




تشابه و تمایز بحث وجود در حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم با تأکید بر دیدگاه هایدگر

نوروزعلی روحانی‌نژاد^۱  
 محمد محمدرضایی^۲ 

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران. نویسنده مسئول: nawrozalirohani437@gmail.com
 ۲. استاد فلسفه دین دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: mmrezai@ut.ac.ir




اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۰ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴	<p>"وجود" بنا بر دیدگاه هایدگر، در سنت فلسفه غرب با ظهور متافیزیک افلاطون، قالب مقولی و مفهومی به خود گرفت. در ادامه با آغاز دوره جدید توسط رنه دکارت، تمایز سوژه و ابژه به گونه‌ای افراطی، راه را یکسره به سوی "سوژکتیویسم" هموار کرد؛ اما در مقابل این جریان طولانی سوژکتیویستی در غرب، کی‌یر کگور در مقام یک منتقد باور داشت که جریان‌های فلسفی قبل از او و به‌خصوص فلسفه هگل رویکرد کلی‌نگری نسبت به انسان داشته و نحوه وجودی آدمی را به فراموشی سپرده‌است. این تحول فلسفی در غرب، راه بحث "بودن در جهان" که توسط مارتین هایدگر مطرح شد را باز کرد. می‌توان گفت که فلسفه او عصاره این جریان بود. او با کنار زدن دیدگاه کانت و هگل می‌کوشد تا با بیان نسبت وجود با انسان (دازاین = وجود خاص انسان) سخن از نسبت جدیدی در وجود و موجودات ارائه دهد. در سنت فلسفه اسلامی نیز تا زمان صدرالمتألهین تمام مباحث فلسفی در یک چارچوب مفهوم ماهوی بررسی می‌شد و مسائل وجودی نیز تحت سیطره نگاه ماهوی به حاشیه رانده شده بود؛ اما با ظهور ملاصدرا نگاه مفهومی کنار گذاشته شد و نگاه وجودی و حضوری جای آن را گرفت. این دو جریان با وجود شباهت‌هایی که با هم دارد، وجوه تمایز هر دو جریان بیش از وجوه تشابه آن است که در این مقاله توضیح داده خواهد شد.</p>
واژگان کلیدی: اگزیستانسیالیسم انسان حکمت متعالیه وجود هایدگر	

استناد: روحانی‌نژاد، نوروزعلی، محمدرضایی، محمد، (۱۴۰۴). تشابه و تمایز بحث وجود در حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم با تأکید بر دیدگاه هایدگر، ۲ (۳). ۱۶-۳۲.

<https://doi.org/10.30487/cph.2025.2021593.1029>

© ۱۴۰۴ (۲۰۲۵) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).

The distinction and similarity of the discussion of existence in transcendental wisdom and existentialism with emphasis on Heidegger's point of view

Nawroz Ali Rohaninizhad¹  
Mohammad Mohammad Rezai² 

1. PhD student in the Ahlul bayt International university, Tehran, Iran.
Corresponding author: nawrozalirohani437@gmail.com
2. Full Professor in the Tehran university, Tehran, Iran.
Corresponding author: mmrezai@ut.ac.ir

Article Info

History

Received: January 30, 2024
Accepted: February 13, 2025

Keywords

Existentialism
human
transcendental wisdom
existence
Heidegger

Abstract

According to Heidegger's point of view, it can be seen that in the tradition of Western philosophy, with the emergence of Plato's metaphysics, "existence" assumed a categorical and conceptual form. Next, with the beginning of the new period by Rene Descartes, the distinction between subject and object in an extreme way paved the way to "subjectivism"; But in contrast to this long subjectivist current in the West, Kierkegaard believed as a critic that the philosophical currents before him, especially Hegel's philosophy, had a holistic approach towards man and had forgotten the human existence. This philosophical development in the West opened the way for the discussion of "being in the world" which was proposed by Martin Heidegger. It can be said that his philosophy was the essence of this movement. By setting aside Kant's and Hegel's views, he tries to present a new relationship between existence and beings by expressing the relationship between existence and human beings (Dasein = special human existence). In the tradition of Islamic philosophy, until the time of Sadr al-Mutaalihin, all philosophical issues were examined in a framework of the substantive concept, and existential issues were also marginalized under the control of the substantive view. But with the emergence of Mulla Sadra, the conceptual view was abandoned and the existential and present view took its place. Despite the similarities between these two currents, the differences between both currents are more than their similarities, which will be explained in this article.

Citation: Rohaninizhad, N., Mohammad Rezai, M. (2026). The distinction and similarity of the discussion of existence in transcendental wisdom and existentialism with emphasis on Heidegger's point of view. *Comparative Philosophy*, 2(3), 16-32. <https://doi.org/10.30487/cph.2025.2021593.1029>

© 2026 Authors, *Comparative Philosophy*.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).

مقدمه

دیده می‌شود که امروزه فلسفه تطبیقی به یکی از شاخه‌های جذاب در حوزه مطالعات فلسفی تبدیل شده‌است؛ اما باید در نظر داشت از کجروی‌ها و انحراف‌هایی که ممکن است در جریان کار تطبیقی روی دهد، نباید غفلت کرد. آنچه در حوزه مطالعات تطبیقی میان حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم غربی صورت می‌گیرد، علی‌رغم اصطلاحات مشترک و تشابهاتی که در میان آن‌ها وجود دارد که حتی برخی از اندیشمندان در آثارشان از نهضت فلسفی در عالم اسلام که با پیدایش اندیشه "وحدت وجود" آغاز شد و با صدرالمتألهین به اوج خود رسید، به اسم "اگزیستانسیالیسم اسلامی" یاد کرده‌است (آچیک گنج، ۱۳۷۸: ص ۸). ولی ممکن است این کار تطبیقی موجب سوءفهم شده و مطلوب و مراد پژوهشگران آن عرصه برآورده نشود. اما با در نظر داشت اینکه قوه شناسایی عقلی محقق می‌تواند به گونه واحد و یکسان عمل کند. از این جهت، تلاش برای شناسایی وجوه تمایز و تشابه مباحثی مربوط به دو جریان، بیهوده نخواهد بود. بدین ترتیب مقایسه دیدگاه صدرالمتألهین با اندیشمندان غربی بخصوص هایدگر در این باب، سبب دستیابی به نتایج مهمی در زمینه وجودشناسی تطبیقی خواهد شد.

چنانچه مشهور است، در وادی فلسفه هیچ اندیشمندی را نمی‌توان یافت که بدون هیچ سابقه، پیش‌زمینه و به صورت یکباره‌ای پدید آمده باشد. این نکته را می‌توان به گونه‌ای واضح در تاریخ فلسفه، مشاهده کرد. می‌بینیم که هر فلسفه‌ای در حقیقت نوعی پاسخ و واکنش نسبت به سابقه و پیشینه خویش و سنت فلسفی جاری است. زیاد دیده می‌شود که از نقد یک مکتب فلسفی و یا یک فیلسوف بزرگ، فیلسوف جدیدی ظهور می‌کند. این مطلب در مورد دیدگاه‌های مؤسس حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم غرب و به خصوص هایدگر نیز کاملاً دیده می‌شود. از این جهت، به نظر می‌رسد که بدون درک درست از سابقه و پیشینه اندیشمندان این دو جریان، نمی‌توان به شناخت تفکر و اندیشه آنان، به‌ویژه به دریافت و فهم آن‌ها از وجود راه یافت.

بنا بر آنچه از دیدگاه‌های هایدگر به دست می‌آید، یونانیان باستان درباره وجود به گونه‌ای "اصیل" می‌اندیشیدند. "وجود" از دید آن‌ها، عین ظهور، حضور و گشودگی بود؛ اما می‌بینیم با ظهور متافیزیک افلاطون، دوره بی‌توجهی به خود وجود آغاز شد. معنای غفلت و بی‌توجهی از وجود، به این معنی نیست که متافیزیک و فلسفه دیگر بعد از افلاطون هیچ‌گاه به بحث از وجود نپرداخت؛ چون فلسفه هیچ‌گزی و گریزی از بحث وجود ندارد. بلکه مراد هایدگر این است که ظهور متافیزیک افلاطون، به وجود، قالب مقولی و مفهومی داد، چنانچه با آغاز دوره جدید توسط دکارت، تمایز سوژه و ایزه (Subject - Object) به گونه‌ای افراطی، راه را یکسره به سوی "سوژکتیویسم" (سوژه‌باوری) هموار کرد. بدین ترتیب، علی‌رغم اینکه افلاطون و ارسطو و همین‌طور فلاسفه قرون وسطای مسیحی و فلاسفه دوره جدید غرب، از وجود بحث می‌کردند اما در نهایت می‌بینیم که در این سیر تاریخی، معرفت‌شناسی بر وجودشناسی تفوق و تقدم یافته است که اوج این رخداد تاریخی در کتاب "نقد عقل محض" امانوئل کانت، به‌روشنی قابل ملاحظه است. در این میان، تلاش و سعی فلسفی هایدگر، معطوف به خارج شدن از این سیر تاریخی بود.

در جهان اسلام نیز از آغاز پیدایش فلسفه، بحث از وجود (موجود بما هو موجود) و بعد از آن تمایز عقلی "وجود - ماهیت" در نزد فارابی و به خصوص ابن‌سینا و سپس بحث از اصالت وجود یا اصالت ماهیت نزد اندیشمندان اسلامی متأخر مطرح بوده‌است. اکثر فلاسفه اسلامی، اعم از مشائیان، فیلسوفان صدرایی و نوصدرایی بر این باورند که فلسفه اساساً بحث از وجود کلی یا "مطلق وجود" است.

بنابراین، به‌منظور فراهم آوردن امکان درکی از فرهنگ و فضای دوران اگزیستانسیالیسم غرب به خصوص هایدگر و صدرالمتألهین، پیشینه و زمینه‌های پیدایش تفکر وجود‌گرایانه در این دو جریان را مطرح و در نهایت، دیدگاه‌های فیلسوفان این دو جریان در باب مسأله "وجود"، مورد مقایسه قرار گرفته‌است.

