



## مقاله پژوهشی

حسین آزادمنجیری<sup>۱</sup>

مجید مایوسفی<sup>۲</sup>

محمدحسن حیدری<sup>۳</sup>

محمدصادق زاهدی<sup>۴</sup>

رویکرد صدرا و هایدگر به دوآلیسم نفس و بدن\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۲

## چکیده

نحوه ارتباط نفس و بدن از جمله مسائلی است که با آغاز تفکر فلسفی مورد توجه قرار گرفت. تأثیر ذهنیت‌گرایی دکارتی بر حوزه‌های مختلف از جمله اخلاق و فرهنگ، موجب شده است که حل مسئله دوآلیسم به یک دغدغه تبدیل شود. در این مقاله با مقایسه تطبیقی و با روش توصیفی-تحلیلی مشخص می‌شود که صدرا و هایدگر در رویکردی مشابه، انسان را یک موجود می‌انگارند، موضوعی که از نظر ایشان، مورد غفلت قرار گرفته است. این دو فیلسوف اگر چه با اصطلاحات متفاوت، بر این باور هستند که تمایز نفس از بدن امری عقلی و انتزاعی است و انسان به لحاظ وجودی ویژگی‌های خاص خود را دارد. صدرا معتقد است نفس از بدن حادث می‌شود و در امتداد آن است و اگرچه ویژگی‌های خاص خود را به عنوان امر مجرد نیز داراست، این امر به آن معنا نیست که دو موجود مستقل وجود داشته باشد، بلکه از نظر وجودشناختی یک موجود بیشتر نیست. از این رو تعدد این موجود به نفس و جسم، به اعتبار عقل است و این وجوه، اموری وجودی نیستند. هایدگر نیز معتقد است انسان در تجربه زیسته خود یکتاست. در نظری هرگونه برداشت دیگری از تجربه زیسته، فرع بر آن و محصول انتزاع عقلی و نه امر وجودی است. در دیدگاه وی تمایز دکارتی موجب می‌شود وجه سابژکتویسم انسان در فلسفه غالب گردد و تحت این عنوان، هستی خاص انسان به عنوان دازاین فراموش شود.

واژگان کلیدی: هستی، آگزیستانس، نفس، بدن، صدرا، هایدگر.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین (نویسنده مسنول) husainazadmanjiri@gmail.com

۲. دانشیار دانشکده علوم و تحقیقات دانشگاه امام خمینی قزوین mollayousefi@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام خمینی قزوین m\_heidari@ikiu.ac.ir

۴. دانشیار دانشکده علوم و تحقیقات دانشگاه امام خمینی قزوین mszahedi@gmail.com



## طرح مسئله

بسیاری از مسائل فرهنگی و اخلاقی انسان امروز به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم به حل مسئله نفس و بدن منوط است. به نظر می‌رسد یکی از ریشه‌های گسست هویتی و به ویژه اخلاقی جامعه امروز بحث چگونگی ارتباط نفس با بدن است. تنها زمانی می‌توان برای مسائل اخلاقی مانند نسبیت یا اطلاق احکام اخلاقی، نسبت «باید» و «است» و مانند آن پاسخ مناسبی یافت که پیش از آن پرسش‌های مربوط به نفس و بدن پاسخ یابند.

بن‌مایه‌های مسئله نفس و بدن در آموزه‌های سوفسطائینی مانند پروتاگوراس و گرگیاس یافت می‌شود. پروتاگوراس می‌گوید: «انسان مقیاس همه چیزهاست، مقیاس چیزهای موجود بر اینکه آنها وجود دارند و مقیاس چیزهای ناموجود، بر اینکه آنها وجود ندارند.» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۴۶۸)

مقیاس بودن انسان با نظریه شناسایی در ارتباط است. به نظر می‌رسد که پروتاگوراس توجه زیادی به عین فی نفسه نداشته و بیشتر به انسان توجه می‌کرده است. گرگیاس نیز معتقد بود اولاً چیزی وجود ندارد؛ ثانیاً اگر وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست؛ ثالثاً اگر قابل شناخت باشد، شناخت حاصل، قابل انتقال نیست. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۱۲)

شکاف میان نفس و بدن، مسئله‌ای است که افلاطون در فلسفه بنیان نهاد. در دیدگاه ثنویت‌گرایی افراطی وی، میان این دو، نهایت فاصله برقرار است، به گونه‌ای که نفس، موجودی متعلق به جهان بالاست که پیش از بدن موجود می‌باشد و پس از چند صباحی بدن را ترک می‌کند.

افلاطون در رساله فایدون ابراز می‌دارد بهترین حالت برای نفس، هنگامی است که از قید تن آزاد باشد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۶۲) پس از وی، ارسطو ایده عقل فعال را طرح می‌کند (Aristotle, 2014:1496) که بسط نظرات وی چه در سنت فلسفی اسلامی و چه در دوره قرون وسطی و به ویژه نزد ابن سینا به تمایز صریح نفس و بدن می‌انجامد. از جمله ایده‌هایی که ابن سینا بیان می‌کند، «انسان معلق در فضا» است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۲ و ۲۲۵) که بر اساس آن اگر انسان، هیچ ارتباطی با بدن خود نیز نداشته باشد، باز هم دارای خودآگاهی است و از این رو از بدن متمایز است. بعدها دکارت با استدلالی مشابه، این تمایز را برجسته می‌کند و هر یک را جوهری جدا می‌پندارد. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۵۴) وی در مکاتباتی که با ملکه الیزابت دارد محل ارتباط آنها را در غده صنوبری شکل، واقع در پس سر معرفی می‌کند (کرسون، ۱۳۶۳: ۴۵)؛ اما در نهایت مایوسانه بیان می‌کند که این رابطه باید هرچه کمتر کاویده شود. (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۵۴)



این مسئله پس از دکارت موجب شکل‌گیری فلسفه‌های گوناگون می‌شود. لاینیتس با بهره‌گیری از مونادها به اصالت ذهن اصالت می‌رسد و اسپینوزا نفس و بدن را به عنوان دو حالت از یک جوهر مطرح می‌کند. بارکلی به ذهن اصالت می‌دهد تا جایی که ماده را انکار می‌کند و هیوم نیز در هر دو مورد تشکیک می‌نماید. (پاپگین؛ استرول، ۱۳۸۱: ۳۰۸ و ۳۲۶ و ۳۳۲) کانت نیز به عنوان وارث هر دو نحله تجربی و عقلی و در ادامه سنت دکارتی، اثبات متافیزیکی نفس را ناممکن دانست. آگوست کنت، پوزیتیویست‌های منطقی و حلقه وین به این تمایز دامن زدند و مواضع رادیکال در برابر امور غیرفیزیکی و غیرتجربی اتخاذ کردند و فیلسوفان تحلیلی همواره در پی یافتن ارتباطی میان این دو کوشیده‌اند.

