوثاً جوهری مجرد نیست و بنابراین، نسبتش به بدن نسبت راکب به مرکب نیز نمی‌باشد. از نظر ملاصدرا، نفس آدمی در پایین مرتبه ظهور خود به وجود مادی بدن تحقق می‌یابد و وجودی سیال و در صیوررتی دائمی است. وجود در حال سیلان جوهری حتماً باید مادی هم باشد؛ زیرا بنا بر اصل حرکت جوهری، این وجودات جوهری مادی‌اند که همواره از قوه به فعل، در حال حرکتند و وجودات مجرد در عالم سکون و ثباتند. نفس انسان به عنوان امر بالقوه تا به تمامی حیثیات وجودی خود فعلیت نبخشد، آرام نمی‌گیرد. وجود نفس این موجود ویژه همواره در تکاپوی رسیدن به فعلیت محض است، یعنی همان مکانی که از آن آمده و یا هبوط کرده است.

نفس با حدوث جسمانی در عالم ماده به بدن تشخص یافته است. تشخص نفس کلی انسان در افراد متشخص جزئی با تجلی در ابدان خاص (متشخص به زمان، مکان و ویژگی‌های فردی هر فرد انسانی) اتفاق می‌افتد، اما این به معنای همراهی نفس جزئی با این بدن مادی (عنصری) در تمامی مراتب بعدی وجود خود نیست. چند صباحی در این

عالم با این بدن عنصری و در عالمی دیگر با بدنی مثالی و سپس با بدنی اثیری. هیچ کدام از این ابدان، جزء حقیقت انسان نیست. حقیقت انسان به نفس و یا به تعبیر ارسطویی، به صورت است؛ همان نفسی که در آن عالم، تحقق یافته و در این عالم، طی تمامی مراحل حرکت جوهری، هویت خود را حفظ می‌کند. در انسان‌شناسی ملاصدرا اصولاً دوئیتی میان نفس و بدن نیست. حقیقت و جوهر انسان، حقیقتی بسیط است که در نشئات مختلف به ظهورات مختلف، متجلی می‌شود. حقیقتی واحد در مرتبه پایین به صورت ماده و در مراتب بالا به صورت جوهر مجرد نفسانی، ظهور می‌یابد.

راز ارائه چنین تعریف بدیعی از نفس انسان و رابطه آن با بدن را باید در اصول وجود شناسی ملاصدرا جست‌وجو نمود. وی با نظریه اصالت و تشکیک وجود توانست عرض عریضی از مراتب مختلف یک حقیقت را تحت نوع واحد به تصویر کشد. از نظر ملاصدرا، ماهیت در واقع، چیزی نامتعین، مبهم و تیره و غیر واقعی است. به ماهیات، صرف‌نظر از وجود، نه به نحو تحلیل عقلانی و نه به نحو ادراکی نمی‌توان اشاره کرد. از سوی دیگر، وجود، متشخص، متعین، نورانی و واقعی است و اوست که ماهیت را از عدم تعین، بیرون می‌آورد و آنها را از یکدیگر، متمایز می‌سازد. بدین سان ماهیت واحده مثلاً نفس انسان - می‌تواند در مراتب و نشئات مختلف به وجودات (نحوه‌های وجودی) مختلف ظهور یابد.

نظریه اصالت و تشکیک وجود، راه را برای عرضه نظریه بدیع دیگر در اصول انسان‌شناسی ملاصدرا باز کرد و آن، نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» است: مفهوم وجود برخلاف مفاهیم متواطی (مانند مفهوم جسم) تشکیکی است. یعنی اتصاف اشیاء به موجودیت، یکسان نیست، بلکه میان آنها تقدم و تأخر و اولویت‌هایی وجود دارد. چنان که صدق وجود بر خدای متعال که هیچ گونه محدودیتی ندارد، با صدق آن بر وجودهای دیگر، مقایسه‌پذیر نیست. ملاصدرا، این نوع تشکیکات را «تشکیک عامی» می‌نامد و برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قائل است که آن را «تشکیک خاصی» می‌خواند و ویژگی آن، این است که دو مصداق وجود، مستقل و مباین با یکدیگر نباشند، بلکه یکی، از مراتب دیگری به شمار آید.^۱ ملاصدرا بر اساس تشکیکی بودن «حقیقت وجود» وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را هم به عنوان بارزترین صفت وجود مطرح می‌کند. 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 می‌شود؛ گزاف نیست، بلکه از مراتب و درجات وجود،

انتزاع می‌شود.

تشکیک سنخی وجود حرف متوسط صدرا است و حرف نهایی وی وجود است. وجود واحد محض نیست و بنابراین، نظریه افراطی وحدت وجود برخی عرفا، قابل قبول نیست؛ در عین حال، این وجودات کثیر، چنان که مشائون قائلند، متباین هم نیستند، 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 واحد، ممکن است و در غیر آن صادق نیست.^۹

درک تشکیک در پایین‌ترین مرتبه وجود، یعنی عالم مادی، بدون درک نظریه استکمالی دیگر ملاحظه‌ها ممکن نیست. این نظریه، همان حرکت جوهری است. وی حرکت را نحوه وجود می‌داند و معتقد است که روح خلاق الهی از طریق حرکت جوهری، در عالم ماده، عمل می‌کند و از طریق فرایند زمانی، جریان خلقت را در آن تداوم می‌بخشد. حرکت جوهری در وجودات مادی، زمینه تحقق وجود را در پایین‌ترین و هم در بالاترین (لطیف‌ترین) مراتب هستی فراهم می‌آورد.^{۱۰}

بدین ترتیب، وجود، حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف و این مراتب، هر اندازه به سوی پایین تنزل یابد، حدود آن بیشتر و عرصه آن تنگ‌تر می‌شود و هر قدر به سوی بالا ارتقا یابد و بر مرتبه اعلی نزدیک‌تر شود، حدود آن کمتر و وجود آن وسیع‌تر می‌گردد تا به مرتبه‌ای می‌رسد که از آن بالاتر نباشد. در مورد انسان، میان پایین‌ترین مرتبه و بالاترین مرتبه حقیقت واحد انسان دارای طیف عظیمی از مراتب است که آن‌ها و آن‌ها علائمی از تجرد و تجسم را از خود بروز می‌دهد. این حقیقت واحد در سفر روحانی خود می‌بایستی به پایین‌ترین مراتب هستی تنزل می‌یافت. یکی از دلایل آخوند ملا صدرا این است که این اشرف موجودات می‌بایستی تمامی مراتب وجود را تجربه می‌نمود تا مزین به کمالات وجودی تمامی مراتب شود.^{۱۱} شرف انسان بر فرشتگان هم همین است. آن موجودات مجرد «همیشه عابد» این مرتبه از هستی را هرگز درک نکرده و نخواهند هم کرد. بنابراین، مشرف به کمالات نوعیه بشر نیز نخواهند شد. از سوی دیگر، این تنها انسان است که می‌تواند در قوس صعود، عالمی را پس از عالمی دیگر بیپیماید. این البته ضرورتاً مستلزم رسیدن به کمالات انسانی نیست. بسا بسیاری از نفوس که در صعود خود،



متلبس به کمالات حیوانی اند و گوی سبقت را از انواع گوناگون حیوانات که خصیصه صعود به عوالم بالا را ذاتاً ندارند، می‌ربایند. بدین ترتیب، تجربه دو ساحت، توسط امری بسیط (نفس) ویژگی‌های شگفت‌انگیزی به وجود داده است و وی را مفتخر به عنوان خلیفه الهی در روی زمین نموده است.

تعریف منحصر به فردی که فیلسوف ما از انسان می‌دهد، راه را برای ساختن انسان‌شناسی جدید و به تبع آن، اخلاق و فلسفه سیاسی منحصر به فرد خود هموار می‌سازد.