قبل از مقایسه وجود در حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم غربی، لازم است در نگاهی گذرا به نحوه شکل گیری و اهمیت یافتن آن در مغرب زمین و سنت فلسفه اسلامی اندکی پرداخته شود.

پیشینه مختصر و عوامل پیدایش وجودباوری در غرب

رنه دکارت به عنوان بنیان گذار فلسفه مدرن قد برافراشته بود. فلسفه او مهم ترین پایگاه اومانیسم را معرفی کرد. او در همان آغاز با سخن معروف خود "Cogito ergo sum" (فکر می کنم پس وجود دارم) به ذهن انسان اولویت داد که بر اساس آن وجود و اعتبار شناخت ما از جهان ظاهر، باید از طریق "من" و بعد از اثبات "من" ثابت شود. جهان را نباید چیزی دانست که انسان را در خود دارد، بلکه دنیای واقعی مبتنی بر شناخت ما از آن است. این من هشتم که به موجودات دیگر اعتبار داده ام. معرفت شناسی مقدم بر هستی شناسی است. کوجیتوی دکارتی نهایتاً به تمایز سوژه _ ابژه می انجامد و سوژه به مثابه محور هستی لحاظ می گردد. این سوژه انسانی است که به اشیا معنی می بخشد. حقیقت از دیدگاه خود من، جانشین حقیقت عینی به عنوان یک ارزش ثابت بوده است. این بود که سوپژکتیویسم (Subjectivism) به ویژگی اساسی فلسفه مدرن تبدیل شد (عباسی زاده، ۱۳۹۹: ص ۴۳؛ آیت الهی، بی تا: ص ۲). وی که کوجیتو را به عنوان بنیاد فلسفه خود قرار داده بود، از کوجیتو تبیینی را ارائه کرد که گویی محور هستی همان سوژه است. "من"ی که دکارت از آن اسم می برد، صرفاً یک "من" اندیشنده است که عالم را صرفاً باز نمود ذهن بشر می داند. از این جهت، می بینیم که فلسفه دکارت حول معرفت شناسی می چرخد (عباسی زاده، ۱۳۹۹: ص ۴۳). در اینجا تأکید بر معرفت شناسی (Epistemology) در مقابل وجودشناختی (Ontology) است که جهان تماماً ابژه ای است در برابر سوژه دکارتی.

این بینش فلسفی دکارت روی اندیشمندان پس از او نیز سایه افکند. اندیشمندان بعد از دکارت چه آنانی که مانند مالبرانش، اسپینوزا و لایبنیتس عقل گرا بودند و چه آنانی که مانند بارکلی، جان لاک و دیوید هیوم اندیشه تجربی مسلک داشتند، همه با مباحث معرفت شناسی دکارتی درگیر بودند (آیت الهی، ۱۳۹۲: ص ۳۱۹). "جهان برای فیلسوفان پس از دکارت مجموعه چیزهای رویاروی انسان، یعنی مجموعه امور عینی است" (احمدی، ۱۳۸۱ ب: ص ۲۸۳). بر اساس این نگاه دکارت، انسان مکلف به چند امر خواهد بود: شناخت خود، شناخت خدا و شناخت جهان. بنابراین، سوژه دکارتی همان انسان است که وظیفه او شناختن است.

معرفت شناسی با آمدن امانوئل کانت که اندیشه های وی با اندیشه های اندیشمندان عقل گرا و تجربی مسلک تلاقی یافته بود، معرفت شناسی به اوج خود رسید. کتاب "نقد عقل محض" وی روی معرفت انسانی و شرایط و حدود آن می چرخد. او با تفکیک بین فنومن (پدیدارها) و نومن (شیء فی نفسه) حاصل تلاش فکری اش این است که ما تنها می توانیم به فنومن ها که در قالب زمانی و مکانی برای ما عرضه می شوند معرفت پیدا کنیم؛ نه نومن ها. بنابراین، معرفت انسان باید تنها در چارچوب پدیدارها باقی بماند تا درگیر مغالطات نگردد.

نتیجه منطقی سوژه باوری دوران مدرن باعث می شود که فلسفه غرب بعد از کانت با دیدگاه های اندیشمندان چون فیخته، شلینگ و هگل کاملاً در وادی ایده آلیسم فرو رفته و جهان تبدیل شود صرفاً به ایده ها و تصوراتی که در ذهن انسان است. اندیشه های کانت باعث اوج گرفتن معرفت شناسی بود، ولی وی نومن را رد نمی کرد و صرفاً آن را ناشناختنی می دانست؛ اما بعد از وی هگل (فیلسوف آلمانی ۱۷۷۰-۱۸۳۱م) نومن را هم کنار گذاشت و آنچه باقی ماند همان ایده ها و تصورات صرف بود (همان، ص ۳۲۰). "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).

در مقابل این جریان طولانی سوپژکتیویستی در غرب، این بار اندیشمندی ظهور کرد که در مقابل همه آن ها ایستاد. "سورن کی یر کگور" (فیلسوف مسیحی دانمارکی ۱۸۱۳-۱۸۵۵م) که به کی یر کگارد نیز معروف است و از وی

به‌عنوان پدر آگزیستانسیالیسم یاد می‌شود. او در مقام یک منتقد باور داشت که جریان‌های فلسفی قبل از او و به‌خصوص فلسفه هگل رویکرد کلی‌نگری نسبت به انسان داشته _ فلسفه هگل در اندیشه نظری تاریخ‌محور و در اندیشه سیاسی دولت‌محور بود _ جایی برای فرد باقی نمی‌گذارد و فرد و نحوه وجودی آدمی را به فراموشی سپرده است. در نگاه کی‌یر کگور هستی عبارت از آن است که شخص از طریق انتخاب آزادانه خود را تحقق و فعلیت ببخشد (آچیک گنج، ۱۳۷۸: ص ۱۸). به باور او جامعه‌ای که تحت حاکمیت و سلطه قوانین غیر شخصی‌ای تولید است، نمی‌تواند جایی برای فرد باقی بگذارد. تنها راهی که ما می‌توانیم جامعه را از لحاظ کرامت و حرمت بازسازی کنیم، توجه بیشتر و فراهم کردن شرایط تحول مستقیم در زندگی فرد می‌باشد (همان، ص ۷). بدین ترتیب، تقریباً یک قرن پس از مرگ کی‌یر کگور، با رواج عقاید او در اروپا، از آن به "آگزیستانسیالیسم" یاد کردند (همان، ص ۱۹).

او اصل دیالکتیکی هگلی که بر اساس آن سنتز عقلانی از تضاد تز و آنتی‌تز به‌وجود آمده باشد را در مشخص کردن معنای وجود عقیم می‌داند. به باور وی از طریق اندیشه نمی‌توان به وجود هستی و خدا رسید. اثبات عقلی خداوند را بیانگر بی‌ایمانی به او می‌داند که در صورت ایمان به خداوند، نیازی به تبیین عقلی نیست. او این بار هستی را در مقابل فکر کردن قرار می‌دهد. "من هرچه کمتر فکر می‌کنم، بیشتر هستم" (وال، ۱۳۸۰: ص ۳-۱۶۱ به نقل از: آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ص ۳۲۱). به نظر می‌رسد که او اولین کسی است که به واژه "آگزیستانس" معنای "آگزیستانسیالیستی" داده باشد (همان). بدین ترتیب، او بر تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی باور دارد. از این جهت، دانسته می‌شود که کی‌یر کگور چند مسأله مهم را مورد توجه خود قرار داده بود:

۱. اهمیت به فردیت انسان و خود من.

۲. غلبه بر معرفت‌شناسی.

۳. پیش‌کش کردن مفاهیم اختیار، تعهد، دلهره و سرسپردگی، برای رسیدن به دو گزینه فوق.

دلهره از آن جهت که انسان را درگیر کرده و وجود و "من" در آن آشکار می‌شود؛ زیرا انسان هویت شخصی و فردی خود را در آگاهی جمعی گم می‌کند و به تعبیری تبدیل به "فرد منتشر" می‌شود. اما با اختیار و تعهد به خود، وجود خود را از کلی‌نگری، جمع‌محوری و جبری‌مسلكی هگلی و مضمحل شدن در اراده جمعی، نجات می‌دهد. شبیه اینکه یک سرباز حین رژه نظامی، با استفاده از اختیار خود در خلاف حرکت رژه، حرکت کرده و وجود خود را ببیند. او دشمن تفکر مفهومی‌ای است که بر اساس آن خواسته‌اند از تمام جهان موجودات تبیین عقلی و مفهومی ارائه دهند. "به نظر کی‌یر کگور، گرد آوردن مفاهیم انتزاعی بر طبق اصول عقل... به منظور آوردن یک نظام فکری جهت توجیه عالم و آدم و اصل و مبدأ این هر دو، کوششی است موهوم و سزاوار تمسخر. انسان واضع حقیقت نیست و نمی‌تواند باشد. این حقیقت است که بر انسان محیط و انسان محاط در آن است" (مستعان، ۱۳۷۴: ص ۷۱).

این دیواری که سنگ نخستین آن را کی‌یر کگور گذاشت، فقط با خود او تمام نشد. پس از او فریدریش نیچه (فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی ۱۸۴۴-۱۹۰۰م) دیدگاه کی‌یر کگور را تقویت کرد و راه را برای هستی‌شناسی بازتر کرد. "نیچه که نمایانگر تمام شدن ظرفیت‌های بارآور متافیزیک بود، بر این اعتقاد پافشاری داشت که آنچه مهم است نه حقیقت و درستی این حکم و آن آیین و اعتقاد، بل تأثیر آن‌هاست... [در اینجا] ما بهتر از هر گفتار دیگری پایان گرفتن متافیزیک را با تأکید بر تأثیرها می‌شناسیم" (احمدی، ۱۳۸۱ ب: ص ۲۷۶). آگزیستانسیالیست خواندن نیچه گرچه شاید باعث بحث و جنجال شود ولی به هر حال از تأثیر او در بسط و گسترش آگزیستانسیالیسم غربی نمی‌توان چشم‌پوشی کرد. این نگرش فوق تاریخی نیچه بود که محتوایی غنی را برای مباحث آگزیستانسیالیست‌های متأخر فراهم کرد. تأکید بر تعبیر "ابر انسان" و "فهرمان" را می‌توان بیان دقیق خود فردی در مرتبه تجلی و ظهور آگزیستانس فردی تفسیر کرد (آچیک گنج، ۱۳۷۸: ص ۱۹).