### ۱. دوآلیسم دکارتی

دکارت دوگانگی و تباین نفس و بدن را در تأمل دوم و ششم کتاب تأملات بیان می‌کند. وی در تأمل دوم می‌گوید انسان فقط چیزی است که می‌اندیشد و این صفتی است که از انسان، غیرقابل تفکیک می‌باشد و سلب آن از نفس غیرممکن است: «من هستم، من وجود دارم، این امری است یقینی... هرگاه تفکر یکسره متوقف شود، شاید در همان وقت هستی یا وجود هم به کلی متوقف شود.» (دکارت، ۱۳۹۵: ۴۰ و ۴۱)

دکارت در تأمل ششم نیز تصریح می‌کند که بساطت روح در برابر تقسیم‌پذیری بدن نشانه تمایز این دو از یکدیگر است: «... زیرا واقعاً وقتی نفسم یعنی خودم را فقط به عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزایی در خود تشخیص دهم... اما در مورد اشیاء جسمانی یا ممتد، موضوع کاملاً به عکس است.» (دکارت: ۱۳۹۵: ۱۰۷ و ۱۰۸)

دکارت همچنین در رساله «انفعالات نفس»، غده صنوبری در مغز را به عنوان عامل پیوند و اتحاد این دو جوهر معرفی می‌کند: «... جزء خاصی در بدن وجود دارد که نفس اعمال خود را در آن بیش از دیگر اجزای بدن اجرا می‌کند و آن جزء، غده بسیار کوچکی است که در بخش میانی مغز به طور معلق در بالای مجرای قرار دارد.» (دکارت: ۱۳۹۰: ۴۰۹ و ۴۱۰)

اگرچه نظریه «غده صنوبری» مقبول نیفتاد، اما آنچه در دیدگاه دکارت مسلم است، اعتقاد به تباین جوهری نفس و



رویگرد صدرا و هایدگر به دوآلیسم نفس و بدن

بدن در عالم واقع و وجود است. نتیجه این سخن آن است که ما با دو موجود منحاز اما مرتبط با یکدیگر مواجه هستیم:

حتی اگر فرض کنیم خدا نفس و بدن را چنان شدید با یکدیگر متحد کرده است که شدیدتر از آن ممکن نیست و ترکیبی از هر دوی آنها پدید آورده است، با وجود این، هر چه خدا آنها را به شدت با هم متحد کرده باشد، نمی‌تواند فاقد قدرت تفکیک کردن آنها یا جدا نگه داشتن آنها از یکدیگر باشد و اموری که خدا بتواند تفکیک کند یا آنها را از هم جدا نگه دارد، واقعاً متمایز از یکدیگر هستند. (همان: ۲۹۰ و ۲۹۱)

به نظر می‌رسد که صدرا و هایدگر موضع دیگری را انتخاب کرده‌اند. تحلیل رهیافت این دو فیلسوف برای از بین بردن شکاف میان نفس و بدن از طریق ایضاح وجودشناختی انسان از اهداف این تحقیق می‌باشد.

## ۲. نفس و بدن از دیدگاه صدرا

ملاصدرا وجود را حقیقت واحد دارای مراتب می‌داند. به عبارت دقیق‌تر، نظر نهایی وی این است که حقیقت وجود، واحد است و مظاهر وجود، مشکک و دارای مراتب می‌باشد. در دیدگاه وی، جهان دارای مراتب مختلفی است و هر هستمندی در این جهان نیز وجودی ذومراتب است و موجودی مادی نیست که عاری از مراتب باشد؛ زیرا از هر موجود مادی می‌توان آگاه شد و آگاهی از هر موجودی در فلسفه صدرا، نیازمند این است که آن موجود دارای وجود ذهنی باشد تا عقل انسان بتواند با آن متحد گردد. بر این اساس، صدرا به عوالم سه‌گانه قائل است. از نظر وی جهان خارج به جهان محسوس، جهان مثال و جهان عقول تقسیم می‌شود. از این رو، صدرا به انسان (چنان که به تمام اشیاء جهان) به عنوان یک موجود با ابعاد مختلف می‌نگرد. بنابراین انسان از همان ابتدا که وجود می‌یابد، دارای مراتب مختلف است. با این دید، مسئله حدوث نفس از نظر صدرا معنایی دیگر پیدا می‌کند که ادامه بحث برای کشف این معناست. صدرا برخلاف مشائیان که نفس را به عنوان «کمال اول برای جسم ارگانیکی که فاعل رفتارهای حیاتی» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۰) می‌دانند، معتقد است انسان موجودی واحد می‌باشد که نفس از آن انتزاع می‌شود و نفس همانند صورت است که وجود فی نفسه آن عین وجود للبدن است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ۸: ۱۱)

صدرا همچنین برخلاف مشائیان معتقد است که نفس در زمان حدوث، جسمانی و مادی است. در نظر او نفس با بدن، ترکیب اتحادی از نوع ماده و صورت دارند. (همان: ۳۳۲-۳۳۱) به بیان دیگر، همان‌گونه که دیگر اجسام مادی



دارای صورت نوعیه هستند، انسان نیز دارای صورت است. به این معنا از آنجا که نفس، صورت نوعیه، نحوه وجود (همان: ۳۷۴ و ۳۸۴-۳۸۵) و تمام بدن است، به عنوان نحوه وجود مثالی بدن (صورت) از ابتدا با بدن وجود دارد. در نظر صدرا این گونه نیست که نفس انسانی از همان ابتدا، به یکباره و به طور کامل در بدن حادث شود، بلکه از ابتدای وجود خود، مراتب و درجات متعددی به خود می‌پذیرد و به مرور با عبور از نفوس نباتی و حیوانی از مرحله صورت صرف (جمادی) به سمت نفس نیل می‌کند و با حرکت جوهری، اطرار مختلف وجودی را سپری نموده و به تکامل می‌رسد. صدرا مراتب وجودی نفس را با توجه به وضعیت علم در زمان خود این گونه سامان می‌دهد که آدمی در مرحله جنین، در مرتبه نفس نباتی قرار دارد، و چون زاده شد، نفس حیوانی در او بالفعل می‌شود، در مرتبه سوم، صورت انسان نفسانی (با طی مراحل معنوی و در حدود چهل سالگی) بالفعل می‌شود و در نهایت با جذب الهی، مرتبه انسان ملکوی در وی به فعلیت می‌رسد. (همو، ۱۹۸۱، ۸: ۱۳۷-۱۳۶)

به نظر می‌رسد که باید مراحل فعلیت نفوس مختلف در انسان از نظر صدرا را با علم کنونی، به روز شود؛ زیرا در نظر وی، نفس حیوانی از زمان تولد حالت بالفعل پیدا می‌کند. این موضع بیشتر مربوط به دوره‌ای است که وی در آن می‌زیسته است.

چنان که بیان شد صدرا برخلاف حکمای پیشین، نفس را در بدو پیدایش، جسمانی می‌داند (همو، ۱۳۸۰، ۶: ۸۵ و ۱۰۹) و از این جهت میان آن‌ها و نفس نباتی تمایزی قایل نیست. نفس نباتی طبق نظر جمهور حکما، مادی است و به تجرد راهی ندارد. حیات نبات از آغاز تا انجام در ماده است و از آن جدا نمی‌گردد، بلکه با عدم آن، نابود می‌شود. بر اساس علم پزشکی و طبق نظر صدرا می‌توان گفت که لحظه ترکیب گامت‌های نر و ماده، لحظه‌ای است که صورت جمادی شکل می‌گیرد. هنگامی که دی.ان.ای (DNA) مختص فرد در حال شکل‌گیری است، در حقیقت صورت جمادی این موجود در حال تغییر است. در لحظه‌ای که شکل‌گیری دی.ان.ای فرد به سمت شکل‌گیری بدن میل می‌کند، صورت جمادی به نفس نباتی تبدیل می‌شود. سپس نوزاد در رحم مادر تا مرحله نفس حیوانی به تکامل می‌رسد. اگر لحظه ترکیب دو گامت را در نظر بگیریم، موجود منحاز از ترکیب دو موجود دیگر به وجود آمده است. این موجود از آنجا که موجود است، طبق نظریه صدرا دارای سه مرتبه وجودی است. یعنی وجود مثالی نیز دارد. و از این رو حادث شدن نفس برای او از تغییر و تحول در همین وجود مثالی و عقلی ناشی می‌شود. به این معنا که با ادامه



رشد، جنین به بدن انسان تبدیل می‌شود و زمانی که جنین پس از طی مراحل به بدن تبدیل می‌شود، نفس نیز بالمره به امری خودآگاه است تبدیل می‌گردد. از آنجا که بر اساس علم پزشکی، تحرک ارادی، شنیدن و غیر آن، برای انسان در رحم مادر اثبات شده، پس نفس حیوانی نیز برای او ثابت است.

