

بررسی تطبیقی مفهوم «وجود رابط» در فلسفه صدرالمتألهین با مفهوم «ارجاع» در کتاب «هستی و زمان» هایدگر

مهدی معین‌زاده^۱

چکیده

تشابه برخی مفاهیم بین حکمت متعالیه و فلسفه هایدگر به حدی است که وسوسه تطبیق آنها بر تفاوت‌های مربوط به زمینه و زمانه این دو فائق می‌آید. مفاهیم «وجود رابط» و «ارجاع» از این زمره‌اند. صدرالمتألهین، به ابداع «وجود رابط» بسیار می‌بالید و آن را تکریم فراوان می‌کرد تا جایی که این مفهوم را مایه «تتمیم حکمت» و «اکمال فلسفه» می‌دانست. به‌راستی نیز «متعالی» بودن حکمت متعالیه شاید بیش از هرچیز مرهون همین مفهوم بوده باشد. مفهوم «ارجاع» و یک مفهوم وابسته به آن (نشانه) می‌نماید که تقریب بسیار به مفهوم «وجود رابط» دارند. این مقاله ابتدا به توضیح جداگانه هریک از این مفاهیم پرداخته و پس از آن مشترکات آنها را بررسی می‌کند. صدرالمتألهین، نحوه‌ای «وجود» برای واقعیات عالم تبیین می‌کند که فقط حیثیت لغیره دارد و در هیچ موطنی حتی در ذهن قابل تحلیل به گونه حیثیت فی‌نفسه نیست. چنین نحوه‌ای از وجود را وی «وجود رابط» می‌خواند و بر تمایز آن از «وجود رابطی» تاکید می‌کند. وجود رابطی نحوه‌ای وجود بود که پیشینیان برای وجود وابسته قائل بودند. این وجود، هم حائز حیث لغیره بود و هم فی‌نفسه. از طرف دیگر، هایدگر با تعریف بدیعی که از عالم ارائه داد و آن را نه مجموعه اعیان بلکه محل ارجاعات تلقی کرد، حیث فی‌نفسه را از امور عالم سلب و آنها را به «نشانه» بدل ساخت. مقاله به بررسی این ابداعات و مقایسه آنها می‌پردازد.

واژگان کلیدی: صدرالمتألهین، هایدگر، وجود رابط، ارجاع، اسفار، هستی و زمان.

۱. مقدمه

در این مقال و مجال سعی بر آن است که به مقایسه بحث «وجود رابط» و استلزامات آن در حکمت متعالیه با بحث «ارجاع و نشانه» که هایدگر در بندهای ۱۴ تا ۱۹ «هستی و زمان» متعرض آن گردیده پرداخته شود. واقفیم مشکلات عدیده‌ای در مطالعه تطبیقی دو نحله فکری که یکی از آنها بر زمینه جهان اجتماعی - تاریخی اروپای بین دو جنگ عالم‌گیر و دیگری سه قرن و نیمی پیش از آن بر بستر فرهنگ و تمدن اسلامی - ایرانی روییده‌اند، وجود دارد. در فلسفه هر کلمه‌ای گرانبار از تاریخ تفکر است و شاید هیچ دو کلمه‌ای در این دو گونه تفکر وجود نداشته باشند که معنا و مدلولی کاملاً مشابه داشته باشند. وجود، ماهیت، اصالت، وحدت، کثرت، لغیره، لفسه و ... همه در این دو گونه تفکر بر بستری متفاوت معرفی می‌شوند. با این‌همه ما به وجود امری نهایی و مطلق - که مستعلی از تاریخ و مصون از دستبرد تفاوت‌های اجتماعی، فرهنگی است - قائلیم و برآنیم که این هر دو اندیشه در قول به آن امر فراتاریخی، اجتماعی، فرهنگی با ما هم‌داستان‌اند. همین حقیقت است که اجازه مطالعه تطبیقی بین آن دو را به ما می‌دهد. رأی هایدگر مشعر بر تاریخ‌مندی وجود «دازاین» را نیز باید در زمینه تحلیل وی از «ساختار وجود دازاین» که در ذات خود، تحلیلی نهایی و مطلق است، قرائت کرد. باید خاطر نشان سازم صدرالمآلهین در بحث خود، ابتدا وجود رابط را به عنوان یک نحوه وجود و بدون آنکه در موجودی متحقق شود مطرح می‌کند، سپس وجود رابط در معلول را مورد بررسی قرار می‌دهد و نهایتاً اندکی نیز به وجود رابط در قضایا می‌پردازد. از آنجاکه بحث مقایسه‌ای ما به ساختار عالم در مقام تحقق مربوط است و در احوال ملاصدرا و هایدگر تشابهاتی در باب همین ساختار یافته‌ایم، وجود رابط را از حیثی که در معلول تحقق یافته، لحاظ خواهیم کرد، نه به صورت بسیط یا تحقق یافته در قضایا.