پس از نیچه نهضت‌های ادبی، سیاسی و اجتماعی‌ای پیدا شدند که نگرش اگزیستانسیالیستی داشتند و می‌توان گفت پیدایش این نهضت‌ها اگزیستانسیالیسم را از مسیر فلسفی آن مقداری دور کرد. احتمالاً به همین جهت بود که اتهامات غیرفلسفی بر اگزیستانسیالیسم وارد شد که حتی هایدگر خود را از انتساب به این نحله تبرئه کرد تا طرز تفکر فلسفی او از سوء تفاهم به دور باشد. در تغییر مسیر آن گروهی از ادیبان مانند داستایفسکی، آلبر کامو، فرانتس کافکا و ژان پل سارتر بیشتر نقش داشتند (همان، ص ۲۰).

ادموند هوسرل (فیلسوف آلمانی - اتریشی ۱۸۵۹-۱۹۳۸م) گرچه با طرح بحث پدیدارشناسی خود، راه را برای رسیدن به ماهیت اشیاء باز کرد اما با بحث "حیث‌التفاتی" در تغییر مسیر بحث معرفت‌شناسی نقش داشت. از نگاه او، آگاهی و متعلق آن به گونه مجزای از هم وجود ندارد، بلکه این آگاهی همواره به صورت "آگاهی از" و "علم به" معطوف به چیزی است. این بحث حیث‌التفاتی را در فلسفه هایدگر نیز شاهد هستیم، البته با این تفاوت که در نگاه هایدگر معنای مقدم داشته، در اینجا شناسایی و آگاهی انکشاف و نقاب از رخ کشیدن است (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ص ۳۲۳).

این تحول فلسفی در غرب راه بحث "بودن در جهان" که توسط مارتین هایدگر مطرح شد را باز کرد. می‌توان گفت که فلسفه او عصاره این جریان بود. او با کنار زدن دیدگاه کانت و هگل می‌کوشد تا با بیان نسبت وجود با انسان (دازاین = وجود خاص انسان) سخن از نسبت جدیدی در وجود و موجودات ارائه دهد (Heidegger, 1962: pp20-33 به نقل از: آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ص ۳۲۴). از نگاه او در تاریخ فلسفه تنها چیزی که به او توجه نشده است خود وجود است. از دید هایدگر، یونانیان باستان معنی و مفهوم خود "وجود" (Being) را می‌فهمیدند و به تمایز آن با "موجود" (being) پی برده بودند. وصف اصلی وجود نزد آن‌ها، حضور و ظهور و گشودگی (Openness) بود؛ اما با ظهور افلاطون، عصر دوره متافیزیک آغاز شد. خصوصیت اساسی این دوره "غفلت از وجود" است؛ زیرا با دیدگاه‌های او وجود و موجود با هم خلط شدند و وجود قالب مفهومی یافت و در کنار بحث مُثُل (Ideas) عملاً به حاشیه رفت. وجود در عین اینکه چیزی جز ظهور و حضور چیزی نیست، تاریخ فلسفه اصلاً به آن نپرداخته است. او؟ از افلاطون تا دوره مدرن را دوره غفلت از وجود می‌داند؛ زیرا وجود در آن دوره، قالب مفهومی و مقولی یافته و حقیقت آن پنهان شده است (طوسی، ۱۳۸۷: ص ۳۴؛ عباسی‌زاده، ۱۳۹۹: ص ۳۹ و ۴۲). با اینکه هایدگر وجود را عین ظهور و حضور می‌داند، از سویی در خفا نیز هست و او این را یک معما می‌داند که باعث شده است وجود تعریف ثابتی نداشته باشد (آیت‌اللهی، ۱۲۹۲: ص ۳۲۴). دانسته می‌شود آنجا که هایدگر از حضور و ظهور حرف می‌زند، منظورش مفهوم وجود نیست؛ زیرا او مفهوم وجود را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف نمی‌داند. "هایدگر می‌پذیرد که ما یک فهم متوسط و ادراک اجمالی از مفهوم وجود داریم، اما این ادراک بسیار مبهم، غیرواضح و حتی گنگ است. به عقیده او ما باید از طریق تحلیل اگزیستانسیال انسان (دازاین) معنای وجود را روشن کنیم و امکان ادراک آن را فراهم آوریم" (آچیک گنچ، ۱۳۷۸: ص ۴۱). "همه ما، به یاری ادراک خودانگیخته و بی‌واسطه، تصویری از وجود داریم. اما این تصور روشن نیست. بلکه از همه تصورات تاریک‌تر و کلی‌تر است" (کوروز، ۱۳۷۹: ص ۲۴). بنا بر آنچه بیان شد، در این زمینه ظاهراً بحث مقداری مغلق است؛ زیرا گاهی می‌بینیم که هایدگر از حضور و ظهور وجود سخن گفته است و گاهی حرف از تاریکی و در خفا بودن آن سخن به میان آمده است و گاهی گفته می‌شود که باید از طریق تحلیل دازاین معنای وجود را روشن کنیم. به نظر می‌رسد که در این زمینه سه نکته (مفهوم، حقیقت و ائیت وجود) را باید از هم متمایز کرد. آنجا که هایدگر حرف از تحلیل دازاین به میان می‌آورد، منظور رسیدن به مفهوم و حقیقت وجود است که باید آن را در قیام ظهوری دازاین جست‌وجو کرد که بعد از تحلیل ما به درک حضوری مفهوم و حقیقت وجود می‌رسیم؛ اما در ابتدا (قبل از تحلیل) یکی از اوصاف دازاین این است که وجود همیشه و همواره برای انسان موضوعیت دارد و انسان در هر موردی خود را یک وجود خاص می‌شمارد که می‌توان از آن به "مال من بودن" و "ائیت" یاد کرد.

فلسفه هایدگر در تقابل با دیدگاه کانت، تبیین می‌کند انسان چنان نیست که صرفاً وظیفه شناختن را داشته باشد و سر و پا خلاصه شود به سوژه محض، بلکه انسان قبل از شناخت و واجد شناخت است. کانت کسی بود که مسبب اصلی نگرش نقادانه هایدگر به ما بعد الطبیعه مرسوم و سنتی قرار گرفت. به باور هایدگر جهان تنها متعلق شناخت و ابژه صرف نیست (یک جهان و یک انسان وجود ندارد) بلکه انسان در جهان بودن است (Being in the world). انسان در جهان وجود دارد، برخلاف دیگر موجودات که صرفاً هستی دارند (طوسی، ۱۳۸۷: ص ۳۴؛ مک کواری، ۱۳۷۶: صص ۶۹-۷۰؛ مهری، ۱۳۹۷: ص ۴۸). او می‌گوید: "ما ... حضور وجود در ماهیت را رها می‌کنیم و بدین وسیله از تشخیص این ماهیت که فی‌نفسه در تعیین نمودن وجود کمک می‌کند عاجز می‌شویم ... اگر وجود را در یک قلمرو، همه شمول بدانیم و بدین وسیله هستی‌مندهای انسانی را به‌عنوان یک وجود خاص در میان سایر گیاهان و جانوران در نظر بگیریم و نسبتی را بین آن دو قائل شویم، در ماهیت هستی‌مندهای انسانی با آنچه تعیین‌کننده رابطه‌ای چون وجود است، نسبتی واقع می‌شود." (Heidegger, 1993 B: p401 به نقل از آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ص ۳۲۵؛ آچیک گنج، ۱۳۷۸: ص ۲۲).

ما از دیدگاه هایدگر می‌توانیم وجود مطلق را از طریق درک نیستی مطلق (نه نیستی نسبی) نیز درک کنیم. نیستی مطلق یعنی آنجا که هیچ چیزی نیست و همه جا را ظلمت فرا گرفته است. وقتی ما خود را در برابر این چاه عدم می‌بینیم، هیبت و وحشتی به ما دست می‌دهد که در آن حال وجود را درک می‌کنیم. اینجا ما از طریق مفاهیم و حتی از طریق عقل به این درک نرسیده‌ایم، بلکه وقتی در مقابل چاه عدم و ظلمت قرار می‌گیریم "وجود" را در اینجا می‌چشم. بنابراین، می‌بینیم در اینجا فلسفه از بحث "موجود بودن" به بحث "وجود" منتقل می‌شود (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: صص ۳۲۵-۳۲۶).

هایدگر در بحث وجود از پارمندیس نیز متأثر بود. او از پارمندیس به‌عنوان نخستین فیلسوفی یاد می‌کند که پایه‌های اولیه این بحث را بنا نهاده است. بنا بر تفسیر هایدگر، پارمندیس با مرتبط ساختن تفکر و وجود به یکدیگر، او اولین فیلسوفی است که بر ارتباط انسان و وجود تأکید کرده است (آچیک گنج، ۱۳۷۸: ص ۶۸).

اصالت الوجود در حکمت متعالیه (نظر اجمالی)

در فلسفه ملاصدرا نیز مانند فلسفه هایدگر شاهد نوع تغییر نگاه و تحول بنیادین هستیم. در اینجا نیز نگاه مفهومی و ماهوی فلاسفه قبل از صدرالمتألهین کنار گذاشته شد و نگاه وجودی، حضوری و دریافتی جای آن را گرفت. او با نظریه اصالت الوجود تحولی عظیمی در تاریخ فلسفه اسلامی به وجود آورد که البته این تحول بزرگ نتیجه زحمات هشت صد ساله اندیشمندان بزرگی است که هر کدام در پر بار کردن فلسفه سهم داشتند، یعنی صدرالمتألهین اندیشه‌های متفکرانی چون افلاطون، ارسطو و برخی دیگر از اندیشمندان یونان و حکمای بزرگ اسلامی مانند فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق را هضم کرد و از نو بنای مستحکمی را بنا نهاد (مطهری، ۱۳۷۳: صص ۳۰-۳۱). بدین ترتیب، فلسفه صدرالمتألهین حامل سنن و موارث فلسفی اسلاف خود است؛ اما تعبیر "اصالت وجود" در مورد هیچ متفکر دیگری به اندازه ملاصدرا قابل اطلاق نیست (آچیک گنج، ۱۳۷۸: صص ۱۷-۱۸ و ۷۱).