برای طی طریق کردن نفس در این مراتب وجودی و بهره‌مندی از مراتب بالاتر وجود، نفس، نیازمند ابزار کمال آفرین است. پیوند نزدیک انسان شناسی صدرا با اخلاق از همین نقطه، آغاز می‌شود. سعه وجودی نفس، مرهون صور علمی و عملی است که به یاری بدن جسمانی کسب می‌نماید. در فلسفه اخلاق ملاصدرا، علم، نقش اساسی ایفا می‌کند. در حکمت متعالیه، نفس، تنها کاشف حقیقت نیست، بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجودی نفس است که نفس به کمک حواس جسمانی، قادر به خلق و صدور صور می‌گردد. ملاصدرا در بحث از وجود ذهنی، مقدمات این نظریه را فراهم می‌آورد. «علم از نسخ وجود است» با نگاهی دقیق، تنها نظریه‌ای معرفت‌شناسانه نیست.^{۱۲} این اصل نظریه وجودشناسانه ontological است که گامی بزرگ را برای تبیین کیفیت و نقش علم در کمال دهی نفس بر می‌دارد. نفس آدمی، همزمان با حصول صور ارتسمامی، توسط بعد جسمانی انسان (بدن) صورت خیالی، حقیقت منکشف را در ذهن (نفس) ایجاد می‌نماید. بدن و قوای حسی به عنوان ساحتی از وجود دو ساحتی نفس، صوری را در نفس ایجاد می‌کنند که در سنت فلسفی مشاء و اشراق بدان اطلاق صور مرتسمه می‌کردند، اما در فلسفه صدرایی، چیزی جز حضور ساحتی برای ساحت دیگر، یعنی قوای حسی و ادراکی بدن و شئون آن برای نفس نیست. شئون بدن، همان داده‌های علمی از طریق حواس پنجگانه است که با اصطلاح، صور مرتسمه در سنت پیشین و با عنوان حضور الشی للشی در فلسفه صدرایی معرفی می‌شود. معنای برگشت تمامی علوم به علم حضوری در لسان صدرا می‌تواند این باشد. حضور چیزی جز وجود نیست.^{۱۳} بنابراین در معرفت‌شناسی متعالیه، تحقق علمی صورت در نفس، مساوق با توسعه وجودی نفس است. علم بیشتر، یعنی گامی فراتر از قوه به سوی فعلیت و تجرد. یعنی گامی به سوی ظهور تجردی آن حقیقت جسمانیه الحدوث که همانا ظهور در مرتبه بالاتری از حقیقه مشککه وجود انسانی



است. بدین ترتیب، علم تنها انکشاف نیست، بلکه حظی بیشتر از وجود برای نفس است. از نظر ملاصدرا روند کمال‌دهی صورت در صورت علمی و عملی، روندی واحد است. عمل اخلاقی به عنوان فضائل و کمالات نفسانی، چیزی جز تحقق صورت علمی در فاعل عمل نیست. عمل اخلاقی به عنوان معقول اولیه در ذات و ماهیت، دارای خصلتی غیر از ویژگی‌های یک عمل غیر اخلاقی نیست. دروغ و یا ضرب یتیم در عالم عین، خصیصه جدای از راست‌گویی و ضرب تأدیبی یتیم ندارند. آن چه فعل واحد در عالم عین را اخلاقی و یا غیر اخلاقی می‌کند، نیت‌ها و صفات نفسانی فعل است همانی که ملاصدرا از آن تعبیر به صورت علمی عمل می‌کند. هر دوی علم و صورت علمی عمل از نظر ملاصدرا از سنخ وجود است و سبب حرکت نفس از قوه به فعل و تشدد وجودی نفس و سرانجام در یک کلام، شکل دهنده شخصیت انسانی است.

سیاست متعالیه

چنان که در بالا بیان شد، عبور از مقام ظاهر به مقام باطن، از کثرت به وحدت، مستلزم تعامل با جسم و جسمانیات است. به بیان دیگر، بنا بر قانون وجودی صدرا، حرکت از قوه به فعل، از حدوث جسمانی به سوی بقای روحانی، ناگزیر باید در تعامل با کثرات، تحقق یابد. بدون توجه به رعایت بعد بدنی وجود انسان و بدون تعاملات اجتماعی کمال حقیقی در حکمت صدراپی، امری غیر ممکن است.

ملاصدرا می‌فرماید: «غایت هستی انسان باشنده و در حرکت، معرفت الله و صعود به سوی او است. بحیثی که لمعه‌ای از لمعات نور پروردگار، و مستهلک در او شود و این مقصود، حاصل نمی‌شود؛ مگر در حیات دنیا، زیرا که نفس در اول تکوّنش، ناقص و بالقوه است، چنان که دانستی، و ارتقا از حال نقص به حال، تمام نمی‌تواند بود؛ مگر به حرکت و زمان و ماده قابل، و وجود این اشیا از خصایص این نشأه حسیّه است.»^{۱۴}

ملاصدرا به دفعات، عارفان گوشه‌گیر و دور از توده مردم را مورد نکوهش قرار می‌دهد. در موضعی با تمثیلی پرمعنا، آنان را به انسان برهنه‌ای تشبیه کرده که عورت خود را با برداشتن لباس ظاهر در معرض دید همگان قرار داده‌اند.^{۱۵} آنان با ریاکاری، تظاهر به زهد و تقوا می‌نمایند. و ظواهر شریعت را رها کرده‌اند و به خلوت خالی خود پناه برده‌اند. مثال نیش‌دار صدرا، حاوی نکته‌های بسیار دقیق از نقش اهتمام به ظواهر دین همچون علم فقه، شامل احکام عبادی و وضعی که درباره امور معاش است. و جنبه‌های اجتماعی

انسان، و در یک کلام، اهمیت سفر چهارم از مراحل اسفار روحانی است. در جای دیگر، صدرا عارف شهیر، جنید بغدادی را به دلیل توصیه سالکان بر ضرورت گوشه‌گیری از مردم، به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد.^{۱۶}

در فلسفه سیاسی صدرا، انسان با اختیار خویش می‌بایست با ایستادن بر لبه مرز مادی و معنوی، جنبه روحانی و جسمانی دست به انتخاب زند. انسان، همواره میان کثرت مادی و وحدت روحانی، ناچار به ایجاد تعادل است و از میان امکان‌های مادی، باید آن امکاناتی را برگزیند که مانع از توجه به ساحت روحانی و مناقض با توجه به حضور در وحدت او نباشد. در مقام انتخاب همانند نسبت نفس و قوای متکثره نفس، انسان، همواره در مقام «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است. نمونه اتم این جمع، شخص والای نبی اکرم است.^{۱۷} که در عین توجه به کثرات (اعم از امور جسمانی و سیاسی - اجتماعی) توجه تام به مقام وحدت داشت. انسان به عنوان سالک سفر روحانی در طول حیات خود با انتخاب صحیح در میان کشش‌های جسمانی و کشمکش‌های سیاسی - اجتماعی دائماً در حال انتخاب است. انتخاب صحیح سالک در تعادل نفس و توجه مناسب به دو ساحت کثرت قوای جسمانی و اجتماعی (امور معاش و سیاست) از یک سو و وحدت روحانی نفس از طرف دیگر، وی را به سر منزل مقصود خواهد رساند.

مدینه فاضله

مدینه فاضله صدرا، ابزاری برای اخلاق متعالی و اخلاق متعالی صدرا، ابزاری برای تحقق سیاست متعالی است. سیاست متعالیه، نوع حکومت و قوانین سیاسی اجتماعی در مدینه فاضله، دائر مدار قوانین حاکم بر رشد تعالی انسان و اخلاق فاضله است. آن امر سیاسی‌ای سیاست مشروع است که صلاحیت داشته باشد تمامی شرایط به فعلیت رساندن کمالات بالقوه فرد انسان‌ها را تأمین نماید.^{۱۸} تأمین چنین شرایطی البته شامل امور معاد و معاش است. تفکیک سعادت جسمانی از سعادت روحانی، امری غیر ممکن است؛ همچنان که در تعریف ذات انسان در حکمت صدرا، تفکیک دو حیثیت جسمانی و نفسانی، غیر ممکن بود. نظام سیاسی ایده‌آل در مدینه فاضله صدرا، نظامی است که در آن واحد، دو جنبه از نیازهای بشری را تأمین نماید. مفهوم سعادت، عدالت، آزادی و مشروعیت سیاسی صدرا بر همین منوال، تعریف و تعیین می‌گردد. در مدینه فاضله، امت دارای دو ویژگی‌اند: الف) دارای شوق ذاتی و بی‌شائبه به سوی کمالات وجودی،

شامل کمالات علمی و عملی. بالاترین فضائل در چنین جامعه‌ای، کسب بالاترین درجات علمی و متلبس شدن به ملکات اخلاقی و صور اعمال نیک و پرهیز از لغو و بطالت و یا تلبس به صفات رذیله است. ب) حرکت و توجه تام به سوی بالاترین هدف که رسیدن و ملاقات باری تعالی است. در چنین جامعه خدا محوری، طبیعتاً قانون الهی نیز حاکم است و شریعت همچون روح برای تمامی قوانین بشری و سیاست به معنای مدرن آن است.^{۱۹} ملاصدرا در چند موضع، ضرورت وجود شریعت و وحی و مداخله انسان کامل به عنوان «ولی» را در امور سیاسی و اجتماعی یادآور می‌شود و اثبات می‌کند چگونه سیاست و اداره امور معاش مردم توسط کسانی که بیگانه از حقائق معنوی‌اند، امت را به سوی جامعه‌ای مرده و بی‌روح و مملو از فساد و تباهی سوق می‌دهد.^{۲۰}