در دیدگاه صدرا، نفس به‌عنوان یک صورت جسمانی با انضمام به جسم حیوانی، انسان را شکل می‌دهد. اما در این صورت تحول نفس از نوعی طبیعی به نوعی مجرد، انقلاب در ماهیت و ذات نفس محسوب می‌شود که در امتناع آن تردیدی نیست. (همان، ۳: ۴۳۴) وی با کمک دو اصل تفکیک وجود از ماهیت و اشتداد در وجود، تبدیل موجود مادی به مجرد را این‌گونه تبیین می‌کند که تحول نفس از طبیعی به مجرد، حرکت در ماهیت نیست که به انقلاب ذات منجر شود، بلکه در وجود، حرکت رخ می‌دهد. وجود جوهری نفس به صورت تدریجی و متصل اشتداد پیدا کرده و از هویتی مادی به سوی هویتی تجردی نیل می‌کند و در ادامه نیز می‌تواند به عقل محض تبدیل شود. (همان، ۴۳۳-۴۳۴: ۸: ۳۸)

حرکت جوهری، مستلزم تحول تدریجی در وجود متحرک است. پس در حرکت جوهری نفس به‌طور مستمر دیگری می‌شود و این امر، مستلزم از خود به درآمدن یا خود را از دست دادن و فنای مستمر و پیدایش دوباره است. بنابراین در دیدگاه صدرا، نفس، واقعیت جوهری ممتدی است که می‌توان اجزائی برای آن تصور کرد. این اجزا به صورت پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند، به‌گونه‌ای که هر جزء نسبت به جزء قبلی کامل‌تر و از درجه وجودی برتری برخوردار است. بنابراین نفس انسان ابتدا دارای آثار صورت‌های عنصری است که در مراحل بعدی آثار و خواص معدنی و گیاهی نیز بر آن افزوده می‌شود. در مرحله چهارم، نفس با حفظ خواص قبلی، خودآگاه می‌شود؛ به این معنی که درك حضوری از خود دارد و اینجاست که نفس دارای نوعی تجرد مثالی می‌گردد و نشئه حیوانی و تجرد نفس آغاز می‌شود. بنابراین با حرکت جوهری اشتدادی، جوهری جسمانی به جوهر مجرد مثالی تبدیل می‌شود. (عبودیت، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۰۳) نفس در این سیر می‌تواند به ساحت تجرد عقلی نیز دست یابد.

پس از اینکه نحوه حدود نفس و حرکت جوهری از نظر صدرا تبیین شد، نحوه ادراک انسان از نظر صدرا به عنوان بحث تکمیلی از رهیافت وی به دوآلیسم دکارتی ضروری به نظر می‌رسد. این مسئله در خلال حرکت در مجرد تبیین می‌شود. صدرا برخلاف حکمای پیشین، نفس را در بدو پیدایش، جسمانی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ۶:



۸۵-۱۰۹) وی همچنین دربارهٔ نفس حیوانی معتقد است که تنها در بدو پیدایش، مادی است و سپس به مرحلهٔ مادی مثالی می‌رسد و سرانجام مثالی محض می‌شود. (فیاضی، ۱۳۹۳: ۱۹۰-۱۸۷) تفاوت نفس انسانی با نفس حیوانی در این است که نفس انسانی می‌تواند از مثالی محض نیز فراتر رود و با عبور از مرحلهٔ مادی، به مرحلهٔ مثالی عقلی برسد (ملاصدرا، ۱۳۶۱؛ الف: ۲۳۵)

با جست‌وجو در آثار صدرا می‌توان سه راه حل برای مشکل حرکت در نفس یافت؛ ۱. تعیین محدودهٔ برهان قوه و فعل؛ ۲. قائل شدن ساحت ماده؛ ی برای نفس؛ ۳. اتحاد عقل و عاقل و معقول.

از منظر صدرا قاعدهٔ قوه و فعل جایی کاربرد دارد که یا کمال واحد در کار باشد و یا اگر بحث کمالات گوناگون مطرح است، در یک نشئه و نه در نشئه‌های متفاوت باشند. بنابراین اگر فعلیت، نسبت به نشئه محسوس و قوه، نسبت به نشئه معقول در نظر گرفته شود، مشکلی به وجود نخواهد آمد. نفس نیز این‌گونه است؛ فعلیت نفس به لحاظ نشئه محسوس و صورت جسمیه است، ولی به لحاظ نشئه معقول و صورت عقلی، بالقوه می‌باشد. بنابراین نفس با وجود بساطتش، مجمع فعلیت و قوه است، بدون آنکه ماده و صورتی در کار باشد و بر این اساس، وقوع حرکت جوهری در آن مشکلی ندارد. (عبودیت، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۰۳)

راه دوم بر اساس فلسفهٔ صدرایی این است که نفس در تمام دورهٔ زندگی‌اش در این جهان مادی است و جسم، مادهٔ اوست؛ از این رو، در دیدگاه صدرا، نفس تا زمانی که به بدن تعلق دارد، از ساحت مادی در همهٔ مراحل مثالی و عقلی بهره می‌برد و از این رو وجه حرکت‌پذیری آن نیز قابل توجیه است. حرکت جوهری و عرضی نفس تنها پس از رها کردن ساحت مادی و رسیدن به تجرد خالص خود (مرگ)، متوقف شده، و نفس (در این حالت) به موجودی ایستا تبدیل می‌شود و تا ابد بر این حال باقی می‌ماند. (همان، ۱۳۸۹: ۲۷۲ و ۲۷۷) به اعتقاد صدرا به محض جدایی نفس از بدن، استکمال به کمال جدید و یا انفعال به صفت جدید برای نفس ناممکن خواهد شد. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ۱۷۲: ۶)

راه سوم، اتحاد عقل و عاقل و معقول است. صدرا از اینجا آغاز می‌کند که صورت معقول بالفعل، وجود فی‌نفسه‌اش و وجود لعاقلش، یک چیز است؛ زیرا اگر فرض کنیم معقول بالفعل، امری است که وجودش غیر وجود عاقل است، به گونه‌ای که آنها دو ذات موجود متغایر باشند، آنگاه می‌توان وجود هر یک از آن دو را، بدون توجه به



دیگری در نظر گرفت. در واقع، کمترین مراتب دوگانگی میان دو چیز این است که هریک دارای وجودی در خود باشد. اما معقول بالفعل جز این وجودی که بذاته معقول است، وجود دیگری ندارد. از دیگر سو، نمی‌توان معقول بودن چیزی را مگر با وجود یک عاقل تصور کرد، پس اگر عاقل، امری مغایر آن باشد، آن چیز در حد خود، غیر معقول است و بنابراین وجودش نمی‌توانست این وجود عقلی، یعنی وجود این صورت عقلی باشد؛ زیرا صورت معقول از چیزی که مجرد از ماده است، همواره معقول بالفعل است، چه عاقلی از بیرون آن را تعقل کند و چه نکند.