تمام مباحث فلسفی تا زمان صدرالمتألهین در یک چارچوب مفهوم ماهوی بررسی شد و مسائل وجودی نیز تحت سیطره نگاه ماهوی به حاشیه رانده شده بود و از آدرس همین نگاه بررسی می‌شد؛ اما ملاصدرا وجود را محور مباحث فلسفی قرار داد. او که از سویی به مباحث عرفانی نیز اشراف داشت، مسیر فلسفه را به سمتی سوق داد که از حصارهایی مانند معرفت‌شناسی مدل غربی دور شد.

فلسفه اسلامی متقدم در قالب ارسطویی خود موجود را موضوع مابعدالطبیعه می‌دانست؛ اما اصالت الوجود صدرایی این قالب را متحول ساخت، به گونه‌ای که هر چیزی در آن به‌عنوان "حضور" و "شهود" خود وجود یا امر خود امر الهی دانسته شود. بنابراین، او موضوع مابعدالطبیعه را از موجود (ens) به وجود (esse) تبدیل کرد (همان، ص ۳۲۷).

محور اساسی مابعدالطبیعه در نگاه ملا صدرا "وجود" است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۲۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ص ۲۰). او وجود را اصیل دانسته و آن را واقعیت عینی و منشأ هر قدرت و فعلی می‌داند. ماهیت از نگاه او حد و قالب وجود است که ذهن آن را انتزاع کرده‌است. مفهوم وجود در نهایت روشنی و بدهات و گنه آن در نهایت خفا قرار دارد. وجود دارای تعریف (حدی و رسمی) نیست؛ زیرا جنس و فصل ندارد و مفهومی اعراف از آن وجود ندارد تا بتوان به واسطه آن "وجود" را تعریف کرد (همان، ص ۲۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: صص ۹-۱۲؛ آچیک گنج، ۱۳۷۸: ص ۱۸). پس در این زمینه تمایز دو نکته لازم است: نخست وجود به‌عنوان یک امر مفهومی که تنها ظرف تحقق آن ذهن است و دیگر وجود به‌عنوان یک امر واقعی که ظرف تحقق آن عالم خارج است.

یکی دیگر از آراء نغز صدرالمتألهین، تشکیک در وجود و در پی آن دیدگاه "وحدت در کثرت و کثرت در وحدت" است. بر اساس این دو اصل، همه موجودات در سلسله تشکیکی قرار دارند که میان آن‌ها تقدم و تاخر و اولویت‌بندی برقرار است. او "وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت" را از بارزترین صفات وجود می‌داند. بنابراین، وجود یک امر اصیل است که دارای حقیقت واحد بوده و تفاوت میان آن‌ها در درجات و مراتب خود وجود است و ماهیات از این درجات و مراتب وجود انتزاع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۳۵؛ طوسی، ۱۳۸۷: ص ۲۹). وقتی در حکمت متعالیه گفته می‌شود وجود وحدت تشکیکی دارد، با این سخن دیدگاه بسیاری از عرفا که باور دارند وجود واحد محض است را مردود می‌داند (آچیک گنج، ۱۳۷۸: ص ۱۶) و دیدگاه حکمای مشائین مبنی بر اینکه وجود کثرت تباینی دارد را نیز نادرست می‌داند، بلکه همه مراتب وجود در حقیقت واحد با هم اشتراک دارند و ما به‌الاشتراک و ما به‌الامتیاز فقط وجود است که یکی دارای شدت و دیگری دارای ضعف است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ص ۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۷۱). این مراتب به هر اندازه به‌سوی پایین تنزل بیابند عرصه آن تنگ‌تر می‌شود و به هر اندازه به‌سوی بالا ارتقا بیابند سعه وجودی پیدا می‌کنند تا به مرتبه‌ای می‌رسند که بالاتر از آن مرتبه‌ای نیست و آن مرتبه اعلی است که همه کمالات وجودی را به‌صورت نامتناهی دارا است. از این جهت، همه مراتب دارای حدود و قیود است الا مرتبه اعلی که نامحدود است (همان، ص ۱۱).

نکته بسیار مهم در دیدگاه اصالت و تشکیک وجود ملا صدرا این است که ما نمی‌توانیم آن را به‌صورت مفهومی، مقولی و ماهوی درک کنیم، بلکه ابزار درک آن فراتر از چارچوب مقوله و ماهیت و مفهوم است، این اصول را باید به‌گونه وجودی و حضوری دریافت کرد و تجربه کرد. مفهوم سازی در مرحله بعد از دریافت وجودی آن است (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ص ۳۲۸).

خلاصه آنچه صدرالمتألهین در باب اصالت و تشکیک وجود بیان کرده‌است، می‌تواند به‌صورت ذیل قابل طرح باشد:

۱. آنچه خارج را پُر کرده‌است وجود است نه ماهیت. ماهیت حد و قالب وجود است.
۲. وجود دارای مراتب تشکیکی است که ما به‌الاشتراک و ما به‌الامتیاز تنها در خود وجود است.
۳. مراتب وجود (غیر از مرتبه اعلی) به‌سوی صورت‌های متعالی در حال حرکت هستند (ثابت و معین نیستند)، البته ممکن است برخی از مراتب پایین وجود سیر نزولی داشته باشند.
۴. این حرکت جهان دارای جهت واحد است و انسان کامل کسی است که به‌صورت هماهنگ و عالی از صفات الهی بهره‌مند است.
۵. درجات عالی وجودی تمام کمالات مراتب پایین را داشته بلکه از کمال و سعه وجودی بیشتری برخوردار است.
۶. وجودی که دارای درجه عالی بوده واقعی‌تر و موجب‌تر است.

مقایسه ابعاد محور بحث

محورهای اصلی بحث وجود در هر دو تفکر اگزیستانسیالیستی و صدرایی به گونه‌ای مختصر توضیح داده شد و اینک به مقایسه هر دو جریان پرداخته، وجوه تشابه و افتراق آن بررسی می‌شود.

الف) وجوه تشابه

با در نظر داشتن مطالب فوق، موارد ذیل را می‌توان به‌عنوان وجوه تشابه میان هر دو جریان تفکر نام برد:

۱. تحول اساسی در محور مباحث: می‌توانیم بگوییم هم صدرالمتألهین و هم اگزیستانسیالیست‌ها و در رأس همه آن‌ها هایدگر "وجود" را نه تنها به‌عنوان نقطه آغاز تفکر فلسفی بلکه اصل ضروری و عنصر گریزناپذیر در امر تفکر، به‌شمار می‌آورند (آچیک گنچ، ۱۳۷۸: ص ۲۸). در تاریخ فلسفه غرب قبل از هایدگر معرفت‌شناسی به اوج خود رسیده بود؛ اما هایدگر در مقابل متافیزیک و معرفت‌شناسی رایج ایستاد و با کنار زدن دیدگاه کانت و هگل، می‌کوشد تا با بیان نسبت وجود با انسان (دازاین = وجود خاص انسان) سخن از نسبت جدیدی در وجود و موجودات ارائه دهد.

یکی از مباحث اساسی پدیدارشناسی هایدگر که آن را در اندیشه هانری کربن نیز می‌توان یافت، این است که مقدم شمردن نظریه و شناخت علمی، موجب درک نشدن یا از بین رفتن تجربه‌های جهان می‌گردد. فلسفه امری پیشانظری می‌باشد و وظیفه فیلسوف نیز توصیف پدیدارشناسانه تجربه، قبل از تعریف علمی آن است (احمدی، ۱۳۸۱: ص ۶۶۲). در سنت فلسفه اسلامی نیز نگاه مفهومی و ماهوی فلاسفه قبل از صدرالمتألهین کنار گذاشته شد و نگاه وجودی، حضوری و دریافتی جای آن را گرفت. او با نظریه اصالت الوجود، تحول بنیادین در تاریخ فلسفه اسلامی به‌وجود آورد. فلسفه اسلامی متقدم در قالب ارسطویی خود موجود را موضوع مابعدالطبیعه می‌دانست؛ اما اصالت الوجود صدرایی این قالب را متحول ساخت، به‌گونه‌ای که هر چیزی در آن به‌عنوان "حضور" و "شهود" خود وجود یا امر خود امر الهی دانسته شود. این نکته را باید تذکر داد که مسائل و مشکلات اجتماعی در پیدایش نظریه اگزیستانسیالیسم غربی بی‌تأثیر نبود. از یک نظر، گرایش‌های اگزیستانسیالیست‌های غربی را می‌توان به دو دسته تقسیم‌بندی کرد: گرایش دسته نخست عمدتاً متوجه مسائل اجتماعی و اخلاقی است که شخص آدمی در جامعه با آن مواجه است. این دسته بر اساس قیام ظهوری فردی (existence) به‌دنبال راه حل مسائل اخلاقی و اجتماعی است. کی‌یرکگور، سارتر و حتی نیچه را می‌توان از این دسته به‌حساب آورد. دسته دوم با اینکه در گرایش به اگزیستانسیالیسم متأثر از مسائل اجتماعی و اخلاقی هستند؛ اما در جریان بحث، اساساً توجه به جنبه‌های هستی‌شناسانه وجود دارند و چون معنی و مفهوم وجود موضوع و محور اصلی تحلیل‌های آنان را تشکیل می‌دهد، می‌توان به این دسته "فیلسوفان وجودی" یاد کرد. هایدگر در تلاش بود خود را در این دسته قرار دهد؛ زیرا او خود صریحاً تأکید دارد بر اینکه تحلیل‌های او صرفاً اهداف هستی‌شناسانه دارد (آچیک گنچ، ۱۳۷۸: ص ۹). اما اصالت الوجود در حکمت متعالیه بیان فلسفی محض بوده که وجود را از آن جهت که وجود است و معقول ثانی فلسفی، مورد بحث قرار می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۲۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ص ۲۰).