گذر از وجودشناسی به انسان‌شناسی در فلسفه هایدگر

هایدگر همانند ملاصدرا، همه فیلسوفان را دعوت به تفکر درباره وجود می‌کند و معتقد است متافیزیک فیلسوفان گذشته، متافیزیک غفلت از مهم‌ترین مباحث فلسفی، یعنی مسئله وجود بوده است. او همانند ملاصدرا وجود را بر ماهیت (ذات) مقدم می‌دارد و بالتبع به وجود انسان بما هو انسان چنان چه با تفصیل بیشتر خواهد آمد، توجه خاص دارد و اصولاً فلسفه خود را با بحث درباره وجود انسان «Dasein» آغاز می‌کند.^{۲۱}

در عمده‌ترین اثر فلسفی خود، وجود و زمان، هایدگر سعی می‌کند با تحلیل نسبت میان وجود و انسان، از نسبت جدیدی میان وجود و موجودات سخن بگوید. وجودشناسی، برخلاف سنت رایج فیلسوفانی همچون هگل، دکارت و یا کانت، یک امر مفهومی یا یک معرفت حصولی نیست. وقتی انسان به وصف دازاین و دارایی «کینونت - در - عالم» توصیف می‌شود، دیگر صرفاً موضوع «Subject» یا فاعل شناسایی نیست. از نظر هایدگر انسان، صرفاً سوژه نیست که وظیفه‌اش شناختن باشد، بلکه انسان خود را به این عنوان می‌یابد که پیش از شناخت و واجد شناخت است، ضمن این که انسان در زندگی‌اش دائماً در حال کنش و عمل است و با اعمال خویش، خودش را دائماً تحقق می‌بخشد. از سوی دیگر، جهان نیز صرفاً ابژه یا متعلق شناخت نیست، بلکه وصف اساسی‌اش گشودگی و حضور و ظهور است. یک انسان و یک جهان وجود ندارد. بلکه انسان در جهان وجود دارد. از این رو بنیادین‌ترین وصف وجودی انسان، همان «در - جهان - بودن»، (In - der - welt - sein) 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 می‌یابد، یعنی هستی در «یا باشیدن‌اش است» که وجود دارد و از [سایر] باشندگان که صرفاً به منزله اجزای جهان، در جهان‌اند متمایز است.^{۲۲}

مفهوم زمان در فلسفه هایدگر، مفهومی کلیدی است. برای فهم «Dasein»، فهم از مفهوم زمان، آن گونه که هایدگر در کتاب وجود و زمان خود به نحوه چند لایه‌ای بیان داشته، ضروری است. بنا بر یک تفسیر از مراد هایدگر درباره ارتباط تنگاتنگ وجود (یعنی وجود انسان) با زمان، حیث تاریخی وجود است. «هر دازاینی، در هستی واقعی خودش به منزله آن چیزی است که پیشاپیش بود. دازاین گذشته خویش است. دازاین هم درون یک سنت و هم با روشی سنتی از تفسیر خودش رشد یافته است و خودش را به طور پیوسته در یک سطح و نحو خاصی می‌فهمد. با این فهم، امکاناتی از وجود و هستی‌اش گشوده و به نظم در می‌آید».^{۲۳}

هستی بنیادین دازاین (sorge) است و Sorge به این معناست: جلوتر - از - خویش - پیشاپیش در عالم بودن، بمنزله هستی - با موجوداتی که - در عالم - با آنها مواج می‌شویم. لفظ پیشاپیش، اشاره به این معنا می‌کند که دازاین، قبل از هستی خویش، یعنی قبل از همان توانایی - برای - بودنش، در فرهنگ، سنت و تاریخ خویش وجود دارد. اگرستانس و حیث وجودی دازاین به ما می‌گوید که وی برخوردار از آن نحوه از هستی است که می‌تواند امکاناتی را که فراروی اوست برگزیند و هستی خویش را براساس انتخاب خویش تحقق بخشد. هایدگر همواره به این تصریح می‌کند که سرنوشت ما (Geschick) با بودن در جامعه رقم (نه مقدر) می‌خورد.^{۲۴} از آن جا که دازاین فی نفسه امری تاریخی است، در نتیجه، هرگونه فعالیت دازاین از جمله، فهم و ادراک وی نیز امری تاریخی است. بدین صورت، زمان به منزله افق ممکن برای فهم وجود است؛ یعنی فهم ما از وجود، امری تاریخی است. هایدگر در پژوهش خویش در باب وجود، انسان یا دازاین را به منزله موجود نمونه پیشنهاد می‌کند و توجه می‌دهد که اوصاف دازاین بر خلاف سایر موجودات به نحوی نیست که بتوان آنها را در مقولات (مقولات منطق ارسطویی) از پیش تعیین شده‌ای جای داد. این نحو از تفسیر زمانی بودن وجود انسان، ریشه در نحوه وجودی خاص آدمی دارد که از حقیقت «بودن - بسوی - مرگ» وی سرچشمه می‌گیرد.

مرگ در فلسفه هایدگر

مرگ در فلسفه هایدگر به رویدادی تبدیل می‌شود که هستی انسان را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند. مرگ، غایت وجود (نه پایان) انسان است که گریزی از آن نیست. با مرگ و از راه مرگ است که دازاین، کلیتی تمام می‌شود. «برای مرگ بودگی» عبارت است از پذیرش مسئولیت مرگ به عنوان امکان؛ جهیدن پیشاپیش (vorlaufen) در امکان نهایی؛ و منتظر (warten) تحقق آن امکان بودن. نتیجه، این که دازاین تنها به شرطی خویشتن اصیل خویش خواهد شد که خود به دست خویش، امکانی برای مرگ تبدیل شود. انسان با مرگ، جهشی به پیش می‌یابد و حجاب از خودی خویش بر می‌گیرد و به وجودی تبدیل می‌شود که با مرگ خویش به آزادی می‌رسد. این جهش مانع از آن است که دازاین از خود باز پس بماند؛ جهشی است که دازاین را با تقدیرش رویارو می‌کند و امکان یک پیش افتادگی اگزیستانسیال، و نیز امکان رسیدن به کمال تام در تنهایی درمان ناپذیرش را فراروی وی می‌نهد.^{۲۰}



این نگاه نو به مرگ، نتیجه نظریه ویژه هایدگر به عدم (نیستی) است. در سنت پیشین فلسفی هایدگر به ارث رسیده از فیلسوفان یونان باستان، عدم، هیچ تحقق‌ی ندارد. هرگونه تحقق‌ی از برای عدم به تحقق و انتزاع از مفهوم وجود است. به نظر هایدگر، انسان می‌تواند وجود مطلق را از طریق درک عدم مطلق (و نه عدم نسبی) دریابد. عدم مطلق و محض به معنای ظلمت صرف است. یعنی آن جا که هیچ چیز نیست، یا به تعبیر هایدگر «چاه عدم» است. انسان، آن گاه که در برابر این چاه می‌ایستد، هیبت و وحشتی می‌یابد و سپس حیرتی از وجود به او دست می‌دهد و وجود به او چشمانده می‌شود. این جاست که قالب مفهومی، کنار می‌رود و تجربه خود من از وجود، رخ می‌نماید. با این تفکر، دیگر انسان کلی مطرح نیست. بلکه خود من مطرح است و وجود من، آن گونه که با انتخاب‌ها و امکان‌هایش با آن درگیر است. از نظر هایدگر، این در واقع، نوعی عمق بخشی به فلسفه با معطوف شدن به سوی وجود به جای موجود است. به نظر او، آدمی از وجود غافل شده؛ زیرا نگاه او صرفاً به موجود است. به این سبب برای رسیدن به حقیقت وجود، باید از وضع موجود انگارانه نسبت به موجودات تعالی پیدا کرد و به معرفت حقیقت وجود رسید. تعالی نیز براساس 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.^{۲۶}

هیبت از مرگ، موجب برانگیختن هراس در آدمی است. هراس (die Angst) فاصله گرفتن است نه به صورت گریز، چنان که در وجه ناصیل اگزیستانس، بلکه به صورت آرامش و فریفتگی به حیثی که در سایه آن دازاین به اگزیستانسی اصیل می‌رسد که همانا پذیرش نهایی‌ترین مسئولیت وجودی خویش است. در پرتو همین هراس است که دازاین، سرانجام، از توهم همگنان رها می‌شود و نیست شده از هراسی که مایه سربرکشیدنش از هستی و در گذشتن‌اش از خد خویش است، به مقام آزادی «برای مرگ - بودن» به مقام حضوری که خود دیگر کلیتی تام و تمام است نائل می‌گردد. اما این کل تام و تمام همچنان در افق همین جهان قرار دارد. و خود هایدگر هم گفته است که «تحلیل مرگ، اساساً در درون همین جهان محاط است».^{۲۷}