۲. وجود رابط معلول

۲-۱. اهمیت بحث

شاید ارائه تنها دو نقل قول از انبوه اقوالی که خود ملاصدرا در اشاره به اهمیت اثبات «وجود رابط» داشته، برای نشان دادن جایگاه ویژه بحث در منظومه فکری وی کفایت‌کند. در یکی از این دو، ایشان برهان این اصل (وجود رابط) را عطیه‌ای حسب عنایت ازلی خداوند به خود دانسته‌اند و در دیگری اثبات آن را مایه اکمال فلسفه و تممیم حکمت شمرده‌اند: «و برهان هذا الاصل من جمله ما آتانیه ربی من الحکمه بحسب العنايه الازلیه»؛ «فحاولت به اکمال الفلسفه و تممیم الحکمه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰،

ج ۲، ص ۳۰۴).

وجود رابط، سنخی وجود برای معلول (یا همان ممکن بالذات) مقرر می‌دارد که بنابراین، معلول به جای آنکه واقعیتی مغایر وجود مستقل باشد، شأنی از شیءون آن است. در واقع از نظر صدر المتألهین قائل شدن به وجود رابط برای ممکن بالذات و معلول، مساوی است با نفی وجود از آن و اثبات شأن بودنش برای وجود مستقل و در نتیجه ملائم است با نفی کثرت موجودات و اثبات کثرت شیءون وجود یگانه مستقل (وحدت شخصی وجود).

پس می‌توان گفت که طی قول به وجود رابط معلول، به جای آنکه یک واجب بالذات و کثیری ممکن بالذات داشته باشیم، یک وجود داریم که در کثیری شیءون - که حیثیتی جز حکایتگری از آن وجود ندارند - نشان و تجلی دارد. وجود رابط در صورت تثبیت، بر کثیری از سایر مسائل فلسفه نیز موثر می‌افتد؛ مثلاً وحدت واقعیت جانشین کثرت واقعیت می‌شود، تشآن و تجلی جای علیت و جعل را می‌گیرد، تقدم بالحق جای تقدم بالعلیه می‌نشیند، تشکیک در مظاهر جایگزین تشکیک در وجود می‌شود و سرانجام در بحث صادر اول، فیض منبسط بدیل عقل اول می‌گردد. عالم بدین سان پاک غیر از آنچه می‌نمود، می‌نماید.

اهمیت بحث وجود رابط همچنین از بیراهه‌های متعددی آشکار می‌شود که در صورت کژفهمی، خود را در حال پیمودن آنها می‌یابیم. حکم به انکار مخلوقات و ممکنات، حکم به اینکه ممکنات صرفاً اموری منتزع از وجود واجب‌اند، حکم به حلول، اتحاد، تجسد و ... از جمله این بیراهه‌ها هستند که صدر المتألهین مانند هر حکیم مسلمان دیگری آنها را باطل می‌شمارد. مثلاً ابن سینا درباره انکار کثرت ممکنات (که شاید ناشی از کژفهمی اصل وحدت شخصی وجود باشد) می‌گوید: «وجود ممکنات و کثرت‌ها بدیهی اولی و تجویز خلاف مثل هذا یستلزم رفع احکام العقل مطلقاً و هو، کما تری، یودی الی السفسطه». (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۸)

در یک جمله می‌توان گفت که ملاصدرا با «وجود رابط»، تعبیری دیگر از ممکنات ارائه می‌دهد؛ آینه‌ها، نشانه‌ها، آیات.

از دیگر سو، درک قرین به صواب آنچه هایدگر مقوم جهان مدرن (امری که در حقیقت همان فعلیت تام یافتن بینش اُنْتیک است) می‌دانست، یعنی فهم بر اساس دو قطبی «سوژه-ابژه»، بدون فهم شق بدیل آن که عالمی است تقویم یافته به خصلت ارجاع‌گری نشانه‌ها، ناممکن به نظر می‌رسد. دو قطبی سوژه-ابژه که قوام بینش اُنْتیک (در آثار پس از هستی و زمان از بینش اُنْتیک به «متافیزیک» تعبیر شد) و مآلاً قوام جهان مدرن بدان است، آنگاه تقوم می‌یابد که جهان نه طرف دیگر مراد شده پردازشگرانه^۱ دازاین، که موضوع (ابژه) مذاقه نظر ورزانه انسان (سوژه) لحاظ گردد.

1. Besorgen=concern

«در مرادوه پردازشگرانه که برای هایدگر، نخستین (اصیل ترین) مواجهه دازاین با عالم است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱)، امور خصلت ابزاری یا همان خصلت ارجاع‌گری نشانه را دارند. نشانه‌ها در وهله نخست خود ابزارهایی هستند که سرشت ویژه آنها عبارت از «نشان دادن» است (همان، ص ۲۲۲). پس می‌توان گفت که عالم هایدگری، عالم ارجاع‌گری نشانه‌هاست (همان، ص ۲۴۷-۲۳۳) و به گمان ما مراد وی از نشانه بیش از آنکه با مباحث علم نشانه‌شناسی مرتبط باشد، به همان مفهومی تقرب می‌جوید که صدرالمآلهین در طی بحث وجود رابط، از تقوّم عالم به مظاهر پیش کشید.