۲. ضعف استدلال عقلی در برابر تجربه وجودی: کی‌یرکگور اصل دیالکتیکی هگلی که بر اساس آن سنتز عقلانی از تضاد تز و آنتی‌تز بوجود آمده‌باشد را در مشخص کردن معنای وجود، عقیم می‌داند. به باور وی از طریق اندیشه نمی‌توان به وجود هستی و خدا رسید. اثبات عقلی خداوند را بیانگر بی‌ایمانی به او می‌داند که در صورت ایمان به خداوند، نیازی به تبیین عقلی نیست. او اینکار هستی را در مقابل فکر کردن قرار می‌دهد. "من هرچه کمتر فکر می‌کنم، بیشتر هستم" (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ص ۳۲۱ به نقل از: وال، ۱۳۸۰: ص ۳-۱۶۱). بر اساس دیدگاه هگل نیز وقتی ما خود را در برابر چاه عدم می‌بینیم، هیبت و وحشتی به ما دست می‌دهد که در آن حال وجود را درک می‌کنیم. در اینجا ما از

طریق مفاهیم و حتی از طریق عقل به این درک نرسیده‌ایم بلکه وقتی در مقابل چاه عدم و ظلمت قرار می‌گیریم "وجود" را در اینجا می‌چشم. ملاصدرا عقل و متافیزیک را با هم مطرح کرد، گرچه مسائل عقلی در نگاه او رنگ و لعاب دیگری دارد. او عقل را به‌طور کامل نفی نمی‌کرد بلکه او به درک عقلی‌ای که با یقین شهودی تکمیل شده باشد باور داشت. او آنجا که سخن از حضور و شهود می‌زند، قطعاً دارد از تجربه وجودی صحبت می‌کند. در یک کلام، اگزیستانسیالیست‌ها عقل را تبعد می‌کنند؛ اما ملاصدرا عقل را تسلیم شهود می‌کند (همان، ص ۳۳۱). بنابراین، می‌بینیم در موضع‌گیری‌های اگزیستانسیالیست‌ها به‌خصوص هایدگر و ملاصدرا در مورد عقل تفاوت‌هایی وجود دارد. ابزار ملاصدرا برای درک وجود "شهود" است، شهودی که در تقابل با عقل نه بلکه مکمل عقل است. از این جهت، نگرش ملاصدرا نسبت به عقل، نگرش خصمانه نیست، درحالی‌که اگزیستانسیالیست‌ها از مضامینی نظیر "دلهره"، "هراس"، "اضطراب"، "سر سپردگی"، "از خود بیگانگی" و "اختیار سرنوشت‌ساز" استفاده نموده برای عقل استدلالی نقشی قائل نیستند.

بنابراین هایدگر بحث عقلی را راهی درست جهت رسیدن به وجود و درک آن نمی‌داند. او فلسفه‌پردازی را مبتنی بر این اصل می‌داند که ما بپذیریم عقل سرسخت‌ترین مخالف تفکر است با اینکه سال‌ها از آن تجلیل شده‌است. تنها توسع شهود فوق حسی قادر است که میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی اتحاد ایجاد کند؛ اما همین که حقیقت را لمس کرد، بعد از آن به مرتبه عقل بازگردد و آنچه را دیده‌است و شهود کرده‌است، بر حسب مفاهیمی که به دقت شناخته و تعریف شده‌اند، تحلیل نماید. ولی ملاصدرا بر این باور است که برای طلبدن راه و گشودن افق باید از عقل نیز کار گرفت. بنابراین در نظر ملاصدرا مواجهه با حقیقت وجود همراه و همگام با تحول معنوی در درون انسان است که برای هر کس هم رخ نمی‌دهد، بلکه هر فردی باید آمادگی و ظرفیت پذیرش آن را داشته باشد. درک حقیقت در اثر آمادگی و تهی‌نفس برای انسان حاصل می‌شود و در عین حال عقل نیز او را یاری می‌رساند (فتحی، ۱۳۹۰: صص ۱۳۹-۱۴۰).

۳. تعریف‌ناپذیری وجود: از آنجایی که تعریف در قالب مفاهیم ارائه می‌شود و با مفاهیم سروکار دارد، فیلسوفان اگزیستانس وجود را قابل تعریف نمی‌دانند. آنچه از طریق فرایند مفهوم قابل فهم است موجود است نه وجود. وجود مفهوم نیست و نمی‌توان آن را از طریق مفهوم و علم حصولی درک کرد. هایدگر با اینکه وجود را عین ظهور و حضور می‌داند، از سویی باور دارد که وجود در خفا نیز هست و او این را یک معما می‌داند که باعث شده‌است وجود تعریف ثابتی نداشته باشد (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ص ۳۲۴). از نظر هایدگر - که ما در این مقاله بیشتر تأکید بر دیدگاه‌های فلسفی او داریم - در درجه اول "دازاین" در حقیقت و گشودگی زندگی نمی‌کند، بلکه در پوشیدگی و ناحقیقت به سر می‌برد؛ اما زمانی که از پوشیدگی و مستوری خارج شد و در آشکارگی قرار گرفت، آن زمان گشودگی رخ داده و حقیقت آشکار می‌شود (مهری، ۱۳۹۷، ص ۶۰).

باید در نظر داشت اینکه فیلسوفان اگزیستانس وجود را در قفس و قالب مفاهیم گرفتار نمی‌سازند و آن را قابل تعریف نمی‌دانند، نه به این جهت است که آن را اعم‌الاشیاء دانسته و مفهومی عامتر از وجود را برای تعرف کردن آن سراغ ندارند - آنگونه که ملاصدرا باور دارد - بلکه جهتش این است که هیچ مواجهه مفهومی "وجود" را بر نمی‌تابد و از یک آزمون وجودی آغاز می‌کنند که تعیین و تشخیص دقیق آن دشوار است. این تجربه و آزمون وجودی ظاهراً در نگاه یاسپرس در آگاه شدن از شکنندگی هستی، در نگاه هایدگر در تجربه "پیش‌روی به سوی مرگ" و از دید سارتر در مفهوم دل‌به‌هم‌خوردگی کلی (غثیان) خود را نشان می‌دهد (بوخنسکی، ۱۳۸۳: ص ۱۲۷). ولی در نگاه ملاصدرا، مفهومی از "وجود" داریم که نشان‌گر واقعیت خارجی "وجود" و از آن حکایت می‌کند. حقیقت وجود بی‌واسطه، حضوری و شهودی است که بر خلاف مفهوم ذهنی وجود که رسیدن به مشکل‌ترین امر است؛ به دلیل اینکه نیازمند آمادگی روحی خاصی است که همه مردم واجد آن نیستند؛ اما اگر کسی اهل تأمل باشد، از راز عمیق آن آگاه خواهد شد.

ملاصدرا نیز وجود را بی‌نیاز از تعریف می‌داند. اگر هم در جایی گفته می‌شود "وجود غیرقابل تعریف است" به این معنی نیست که مفاهیم نظری قابل تعریف و مفاهیم بدیهی غیر قابل تعریف‌اند و تصور شود که پس مجهول هستند که قابلیت را ندارند، بلکه منظور این است که مفاهیم بدیهی از آن جمله وجود بی‌نیاز از تعریف هستند (مطهری، ۱۳۸۱: ص ۳۴). از نگاه او مفهوم وجود در نهایت روشنی و بداهت و گنه آن در نهایت خفا قرار دارد. وجود دارای تعریف (حدی و رسمی) نیست؛ زیرا جنس و فصل ندارد، مفهومی اعراف از آن وجود ندارد تا بتوان به واسطه آن وجود را تعریف کرد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: صص ۹-۱۲). وجود اصلی‌ترین مفهوم است که ما مفاهیم دیگر را به واسطه آن می‌فهمیم.

۴. نقش عمل در تحقق انسان: دیده می‌شود که هم در فلسفه ملاصدرا و هم در خصوص دیدگاه هایدگر، البته هر کدام با بیان خاص خود، روی نقش عمل در تحقق وجود انسان تأکید کرده‌اند و بر این باورند که انسان در زندگی خود همواره در حال کنش و عمل (از دید هایدگر) و تعامل با کثرات و رفتن و حرکت از کثرت به سوی وحدت (از دید ملاصدرا) است. از این جهت، هایدگر دائماً به این نکته تصریح می‌کند که سرنوشت انسان با بودن در جامعه رقم می‌خورد، همچنان ملاصدرا نیز رسیدن به سر منزل مقصود و کمال غایی وجود انسانی را از مسیر بودن در جامعه، دانسته است (طوسی، ۱۳۸۷: ص ۲۳).

(ب) وجوه تمایز

موارد ذیل را می‌توان به‌عنوان وجوه تشابه میان هر دو جریان تفکر نام برد:

۱. تفاوت وجود و اگزیستانس: "وجود"ی که مورد توجه حکمت متعالیه است را هم می‌توان به "Being" و هم به "existence" ترجمه کرد؛ اما لفظ *sein* و *existenz* را از نگاه هایدگر صرفاً می‌توان به ترتیب *Being* و *existence* ترجمه کرد. در اینجا هدف بیان معضل اصطلاح‌شناسانه نیست؛ اما گاهی همین بی‌توجهی نسبت به اصطلاحات باعث می‌شود که بحث کاملاً رنگ دیگری به خود بگیرد. مفهوم *existence* در نگاه ملاصدرا عبارت از حقیقت (واقعیت) وجود و مفهوم *Being* در نگاه او منحصر به مفهوم وجود است (آچیک گنچ، ۱۳۷۸: صص ۲۳-۲۴).