دو مفهوم «اصیل» (authenticity) و «نااصیل» (inauthenticity) از مفاهیم کلیدی در فلسفه هایدگر است که احتمالاً به وجوهی از عناصر اخلاقی هایدگر می‌تواند رهنمون باشد.^{۲۸} فرض هایدگر بر این است که دازاین، دو وجه بنیادی دارد: الف) وجودی ناصیل که در ابتدال روزمره همگنان (das Man) غرق است و نگران سرخوشی‌ها و گریزان از امکانات حقیقی خویش. ب) وجودی اصیل که مصمم است تا بر پایه امکانات خاص خویش چنان آزاد و نامشروط بزید که نتوان از حد آن در گذشت (وصول به لاتناهیست). وجه تمیز این دو وجه از اگزیستانس در طرز تلقی دازاین در قبال مرگ است. تلقی اصیل می‌کوشد تا مرگ، این آخرین امکانی را که پیش روی او است، پذیرا می‌شود و از آغاز تولد، با مرگ خویش می‌بالد و کمال می‌یابد. در حالی که در وجهی از اگزیستانس ناصیل که وجود ما در آن در ابتدال روزمره غوطه‌ور است، «برای مرگ بودگی» بیان‌گر پرچانگی‌ها و می‌گویندها است. در این وجه از اگزیستانس، مرگ همان اجلی است که می‌گویند روزی فرا خواهد رسید. اکنون نوبت همسایه است که بمیرد و تا اجل فرا رسد ما هنوز تندرست و سالمیم.^{۲۹}

امر قدسی در فلسفه هایدگر

۳۷ علی‌رغم شهرت و دسته‌بندی هایدگر در فیلسوفان اگزیستانسیالیسم منکر خدا، هایدگر

در زندگی شخصی‌اش، یک مؤمن باقی مانده بود و اصرار بر این داشته که پس از مرگش هم مراسم کاتولیک و هم مراسم پروتستان سامان یابند. هرمان هایدگر گفته است «من با اطمینان به شما می‌گویم که پدرم هرگز یک بی‌دین نبوده است و در هر حالی و در هر مرحله از زندگی‌اش به حضور یک خدا ایمان داشت».^{۳۰} با این حال می‌توان دید که او در فلسفه‌اش به خداوندی که در دین‌های بزرگ و اصلی مورد پرستش است، کاری نداشت. به همین دلیل، بسیاری از شارحان اندیشه‌اش بر این باورند که فلسفه هایدگر، خدا پرستانه نبود و او در آثارش به ویژه در مواردی که از امر مقدس یاد می‌کرد، به خداوند ادیان توحیدی نمی‌پرداخت. در پایان زندگی‌اش بارها از «خدایی که جهان را ترک کرده» و از «خدایانی که خواهند آمد» یاد می‌کرد.^{۳۱}

بررسی نظر هایدگر در دین و به ویژه مسئله امر مقدس بدون نیچه ممکن نیست. ادعای نیچه در مورد مرگ خدا فقط اعلام تمام شدن ذخیره‌های معنوی ادیان مهم توحیدی نبود، بلکه خبر از مرگ تمام آرمان‌ها، امور مقدس و ارزش‌هایی بود که فراتر از انسان مطرح می‌شدند و قرار بود به زندگی انسان معنا بدهند. این همان شامگاه بت‌هاست، و هایدگر نیز در ۱۹۲۵ ضمن اشاره‌ای کوتاه به نیچه گفته بود «پژوهش فلسفی ملحدانه (arheistisch) است. چنین هم باقی خواهد ماند».^{۳۲} نگاه نیچه به جهان یزدان‌شناسی، منفی است و خدای مسیحی در آن غائب است. امر قدسی بدون متافیزیک تفسیر کلام نیچه بود که هایدگر، به خوبی آن را درک کرده بود. تفسیر دقیق مرگ خدایان از نگاه هایدگر، کنار رفتن جهان‌بینی حکم‌ها و قوانین دینی در صحنه‌های اجتماعی به منظور قدرت‌یابی خرد انسانی است. هایدگر از این نظر نیچه را می‌ستود که با استادی تمام نشان داده بود که چگونه آن قلمروی غیر حسی که متافیزیک اعلام می‌کند، خود، محصول جهان حسی است و براساس افسانه‌ای خوانده شدن جهان حسی، شکل گرفته است. بدین ترتیب، هایدگر نوشت که بی‌خدایی به نظر او به امر مقدس نزدیک‌تر است تا پرستش خدای متافیزیک. از نظر هایدگر، ادعای بزرگ دین این است که معنای زندگی انسان جایی دیگر، در دنیایی دیگر، تعیین و دانسته می‌شود، جایی به کلی بیرون از این جهان. هر چند این نکته معنا را بیرون از قلمرو دانش ما قرار می‌دهد، اما راه ایمان به آن گشوده می‌ماند، ایمانی که با روش‌های علمی به دست نمی‌آید. اما دنیای مدرن خرد، جای این ایمان را گرفته است.

درک هایدگر از امر قدسی با هیچ تجربه دینی بیان شده‌ای، هم‌آهنگ نیست. او لفظ



das Heilig را به معنای «امر مقدس» و در برابر واژه یونانی theion به کار برد. اگر او از واژه‌های «خدا»، «باور»، «باطن» و «وارستگی» استفاده می‌کرد، به این دلیل بود که واژه‌های بهتری در دسترس نداشت. هایدگر، کلام خود و هر خبری از هستی و امر مقدس را در تضاد با گفته‌ها و باورهای دین‌های رسمی می‌یافت و می‌گفت که برداشت خود او از امر مقدس ضد کلام یزدان‌شناسی از هر نوع (کهن و جدید، از هر دینی) است. هایدگر، تفاوتی میان «امر مقدس» با «امر خدایی» Gottliche، یعنی خدای ادیان توحیدی قائل بود.^{۳۳}

هایدگر و سیاست

آیا دغدغه هستی‌شناسی هایدگر به او فرصت اندیشیدن درباره سیاست را داده است؟ ما از مطالعه آثار او و به ویژه آن بندهایی از مهم‌ترین اثر وی، وجود و زمان که به مسئله تاریخ و انسان تاریخی، اختصاص یافته چه نتایجی می‌توانیم بگیریم؟ آیا می‌توانیم بر مبنای تحلیل هایدگر که فرض بر وجود شناختی بودن آن است به ترسیم نیمرخ سیاسی دست بزنیم؟ از نظر هایدگر، فعالیت سیاسی، گونه‌ای کنش دسترسی به (یا کشف) امکانهای هستی‌شناسانه از دل واقعیت‌ها است. کنشی که به فضای هستن، طرح اندازی‌هایی در پی کشف جایگاه انسان در جهان، و تعارض‌ها و چاره‌جویی‌های او مرتبط می‌شود. ویسر در گفت‌گویی از هایدگر پرسید که در مورد این انتقاد چه فکر می‌کند که چندان دل مشغول به هستی بوده که جهان و شرایط انسانی و هستی انسان در جامعه را از یاد برده است؟ هایدگر، پاسخ داد «این انتقاد از یک بد فهمی بزرگ نتیجه شده است؛ زیرا پرسش درباره هستی و تکامل این مسئله همراه پیش فرض تأویلی از هستنده (جامعه)، و کوششی در فهم گوهر انسان را با خود همراه دارند».^{۳۴}

وظیفه تکرار پرسش در باب معنای وجود که خود به معنای وظیفه ویران‌سازی تاریخ نیز است از همان، بدو امر می‌تواند سیاسی انگاشته شود. نبرد، نبردی است با غول‌های پرسش از وجود و این نبرد از آغاز، نبردی است تاریخی و سرنوشت‌ساز؛ این نبرد، سیاست را به دنبال خود می‌کشاند و بدان نقش و شکل و صورت می‌بخشد.^{۳۵} قبل از ورود به بحث درباره عناصر سیاسی اندیشه‌های فلسفی هایدگر برای روشن شدن ادعا بالا خوب است به مفهوم polis از نگاه هایدگر بپردازیم. مفهومی که از مباحث پراکنده هایدگر درباره آن، می‌توان بخشی از مبانی فلسفه سیاسی هایدگر را دریافت.



در تفسیر polis هایدر، نه تنها ادبیات سیاسی یونان باستان را در تفسیر این کلمه یونانی نادیده می‌گیرد، بلکه در نهایت احتیاط از توجه به متون بنیادی فلسفی نیز خودداری می‌کند: از جمله سیاست ارسطو و بخش عمده‌ای از پولیتنیای افلاطون. هایدرگر در حالی که کلمه polis را تا به آخر ترجمه نشده می‌گذارد، می‌کوشد تا پرسش در مورد آنرا احیا کند و امیدوار است که بدین‌سان، تفکر در ذات آن را دگر بار بگشاید، اما - به قول هایدرگر - مسئله درباب امر سیاسی باقی نمی‌ماند؛ جز چگونگی ترجمه آن از ریشه یونانی.