بنابراین وجود معقول بالفعل عین معقولیت آن است، بدون آن که نیازمند عاقل دیگری باشد که آن را تعقل کند. در نتیجه، آن موجود، عاقل بالفعل و معقول بالفعل است و گرنه جدایی معقول بالفعل از عاقل بالفعل لازم می‌آید و این در حالی است که دو متضایف، در هستی و درجه هستی برابر و همسان هستند، چنان که اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل است و اگر آن یکی بالقوه باشد، این یکی نیز چنین است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ق، ۳: ۳۱۶-۳۱۳)

صدرا معتقد است در هر عمل شناخت، وجودی پدید می‌آید که در عین حال که نوعی وجود برای شیء ادراک‌شونده در ظرف ادراک است، نوعی وجود برای نفس ادراک‌کننده هم هست. نفس ادراک‌کننده این وجود را، که فعل خویش است، به وسیله قوه فاعله ادراکی خویش آفریده است. قوه ادراکی، در حقیقت، خود نفس در مرتبه فعل و تأثیر است. (همان، ۱: ۲۹۲-۲۹۱)

در اینجا بحث آفرینندگی نفس مطرح می‌شود. نفس انسان چنان که در مسئله ادراک و قاعده اتحاد عاقل و معقول مشخص می‌شود، توانایی خلق صور معقولی را دارد که در وجود با آن متحد است. این امر موجب استکمال و اشتداد وجودی وی می‌شود و همین استکمال و اشتداد را می‌توان در حکم حرکت در مجرد تلقی نمود.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که نفس پس از مجرد دارای وجود نفسی (لنفسه) می‌شود، پس چگونه موجودی واحد، هم وجود نفسی و هم وجود رابطی است؟ صدرا برای پاسخ به این پرسش، با اشاره به ساحت‌های مختلف وجود، استدلال می‌کند نفس تا هنگامی که به مرحله مجرد محض (مرگ) نائل نشود، موجودی واحد و بسیط است که مراتب آن تشکیک دارد، به گونه‌ای که همین وجود واحد بسیط، هم از مرتبه جسمانیت بهره‌مند و هم از مراتب مجرد مثالی و عقلی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۱؛ الف: ۲۳۲) بنابراین نفس، واقعیتی واحد و ذومراتب است و هر مرتبه از آن حکمی ویژه دارد. وی سپس بیان می‌کند که مراتب نفس به لحاظ نزدیکی و دوری نسبت به نشئه





عقلی و مجرد محض، متفاوت هستند؛ زیرا نفوس به جهت شدت و ضعف و کمال و نقصی که به لحاظ اشتداد در وجود می‌یابند، تفاوت دارند. (همو، ۱۳۸۰، ۸: ۱۳-۱۴) به دیگر بیان، حقیقت نفس، حقیقتی جمعی است که وحدت مراتب مختلف آن همچون وحدت جهان، وحدتی تألیفی و دارای مراتب گوناگون بسیار در تجرد و تجسم، صفا و کدر بودن و نور و ظلمت است. (همو، ۱۳۶۱؛ ب: ۴۹۵)

### ۳. نفس و بدن از دیدگاه هایدگر

آثار اولیه هایدگر پیش از کتاب هستی و زمان، از اهتمام هایدگر به مسئله نفس و بدن حکایت می‌کند. هایدگر در درس گفتارهای «به سوی تعریف فلسفه» (۱۹۱۹) و «چهار سمینار» (۷۳-۱۹۶۶)، طرحی را برای تجدید نظر اساسی در فهم از جهان فیزیکی و اجتماعی طرح کرد که ارتباطی مستقیم با مسئله مذکور دارد.

#### ۳-۱. تجربه زیسته

هایدگر در درس گفتارهای «به سوی تعریف فلسفه» این مسئله را مطرح می‌کند که اگر ذهن با مغز یکسان باشد و اگر امر ذهنی جنبه ظاهری داشته یا بخشی از دنیای فیزیکی باشد، در این صورت آگاهی، کیفیت خاص خود را به عنوان امر ذهنی از دست می‌دهد. این به آن معنی است که گر ذهن فقط یک نوع عین یا آبجکت در بین دیگر اعیان باشد، اشیاء نمی‌توانند به عنوان آگاهی وجود داشته باشند؛ زیرا توسط همان قوانین، تعیین و با همان روش‌ها فهمیده می‌شوند. در این صورت، همه آنچه وجود خواهد داشت، «چیزهایی» با وضعیت‌های مختلف است، رفتارهایی که حتی نمی‌توان آن‌ها را مانند قانون تصور کرد؛ زیرا هیچ آگاهی‌ای برای بازشناسایی قوانین وجود ندارد. به زبان هایدگر، «اگر چیزی نباشد که موجودات به عنوان موجودات به آن [ارجاع] داده شوند، آیا اصلاً «اشیاء» وجود دارند؟»

(Heidegger, 2008: 47-48)

هایدگر به پیروان دکارت و هوسرل که معتقد بودند ««وجود» چیزی «روانی» به ما می‌دهد؛ زیرا آنچه «برای من» وجود دارد، به «من» ارجاع داده می‌شود»، انتقاد می‌کند که این نوع بیان، «ارتباط تجربه زیسته [از هر شیء] با [آن] شیء را نادیده می‌انگارد، حتی اگر متعلق به زندگی فرد باشد.» (Ibid: 54-55) وی بیان می‌کند که «تجربه زیسته مانند یک شیء در مقابل من قرار نمی‌گیرد، بلکه من آن را در ارتباط با خودم می‌فهمم، و آن [شیء] نیز خود را مطابق



سرشت خودش عیان می‌کند.» (Heidegger, 2008: 60) هایدگر توضیح می‌دهد که فهم ما از اشیاء پیرامون مان یک روند نیست، بلکه یک اتفاق است. من هرگز «یک گره عینیت یافته از موجودات، هستی [به ما هو هستی] و یا یک موجود فیزیکی یا ذهنی» را دریافت نمی‌کنم که سپس آن را به یک جهان معنی‌دار تبدیل کنم، بلکه من اشیاء و آبیجکت‌هایی را می‌بینم که از قبل با معانی در هم آمیخته‌اند و از این رو، روش‌های دیگر برای فهم آنها، بعداً انتزاع می‌شوند. تجربه ما از هستومندهای جهان، نه به عنوان هستومندهایی محض، بلکه به عنوان موجوداتی شکل می‌گیرد که به عنوان یک کل رفتاری- ادراکی در یک زمینه اجتماعی و پیشا-شخصی از قبل معنادار، قرار گرفته‌اند.