در اگزیستانسیالیسم سخن از هستی انسان است. تعیین معنای واژه "اگزیستانس" (موضوع اگزیستانسیالیسم) به سادگی نیست، آن‌ها از وجود انسان تحت عناوین "دازاین"، "من"، "اگزیستانس"، "موجود برای خود"، "اگزیستانس" و "آنجا بود" یاد می‌کنند، بسیار اندک است که از انسان به اسم انسان یاد کنند بلکه از عناوین پیشین استفاده می‌کنند (بوخنسکی، ۱۳۸۳: ص ۱۲۷).

دانسته می‌شود که اگزیستانسیالیسم غربی از اساس انسان‌محور بوده و به همین جهت است که از آن به "سنت اصالت خاص وجود" تعریف می‌شود. "چون انسان تنها موجودی است که از هستی به‌طور اعم سوال می‌کند، بدان جهت وجود او اگزیستانسیال است، یعنی با هستی ارتباط دارد. این هستی خاص انسان است که در میان تمام حیوانات استعداد سوال کردن دارد. توانایی سوال کردن، در واقع تحلیل ما تقدمی از شرایط امکان آگاهی برای وجود انسان است که خاص وجود در جهانی اوست" (نوالی، ۱۳۷۴: ص ۳۳۵).

آنگاه که ملاصدرا از وجود و موضوع فلسفه یاد می‌کند، نگاهش به حقیقت وجود است نه مفهوم وجود، هستی مطلق که در همه موجودات جاری و ساری است و به اشکال مختلف ظهور می‌کند. این مراتب وجود است که ذاتیات معینی را در ذهن عرضه می‌کند که از آن‌ها به اسم ماهیات یاد می‌شود. بنابراین، واقعیت نخستین همان وجود است و ماهیات به‌عنوان طبیعت ثانوی در ذهن پدید می‌آیند. در حقیقت ماهیت بیان‌گر این است که وجود آن مرتبه، ضعیف است و از این جهت به هر مقداری که وجود قوی‌تر باشد، ماهیتی کم‌تر و ضعیف‌تر خواهد داشت تا می‌رسد به وجود

اعلی و نامتناهی که اصلاً ماهیت (ماهیت به معنای اخص) ندارد. پس وجود ماهیات وابسته به مراتب وجودی ضعیف است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۴۹؛ همان، ج ۷، ص ۳۴۸).

حاصل اینکه وجود در نگاه اگزیستانسیالیست‌ها نحوه وجود انسان در جهان است. بنابراین آن‌ها هرگز اگزیستانس را در مورد خداوند به کار نمی‌برد و خداوند را از دایره بحث اگزیستانس بیرون می‌دانند. توجه آن‌ها تنها به نحوه وجود انسان است. در خصوص دیدگاه هایدگر قبلاً هم اشاره شد که او وجود را در غیر انسان اصلاً استفاده نمی‌کند و تعبیرش این است که غیر انسان فقط هستند و اما وجود اختصاص به انسان دارد. در نظر خوانندگان شاید هستی و وجود فرقی نداشته باشد؛ اما در نگاه هایدگر اشیاء از یک نگاه به دو دسته متمایز تقسیم‌بندی می‌شود: دسته اول آن‌هایی هستند که نسبت به خود هیچ نوع نگرش و حالتی ندارد و به تعبیری خود را مورد پرسش قرار نمی‌دهند، این‌ها فقط هستند. دسته دوم بگونه‌ی است که در مورد خودش دارای نگرش و حالتی است و از هستی خود سوال می‌کند، این دسته وجود دارد و فقط هم در انسان این خصوصیت را می‌بینیم (بیمل، ۱۳۸۱: صص ۵۲-۵۳؛ مهری، ۱۳۹۷: ص ۶۱؛ آچیک گنچ، ۱۳۷۸: ص ۲۴). این بود دیدگاه اگزیستانسیالیست‌ها و به خصوص هایدگر؛ اما چنانچه اشاره شد، نگاه حکمت متعالیه به حقیقت وجود است که در همه مراتب وجود سریان دارد. با این نگاه وجود مشترک معنوی می‌باشد که در همه مراتب به یک معنی است، گرچه مراتب پایین وجود هویت وابستگی به حقیقت محض و وجود مطلق را دارد. در خارج جز وجود چیزی نیست، ماهیت متأخر از وجود و فقط حد وجود است که جایگاهش تنها در ذهن است.

باید در نظر داشت گرچه ملا صدرا از حقیقت وجود بما هو وجود سخن می‌گوید اما این بدان معنی نیست که او از اهمیت وجود انسان، غافل باشد. او در بخش علم‌النفس، به خوبی حق مطلب درباره وجود خاص انسان را به جا آورده است. وجود انسان را به عنوان وجود خاصی در عالم خلقت معرفی می‌کند که واجد شگفتی‌های بسیاری است. انسان در نگاه او، نمونه و نشانه اتم خلقت الهی است و از این جهت، دارای صفات الهی در مرتبه خود نیز می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸، صص ۵۷-۵۸).

۲. ماهیت حد یا ساخته وجود: در اینکه ماهیت متأخر از وجود است، اختلافی میان هر دو جریان وجود ندارد و از این جهت متشابه هم هستند؛ اما در اینکه آیا ماهیت حد وجود است یا ساخته وجود، با هم اختلاف دیدگاه دارند. از دید حکمت متعالیه، ماهیت حد وجود است، آنچه ظرف خارج را پر کرده است وجود است، ماهیت قالب وجود است که ذهن آن را از وجود انتزاع می‌کند و جایگاهش هم فقط در ذهن است. پس ماهیت یک امر اعتباری است و در خارج از ذهن جایگاه ندارد؛ اما اگزیستانسیالیست‌ها ماهیت را ساخته وجود می‌دانند. "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 بنا بر ارزش‌هایی که انتخاب می‌کند، به سوی عمل و تحقق وجود خود که مجموعاً ماهیت او را می‌سازند، کشانده می‌شود" (نوالی، ۱۳۷۴: صص ۷-۴۶؛ طوسی، ۱۳۸۷: ص ۲۹ و ۳۵).

نکته قابل اهمیت اینکه ماهیت در نگاه اگزیستانسیالیست‌ها ماهیت فرد جزئی است؛ یعنی هر انسان ماهیت منحصر به فرد خود را دارد. در نگاه هایدگر ماهیت به معنای "آنچه که هست" است. از این جهت، ماهیت با وجود در ارتباط بوده که تفسیر و درک آن منوط به شناخت و درک دازاین است (آچیک گنچ، ۱۳۷۸: ص ۱۰۲). اما از نگاه حکمت متعالیه ماهیت یک امر انتزاعی و پدیدار ذهنی کلی است که مثلاً در مثال انسان، روی همه افراد آن اطلاق می‌شود.

آنچه در فلسفه ملا صدرا از آن تحت عنوان اصالت وجود یاد می‌شود، کاملاً تفاوت بنیادین با تقدم وجود بر ماهیت در سنت غربی آن دارد. ملا صدرا تا مدتی بر رأی شیخ اشراق بوده است تا اینکه به قول خویش هدایت خداوند مشمول حالش می‌شود و از طریق اشراق روحانی و درونی به اصالت وجود پی می‌برد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ص ۳۵). در

نگاه او تابع بودن ماهیت به وجود، از قبیل تابع بودن یک موجود نسبت به موجود دیگر نیست، بلکه از سنخ تابع بودن سایه نسبت به شخص و شبیح نسبت به ذی‌الشیخ است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ص ۱۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ص ۱۰). در نگاه او، "وجود" ثابت نبوده بلکه در حرکت دائم به سر می‌برد. این حرکت از مراتب و درجات کلی‌تر و مفیض‌تر وجود آغاز و به صورت متعین‌تر و ساده‌تر وجود ختم می‌شود. در پایین‌ترین مرتبه ماده اولی و در بالاترین مرتبه خداوند قرار دارد. در همه‌ی این درجات وجود، به جز عالی‌ترین درجه، ماهیت همراه وجود است و در همه آن‌ها غیر از وجود خداوند سبحان، ماهیت و وجود با یکدیگر قرین و هم‌آغوش یکدیگرند. اما در اگزیستانسیالیسم هنگامی سخن تقدم وجود بر ماهیت مطرح می‌شود، وجود و اگزیستانس در انحصار خاص انسان است. وجود آدمی توجه به خود دارد و می‌تواند در مورد اگزیستانس خود تأمل کرده و در برابر آن موضع بگیرد و آن را بر اساس ویژگی‌های تأمل خویش شکل دهد. یا چنان که هایدگر معتقد است، انسان‌ها به‌صورتی هستند که وجود خودشان برایشان مشکوک و مسئله‌ساز است (Heidegger, 1962: p42 به نقل از فتحی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۲). همین‌طور به تعبیر کی‌یرکگور، فردی واجد اگزیستانس همیشه در فرایند شدن به سر می‌برد. این دو جنبه از اگزیستانس بشری که اشاره شد، به مشهورترین اصل اگزیستانسیالیسم، یعنی اصل "تقدم وجود بر ماهیت" معنی می‌بخشد. ماهیت فرد عبارت از نحوه هستی او در هر لحظه مفروض است و وجود او عبارت از نحوه هستی‌اش در طریق شدن. بر خلاف سنگ و چوب که ماهیت یا طبیعت آن‌ها مشخص است. در نگاه اگزیستانسیالیست‌ها در جهان فقط انسان است که ماهیتش در توقفگاه و قرار وجود تعین می‌یابد و تمام موجودات دیگر، ماهیتی از پیش تعین یافته دارند که هیچ بهره‌ای از اگزیستانس ندارند. به تعبیر دیگر در غیر از انسان اصالت آن‌ها در ماهیت تعین یافته آن‌هاست و اگزیستانس و وجود هیچ نقشی در نحوه تعین آن‌ها بازی نمی‌کند. بنابراین، انسان‌گرایی و محور قرار گرفتن انسان در نهاد و ذات این مکتب فلسفی است. جوش و جنبش و خروش تنها از آن اگزیستانس انسان است. اما تقدم و اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا بر محوریت تقدم و اصالت وجود حق سبحان است و تمام موجودات با اضافه اشراقی به آن اسم و رسم می‌یابند و نام و نشان کسب می‌کنند (کل ما فی الکون وهم او خیال / او عکوس فی المرایا او ظلال) (فتحی، ۱۳۹۰: صص ۱۴۱-۱۴۳).