هایدرگر می‌گوید polis را اغلب به شهر یا دولت شهر، ترجمه می‌کنند. این ترجمه، معنای کلمه را افاده نمی‌کند. polis مرجحاً به معنای مکان است. به معنای آن جایی که هستی آن جایی (das - Da - sein) در آن و همچون آن تاریخ‌مند است.^{۳۶} polis جایی مکانی برای مشورت و تصمیم‌گیری جمعی است. هایدرگر نوشته است که polis جایی است که دزاین تاریخی در آن جایگاه خویش را می‌یابد؛ جایی که در آن به واسطه آن و برای آن تاریخ روی می‌دهد. polis پیش از این که شکل سیاسی باشد. یک فضای خاص است که در واژه آلمانی statte ترجمه شده است. از نظر یونانیان polis به طور مطلق، زاینده پرسش‌ها بود. در جوامع سیاسی مدرن که در آن تکنولوژی، سایه خود را بر آن افکنده به تبع فلسفه هگل دچار خود مطلق بینی‌ای است و خود را بی‌نیاز از پرسش درباره بنیادها می‌داند. این نپرسیدن، همراه است با فراموشی هستی. نتیجه این نپرسیدن، منس تمامیت خواه سیاست مدرن است. مقصود هایدرگر از منس تمامیت خواه، منحصر به استبداد حکومتی نمی‌شود و شکل و شیوه خاصی از استبداد را مورد نظر ندارد. با قائل شدن به این مبنا، هایدرگر، تفاوتی میان دموکراسی لیبرال، حکومت کمونیستی و دیکتاتوری فاشیستی قائل نبود. تمام آنها تمامیت خواهند اما polis یونانی چنین نبود، زمینه پرسش بود و پرسشگری را تشویق می‌کرد.

بنابراین مراد هایدرگر از polis دولت شهر یونانی نبود در برگردان سیاست ارسطو، polis به انگلیسی «state» ترجمه شده است. به فارسی حتی ترجمه‌ای دورتر از معنای بنیادینش یافت، یعنی «دولت شهر» خوانده شد. آن چه در فلسفه هایدرگر، ما از این واژه‌ها می‌فهمیم با این مفاهیم بسیار تفاوت دارد. ما نوعی از رابطه با حقیقت را به وسیله گونه‌ای دیگر از رابطه با آن تعریف و ترجمه می‌کنیم. polis پیش از هر چیز به معنای جایگاه بود. جایی که دزاین به معنای هستنده تاریخی در آن قرار دارد. جایی که در آن تاریخ روی می‌دهد. به این مکان یا فضا یا جایگاه تاریخی، خدایان، شاعران، اندیشمندان، حاکمان،

مجلس مردمان، نظامیان تعلق دارند. در درس‌های ۴۳ - ۱۹۴۲ هایدگر به polis از زاویه‌ای تازه دقت کرد. انسان در polis نیز در وضعیتی آرمانی به سر نمی‌برد و آن جا هم ناشناس است. شهروند آزادی که در polis به سر می‌برد، در آن همچون برده یا بیگانه‌ای به سر نمی‌برد، اما با خودش، بیگانه است؛ زیرا هنوز با هستی، آشنا نیست. او می‌داند که از هستی، دور افتاده و «وطن» را می‌طلبد. این موقعیت تاریخی انسان است و polis جایگاه این جست‌وجوی وطن است. به همین دلیل، هایدگر این تأویل عجیب را به دست می‌دهد که polis همان poros یا «راه» است. وطن یا polis جست‌وجوی نسبت ما با هستی است. در راه بودن، یعنی در راه چنین جست‌وجویی بودن. هایدگر که می‌گفت انسان همواره در راه است، منظورش این بود که همواره رابطه‌ای جست‌وجوگرایانه با هستی انگیزه کارهای انسان است، حتی اگر نداند، یعنی چیزی هنوز بر انسان ناآشکار، ناشناخته و بیگانه است، پس درباره آن می‌پرسد. Polis یعنی آن جایگاه با خبر شدن پرسشگر از این که بی‌خبر است. polis جایگاه این پرسشگری است. جایی است که این با خبری به صورت تاریخی روی می‌دهد. polis نه دولت و نه شهر، بلکه مکانی (die statte) است. گوهر polis نه سیاسی، بلکه هستی‌شناسانه است. اگر چنین دانسته شود آرمان شهر هایدگر، معنایی تازه به خود خواهد گرفت. در بحث هایدگر از polis مداوم او از «وطن» و «بی‌وطنی» حرف زده است. در polis یونانی انسان‌ها به دنبال آن دانشی بودند که انسان را به حقیقت برساند. نتیجه تاریخی این برداشت از دانش در دنیای مدرن چیزی جز کسب دانش برای دانستن بیشتر درباره اسرار طبیعت به منظور دستیابی به تکنولوژی پیشرفته‌تر نیست. مادامی که انسان به دنبال چنین هدفی باشد، قدرت آدمی ارمغانی به جز «بی‌خانمانی» به بار نخواهد آورد. آن زمانی انسان می‌تواند انسان را از دیگر موجودات - در - طبیعت جدا سازد تا تحت سیطره سیاست مدرن و علم منجر به تکنولوژی قرار نگیرد که از نو به حقیقت وجود Dasein نائل‌آید و فرق آن را با دیگر موجودات درک نماید. و این همان دعوت همگان به «پرسش درباره وجود» در وجود و زمان است.^{۳۷}

بدین ترتیب، هایدگر صریحاً مخالفت خود را با درک مدرن از سیاست (همچنان در مورد تکنولوژی مدرن) اعلام کرد. و علمی به نام علم سیاست را هم به رسمیت نمی‌شناخت. در برابر سیاست مدرن، معنایی دیگر از امر سیاسی وجود دارد که هایدگر، آن را مطرح و برجسته کرد. هنگامی که برخی از شارحان اندیشه هایدگر، کار او را در قلمرو



«سیاست هستی» جای می‌دهند، همان معنای دیگر سیاست را در نظر دارند. اندیشه هایدگر به سیاست، توجه به نکته مرکزی و مهم جهان هم چون اقامت‌گاه ماست. از نظر وی، طرح سیاست مدرن از اقامتگاه ما درست نیست. چرا خانه و پناهگاهی برای انسان وجود ندارد و فضای آزادی برای او فراهم نیامده است. آن چه هایدگر، مورد سؤال قرار داد و حقانیت آن را منکر شد، وحدت علم مدرن، تکنولوژی مدرن و دولت مدرن است. وی «مناسبات سیاسی» متشکل از نهادهای سیاسی، رژیم‌ها و سازمان‌های سیاسی و اندیشه‌های محاسبه‌گر در پدید آورنده سیاست مدرن می‌داند.^{۳۸}

انتقاد دیگر هایدگر به بینش مدرن از سیاست این بود که انسان واقعی، درگیری عمل و واکنش را از نظر دور می‌دارد و موجودی خیالی - گسسته از فعالیت‌ها و مناسبات راستین با محیط زندگی و دیگران - را می‌آفریند و تمام بحث را متمرکز بر این موجود خیالی می‌کند تا در بهترین حالت، فقط نشان دهد که او چگونه می‌شناسد. در حالی که هرگاه ما به انسان اصیلی که خودمان هستیم و افراد دیگری که در کنارمان هستند دقت کنیم؛ متوجه می‌شویم که مهم‌تر از هر چیز در این دنیا، این است که به انجام کارهایی مشغولیم و میان دیگران و در ارتباط و تعامل با آنها زندگی می‌کنیم، با جهان در حالت‌ها و روحیه‌های خاص، روبه‌رو می‌شویم. پیش فهم‌هایی داریم و متوجه هستن خویش هستیم؛ در نتیجه، شکلی از هستن را تحقق می‌دهیم. جدایی ما از بینش دکارتی و متافیزیک مدرن، موجب شکل‌گیری تحلیل دیگر از انسان است که همانا «انسانی که درگیر عمل» است. برای فهم انسان درگیر عمل، هایدگر به تقسیمات سنت فلسفی یونان، به ویژه تقسیمات ارسطو از علم در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس به حکمت عملی توجه کرده است. از نظر هایدگر، حکمت عملی، یعنی آن دانشی که از زندگی هر روزه و درگیری‌های عملی انسان با چیزها و دیگران فراهم می‌آید و منجر به دستیابی به اصولی می‌شود که باید روشنگر کنش‌های فردی و اجتماعی باشند، یعنی انواع درست و نادرست آنها را از یکدیگر متمایز کنند. دازاین با ابزاری کار می‌کند که دیگران، آن را فراهم آورده‌اند، براساس طرح‌ها و نقشه‌هایی کار می‌کند که بر دانایی‌ها و تجارت ناشی از زندگی اجتماعی استوار است. انسان حتی در مورد کاری که به تنهایی انجام می‌دهد. باز متوجه نتایج اجتماعی آن است و کار را براساس پیش فهم‌هایی که در اصل، محصول جامعه‌اند پیش می‌برد. هر فلسفه‌ای که متوجه عمل باشد، متوجه انسان اجتماعی است.^{۳۹}

سیاست، همواره متوجه انسان اجتماعی است. در اندیشه سیاسی، فرض انسان تک

افتاده، فقط به معنای بستن بحث است. هایدگر از «باهستن» حرف زده است و دازاین را هستنده‌ای اجتماعی شناخته است. در نتیجه، در تحلیل بنیادین دازاین، هسته‌ای از بحث سیاسی پرورانده شده است. در وجود و زمان هایدگر، هستی بنیادین دازاین (sorge) است و *sorge* به معنای در عالم بودن، به منزله هستی - با موجوداتی که - در عالم‌اند. این از ساختار انسان اجتماعی خبر می‌دهد. و نه از موجود خیالی تک افتاده. بدین ترتیب، هستی‌شناسی هایدگر، دارای منش سیاسی است. هر چند ما در وجود و زمان بحثی خاص سیاست نمی‌یابیم و در تحلیل زندگی جمعی دازاین نیز هنوز راه برای پیشبرد چنان بحثی ناگشوده می‌ماند، اما نتیجه مباحث وجود‌شناسانه دازاین، دست‌یابی به دیدگاهی مقدماتی درباره انسان اجتماعی، و زندگی سیاسی اوست.