بحث «نشان و ارجاع» البته فقط بحثی کلیدی در فهم آنچه اندیشه متقدم هایدگر خوانده می‌شود، نیست. در مقاله «چیز چیست؟» (Heidegger, 1971) که از اهمّ مقالات دوره لاحق تفکر اوست هایدگر مدعی می‌شود که «خصلت شیء، زیراستادگی نیست. شیء از بن و بنیان به خود نایستاده است. شیء، خودایستا نیست. شیء را چهار اقوم (چهارگان)^۱ ایستاده‌اند و لذا شیء، داغ این چهار بر ناصیه دارد. پس شیء امری فی‌نفسه نتواند بود و ذاتاً نشان از غیر دارد» (Heidegger, 1971, p, 114). اصطلاح غریب «شیئیدن شیء»^۲ در آن مقاله (Ibid, p, 115) چیزی نیست جز نحوه‌ای به ظهور درآمدن شیء که طی آن نشانگی و مظهریت امری غیر را در شیء بتوان دید.

۲-۲. وجود رابطی، وجود رابط

فلاسفه از دیرباز به تمایزی بین وجود یا واقعیت مستقل و وجود یا واقعیت وابسته به غیر قائل بوده‌اند. وجود مستقل از منظر آنان وجودی است که به هیچ‌نحو وابستگی ای به غیر نداشته باشد؛ نه وابستگی صدوری (وابستگی شیء به فاعلش)، نه وابستگی حلولی (وابستگی شیء به قابش)، نه وابستگی مرکب به اجزایش و نه ... وجود وابسته نیز در مقابل، وجودی است که به نحوی از انحاء وابسته به غیر است. آنچه البته مباحث فلسفی در باب حقیقت وابستگی وجودی به وجود دیگر را برمی‌انگیزد، وابستگی ذاتی است و نه وابستگی عرضی. الف زمانی وابستگی ذاتی به ب دارد که درعین حالی که وجودی مغایر با وجود ب به‌شمار است، فقط در صورت وابستگی و ارتباط با ب بتواند وجود داشته باشد و اگر وابسته نباشد، موجود نیز نباشد. به عبارت دیگر وابستگی به «ب»، عین وجود «الف» بوده باشد. وابستگی اعراض به جواهر یک چنین وابستگی ای است: «الاعراض وجوداتها فی انفسها هو بعینها وجوداتها لمحالها» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۹۰).

1. Geviert= fourfold

2. Thing Things

در مقابل، وابستگی «الف» به «ب» می‌تواند عَرَضی باشد؛ یعنی به‌گونه‌ای که الف بدون ارتباط با ب بتواند وجود داشته باشد. رابطه شیء با مکان خاصی که در آن واقع شده به همین‌گونه است. شیء می‌تواند ارتباط و وابستگی اش را با مکانی که در آن واقع بوده قطع کند و همچنان وجود داشته باشد، البته این بار در مکانی دیگر: «ان کون الشیء فی المكان امرا زاندا علی وجوده فی نفسه والا لم یکن صفة زانده علی هذه الجوهر الجسمانی و لکان قد بطل وجوده عند مفارقة مکانه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۲۷).

در نفس این مسئله که واقعیت به دو نحو - مستقل و وابسته - وجود دارد بین صدر المتألهین و فیلسوفان پیش از وی اختلافی نیست. سخن همه بر سر نحوه ارتباط بین امر مستقل و امر وابسته بدان است؛ مثلاً اینکه آیا واقعیت وابسته که بنابر تعریف، وجودش عین ربط و وابستگی به غیر است وجودی فی نفسه دارد یا خیر؟ فیلسوفان قبل از ملاصدرا به نحوه‌ای ارتباط بین وجود مستقل و واقعیت وابسته قائل بودند و نیز موضعی در قبال «وجود فی نفسه» واقعیت وابسته اتخاذ می‌کردند که مطابق آن، نحوه وجود واقعیت وابسته، «وجود رابطی» (و نه وجود رابط) خوانده می‌شد. ابن سینا در خصوص وجود وابسته (که او با عباراتی همچون «وجودی که کونش مستفاد از غیر است» یا «متعلق و قائم به غیر است» از آن یاد می‌کند) می‌گوید: «الوجود المستفاد من الغیر کونه متعلقاً بالغیر هو مقوم له... و المقوم للشیء لایجوز ان یفارقة، اذ هو ذاتی له» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶).

این شاید شدیدالحن ترین اشاره شیخ‌الرئیس در باب شدت وابستگی وجود وابسته به وجود مستقل - که در فلسفه اسلامی اطلاقاً در مورد واجب‌الوجود یا همان ذات اقدس باری به کار می‌رفت - باشد، چراکه وابستگی به وجود مستقل را ذاتی امر وابسته می‌داند. لحنی خفیف‌تر (از حیث شدت و خفت وابستگی واقعت وابسته به مستقل) نیز در همان صفحه «تعلیقات» وجود دارد: «الوجود اما ان یکون محتاجاً الی الغیر فتکون حاجته الی الغیر مقومه له و اما یکون مستغنیاً عنه، ذلک مقوما له و لایصح ان یوجد الوجود المحتاج غیر محتاج، كما انه لایصح ان یوجد الوجود المستغنی محتاجاً و الا قد تغیر و تبدل حقیقتهما». (همان، ص ۲۱۶).