۳. نحوه مواجهه با وجود: هر دو جریان به این نکته رسیده‌اند که درک حقیقت وجود بسیار دشوار است؛ اما اگزیستانسیالیست‌ها به‌خصوص هایدگر در خصوص نحوه مواجهه و لمس حقیقت وجود راهکار ارائه می‌دهد، نظیر قرار گرفتن در حالت دلهره، هراس و وقوف در کنار چاه عدم و... از این جهت، انسان زمانی می‌تواند وجود واقعی خود را درک کند که آن موارد را تجربه کند. به تعبیر دیگر، فلسفه هایدگر برای درک حقیقت وجود سلوک معرفی می‌کند درحالی که صدرالمآلهین با سخن اینکه وجود مفهوماً از همه مفاهیم اعرف است ولی کنه آن در نهایت خفا قرار دارد و برای رسیدن به کنه آن، بر طبق آیه قرآنی «أذکرونی أذکرکم» (بقره_۱۴۷) سالک بر اساس درجه حضور خویش، کلیدی‌ترین راه رسیدن به لطافت وجودی را در "ذکر" می‌داند. ذکر صرفاً عمل لسانی نیست، بلکه به معنای تذکر به خود، در خاطر داشتن و به یاد آوردن است. بنابراین، "ذکر" آغاز آشکارگی است راهکار معرفی می‌کند و در صورت دارایی از سعه وجودی، از طریق اشراق روحانی و درونی به اصالت وجود می‌توان پی برد (مهری، ۱۳۹۷: صص ۶۱-۶۲).

۴. اختیار انسان: از نگاه اگزیستانسیالیست‌ها انسان همواره در میان امکانات قرار دارد، جهان پیش از التفات انسان به او در حالت امکان خاص به سر می‌برد و انسان با آزادی در تصمیمات و اختیارات خویش امکانات خودش را رقم می‌زند؛ اما از دیدگاه حکمت متعالیه خصوصیت اشیاء و حوادث عالم در دایره "امکان فقری" قرار دارد و بحث امکان خاص مطرح نیست (نوالی، ۱۳۷۴: ص ۴۰). به باور هایدگر، دنیایی که انسان در آن اختیار نداشته باشد و فقط در آن ناظر باشد، وجود برای این انسان معنی ندارد. وجود انسان همواره با فرافکنی خود ملازمه دارد. این فرافکنی عبارت از تفسیر و فهم جهان و امکانات آن است. زمانی که این امکانات با تمام و جزئیات خود شناخته شود و با امکانات خود من تحقق

بیابند، آن وقت است که "خود" واقعی من شناخته می‌شود (آچیک گنچ، ۱۳۷۸: صص ۵۲-۵۳). اختیار از مفاهیم محوری و کلیدی در فلسفه اگزیستانس است، به گونه‌ای که ما توسط اختیار به وجود نزدیک می‌شویم و آن را لمس می‌کنیم؛ اما حکمت متعالیه آن را معقول ثانی فلسفی دانسته که مسئله اختیار انسان در آن مدخلیت ندارد. به باور کی‌یر کگور انسان با اختیار به خود، وجود خود را از کلی‌نگری، جمع محوری و جبری مسلگی هگلی و مضمحل شدن در اراده جمعی نجات می‌دهد. از دید او اختیار داشتن و وجود داشتن خیلی با هم نزدیک است. در نگاه هایدگر نیز چنانچه اشاره شد انسان با اختیار و آزادی می‌تواند وجودش را تحقق ببخشد. اگر اختیار از انسان گرفته شود، دیگر او وجود ندارد و صرفاً مانند دیگر اشیاء "هستی" دارد و تمام. "همواره میان وجود و آزادی (اختیار) ارتباط نزدیکی می‌یافت، و بررسی مورد نخست را بدون طرح امر دوم ناممکن می‌دید ... وقتی او از آزادی انسان حرف می‌زد، مقصودش وجه اگزیستانسیال آزادی بود؛ آزادی چنانکه انسان با آن هستی را جست و جو می‌کند." (احمدی، ۱۳۸۱ الف: ص ۵۴۷). اما ملاصدرا وجود را معقول ثانی فلسفی می‌داند که دارای حقیقت مطلق و فراتر از ذهن و خارج است که ابتدا انسان را به گونه حضوری و شهودی می‌یابد و می‌چشد و سپس مفهوم‌سازی می‌کند و مصادیق آن را در جهان خارج می‌یابد (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ص ۳۴۰).

۵. مراتب وجود: چنانچه قبلاً تذکر داده شد، وقتی اگزیستانسیالیست‌ها از وجود حرف می‌زنند، منظور فقط نحوه خاص وجود انسان است و تمام. بنابراین مراتب وجود در نزد آن‌ها معنی ندارد؛ اما از نگاه حکمت متعالیه، وجود دارای مراتب تشکیکی است. از این نگاه، مراتب پایین وجود واجد تضادهایی است که آن تضادها در مراتب بالاتر با هم تالیف می‌شوند و به تعبیری این تضادها کم‌تر و کم‌تر و از بین می‌روند. وجود حقیقت واحدی است که در همه مراتب سریان دارد و تفاوت مراتب در شدت و ضعف است که این شدت و ضعف نیز از ناحیه خود وجود است، نه اینکه چیزی دیگری با وجود ترکیب شده باشد؛ زیرا وجود بسیط است و جزء ندارد.

به باور هایدگر مسئله "نهایت" برای وجود ارزش فلسفی ندارد؛ اما ملاصدرا وجود خدا را وجود لایتناهی می‌داند (Heidegger, 1993 A: pp239-241 به نقل از: فاروق، ص ۱۱۹).

۶. معنای اصالت، تاریخ‌مندی و امکان: وقتی سخن از مسأله اصالت در اگزیستانسیالیسم به‌خصوص فلسفه هایدگر مطرح می‌شود، جدا از مسئله تاریخ‌مندی نیست. اصالت در نگاه هایدگر مربوط دازاین (Dasein) و انتخاب‌های اوست. آنچه را سنت به دازاین عرضه می‌کند همراه با آنچه از تاریخ گذشته خود به‌خاطر دارد، گذشته خود را تفسیر می‌کند. دازاین که شناخت از تاریخ خود دارد، در پی شناخت امکانات بوده و نسبت‌های جدیدی را با تاریخ و گذشته برقرار می‌کند. "از نظر هایدگر وجود به‌عنوان یک امر تاریخی (Historical) توصیف شده که تجلی این خصوصیت را در حرکت هستی انسان که در واقع حرکت قیام‌ظهوری اوست، عبارت است از مراحل تجلیات وجود در تلو اطوار و شئون قیام‌ظهوری انسان." (آچیک گنچ، ۱۳۷۸: ص ۵۸ و ۱۰۵). اما اصالت در حکمت متعالیه در مقابل اعتباریت ماهیت مطرح بوده و به معنای خارجیت و متن واقعیت است که مسائلی چون تاریخ‌مندی و متاثر بودن از سنت در آن مطرح نیست.

امکان در خصوص فلسفه هایدگر با زمان و اختیار رابطه عمیق داشته، به معنای انتخاب‌های فراروی دازاین است؛ دازاین، قبل از هستی خویش (قبل از توانایی برای بودنش) در سنت، فرهنگ و تاریخ خویش، برخوردار از آن نحوه از هستی است که قادر است امکاناتی را که فراروی اوست برگزیند و "وجود" خویش را براساس انتخاب خویش تحقق ببخشد. هایدگر همواره به این نکته تصریح می‌کند که سرنوشت ما از آن جا که دازاین فی‌نفسه با بودن در جامعه رقم می‌خورد، امر تاریخی است. بنابراین، هر نوع فعالیت دازاین از جمله، ادراک و فهم وی نیز امر تاریخی است. بدین ترتیب، زمان به منزله افق ممکن برای فهم وجود است؛ به این معنی که فهم ما از وجود، امر تاریخی است

و نیازمندی ما سوی‌الله به وجود غنی و واجب الوجود است. (Heidegger, 1978: pp30 and 266 and 307 به نقل از: طوسی، ۱۳۸۷: ص ۳۵). اما امکان در حکمت متعالیه به معنای فقر

چنانچه در حکمت متعالیه عنوان می‌شود، برای قائل بودن به اصالت وجود، باید در مرحل نخست "بدیهی بودن"، "عام بودن" و "اشتراک معنوی" مفهوم وجود را بپذیریم؛ اما هایدگر هر سه این ویژگی‌های کلیدی وجود را نفی کرده و باور دارد این‌ها فقط سه پیش‌داوری تاریخی در باب وجود بوده‌است که حکما به آن اعتقاد داشته‌اند (Heidegger, 1993 A: p42 به نقل از: فاروق، ص ۱۱۹).

۷. تلازم بحث وجودشناسی با الهیات: در نگاه حکمت متعالیه آغاز و سرانجام و غایت عالم خداست و موجودات همه به سوی او در حال حرکت هستند. حقیقت وجود در نگاه صدرالمتألهین اولاً و بالذات مربوط به خداست؛ اما هایدگر که در اگرستانسیالیسم بیشتر دیدگاه او مطرح است، میان وجودشناسی و الهیات تلازمی نمی‌بیند.