هایدگر می‌گوید علم این بلا را بر سر تجربه‌های ما می‌آورد که وجه شخصی آن را حذف می‌کند. «یک معرفت مبتنی بر تجربیات، باید تجربیات را عینی سازی کند و بنابراین شخصیت غیرعینی آنها را به عنوان تجربه زندگی از بین ببرد.» (Ibid:60) وی در ادامه بیان می‌کند «متن تجربه زیسته، بستری از موقعیت‌هایی است که تجربه و زندگی در یکدیگر نفوذ می‌کنند. ویژگی اساسی تجربه و زندگی، ارتباط ضروری با امر مادی است. این مسئله اهمیت اساسی دارد. «احساس، تجربه-زندگی است». هایدگر همچنین تجربه زیسته را به عنوان یک امر اجتماعی توصیف می‌کند: «امر عملی-تاریخی، لزوماً دارای ماهیت اجتماعی است که در متن زندگی با [دیگران] قرار دارد». این مسائل در پیش پای ذهن ساجکتیو به معنای دکارتی آن قربانی می‌شوند. مطالعه «محتویات» تجربه زیسته و انتزاع دیگر موارد علمی از آن، موجب می‌شود که تجربه زیسته حذف شود. در نظر او «جهان نظری همیشه آنجا نیست، بلکه فقط در واگذاری مداوم جهان طبیعی»، یعنی انتزاع از تجربه زیسته، قابل دسترسی است. (Ibid: 156-58) به بیان دیگر، تجربه زیسته پیشاتئوریک است و از این رو تفکر باید همیشه به تجرباً زیسته بازگردد. (Ibid, 2001: 65-66)

وی در کتاب تفسیر پدیدارشناسانه ارسطو، اصطلاح «پروا» را طرح کرده و آن را چنان توصیف می‌کند که به جهان انسان (بعدها دازاین)، معنا می‌دهد. وی همچنان انتقاد از سوژه دکارتی را با طرح اصطلاح «پروا» ادامه می‌دهد. در نظر وی جهان پروا، جهانی اصالتاً اجتماعی است که در ارتباط با افراد دیگر و توسط آنها شکل می‌گیرد، امری که در بحث دکارت از انسان مغفول می‌ماند. «شخص با افراد دیگر زندگی می‌کند، در برخی از شیوه‌های پروا، با آنها ارتباط دارد و خود را در دنیای پروای با آنها می‌یابد.» (Ibid: 72) پروا به سمت موضوعات انتزاعی معطوف نیست، بلکه در نقطه کانونی ارتباطات واقعی قرار دارد. پروا فی نفسه پیشا-تئوریک و منبع «علاق» ما است که جهت‌دهی ذهن ما را



هدایت می‌کند. همانطور که دوباره در کتاب هستی و زمان می‌بینیم، پروا، ساختار زندگی انسان را شکل می‌دهد.

(Ibid: 96-100)

هایدگر از سوی دیگر برای تبیین ارتباط انسان با جهان، پروا را با اصطلاح «تباهی» که بعدها و در کتاب هستی و زمان آن را «ظهور ناصیل» می‌نامد، مرتبط می‌کند. (Ibid: 98) در نظر وی زندگی ناصیل و تباهی، خود و زمان خود را در شتابزدگی روزمره و در پس دنبال کردن خواسته‌های مطرح شده در زمینه اجتماعی/مادی خود، از دست می‌دهد (Ibid: 103-105) در نتیجه پوچی و نهلیسمی که بشر با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند، نتیجه تمایز دکارتی است که جهان، اجتماع و تجربه زیسته را نادیده می‌گیرد و آنها را تنها در یک تحلیل انتزاعی از تجربه منحل می‌کند.

به نظر وی، انسان در تعابیر متافیزیکی، حیوان ناطق؛ حیوان حیات‌مند؛ حیوان صاحب اراده؛ فاعل شناسا و غیره معرفی می‌شود. اما هایدگر، بدون آن‌که این شئون انسانی را نفی نماید، هیچ‌یک را به عنوان ذات دازاین نمی‌پذیرد. به نظر او این شئون، کاذب نیستند، اما در نهایت حدّ تام و ماهیت انسان و نه هستی او را نشان می‌دهند. به اعتقاد هایدگر در سنت سوپرتکتیویستی-دکارتی، آدمی به منزله یک جوهر مستقل از جهان اندیشیده می‌شود. (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۵۰-۵۱) وی با پیش کشیدن بحث آگریستانس، این مسئله را دنبال می‌کند که جهان دازاین در ارتباط با وی شکل می‌گیرد و امری محض نیست که از پیش داده شده باشد.

### ۳-۲. دازاین

هایدگر در کتاب هستی و زمان با انتخاب نام «دازاین»، برای تبیین رابطه انسان با جهان جهت‌گیری می‌کند. کلمه Dasein نزد هایدگر تنها بر هستی ویژه آن هستنده‌ای دلالت دارد که می‌تواند از هستی پرسش کند:

به سخن دقیق‌تر، «دازاین» مترادف با «انسان» نیست. دازاین اصطلاحی هستی‌شناختی است... و اگر این نوع هستی در جای دیگری غیر از انسان یافت شود، پس اصطلاح «دازاین» را می‌توان به‌گونه مناسبی به کار برد.

(مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۶۱)

برای دازاین معانی مختلفی نقل شده که «وجود بینایی» در کشاکش ناسوت و ملکوت (جباری، ۱۳۸۷: ۴۵)، «وجود خاص انسانی» (کوروز، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۵)، «وجود حاضر»، «آن‌جا بودی» یا «آن‌جا هستی» از جمله آنها است.



Dasein از دو جزء Sein به معنای هستی و Da تشکیل شده است. Da در زبان آلمانی معانی مختلفی دارد. Da هم به معنای «آنجا»، هم به معنای «اینجا»، هم به معنی «در این وقت» و هم به معنی «در آن وقت» است (هایدگر، ۱۳۸۶؛ الف: ۷۴) به نظر می‌رسد که هایدگر به تمام این معانی نظر دارد. Da خصلت مکان‌مندی وجودی دازاین را نشان می‌دهد: «انسان به عنوان دازاین... موجودی واقعی است که مکان را گشوده و آشکار می‌سازد. (کوروز، ۱۳۷۹: ۷۰-۷۰) البته Da معنای زمانی را نیز در بردارد که بیشتر به معنای وجودی زمان که برابر با دازاین است، اشاره دارد.

بنابراین می‌توان گفت: «دازاین، یک نسبت است.» (Von Herrmann, 1964: 30) نسبتی که از جهات مختلف می‌توان به آن اشاره کرد. «نسبت ذاتی انسان به باز بودگی هستی بما هو هستی» یا «اضافه هستی به ذات انسان». این «Da» نشان می‌دهد که این نسبت، ناشی از فتوح هستی است. گویی هستی در نسبت با دازاین، در نسبت با خویش است، اما «Da» بازبودگی انسان نیز می‌باشد. (Op.cit)

### ۳-۲-۱. آگزیستانس: ساختار وجودی دازاین

سرشت دازاین در آگزیستانس او نهفته است. (Macann, 1993: 71) کلمه existence که در زبان انگلیسی به «وجود داشتن» اطلاق می‌شود، در اصل به معنای «بیرون ایستادن» یا «ظهور» است که از دو جزء ex به معنای «بیرون» و sistence یعنی «ایستادن» ساخته شده است. کلمه آگزیستانس، به معنای ظاهر شدن یا بیرون ایستادن از زمینه‌ای است که هایدگر این زمینه را عدم معرفی می‌کند. آگزیستانس با کلمات دیگری چون ecstasy به معنای «وجد» و «از خود بیرون جستن» و ecstatic/ برون‌جستانه (متواجد)، قرابت لفظی و معنایی دارد که به درک کیفیت پویای هستی انسان کمک می‌کند. وقتی انسان «وجد آمیز» یا «متواجد» است، به ماورای خود می‌رود (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۶۴) بیرون ایستادن «از» زمینه عدم، باید با ظهور «در» زمینه‌ای دیگر همراه باشد. این زمینه، همانا هستی است. این یک معنای «در-جهان-بودن» است. یعنی از آگزیستانس دازاین، می‌توان در جهان‌بودنش را نتیجه گرفت.