چنانکه در این فقره منقول از تعلیقات ملاحظه می‌شود، آنچه حقیقت ارتباط وجود وابسته و مستقل را رقم می‌زند یا به عبارت دیگر، آنچه مناط ارتباط آنها با یکدیگر است چیزی بیش از استغنیای وجود مستقل و احتیاج وجود وابسته به وجود مستقل نیست. این تقریر از نحوه ارتباط واقعیت‌های مستقل و وابسته البته با تقریری که بعدها حکمت متعالیه از حقیقت این ارتباط ارائه داد تفاوت بسیار دارد. اما نکته اصلی تفاوت این تقاریر چیست؟ صدر المتألهین اشارتی به چیستی این نکته اصلی دارد: «اثبتوا للممکن وجوداً مغایراً للوجود الحق لکن علی وجه یکون مرتبطاً الی الحق

و منسوباً الیه بحیث لایمکن ان ینسلخ منه الاتسباب الی المعبود الحق تعالی) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۴).

ملاصدرا در واقع می‌گوید پیشینیان هر چند وجود وابسته را مرتبط و منتسب به وجود مستقل دانستند و حتی رفع این ارتباط و انتساب را ممتنع با احراز «وجود» توسط وجود وابسته شمردند، اما به هر حال ممکنات را وجودهایی مغایر وجود مستقل محسوب داشتند. پس مسئله متنازع‌فیه آن است که آیا واقعیت وابسته، وجودی است مغایر وجود مستقل؟ اگر هست چگونه و اگر نیست به چه نحو؟

۲-۳. وجود رابطی

وجود رابطی مفهومی است که از دادن پاسخ مثبت به سوال فوق‌الذکر قوام می‌گیرد؛ یعنی از قول به اینکه وجود وابسته وجودی است مغایر و مباین با وجود مستقل. جمهور فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین تنها یک تصور از نحوه ارتباط واقعیات مستقل و وابسته داشتند و این تصور همان است که در مفهوم وجود رابطی صورت‌بندی می‌شود. شاید یک علت این امر، قول قاطبه فیلسوفان پیش از صدرا به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود بوده باشد (بین صورت‌بندی نحوه ارتباط وجود وابسته و مستقل در قالب «وجود رابطی» و قول به اصالت ماهیت، ربطی وثیق هست لیکن نه در حوصله موضوع این مقال). بهترین تعبیر برای درک مفهوم وجود رابطی را هم صدرالمتألهین به دست داده است: «و معنی الوجود الرابطی وجود الشئ فی نفسه و لکن لالنفسه، بل لغيره» (همو، بی‌تا، ص ۷۴).

بنابراین ایشان از وجود رابطی تعبیر به «وجود فی نفسه لغيره» می‌کنند. براساس این تعبیر، وجود رابطی حائز دو حیثیت است: حیثیت «فی نفسه» بودن و حیثیت «لغيره» بودن.

آنچه «فی نفسه» است اولاً مصداق مفهوم اسمی (مفهومی که به تنهایی و مستقل از سایر مفاهیم قابل تصور است) وجود است؛ ثانیاً حمل هوهو بر آن صادق است و ثالثاً مناط اثینیت و متضمن تکثر موجودات است. با ذکر مثالی موضوع را واضح‌تر کنیم؛ می‌دانیم که رنگ برای یک جسم، عرض است، یعنی وجود آن عین ارتباط آن است با جسم. وجود رنگ به مثابه عرض در واقع برای وجود جسم (لغيره) است؛ اما همین وجود عرضی و لغيره رنگ به نظر می‌رسد که حائز جنبه‌ای فی نفسه نیز باشد. رنگ مثلاً سفید، مصداق مفهوم اسمی است؛ یعنی هرچند در عالم خارج سفیدی به‌طور بسیط و بدون انصاف و انتساب به یک جسم متصور نیست اما ذهن می‌تواند در تحلیل، سفیدی را از جسم جدا کند و برای آن قائل به «کون تام» گردد. به اعتبار همین تحلیل ذهنی، حمل هوهو نیز بر عرض مصداق می‌یابد و نهایتاً سفیدی واقعیتهی مغایر جسم می‌شود و تکثر امکان پیدا می‌کند.