دازاین بشرطی از شر هر روزمرگی، آزادی می‌یابد و تناهی خویش را از یاد نمی‌برد، و به راهی اصیل گام می‌نهد که مثل همه و اکثریت نباشد، یعنی از ارزش همگانی، گسسته باشد. دازاین در رویایی با مرگ در به پایان رسیدن امکان‌هایش و ناتوانی‌اش از گذر «آن جا» با اصالت آشنا می‌شود. اندیشه مدرن و به طور خاص، اندیشه سیاسی مدرن، خواهان همگنی ارزش‌ها و جهان شمولی باورها و یک دست شدن عقیده‌ها و دست کم، تن دادن به حکم اکثریت است. آشکارا تحلیل هایدگر، مخالف اینهاست. هایدگر از یک نواختی زندگی هر روزه مشترک انتقاد کرد، حاکمیت همگان و یا اکثریت به نام همگان را نپذیرفت.

در بند ۲۶ وجود و زمان دازاین، ذاتاً در عالم با دیگران است، ولی با وجود این که دازاین در عالمی مشارک با دیگران است، ممکن نیست که به سادگی، تاریخ‌مندی دازاین را با تقدیر مشترک همسان تلقی کرد؛ زیرا جهان مشارک با دیگران جهان هر روزی‌نگی است. هایدگر در کل، مُصر بر آن است که هستی به دیگران وجهه اسفل *verfallen* دازاین است. در بند ۳۸ هایدگر از وجه اسفل تعبیر به فرد منتشر *das Man* می‌کند. فرد منتشر در زندگی هر روزینه به صراطی می‌رود که در آن امور بر وفاق عادت، اندیشه و بحث و تعامل قرار می‌گیرند. فرد منتشر در چنین شرایطی غافل می‌شود از این که وی بر بنیاد هستی خویش می‌زید و این در نهایت به معنای معدومیت است.

جهانی که ما در آن پرتاب شده‌ایم در مقامی نیست که دازاین را چونان آن هستی که هستی خود را می‌آفریند و آن را چون آن چه بیش از هر چیزی به او تعلق دارد می‌فهمد، بر او مکشوف نماید. به کلامی دیگر، زندگی هر روزینه اگر چه به لحاظ وجود شناختی،



پدیداری مثبت است، اما دازاین را در انفراد آن از پرده برون نمی‌اندازد و زندگی هر روزینه دازاین را در تمامیتش بر خود متجلی نمی‌کند.^{۴۰} مسئله فلسفه (که هایدگر نشان داد هستی است) با مسئله اختیار به عنوان امری سیاسی در اندیشه هایدگر در هم تنیده است. در هایدگر، انسان با اختیار خویش می‌تواند بین امکان‌هایش، دست به انتخاب بزند و با انتخاب‌هایش دائماً وجودش را تحقق بخشد. انسان، همواره در تعامل با دیگران و در میان امکان‌های متعدد با آگاهی و آزادی، مواجه با مرگ را انتخاب می‌کند.

آن پدیداری که تمامیت وجود دازاین را گواهی دهد «وجود مصمم اصیل و جلو رونده»^{۴۱} دازاین است. در این جا باید ماجرای تاریخی دازاین و مواجهه با مرگ دازاین را از نگاه سیاسی، بیشتر مورد مذاقه قرار دهیم. دازاین هستی رو به مرگ و به تعبیر بهتر نحوه و نسبت مرگ آگاهی آدمی در کلام هایدگر مساوی است با آزادی از جهان و هر آن چه اطراف اوست. آزادی حاصل از مرگ، آگاهی «نه گفتن» به معنای رهایی است. نظیر این مفهوم را می‌توان در «لا اله» در فرهنگ عرفا دانست که آن را نیمی از راه، ذکر کرده‌اند و نیمی دیگر را «الا الله» دانسته‌اند. بدین ترتیب از نظر هایدگر، ما به هنگام رویارویی با مرگ یا در ساحت مرگ اندیشی، به نحوی اصیل و چاره‌ناپذیر تنها می‌شویم. این تنهایی یا به قول عرفا «خلوت»، ما را از دیگران یا به قول هایدگر Mitsein و به قول عرفا از جلوت، رها می‌کند. اما بر عکس، اندیشه عرفانی، در فرهنگ هایدگری، این آزادی و به تعبیر دیگر، خلوت و تنهایی شادی بخش نیست، زیرا این آزادی، ذاتاً با مرگ آگاهی و بالتبع با ترس، همبسته است، زیرا بیدرنگ، ما را سد‌گریز ناپذیر مرگ می‌کوبد. در نتیجه، در این حالت، ما نسبت به هستی اصیل یا تنها شده و بریده شده از خلق و جهان آزادیم، اما قطعاً نسبت به مرگ، آزادی بی‌معناست.^{۴۲}

گرچه نظریه تعامل دازاین با هستی خود و جهان به عنوان هستنده، نه تابع مسئله خون، خاک و نژادند و نه حتی صریحاً بدان مربوطند، اما می‌نماید که گونه‌ای نژاد پرستی آلمانی را از پیش مفروض می‌دارد که مبتنی بر امکان مشترک به عزم تاریخی مشترکی است که از پدیدار مرگ ناشی می‌شود. این مرگ است که چون افق قوام بخش یک قوم و ملت، لحنی تراژیک و قهرمانانه را بر اثر هایدگر غالب می‌سازد. هایدگر در کتاب نیچه، این فیلسوف را نه فقط اندیشمند بنیادین، بلکه از «انسان‌های استثنایی» دانسته بود. نباید از تفسیر خاص شناسانه دازاین و پیوند آن با «انسان استثنایی» به سادگی گذشت. در مقاله «چیز» هایدگر نوشت «از میان انبوه شمارش ناپذیر انسان‌ها، برخی انسان‌ها هستند

که نخست پیش از دیگران میرا می‌شوند [یعنی با مرگ آشنا می‌شوند] و در نتیجه، در رابطه درستی با هستی قرار می‌گیرند».^{۴۳} چنین افقی، تنها می‌تواند به بهای تنشی معطوف به خصوصیت تحلیل مرگ، چونان یک امکان که در هر مورد از آن من است (نه از آن دیگری و یا ملت دیگر)، چیزی که می‌تواند در زمینه تاریخ و موقعیت سیاسی - اجتماعی زمان آلمان نازیست به پرسش و بحث کشیده شود. مرگ به ناگهان از مفهوم سنتی خود (مفهومی تراژیک و مربوط به قربانی) رنگ عوض می‌کند. خطر سیاسی منتج از این نظریه، یکی از نقاط پیوندی است که در کلیت نوشته‌های هایدگر، مضمون است. مخاصمه هایدگر با ارزش‌های کلی عصر روشنگری و سنت لیبرالی از یک سو و نفی متافیزیک سنتی و غفلت از خدا و ارزش‌های ادیان الهی از طرف دیگر، وی را به سوی ناسیونال سوسیالیسم نازیسم سوق می‌دهد.