در زبان هایدگر، آگزیستانس به هستی آن موجودی دلالت می‌کند که کشف حجاب از هستی خود و دیگر موجودات از طریق آن موجود ممکن می‌شود و اندریافت هستی، خود مشخصه هستی دازاین است. (هایدگر، ۱۳۸۶؛



بنابراین دازاین در ذات خود می‌تواند از خود فراتر رود و در این از خود به درشدگی (Ecstasies)، هستی موجودات، اعم از خود یا موجودات دیگر، برایش از خفا و پوشیدگی برون می‌آید و ظهور پیدا می‌کند. (Heidegger, 1998, 256) هایدگر در «نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی» تأکید می‌کند که: «این «هستی» آن‌جا [Da]، و فقط آن، حامل خصلت بنیادین برون-ایستی (Ex-sistence)، یعنی درون بودگی برون خویشانه در حقیقت هستی است.» (کهنون، ۱۳۸۲: ۲۹۱) در این فراروندگی دازاین از خود است که وضعیت‌های بنیادین دیگر دازاین یعنی بودن-در-جهان، درافتادگی و پرتاب‌شدگی مطرح می‌شود.

### ۳-۲-۲. بودن-در-جهان

دازاین در «از خود برون جستن» خود، از عدم فرارفته و در جهان قیام می‌کند. دازاین، موجودی است که در «جهان» است. دازاین Bing-in-the-world است. (Heidegger, 1988: p.171) هایدگر با خط تیره پیوند، ارتباط میان اجزاء این ترکیب نسبت به یکدیگر را مشخص می‌کند.

عبارت Bing-in-the-world پیوند لاینفک این «هستنده» و «جهان» را بیان می‌کند. هایدگر در مفهوم In-the-world به ساختار هست‌شناسی جهان اشاره دارد. لفظ In در این ترکیب از world جدا نشدنی و نشان‌دهنده‌ی آن است که هستی انسان، صرفاً در ضمن رابطه‌ی مستقیم دازاین با جهان، قابل فهم خواهد بود. حرف اضافه‌ی In افزون بر نسبت مکانی، بر آشنایی «با» و به یک «وجود با» اشاره می‌کند. «In» مانند «With» بیانگر آشنایی دازاین با چیزی است؛ به کار چیزی در می‌آید. (کاکلمانس، ۱۳۸۰: ۴۰) ترکیب «در جهان» اشاره به نحوه‌ی خاص حضور جهان و بودن آن برای دازاین دارد. پس «جهان»، حضور خاصی دارد که همان «... نامی است که بر مفهوم هستی‌شناختی-اگزستانسیال-جهانیت می‌نهمیم (هایدگر، ۱۳۸۶؛ الف: ۱۹۷) به نظر هایدگر تنها از طریق تبیین وجودی-اگزستانسیال ساختار دازاین، می‌توان به آن نزدیک شد. دازاین در جهانی ظهور می‌کند که خود این جهان نیز غیر از به ظهور رسیدن نیست. از این رو هایدگر می‌نویسد جهان ضمن این‌که جهان می‌شود، ظهور می‌کند. (خاتمی، ۱۳۷۹: ۵۱)

### ۳-۲-۳. درافتادگی (Facticity)

هایدگر پس از توصیف «بودن-در-جهان» به عنوان ساختار اساسی دازاین، مفهوم «درافتادگی» را مطرح می‌کند. اگرچه



دازاین موجودی است که گشوده به امکان‌های بی‌شماری است، اما او در وهله نخست همواره پیشاپیش از امکان اصلیش جدا افتاده و در «جهان» درافتاده است. (هایدگر، ۱۳۸۶؛ الف، ۴۲۱) و ازاین‌رو خود را در احاطه برخی امور واقع از جمله زمان و مکان، قوم و ملیت و فرهنگ، دین و خانواده و مذهب خاصی می‌بیند است که خود در انتخاب آنها نقشی نداشته است. می‌توان گفت که دازاین خود را در جهانی می‌بیند که قبل از او بوده است و او در معرکه وارد شده است و خود باید هر طور می‌تواند به امکان اصلیلی خود راهی بجوید. و ازاین‌رو آگزیستانس او به کسب نیست، بلکه همواره با فعل، وجود دارد و ملازم با فعل و متناسب با آن است و انسان باید بار این آگزیستانس را به دوش بکشد و از عهده برآید. (داوری، ۱۳۸۲: ۴۲) درافتادگی هستی آدمی، آن وضعیت هستی اوست که بسته و مقید به حالت مدام انکشاف است. درافتادگی این امر مقدر است که آدمی در بی‌نهایت مناسبات کران‌مند که لازمه آنها تکرار است، پرتاب شده است بدون آنکه علت آن را بداند. (Guignon, 1993: 90) به این ترتیب دازاین خود را پرتاب شده می‌بیند. پرتاب‌شدگی<sup>۱</sup> یکی از ویژگی‌های اصلی و هستی‌دازاین است. Dasein هستی خود را پرتاب شده در «آنجا» (Da) اندر یافت می‌کند. (Inwood, 1999: 218)

### ۳-۲-۴. اشیاء پیش‌دستی و تودستی

هایدگر در کتاب هستی و زمان تفاوت تجربه زیسته و انتزاع علمی را واضح‌تر بیان می‌کند. در نظر وی موجودات صرفاً در قلمرو دازاین هستی دارند. (Haugeland, 2013: 79) در توضیح این جمله می‌توان گفت که دازاین همواره اشیا را در تجربه زیسته خود به عنوان شیء «تودستی<sup>۲</sup>» می‌فهمد؛ به این معنا که دازاین با ماهیت انگاری ابزاری، اشیا را درون نظامی با فورمول «شیء به مثابه «ابزار کاری...»» جای می‌دهد. و ازاین‌رو در توصیف وجود «تودستی» سعی در فهم ماهیت شیء دارد؛ ازاین‌رو بیان می‌کند که: «یک ابزار هرگز تنها «نیست». بر عهده هستی ابزار است تا خود را در ترکیب ابزارها شامل نقش‌های خدماتی، سودمندی، عمل‌پذیری یا امکان دستکاری داخل کند که به او امکان می‌دهد تا ابزاری باشد که هست. (هایدگر، ۱۳۸۶؛ ب: ۱۱۴) اما فهم دیگری نیز از اشیاء جزئی در جهان وجود دارد که هایدگر

1. Thrownness
2. Readiness-to-hand



آن را «پیش دستی»<sup>۱</sup> می‌نامد و آن هنگامی است که با یک شیء به‌عنوان چیزی که در جهان که به آن برخوردیده‌ایم، ولی آن را به‌طور کامل، در جهان خود درنیاورده‌ایم. توجه دازاین به آن شیء به این معنا صرفاً از حیث حاضر بودن و موجود بودن در پیش رو است.