اما حیثیت «لغیره» اولاً نه به صورت مفهوم اسمی بلکه فقط به صورت مفهوم حرفی - مثلاً مفهوم کسره در تعبیر «رنگِ جسم» - به تصور می آید؛ ثانیاً موضوع هلیه بسیطه واقع نمی شود، یعنی درباره آن نمی توان گفت که «وجود دارد» یا «موجود است»؛ ثالثاً مناط اثنینیت و تکرر نمی گردد. به عبارت دیگر، بر حیثیت لغیره مفهوم اسمی وجود صادق نیست و به جای آن، مفهوم حرفی وجود یا همان «کون ناقص» از آن حاکی است، موضوع یا محمول هیچ قضیه ای واقع نمی شود لذا ثانی واقعیتی که مربوطاً الیه آن است، نیست و از آنجا که ثانی واقعیتی نیست مناط اثنینیت واقعیات نیز نتواند بود. به طور خلاصه می توان گفت که قول پیشینیان از ملاصدرا در باب نحوه ارتباط وجود مستقل و وابسته (که این ارتباط با اصطلاح «وجود رابطی» صورت بندی می شود) مشعر است بر آنکه هر چند وجود واقعیت وابسته عین ربط و وابستگی به غیر است و نه امری عارض بر آن و به اصطلاح، واقعیت وابسته یا همان وجود رابطی در خارج به لحاظ وجود «ذات هو الربط» است، لیکن در موطن ذهن می تواند به دو حیثیت «ذات هو الربط» و «ذات لها الربط» تحلیل شود و به اعتبار احراز همین حیثیت «ذات لها الربط» می توان مسامحتاً با مفهوم اسمی ای حاکی از ربط به آن اشاره کرد. می دانیم هر آنچه بتواند مصداق مفهوم اسمی وجود قرار گیرد دارای وجود یا ذات است. پس در مجموع می توان گفت از نظر فیلسوفان پیش از صدر المتألهین، حتی در حقیقی ترین نحوه ارتباط بین دو امر (وابستگی و قیام ذاتی واقعیت وابسته به واقعیت مستقل) نیز وجود یا ذات از امر وابسته زائل نمی شود. اصطلاح «وجود رابطی» نیز حکایت از چنین رابطه ای می کند.

۲-۴. وجود رابط

صدر المتألهین بر آن بود که «شخص عاقل لیبب به قوه حدس در خواهد یافت ابن سینا در صورت پیگیری قول خود در باب وجود رابط به همان نتیجه می رسد که وی رسیده است، یعنی به این نتیجه که جمیع ممکنات صرفاً شئونی از واجب الوجودند، هویت مستقل و ذات منفصلی ندارند و وابستگی و تعلق به غیر، عین حقیقت و وجود آنهاست ... وجود حقیقی واحد است و اغیار جز شئون و حیثیات آن، اطوار او، پرتوها و سایه های نورش و تجلیات ذاتش نیستند» (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۰-۵۱). بدین ترتیب «وجود رابطی» به اعتقاد صدر المتألهین در صورت گردن نهادن به استلزامات آن، به تصور دیگری از نحوه وجود ممکنات می انجامد که می توان آن را «وجود رابط» نامید: «فیکون وجود الممكن رابطاً عندهم و رابطاً عندنا» (همان، ص ۳۴۲).

وجود رابط همه لغیره است و هیچ حیثیت فی نفسه ندارد. همه جا «ذات هو الربط» است و در هیچ موطنی «ذات لها الربط» نیست. وجود رابط نحوه وجودی همچون «حیثیت لغیره» دارد، یعنی مصداق مفهوم اسمی وجود نیست، موضوع یا محمول هیچ قضیه ای قرار نمی گیرد و مناط اثنینیت و

تکثر نتواند بود. اساساً لفظ «وجود» برای آن، بر سبیل مجاز اطلاق می‌گردد و نه به‌طور حقیقی. واژه «وجود» در «وجود رابط» با واژه «وجود» در «وجود رابطی» یا «وجود مستقل» مشترک لفظی‌اند، نه معنوی: «ان الحق ان لاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ» (همان، ص ۸۳). حاصل آنکه اگر وجودات، رابطی باشند - یعنی حائز حیثیت فی‌نفسه - بخشی از موجودات و اشیاء هستند برخلاف وجودات رابط که چنین نیستند؛ با داشتن وجودهای رابطی متکثر، موجودات و اشیائی متکثر خواهیم داشت اما وجودهای رابط متکثر، موجودات و اشیائی متکثر نداریم بلکه شئون متکثری برای وجود فی‌نفسه‌ای که مربوط‌الیه آنهاست خواهیم داشت. اینکه واقعیات، شئون متکثر یک وجود واحدند بدان معناست که آنها فاقد ذات مابین ذات واحد هستند و شأنی جز دلالت‌گری بر و حکایت‌گری از وجود واحد ندارند. صدرالمتألهین برای تقریب این حقیقت به ذهن مخاطب از تمثیل آینه استفاده می‌کند که سابقه‌ای دیرین در عرفان نیز دارد: «ان الرابطه لا ذات لها اصلا کالمراة التی لا لون لها و لا حقیقه اصلا» (همان، ص ۱۵۲).

صدرالمتألهین بدین‌گونه عالم را متشکل از اموری می‌داند که وجود یا حتی حیثیت فی‌نفسه ندارند و یک‌سر لغیره‌اند. عالم مجموعه‌ای از واقعیات است که ذاتشان چیزی نیست جز اشاره به غیر؛ واقعیاتی که فقط شأن حکایت‌گری دارند، مجموعه آینه‌ها، مجموعه نشانگرها، مجموعه نشانه‌ها، مجموعه آیات. عالم، خود نیز در مجموع یک علم (= نشانه) است. تصویر مشائی «واجب بالذات و ممکنات» در حکمت متعالیه به‌صورت «وجود مستقل و نشانه‌های آن» درمی‌آید، به صورت «خدا و خدائوها». عالم دیگر مجموعه‌ای از اعیان نیست بل مجموعه‌ای از آیات است. ملاصدرا از اعیان نفی ذات می‌کند و نحوه وجود آنها را عین ربط به غیر می‌شمارد و لاغیر. نحوه وجود اعیان را منحصرأً به نحو «ذات هو الربط» ممکن دانستن مترادف با این نیز هست که عالم را مجموعه‌ای از ربط و نسبت‌ها بدانیم.