در خصوص هایدگر، با اینکه او را در دسته فیلسوفان اگرستانسیالیسم منکر خدا محسوب کرده‌اند؛ اما او در حیات شخصی اش، یک مؤمن باقی مانده بود و مُصِر بر این بود که بعد از مرگش هم مراسم پروتستان و هم مراسم کاتولیک را تدارک ببیند. در این خصوص هرمان هایدگر گفته است: "من با اطمینان به شما می‌گویم که پدرم هرگز یک بی‌دین نبوده‌است و در هر حالتی و در هر مرحله از زندگی اش به حضور یک خدا ایمان داشت." با این حال او در فلسفه خود به خداوند بزرگی که مورد پرستش ادیان بود، کاری نداشت (Jonas, 1966: p236 به نقل از: طوسی، ۱۳۸۷: صص ۳۷-۳۸). بنابراین، برخلاف مل صدرا، مفاهیمی چون آخرت، مراتب وجود مثالی و عقلانی و خدا به ساحت اندیشه هایدگر ورودی نداشتند (همان، ص ۴۶). اگر هم گاهی اشاره دارد، از خدا صرفاً به عنوان یک موجود (نه وجود) یاد کرده‌است: "از نظر او (هایدگر) آنچه که ما وجود واجب یا واجب الوجود می‌نامیم، صرفاً نوعی از انواع "موجود" است نه وجود بما هو وجود." (آچیک گنچ، ۱۳۷۸: ص ۵۱).

۸. معنای عدم: به باور هایدگر سوال در مورد نیستی ما را به مسئله وجود می‌رساند، به این معنی که پرسش در مورد نیستی و پرسش "چرا موجوداتی هست به جای اینکه نباشد" با هم کاملاً ارتباطی نزدیک دارند (فاروق، ۱۳۹۷: ص ۱۲۰). محور مباحث اصلی رساله "متافیزیک چیست؟" هایدگر، بر خلاف عنوانش، "عدم و نیستی" است. از نظر او، متافیزیک پرسش از نیستی است. درحالی که در نگاه سایر فیلسوفان، پرسش از وجود است. به باور هایدگر، عدم وجودی ناظهور است (عدم ناوجود است). این حرف هر چند به ظاهر متناقض به نظر می‌رسد؛ اما او نکته‌ای را بیان می‌کند که زبان مفهومی ناتوان از بیان آن است (فتحی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۵). بنابراین، "عدم" آن است که هنوز ظهور نیافته است و نفی نیست بلکه ناوجود است و هر لحظه ممکن است حجاب از رخ برفکند و ظهور یابد و خود را نمایان سازد (همان، ۱۴۶).

برای شناخت دقیق حقیقت وجود در نگاه اگرستانسیالیست‌ها، تا مرز عدم باید جلو رفت باید. جهت رسیدن به حقیقت وجود، باید از وضع موجودانگاران خارج شویم و خود را در لبه چاه عدم بینیم تا وجود را درک کنیم. بنابراین، عدم برای رسیدن به وجود است، پس عدم هست و ما خود را به آن نزدیک می‌کنیم تا وجود را بشناسیم. برای رسیدن به معرفت حقیقت وجود، ابتدا حالت هیبت به انسان دست می‌دهد، سبب هیبت همان عدم است که انسان در آن حالت از غفلت نسبت به وجود خود خارج می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ص ۳۶). به مدد هیبت، رفتن به فراسوی موجودات فراهم می‌شود و پس از آن حالت حیرت سراغ انسان می‌آید، به سبب حیرت است که انسان "چرا" را بر زبان خود جاری می‌کند.

چیزی به اسم "عدم وجود" در نگاه حکمت متعالیه ندارد؛ اما ذهن بشری توان این را دارد که هر گونه مفهومی را بسازد ولو حاکی از حقیقت خارج نباشد. بنابراین، عدم فقط ساخت ذهنی است، نه واقعیت. عدم چیزی جز بطلان و لاشیء نیست و در این مسئله میان عدم و معدوم نیز تفاوتی نیست. اگر گاهی می‌بینیم تمایز به عدم نسبت داده می‌شود و راه می‌یابد، در حقیقت این تمایز متعلق به اموری است که عدم به آن‌ها اضافه می‌شود.

در مجموع می‌توان تفاوت‌های هر دو دیدگاه راجع به مسأله عدم را در چند مورد خلاصه کرد:

الف) در حکمت متعالیه همواره عدم، عدم چیزی است، پس عدم امر نسبی است، درحالی‌که در نگاه هایدگر، عدم مطلق است (همان).

ب) عدم نسبت به وجود در حکمت متعالیه، امر ثانوی و فرعی است؛ اما در فلسفه هایدگر مانند وجود امر بنیادین است.

ج) عدم در حکمت متعالیه صرفاً عمل نفی کردن منطقی است؛ اما در نگاه هایدگر به معنای واقعیت نیستی است. او اختلاف میان افراد، تلخی طرد شدن و شدت انزجار را صورت‌های از نیستی می‌داند.

د) در حکمت متعالیه عدم به وسیله عقل نظری درک می‌شود، درحالی‌که در فلسفه هایدگر عدم مانند وجود، از طریق تجربه انسانی دریافت و درک می‌شود (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: صص ۳۴۳-۳۴۴).

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه آورده شد، بحث وجود در اگزیستانسیالیسم و حکمت متعالیه در چهار مورد با هم تلاقی و تشابه دارد که عبارت است از: تحول اساسی در محور مباحث؛ ضعف استدلال عقلی در برابر تجربه وجودی؛ تعریف ناپذیری وجود و نقش عمل در تحقق انسان در نگاه هر دو جریان. بر اساس این تحقیق، موارد تمایز و اختلاف بحث از نگاه اگزیستانسیالیسم و حکمت متعالیه بیش‌تر از موارد تشابه بوده و در هشت مورد آورده شده‌است که به گونه‌ی موردی عبارتند از: تفاوت وجود و اگزیستانس؛ ماهیت ساخته وجود یا حد وجود (از دید حکمت متعالیه، ماهیت حد وجود است درحالی‌که اگزیستانسیالیست‌ها ماهیت را ساخته وجود می‌داند)؛ در نحوه مواجهه با وجود؛ مراتب وجود (در نزد آن‌ها معنی ندارد؛ اما از نگاه حکمت متعالیه، وجود دارای مراتب تشکیکی است)؛ در تعیین معنای اصالت، تاریخ‌مندی و امکان؛ تلازم بحث وجودشناسی با الهیات (حقیقت وجود در نگاه صدرالمآلهین اولاً و بالذات مربوط به خداست؛ اما هایدگر که در اگزیستانسیالیسم بیشتر دیدگاه او مطرح است، میان وجودشناسی و الهیات تلازمی نمی‌بیند و آخرین مورد تمایز در تبیین معنای "عدم" است که در حکمت متعالیه همواره عدم، عدم چیزی است، پس عدم امری نسبی بوده و به وسیله عقل نظری قابل درک است، درحالی‌که در نگاه هایدگر عدم مطلق بوده که از طریق تجربه انسانی قابل دریافت و درک است.

فهرست منابع

- آچیک گنج، آلب ارسلان، *مطالعه‌ای در هستی‌شناسی تطبیقی*؛ ترجمه: محمد رضا جوزی، تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی کوالا لامپور - مالزی، ۱۳۷۸.
- آیت‌اللهی، حمید رضا، «زوال اومانسیسم غالب»؛ ترجمه: نوروز علی روحانی نژاد، بی‌تا.
- _____، *سنجه‌های در دین‌پژوهی معاصر*؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
- احمدی، بابک، هایدگر و پرسش بنیادین؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱ الف.
- _____، *هایدگر و تاریخ هستی*؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱ ب.
- بوخنسکی، اینوسنتیوس، *فلسفه معاصر اروپایی*؛ ترجمه: شرف الدین خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- بیمل، والتر، *بررسی روشن‌گرانه اندیشه‌های هایدگر*؛ ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، *الاسفار الاربعه*؛ ج ۱ و ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*؛ ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۸۳.
- _____، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*؛ تصحیح و تحقیق: سید مصطفی محقق داماد، تهران: حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۲.

- _____، *المشاعر*؛ ترجمه: بدیع الملک میرزا عمادالدوله. با ترجمه، مقدمه و تعلیقات فرانسوی: هانری کاربن، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- طوسی، سید خلیل الرحمن، «ملا صدرا شیرازی و مارتین هایدگر - تحلیل انسان‌شناسانه در فلسفه سیاسی»؛ علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره چهل و سوم، ۱۳۸۷.
- عباسی‌زاده، مهدی، «درک غیر مفهومی وجود نزد هایدگر و ملا صدرا»؛ پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۱، تهران: دانشگاه خوارزمی، ۱۳۹۹.
- فاروق، محمد و غلام‌رضا اعوانی، «معنا و منظور از متافیزیک در اندیشه هایدگر و ملا صدرا»؛ دو فصل‌نامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی، سال هفتم، شماره اول، ۱۳۹۷.
- فتحی، علی، «اکزیتانسیالیسم و اصالت وجود (با تأکید بر صدرالمتألهین و هایدگر)»؛ فصل‌نامه طلوع نور - سال دهم - شماره ۳۶ - ۱۳۹۰.
- کوروز، موریس، فلسفه هایدگر؛ ترجمه: محمود نوالی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (ج ۶) «اصول فلسفه و روش رئالیسم»؛ تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- _____، مجموعه آثار (ج ۹) «شرح مبسوط منظومه»؛ تهران: صدرا، چاپ ششم، ۱۳۸۱.
- مک کواری، جان، مارتین هایدگر؛ تهران: انتشارات گروس، ۱۳۷۶.
- مهری، هژیر و دیگران، «مرگ‌اندیشی در پرتو دیدگاه‌های اسلامی و غربی: مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های ملا صدرا و هایدگر با توجه نظرات هانری کاربن»؛ جستارهای فلسفه دین، انجمن علمی فلسفه دین ایران، سال هفتم، شماره اول، ۱۳۹۷.
- نوالی، محمود، فلسفه‌های اکزیتانسیالیسم و اکزیتانسیالیسم تطبیقی؛ تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۷۴.

Jonas, H. *Heidegger and Theology*; in *The phenomenon of Life*, New York, 1966.

Heidegger, M, *Basic Writings*; Second Edition, Revised and Expanded. San Francisco: Harper, 1993 A.

_____, *Being and Time*; trans. By John Macquarrie & Edward Robinson, oxford, Basi Blackwell. 1978.

_____, *Being and time*; Translated by John Macquerrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row Publishers: 1962.

_____, "Latter on Humanism" in *Basic Writing of Martin Heidegger*. Edited by Farell krell, London: 1993 B.