هایدگر معتقد است وجود تودستی، مقدم بر وجود پیش دستی و بنیاد آن است. دازاین تنها به وجود تودستی اشیا التفات دارد و تنها زمانی که اختلالی در کارکرد شیء به وجود بیاید، به آن به‌عنوان شیء پیش دستی التفات می‌کند و آن را در ساحت پیش دستی و حتی حاضر با علم حصولی می‌یابد که بدون هیچ کارکرد و سودمندی، در مقابل وی ایستاده است. به نظر وی، در تفسیر دکارتی از موجودات، نحوه هستی درون-جهانی<sup>۲</sup> پدیدارها نادیده انگاشته می‌شود و یک امر تک‌قطبی و هستی‌حداقلی که همان وجود «پیش دستی» است جایگزین آن می‌شود. (Dreyfus, 2002: 89) وی با این تمایز به سنت سوپرتکنیوستی دکارت و اخلاف او خرده می‌گیرد که سرشت بشر را به‌عنوان فاعل شناسا معرفی می‌کنند. هایدگر در انتقاد از دکارت بیان می‌کند که وی سنگ بنای پرسش فلسفی عصر جدید یعنی «می‌اندیشم، هستم» را کشف و حدود مرزهای «اندیشیدن» را معلوم کرد، «اما او «هستم» را در عین آن که از حیث سرچشمگی و سرآغاز بودن با «می‌اندیشم» همپایه است، به کلی بدون شرح گذاشت. (Heidegger, 1988: 71)

هایدگر برای جبران این فراموشی، با نقطه عزیمت قرار دادن هرگونه «من» یا «سوژه» برای پژوهش مخالف می‌کند و معتقد است هرگاه هستی را با عناوینی همچون سوژه، نفس، آگاهی، روح، شخص، حیات و انسان همراه ساختیم، هستی‌شناسی را بی‌نیاز به پرسش از هستی هستندگان نشان داده‌ایم و به همین سبب است که هایدگر در نام‌گذاری هستنده‌ای که خودمان باشیم (دازاین) از این عناوین حذر می‌کند.

1. Presence-at-hand
2. intra-worldly



## نتیجه گیری

رویکرد جدیدی که صدرا و هایدگر به به مسئله وجود داشته‌اند باعث وجود تشابهاتی (ونه این همانی) در کلیت فلسفه‌ی آنان در اموری همچون اصالت وجود، تقدم وجود بر ماهیت و مانند آن شده است که خود به خود توجه آنان به انسان را نیز خاص می‌کند.

صدرا تحت تأثیر عرفان و عارفان به نامی چون محی‌الدین ابن عربی قرار دارد و در این سنت فکری، انسان، نقشی اساسی در شناخت خداوند ایفا می‌کند. حدیث «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»، تا حدود زیادی جایگاه انسان را در شناخت خداوند متمایز می‌کند و خدا نزد صدرا به عنوان واجب‌الوجود یا شدیدترین حد وجود در طیف اشتدادی وجود شناخته می‌شود. پس شناخت انسان به شناخت وجود می‌انجامد. در نظر صدرا فقط انسان، و آن هم فقط برخی از آنان، می‌توانند به این شناخت دست یابند. هایدگر نیز چنان که پیش از این گذشت تصریح می‌کند که دازاین صرفاً بر موجودی اطلاق می‌شود که بتواند به شناخت وجود پردازد و درباره آن جستجو کند.

هر دو فیلسوف، ساحت‌های مختلفی را برای انسان در نظر می‌گیرند که می‌توان آنها را مقایسه کرد. صدرا سه ساحت وجودی برای انسان قائل است که عبارتند از ساحت مادی، ساحت نفسانی و ساحت عقلی. از سوی دیگر، هایدگر دو ساحت اصیل و ناصیل را برای اگزیستانس انسان در نظر می‌گیرد: ساحت «روزینگی» و ساحت «دازاین». ساحت مادی و نفسانی از نظر صدرا را می‌توان بر ساحت «روزینگی» هایدگر منطبق دانست. آنجا که انسان در حالت طبیعی خود قرار دارد و از مباحث عقلانی (به زعم صدرا) و به ویژه بحث درباره وجود (به نظر هایدگر) غافل است و یا حتی به عمد تغافل می‌کند و به دلیل هراسی که دارد به دنبال راه فراری می‌گردد. از دیدگاه هر دو فیلسوف، کمتر انسانی به ساحت عقلانی که همان ساحت دازاین است، وارد می‌شوند. تنها کسانی به این مرحله ورود می‌یابند که از روزمرگی‌های حیوانی و مثالی و ظهورهای ناصیل درگذرند و به آن موضوع اصلی همت بگمارند که در نظر هر دو فیلسوف، همان وجود است.

از سوی دیگر، شناخت وجود در دیدگاه هر دو فیلسوف به اهتمام عملی نیز نیاز دارد. صدرا این اهتمام عملی را بیشتر ناظر بر امور دینی و اخلاقی می‌داند و می‌کوشد با توسل به قرآن، حدیث و تفسیر، قرب به وجود را ممکن سازد.





البته این امر به معنای کم ارزش بودن مسائل نظری نیست، بلکه مسائل نظری خود در حوزه عمل برشمرده می‌شود. به بیان دیگر، می‌توان اذعان کرد که انسان در دیدگاه صدرالمতألهین می‌تواند با کسب علوم، جهت و روش حرکت جوهری خویش را در دست بگیرد و آن را به سمتی که خواهان آن است، هدایت کند. فراگیری علم در نظر صدرا تأثیری مستقیم بر وجود انسان دارد؛ اتحاد عقل و عاقل و معقول همواره و در پی علم به محسوسات در حال انجام است. انسان در هر لحظه در حال صیورورت و شدن است و آگاهی‌هایی که کسب می‌کند در این مسیر نقشی تعیین‌کننده دارد. از آن سو، هایدگر نیز اهتمام علمی دازاین را شاید تنها راهی می‌شناسد که می‌توان به وجود نزدیک شد. در دیدگاه وی اگرستانس دازاین، با فعل انجام می‌شود. البته وی به حوزه خاصی برای فعل اشاره ندارد، به خصوص که با توجه به مواضع موجود دربارهٔ دین و عرفان در فرهنگ و زمانه‌ای که او می‌زیست، نمی‌توانست به این مسائل بپردازد. هایدگر بیشتر به حوزه فلسفه و هنر و به ویژه به شعر توجه می‌کند. اگر چه تصریح می‌نماید که همواره امکانات مختلفی برای دازاین وجود دارد که می‌تواند آیندهٔ خود را رقم بزند. از خلال این بحث می‌توان دو نتیجه به دست آورد: نخست این که در نظر هر دو فیلسوف انسان ماهیت ثابتی ندارد و انسان همواره در حال شدن است؛ دوم آن که قرب به وجود با تفکر معطوف به عمل میسر است.

بنابراین با توجه به آنچه از دو فیلسوف در باب دوآلیسم نفس و بدن بیان شد، می‌توان گفت هایدگر و صدرا در روشی مشابه، هنگام تبیین این مسئله از همان ابتدا می‌کوشند شکافی میان آنها نیندازند. هر دو فیلسوف در ابتدا بیان می‌کنند که ما با دو امر مختلف مواجه نیستیم، بلکه یک هستنده وجود دارد که تحلیل عقلی به انتزاع وجوه مختلفی از آن منجر می‌شود.