حیثیت صرفاً نشانگری واقعیات عالم و نیز تشکل عالم از روابط و نسب دو جنبه، از جوانب عدیده قول صدرالمتألهین به وجود رابط‌اند که ما برای بررسی تطبیقی با بحث هایدگر در باب «نشانه و ارجاع» اختیار می‌کنیم.

۳. بحث «ارجاع و نشانه» در هستی و زمان

هایدگر در بندهای ۱۴ تا ۱۹ هستی و زمان و نیز در قسمتی از بند ۶۹ (در خلال بحث زمانمندی پردازش فراگردبینانه) به‌طور خاص به بحث نشانه و ارجاع پرداخته است. لیکن در کل بحث بودن - در - عالم و عالمیت^۱ عالم (بندهای ۱۲ تا ۲۴) نیز به‌طور ضمنی به مسئله پرداخته می‌شود. از نظر

1. Weltlichkeit= worldhood

هایدگر مجموعه همه اشیاء موجود در جهان هنوز پدیدار جهان را تشکیل نمی‌دهد و تشکیل چنین پدیداری محتاج یک نگره است. «حتی اگر تمامی این هستندگان درون جهانی را نیز فراهم آوریم، از مجموعه آنها چیزی چون جهان حاصل نخواهد شد» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲). عالمیت عالم به چیزی بسته است غیر از اجتماع اشیاء آن. آنچه به عالم، عالمیت می‌دهد مرآه پردازشگرانه‌ای است که آدمی با آن برقرار می‌کند.

در معرفی این مرآه، هایدگر می‌گوید: «این مرآه خود پیشاپیش در شمار کثیری از شیوه‌های پردازش، پخشیده و پراکنده گشته است. اما نزدیک‌ترین و بلافصل‌ترین نوع مرآه، شناخت ادراکی صرف نیست، بل پردازشی است که چیزها را دست‌ورزی می‌کند و به‌کار می‌گیرد... در مرآه ما به چیزهایی چون نوشت‌افزار، دوخت‌افزار، کارافزار، نقل‌افزار و سنجش‌افزار برمی‌خوریم» (همان، ص ۲۰۴). بدین ترتیب نحوه وجود خود جهان نیز به‌مثابه کلیتی ابزاری می‌گردد. سپس طبق روال معهود خویش این مواجهه اصیل با عالم را که همان مرآه پردازشگرانه باشد به یونانیان پیش از سقراط نسبت می‌دهد: «یونانیان برای اشیاء واژه‌ای مناسب و به‌جا داشتند: «پراگماتا». پراگماتا یعنی آنچه آدمی در مرآه پردازشگرانه با آن سروکار دارد. اما سرشت مخصوصاً پراگماتیک همان چیزی است که یونانیان پس از سقراط آن را در ظلمت و ابهام وانهاندند و از «بدو امر» آن را برای نامیدن اشیاء صرف (فی‌نفسه) مقرر کردند» (همان، ص ۲۰۳).

اقوال هایدگر در خصوص تقدم حیثیت ابزاری شیء و نیز اصالت مرآه پردازشگرانه با عالم ممکن است با اشارات پراگماتیست‌ها مشتبه افتد؛ اما چنان‌که در ادامه مقاله نیز بدان اشاره خواهیم کرد، هایدگر به هیچ‌روی از ابزار، صرفاً کارایی و سودمندی و... را مد نظر ندارد. آنچه وی در حیث ابزاری برجسته می‌بیند، آن است که ابزار همواره احاله و ارجاع به غیر دارد، یعنی ابزار اصالتاً نشانه است. به‌علاوه هایدگر حیث ابزاری ذاتی شیء را با مسئله «معنا» گره می‌زند (همان، ص ۳۱۶)؛^۱ دازاین، طرحی برای وجود خود دارد که معطوف به هستی توانش^۲ اوست یعنی معطوف به آنچه وی همواره می‌پندارد «آنگونه باید باشد» (طنین سخن پارمنیدس که «بشو آنچه هستی» در این «آنگونه باید بودن» فاش به گوش می‌رسد و هایدگر این قول فیلسوف یونانی را عیناً در هستی و زمان می‌آورد).

هریک از امور عالم با عنایت به نقشی که در تحقق این طرح ایفا می‌کنند، معنا می‌یابند. هایدگر نه به کارآمدی شیء، که به دلالت‌گری آن نظر دارد. حیث ابزاری ذاتی شیء نزد هایدگر مشعر بر آن

۱. ابزار، دلالت‌گری می‌کند (هستی و زمان بند ۱۸) و دلالت‌گری پیوند به معنا دارد.