سیاست متعالیه صدرایی و سیاست فرا مدرنیته اگزیستانسیالیست هایدگر

نگاه مشترک دو فیلسوف به مسئله وجود و انسان، آنان را به نحو غریبی به یکدیگر نزدیک می‌کند. هر دو فیلسوف، درباره انسان گفتند که او وجود ویژه‌ای است در میان دیگر موجودات. ویژگی‌ای که فیلسوفان قبل خود هرگز - بدین گونه وجود شناسانه - به آن تفوه نکرده بودند. هر دو فیلسوف (هر یک با بیان خاص خویش) نقش عمل را در تحقق وجود انسان مورد توجه قرار داده‌اند. انسان، وجودی هستنده است که هستی خود را در بودن - با - دیگران می‌سازند. نزد هر دو فیلسوف، انسان در زندگی‌اش دائماً در حال کنش و عمل (هایدگر) و تعامل با کثرات و حرکت از کثرت به سوی وحدت (ملاصدرا) است. هایدگر همواره به این تصریح می‌کند که سرنوشت ما با بودن در جامعه رقم می‌خورد. ملاصدرا نیز کمال‌نهایی و رسیدن به سر منزل مقصود وجود انسانی را از مسیر بودن در جامعه می‌داند.

نگاه عمیق به انسان و دغدغه دو فیلسوف نسبت به وضعیت انسان زمانه‌ای که در آن می‌زیستند. آنان را به انتقاد از وضع سیاست موجود زمان خود منتهی می‌کند. هر دو فیلسوف از غفلت عالمان و سیاست‌گذاران درباره پرسش درباره وجود شکوه می‌کنند و همگان را دعوت به نگاهی دوباره درباره حقیقت انسان می‌کنند. ملاصدرا در رساله سه اصل که می‌توان آنرا شکایت نامه این حکیم از جامعه نام گذاشت، از عالمان و حاکمان، به سبب فراموشی از انسان و شرف انسانی بسختی شکایت می‌کند و آنان را دعوت به

تجدید نظر درباره علوم انسانی اعم از فقه، سیاست و فلسفه می‌کند. او گفت تا زمانی که دوباره علم فقه به جایگاه واقعی خود که همانا علم انسان‌شناسی و اخلاق است باز نگردد. توجه به ظواهر دین و دلمشغولی به احکام ظاهری آنگونه که در علم فقه امروزین آمده، عالمان را از باطن و حقیقت وحی باز می‌دارد. هایدگر نیز دو هزار سال تاریخ غرب را از افلاطون تا زمان حاضر که با نام «متافیزیک» می‌نامند را مورد انتقاد قرار داد و گفت «نیست‌انگاری» و «خود بینایی» از لوازم ذاتی تفکر متافیزیکی است. هایدگر صریحاً گفت و نوشت که دو هزار سال متافیزیک نیست‌انگار، انسان را از خانه ذات خود خارج کرده و مادام که آدمی به حقیقت ذاتی خود که «قرب به وجود» است باز نگردد باید منتظر مصائب و سیه‌روزی‌هایی بیش از این باشد.

دو فیلسوفی که فلسفه وجودی شان آنان را بسوی نگاهی نو به انسان و درک عمیق‌تری از هستی، جامعه و وضع سیاسی زمان خود رهنمون می‌کند، اما در فلسفه سیاسی، آنان را به مقصد یکسانی نمی‌رساند. علی‌رغم این که انسان اصیل هایدگر، همانند انسان سعید ملاصدرا در پی یافتن امکانات وجودی خود و تعامل سازنده با جامعه‌اند، در عین حال تمایز دونهوه از انسان «اصیل» به تعبیر هایدگر به نحو اصلیلی خود را از دیگران رها می‌کند و در عین بودن در جمع از آنان خلوت می‌گزیند. چنان‌چه اشاره شده، هستی رو به مرگ هایدگر همانند سالکی است که با «لا گفتن» خود را رها می‌کند که در فرهنگ توحیدی ما نیمی از شرط سلوک عرفانی است. اما تفسیر عقل‌گرایانه و خاص هایدگر از امر قدسی و نفی ادیان الهی - حداقل در سلوک فلسفی‌اش - هایدگر را تبدیل به لا اله گویی می‌کند که به الله نمی‌رسد.

بدین ترتیب برخلاف ملاصدرا، مفاهیمی چون خدا، آخرت، مراتب وجود مثالی و عقلانی به ساحت اندیشه هایدگر ورودی نداشتند. از نظر هایدگر، انسان از وجود متناهی برخوردار است. انسان، موجودی «مرگ‌سو» است. این در حالی است که در نزد ملاصدرا، حضور انسان به وجهی که مرتبه مادی آن در این جهان از آن پرده می‌گیرد، دیگر نه حضور متناهی مقید به «برای مرگ بودن» بلکه حضوری است برای «ماورای مرگ» بدین ترتیب، آخرت اندیشی و وجود ساحت مثالی موجودات، انسان کامل عرفانی و بالاخره، مفهوم ولایت، آن چنان که در اندیشه سیاسی دین باورانه ملاصدرا است از زمره چیزهایی است که در افق اندیشه هایدگری پیدا نمی‌شوند. کوشش تاویل هایدگری، دست کم در کتاب وجود و زمان بر این استوار بود که روشن کند «این جایی بودن» بشر چگونه



کاشف افق پنهان او است.^۴ حقیقت، این است که حتی اگر دعوی غیر متافیزیکی بودن زبان عرفانی را بپذیریم، فاصله‌ای که میان این دو طریق است به هیچ رو قابل اغماض نیست. هایدگر برخلاف ملاصدرا، درصدد آن نیست تا در حالتی از «جذب» و «برون خویشی» به حقیقت وجود دست یابد، بلکه او از نسبت بی‌واسطه و فعالانه انسان با عالم در حیات روزمره، عادی و متداولش آغاز می‌کند و می‌کوشد که در همین حالات، قیام و گشودگی انسان در وجود را بنمایاند. در تفکر وی نشانی از «عالم صغیر»، انسان کامل آن گونه که در فلسفه ملاصدرا است، به چشم نمی‌خورد. همچنان که نشانی از صعود آدمی به موطن اصلی و شغف انگیز خود، یعنی قرب الی الله و یا فنا فی ذاته الله دیده نمی‌شود. و این انتخابی است که از همان آغاز تامل فلسفی خود کرده بود.

مرگ از نظر هایدگر واقعه‌ای تراژیک است که گریزی از آن نیست. وراى خود بودن یا ماورائیت هایدگری با جهان ماورای ما بیگانه است. هایدگر نه به تحول بعد از مرگ روان، کاری دارد. نه به آخرت، نه به الاهیات تنزیهی و یا به معاد. از نظر فیلسوف الهی ملاصدرا برخلاف هایدگر، خداوند متعال، حضور تعیین کننده در نحوه وجود انسان و مواجهه‌اش با دیگر انسان‌ها و امر سیاسی دارد. در مکتب صدرایی، انسان مسافری است که از سوی خدا آمده و به سوی او در حرکت است و دنیا یکی از منازل و مراحل سفر انسان می‌باشد. برخلاف هایدگر در فلسفه متعالیه ملهم از تعالیم دینی، وراى خودشدن و به ماورائیت رسیدن بیان گر حضور پس از مرگ است. نفس انسان در تطور جوهری خود برای «شدن» هر قدر از ماده مجردتر شود، حضور (حض وجودی) بیشتری پیدا می‌کند و به همین دلیل از سیطره ماده و سلطه مرگ بیشتر می‌گریزد. نتیجه، این که درجه وجود به درجه حضور بستگی دارد، هر چه درجه بودن و هستی داشتن شدیدتر باشد، درجه حضور در عوالم دیگر و غیاب در برابر مرگ بیشتر است. حضور، در این جا عبارت است از جداشدن از شرایط این جهان، و به حضور کامل و تام رسیدن. انسان هر قدر مجردتر و از جهان مادی فارغ‌تر شود، به همان نسبت، تنزل ناشی از هیبوط را بیشتر جبران می‌کند و از وضع بشری «برای - مرگ - بودن» رهاتر می‌شود. حضور تام بشری از حد کلیت آفاقی که معادل همان آزادی «برای - مرگ - بودن» در اندیشه هایدگری است، در می‌گذرد، و این در پرتو عروجی انجام می‌گیرد که طی آن مرگ، تبدیل به رستاخیز و معاد و کل تمامیت یافته تبدیل به بازگشت به مبدأ می‌شود، که همان نقطه تلاقی قوس نزولی با قوس صعودی است، همان نقطه‌ای است که در آن آغازگاه دایره وجود با نقطه‌ی نهایی بازگشت به هم

می‌پیوندد و رستاخیز در سطح محسوسات، و آن‌گاه رستاخیز در برزخ مثل، و سرانجام، رستاخیز در عالم عقول از همین جا بر می‌خیزد. بشر از رستاخیزی به رستاخیز دیگر از نردبان عروج بالا می‌رود، در جهان‌های دیگری شکفته می‌شود و حضورش را در نشئات دیگری از وجود، آشکار می‌کند. در فلسفه ملاصدرا «بودن برای مرگ» هایدگر به منظور رهایی تبدیل به «بودن برای دست یافتن با ژرفنای ناپیدای بقاء در وجود خدا» می‌شود. در-جهان - بودن در این دیدگاه به ابعاد این جهانی محدود نیست، یا در زمان‌مندی، در جهش از خود پیش افتادن و فراسوی مرگ شدن، خلاصه نمی‌شود، بلکه حرکتی است طولی به سوی برزخ صور مثالین و عالم عقول، که هر یک از آنها زمانی خاص خود دارند؛ مثلاً از ساحت عبور از کثرات عالم مُلک ناساحت لطیفِ عالم ملکوت، و تا ساحت اَلطَف عالم جبروت (عقول) مراتبی از وجود در کار است.