صدرا معتقد است ما همواره یک امر واحد وجودی را درک می‌کنیم، اما این امر وجودی (مانند تمام موجودات دیگر) وجود اشتدادی و مراتب مختلف دارد و انسان این مراتب را از این موجود واحد، انتزاع می‌کند که یک مرتبه از آن بدن و مرتبهٔ دیگر آن نفس مجرد است. وی معتقد است تقسیم انسان به نفس و بدن و نیز تقسیم نفس انسان به جسم مثالی و مرتبهٔ عقلی فقط به لحاظ اعتباری است و در ساحت هستی تنها یک امر وجود دارد و ازاین‌رو همان نفسی که جسمانی است، مجرد عقلانی نیز دارد. نفس جسمانی به وجود می‌آید، اما به دلیل توانا بودن بر تفکر، به



میزانی که این قوه در وی شدت می‌گیرد، تجرد وی نیز افزایش می‌یابد، بنابراین اگر با دید وجودی به انسان بنگریم دیگر امر روانی و امر جسمانی به ذهن خطور نمی‌کند.

هایدگر نیز به نحوی مشابه می‌گوید تجربه ما از انسان، هستومندی است که به عنوان یک کل رفتاری- ادراکی در یک زمینه اجتماعی و پیشا-شخصی از قبل معنادار، قرار گرفته است. تنها پس از این ادراک است که در نتیجه تجزیه و تحلیل انجام شده برای اهداف غیرعملی، می‌توان مقوله‌هایی از قبیل درونی/بیرونی، ذهنی/جسمی و انسانی/طبیعی را به عنوان عناصر فردی از آنچه در ابتدا یکپارچه و جدایی‌ناپذیر بود، انتزاع کرد. در دیدگاه وی اگر ما به جای یک نگرش نظری و علمی، با تجربه زیسته شروع کنیم، آنگاه دیگر تقابل میان امر روانی و امر جسمانی برای ما به وجود نمی‌آید.

به نظر می‌رسد هایدگر با مطرح کردن اصطلاحاتی مانند «تجربه زیسته» و «شیء تو دستی» قصد دارد به امری پیشاتجربی اشاره کند که در آن تمایزی میان نفس و بدن وجود ندارد.

نظریه وجودی هر دو فیلسوف نسبت به انسان، یک نگاه پویاست. در حرکت جوهری، نفس به طور پیوسته دیگری می‌شود و این امر، مستلزم از خود به درآمدن یا خود را از دست دادن و فنای مستمر و پیدایشی دوباره است که در نتیجه افزایش آگاهی شکل می‌گیرد. این همان خصلت «از خود برون‌شوندگی» و اگزستانس دازاین نزد هایدگر است که «آگاهی از اشیاء تو دستی» در این امر نقش محوری ایفا می‌کند.

صدرا انسان را همواره در حال اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌بیند که بدین سان در هر لحظه این موجود در حال اشتداد وجودی است. به عبارت دیگر در نظر صدرا انسان همواره در حال حرکت وجودی است و با تداوم و استمرار اتحادهای عقل و عاقل و معقول و در نتیجه آفرینندگی عقلی، به اشتداد وجودی می‌رسد. دازاین نیز از نظر هایدگر همواره در حال برون‌فکنی خویش از عدم به سوی هستی است. وصف بنیادین او ظهور، گشودگی، انکشاف و حاضر بودن است و این . دازاین بودن انسان و ویژگی اگزستانس وی، همواره دازاین را در ارتباط با جهان قرار می‌دهد. ارتباطی که مقوم ذات وجودی اوست و از این رو از آن گریزی نیست.



## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ق)، شفا، مقدمه و تصحیح ابراهیم مدکور، قم: کتبه آیت الله المرعشی النجفی (ره).
۲. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۱-۴، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. پاپگین، ریچارد؛ آروم، استرول (۱۳۸۱)، کلیات فلسفه، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات حکمت.
۴. جباری، اکبر (۱۳۸۷)، پرسش از وجود، چاپ اول، تهران: انتشارات کویر.
۵. خاتمی، محمود، (۱۳۷۹)، جهان در اندیشه‌ی هایدگر، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۶. داوری، رضا (۱۳۸۲)، فلسفه و بحران غرب، تهران: نشر هرمس.
۷. دکارت، رنه (۱۳۹۰)، فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
۸. دکارت، رنه (۱۳۹۵)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران: سمت.
۹. عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۱)، هایدگر و استعلا، تهران: نقد فرهنگ.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹)؛ خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران: سمت.
۱۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳)، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران: [بی‌نا].
۱۳. کاکلمانس، جوزف (۱۳۸۰)، مارتین هایدگر، ترجمه موسی دیباج، تهران: نشر حکمت.
۱۴. کرسون، آندره (۱۳۶۳)، فلاسفه بزرگ، ترجمه کاظم عبادی، جلد دوم، چاپ چهارم، [بی‌جا]، انتشارات صفی علیشاه.
۱۵. کوروز، موریس (۱۳۷۹)، فلسفه هایدگر، ترجمه دکتر محمود نوالی، تهران: حکمت.
۱۶. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران: خوارزمی.
۱۷. مجتهدی، کریم (۱۳۸۲)، دکارت و فلسفه او، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۸. مک کواری، جان (۱۳۷۷) فلسفه سی و جودی، ترجمه سی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۱۹. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۳)، الاسفار الاربعه، جلد ۳، تهران، [بی‌نا].
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۰)، حکمت المتعالیه فی الاسفار



- الاربعة، به تصحیح دکتر مقصود محمدی، چاپ اول، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱)، الاسفار الاربعة، جلد ۸، تهران: دارالمعارف الاسلامیه.
۲۲. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۱:ب)، مبدا و المعاد، تهران: مولی.
۲۳. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۱:الف)، عرشیه، تهران: مولی.
۲۴. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶:الف)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶:ب)، وجود و زمان، ترجمه محمود نوالی، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز (سه علامه تبریزی).
26. Aristotle, (2014), *Complete Works*, Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press,
27. Dreyfus, Hubert, (2002), *Heidegger Reexamined*, Volume 4, Language and the Critique of Subjectivity, Edited with introductions by Hubert Dreyfus & Mark Wrathall, Routledge.
28. Guignon, Chales, (1993), *the Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University.
29. Haugeland, John, (2013), *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, Editet by Joseph Rouse, Cambridge, Massachusetts, And Landan England ,
30. Heidegger, Martin, (1988), *Being and Time*, translated by J. Macquarie & E., Robinson, London: Basil Blackwell Press, Ninth Published.
31. Heidegger, Martin, (1998), *Pathmarks*, Ed. William Mcneill, Cambridge, UK: Cambridge University press.
32. Heidegger, Martin, (2001), *Phenomenological Interpretation of Aristotle*, translated by Richard rojcewicz. Bloomington: Indiana University press.
33. Heidegger, Martin, (2002), *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and beyond*, Edited by John van Buren. Albany: state university of New York Press.
34. Heidegger, Martin, (2008), *toward the definition of philosophy*, Translated by Ted Sadler, London: Continuum.
35. Inwood, Michel, (1999), *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publisher.
36. Macann, Christopher, (1993), *Four Phenomenological Philosophers*, Routledge.
37. VonHerrmann, Friedrich-Wilhelm, (1964), *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton, Hain, Meisenheim am Glan.