2. Sseinkonnen= potentially for being

است که شیء، معنای خود را (یعنی آنچه را که نشانه آن است یا بر آن دلالت می‌کند) از مقصودی دارد که دازاین برای وجود خود کرده است. همین عنصر «قصد و مقصود»^۱ است که سبب می‌شود اقوال هایدگر را بتوان به‌جای پراگماتیک بودن، ادامه رویکرد پدیدارشناسانه استادش هوسرل محسوب داشت.^۲

هایدگر از دو نحوه تقرب ما به اشیاء یاد می‌کند. به تعبیر دیگر، او معتقد است که انسان دو گونه مواجهه با امور عالم می‌تواند داشته باشد. یکی از این دو گونه مواجهه چنان است که امور در پرتو آن «تودستی»^۳ می‌شوند. گونه دیگر مواجهه‌ای است که امور در پرتو آن «فراستی»^۴ می‌شوند. «Zuhandensein» در زبان آلمانی به معنی «دم‌دست بودن (وجود دم‌دستی)»، «مهیا و آماده کار بودن» است و مبین حالت چیزی است که قابلیت آن دارد که همچون وسیله و ابزار به‌کار رود. پس مراد از آن، قابلیت استفاده یا کاربردپذیری است. آنچه «تودستی»^۵ است فقط یک شیء نیست بلکه آلتی است از برای یا به‌منظور یا به‌قصد کاری که طبعاً غیر از خود اوست. اگر همچون هایدگر (چنانکه اشاره خواهد شد) کاربرد ابزاری را با مسئله معنا پیوند دهیم، می‌توان گفت که تودستی آن است که دلالت یا اشاره به غیر دارد.

نحوه دیگر تقرب ما به اشیاء اما متضمن گونه‌ای ظهور ازسوی شیء است که هایدگر آن را فراستی^۶ می‌نامد که به مفهوم «وجود داشتن» یا «موجود بودن (وجود فراستی)» است و بی‌شبهات به «کان تا مه» عربی نیست. مثل وقتی که می‌گوییم «خدا هست» و از چه بودن و برای چه بودن آن سخنی نمی‌گوییم. توجه ما به «خدا» در اینجا حداقل موقتاً از حیث حاضر بودن و موجود بودن آن است و نه از هیچ حیث دیگر.

هایدگر مثال‌هایی برای ایضاح بیشتر مطلب می‌زند و در طی این مثال‌ها بیان می‌کند که اصیل‌ترین و آغازین‌ترین گشایش ما به امور عالم، گشایشی است که در ضمن یک مرآوده پردازشگرانه و براساس حیث ابزاری اشیاء شکل می‌گیرد نه برپایه وجود داشتن صرف اشیاء. او می‌گوید: «یک چکش را در نظر آوریم؛ هرچه چکش کمتر یک شیء صرف نظاره شود و هرچه چکش دست‌ورزانه‌تر (مثلاً برای کوبیدن میخ و...) در نظر آید، مواجهه ما با آن سرآغازین‌تر

1. intention

۲. مقصود همان intentionality یا حیث التفاتی است که مفهومی اساسی است در پدیدارشناسی هوسرل.

3. Zuhandenheit

4. Vorhandenheit

5. zuhanden

6. Vorhandensein

می‌شود و چکش در هیئت همانی که هست، یعنی در هیئت ابزار، بی‌برده‌تر و ناپوشیده‌تر در معرض مواجهه قرار می‌گیرد» (همان، ص ۲۰۵). توضیحی در خصوص اصطلاح «سرآغازین‌تر» که هایدگر نحوه رابطه مبتنی بر حیث ابزاری با امور را بدان متصف می‌کند، باید داد. این واژه ترجمه «zunachst» آلمانی است. هایدگر این کلمه را اغلب به معنی «اقرّب» یا «به‌نحو اقرّب» به‌کار می‌برد و از آن «طبیعی‌ترین» و «بدیهی‌ترین» و از همه بالاتر «حقیقی‌ترین» نحو را مدنظر دارد. در عربی «اقرّب» دقیقاً فحوایی مشابه دارد. واژه «سرآغازین‌تر» شاید تنها واژه حاکی از ارزش در هستی و زمان باشد.

به هر جهت هایدگر نحوه‌ای تقرب به امور را که آنها را در یک کلیت ابزاری قرار می‌دهد، اصیل‌تر و حقیقی‌تر از آن نحو تقرب می‌شمرد که امور را صرفاً شیء موجود، محسوب می‌دارد. بدین ترتیب «اتاق، مجموعه اشیاء داخل آن نیست بلکه سکونت‌افزار است، جنگل، الوارستان است، کوه، سنگستان است، باد در بادبان است و ..» (همان، ص ۲۰۹). هایدگر البته معتقد نیست که شیء ابتدائاً شیء است و سپس ابزار می‌شود بلکه اعتقاد دارد حیث ابزاری شیء عین وجود آن است. هستی تودستی (وجود ابزاری) تقدم وجودی بر هستی فرادستی (وجود داشتن صرف) دارد. مسامحتاً می‌توان گفت که هستی فرادستی امری سلبی است یعنی اگر ما قادر به برقراری مرادده پردازشگرانه با عالم نباشیم، هستی تودستی شیء تحقق پیدا نمی‌کند و لذا هستی فرادستی و وجود صرف رخ می‌نمایاند.