پی‌نوشت‌ها

۱. «انسان باید در تطبیق وجود شناسی ملاصدرا و اگزیستانسیالیسم جدید (که هایدگر، جزء آنان است) بسیار احتیاط کند؛ به رغم این که در بعضی نکات، شباهت‌های ظاهری میان آنها وجود دارد. مابعد الطبیعه صدرا مبتنی بر شهود باطنی وجود کلی، قبل از هرگونه انعقاد جهانی است، شهودی که فقط از طریق سنت و طریق معنوی موجود در آن ممکن می‌شود. اگزیستانسیالیسم غربی نمی‌تواند چیزی جز تصویر مضحک مابعد الطبیعه سنتی باشد؛ زیرا سارتر و حتی هایدگر، کاملاً از آن طرق معنوی که آن شهود را ممکن می‌سازد، بریده‌اند... بنابراین، اشتباه گرفتن آن دو با یکدیگر، وحشتناک‌ترین خطاست. فضل الرحمان / فلسفه ملاصدرا، ص ۶.

۲. Corbin, Henry, from Heidegger to suhrawardi, Entretien avec philippe Nemo, cahiers de Herne: Henry corbin, Christian Jambet (ed) , paris, ۱۹۸۱.

۳. چنان چه در بخش هایدگر خواهد آمد، این مطلب در مورد هایدگر نیز صادق است.

۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م) *الاسفار الاربعه*، ج ۸، (بیروت: داراحیاء التراث العربی اسفار) ص ۱۴۰.

۵. *اسفار*، ج ۸، ص ۵۸ - ۵۷.

۶. برای ادله ملاصدرا بر تجرد نفس انسان در مرتبه ذات مراجعه کنید به *اسفار*، ج ۸، ص ۳۷۰ - ۳۵۴.

۷. *اسفار*، ج ۸، ص ۳۴۷.

۸. محمد ابراهیم صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۳)، *کتاب المشاعر*، ص ۸، به همت بدیع

الملک میرزا عمادالدوله، (تهران: کتابخانه طهوری) همچنین اسفار، ج ۱، ص ۳۵.

۹. *همان*، ص ۷۱.

۱۰. *همان*، ج ۲، ص ۱۹۶ - ۹۸.

۱۱. *همان*، ج ۷، ص ۳۴۸.



۱۲. همان، ج ۳، ص ۲۹۵. همچنین

The Philosophy of Illumination, ed. And trans. Hossein Ziai and John Walbridge, salt lake city: Brigham Young University press, ۱۹۹۹, ۱۰۶.

۱۳. اسفار، ج ۳، ص ۲۸۰ - ۲۷۸.

۱۴. صدرالدین شیرازی، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد اردکانی، به کوشش عبدالله

نورانی، ص ۵۷۳ - ۵۷۲.

۱۵. *شواهد الربوبیه*، ص ۳۷۶.

۱۶. اسفار، ج ۷، ص ۱۹۰.

۱۷. ملاصدرا، *تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۲۷۹ - ۲۷۷.

۱۸. *مبدأ و معاد*، ص ۴۸۹.

۱۹. مراجعه کنید به *مبدأ و معاد*، ث ۴۹۲ - ۴۹۰.

۲۰. برای تفصیل بیشتر مراجعه کنید به *کسر اصنام الجاهلیه*، ص ۲۲۸ - ۲۱۷، مبدأ و

معاد، ص ۴۹۷، *شواهد الربوبیه*، ص ۳۴۰.

۲۱. از «Dasein» در زبان انگلیسی با کلمه «existence» یاد می‌شود و از وجودهای دیگر،

یعنی being متمایز می‌گردد. در فلسفه اسلامی از اصطلاح «وجود» به عنوان مفهومی عام و

مشترک برای «هستی» و تحقق تمامی وجودات و مراتب وجودی استفاده می‌شود. در ترجمه

این کلمه به زبان انگلیسی، محققین انگلیسی زبان، دچار اشتباهات سهمگینی شده‌اند، زیرا

مترجمین، بدون هیچ گونه قصد و ضابطه‌ای... «وجود» را به هر دو اصطلاح «existence» و

«being» ترجمه نموده‌اند. وقتی دشوارتر می‌شود که برخی از مترجمین فلسفه صدرایی از دو

اصطلاح «being» و «Being» به ترتیب برای «موجود» و «وجود» استفاده نموده‌اند. اگر چه

منابع مورد استفاده در این مقاله برای فلسفه هایدگر انگلیسی است، به منظور اجتناب از خلط

اصطلاحات کلیدی نظیر مثال بالا، طی بحث از عین اصطلاحات آلمانی در مواقع مورد نیاز

استفاده خواهم نمود و ذهن خواننده را دچار سوء فهم‌های حاصل از ترجمه انگلیسی نخواهم

کرد.

۲۲. جان مک کواری، مارتین هایدگر (تهران: انتشارات گروس، ۱۳۷۶) ص ۷۰ - ۶۹.

۲۳. Heidegger, Being and Time, trans. By john Macquarrie & Edward Robinson, oxford, Basi Blackwell. ۱۹۷۸, p. ۴۱.

- ۲۴ . Heidegger, Being and Time , pp. ۲۶۶ , ۳۰۷ – ۳۰ .
- ۲۵ . Martin Heidegger, Being and Time. P. ۳۸۴.
- ۲۶ . Heidegger, Being and Time, ۲۹۷.
- ۲۷ . Heidegger, Being and Time, ۳۸۴ _ ۸۵.
- ۲۸ . See Heidegger, Being and Time, ۳۰۷ _ ۸. see also Adorno , T. W. The Jargon of Authenticity, T. Tarnow ski & f. Will (trans), Evansrton, III: Northwestern University press.
- ۲۹ . See Adorno, T. W. The jargon of authenticity. K. Tarnow – ski & F. Will (Trans). Evanston, III: Northwestern University press, p. ۱۱۹ – ۱۲۶.
- ۳۰ . Magazine Litteraire, no. ۳۲۶, November. ۱۹۹۴ , p. ۱۱۱.
- ۳۱ . Jonas, H. Heidegger and Theology, in The phenomenon of Life, New York, ۱۹۶۶, p. ۲۳۶.
- ۳۲ . Heidegger, M. History of the concept of Time: Prolegomena. Trans. T. Kisiel, Indiana Universiry press, ۱۹۸۵ , p. ۸۰.
- ۳۳ . O. Pogger, Heidegger und die hemeneutische Theologie, in Jungel ed Verifikationen: Festschrift fur Gerhard Ebeling, Tubingen, ۱۹۸۲, pp. ۴۷۵ J ۴۹۸.
- ۳۴ . M. Heidegger, Martin Heidegger in conversation, ed. R. Wisser, New Delhi, ۱۹۷۰ , pp. ۴۴ _ ۴۵.
- ۳۵ . Hubert L. Dreyfus, Heidegger on the connection between Nihilism, Art, Technology and politics, available online.
- ۳۶ . Heidegger, M. Introduction to Metaphysics, Doubleday, ۱۹۶۱, pp. ۲۸ – ۳۱.
- ۳۷ . Catherine. H. zuckert, Mertin Heidegger: His Philosophy and His politics, in the journal of political Theory, Vol. ۱۸, No. ۱ (fed, ۱۹۹۰) , pp. ۵۱ – ۷۹, sage publications, Inc.
- ۳۸ . Wolin, R. The politics of Being: The political Thought of Martin Heidegger, Columbia University press, ۱۹۹۰, p. xi.
- ۳۹ . Miguel de Beistegui, Heidegger & the political, Routledge, London, ۱۹۹۸ ,pp. ۵۹ – ۶۱.
- ۴۰ . Heidegger, Being and Time, p. ۲۱۰ , p. ۲۲۱.
- ۴۱ . Authentic phenomenonen of anticipatory resoluteness.
- ۴۲ . Miguel de Beistegui, & the political, Routledge, London, ۱۹۹۸ , pp. ۶۲ –

۶۴.

۴۳ . Heidegger, M. Poetry, Language, Thought, Trans. Hofstadter & Row, ۱۹۷۱.

p. ۱۸۲.

۴۴ . See Corbin, Henry, from Heidegger to Suhrawardi, Entretien avec philippe Nemo, cahiers de l'Herne: Henry Corbin, Christian Jambet (ed), paris, ۱۹۸۱.



سال یازدهم / شماره چهل و سوم / پاییز ۸۷