سپس هایدگر می‌پرسد که حیثیت ابزاری (که هستی اصیل و آغازین شیء است) چیست؟ گفتیم ابزار آتی است برای امری غیر از خود. بقول هایدگر: «ابزار ذاتاً چیزی است از برای ...» (همان، ص ۲۰۴). ابزار ذاتاً حیثیت لغیره دارد. به عبارت دیگر، ابزار برای هایدگر نه متداعی‌کننده وسیله‌ای برای انجام یک کار که مبین نحوه‌ای ارتباط بین دو امر است که طی آن یکی از آن دو هیچ نیست مگر از برای دیگری بودن. نحوه تقریبی به عالم که امور آن را در کلیتی ابزاری قرار می‌دهد - حتی خود کار برای هایدگر محملی از ارجاع به لغیره است: «کار تنها بر بافت ارجاعی هستندگانی که در حین این کاربرد کشف می‌شوند، مبتنی است» (همان، ص ۲۰۷) - خاصه با عنایت به اینکه وی حیث ابزاری را نه امری افزوده بر شیئیت بلکه عین آن و مقدم بر آن می‌داند، برای امور عالم قائل به حیثیت لغیره است.

به گمان هایدگر، ابزار فقط وقتی حیثیت حقیقی (لغیره) خود را به‌ظهور درمی‌آورد که وجود فی نفسه خود را پس‌بکشد و با نفی خود، آن غیر را که ابزار ذاتاً برای اشاره به آن هست، محقق سازد. به‌عنوان مثال، اگر به نشانه خیره شویم (برای آن حیث فی نفسه قائل شویم)، اصلاً شأن نشانه را به درستی درنیافته‌ایم. بدان می‌ماند که ما در مواجهه با یک «فلش» (←) در رنگ و جنس و طول و

... آن خیره بمانیم. این خیرگی و این نحو مواجهه، مسلماً آنچه را که یگانه شأن و حیث وجودی «فلش» است - اشاره به غیر - یک سر پنهان خواهد داشت. در مقابل هر چه توجه ما به «فلش» کمتر وجود صرف آن را مدنظر داشته باشد، نشانگی «فلش» عیان تر خواهد بود. البته این انسان (دزاین) است که با نحوه خاص تقرب به امور سبب می شود هستی فرادستی موهوم امور به اختفا رود و حیثیت لغیره (هستی تودستی) آنها به آشکارگی رسد.

گام بعدی هایدگر آن است که حیث ابزاری را به ارجاع یا احاله داشتن به غیر تعبیر کند: «حیث ابزاری یا همان «از برای چیز دیگر بودن» همواره متضمن گونه‌ای ارجاع یا احاله چیزی به چیز دیگر است» (همان، ص ۲۰۴). به تعبیر دیگر حقیقت حیث ابزاری یا لغیره بودن عبارت است از ارجاع به چیزی داشتن یا همان نشانه چیزی بودن. شاید گفته شود که نحوه ارجاع یک ابزار (که علی‌الاصول ارجاع به یک کار یا فعالیت است) با نحوه ارجاع یک نشانه (که علی‌الاصول ارجاع به یک وجود است) تفاوت دارد. هایدگر البته متفطن به این تفاوت هست و حتی بین «ارجاع در مقام به‌درد خوردن»^۱ (نحوه ارجاع ابزار) و «ارجاع در مقام نشان دادن»^۲ (نحوه ارجاع نشانه) موقتاً تمایز می‌نهد (همان، ص ۲۲۵)، اما فراموش نباید کرد که جهان برای هایدگر حیث موجودات نیست بلکه طرف دیگر مرآده پردازشگرانه آدمی است.

از نظر وی جهان فقط تا آنجا برای دزاین وجود دارد که محمل طرح‌افکنی اوست و این طرح‌افکنی ذاتاً پردازشگرانه و کارورزانه است. لذا از منظر هایدگر اساساً ارجاع در مقام به‌درد چیزی خوردن با ارجاع در مقام چیزی را نشان دادن تفاوت ماهوی ندارد. هایدگر خود می‌گوید: «به درد خوردن» در «نشانه بودن» به انضمام می‌رسد» (همان). بدین ترتیب با یک حرکت، حیث ابزاری تبدیل به نشانه بودن می‌شود و تمام آنچه را که هایدگر درباره نحوه تقرب اصیل به عالم گفته بود می‌توان با به‌کار بردن «نشانه» بجای «ابزار» بازخوانی کرد؛ اصیل‌ترین و آغازین‌ترین نحوه تقرب ما به عالم آن نحو تقریبی است که عالم و امور آن را «نشانه» تلقی می‌کند یا به تعبیر سرراست‌تر، عالم از نشانه‌هایی که اشاره به غیر دارند تشکیل یافته است.

۴. وجوه اشتراک اندیشه دو متفکر در باب مسئله

۱. هر دو فیلسوف بر حیثیت لغیره اشیاء تأکید بلیغ دارند بلکه چنین حیثیتی را نه یکی از حیثیت‌های ممکن اشیاء - مثلاً حیثیتی در ردیف سایر حیثیت‌ها - بلکه یگانه حیثیت حقیقی و اصیل امور و واقعیت‌ها می‌شمرند. هایدگر به‌ندرت از اصطلاح لغیره استفاده می‌کند و بیشتر

1. reference of serviceability

2. reference of indicating

همچنانکه معهود اوست عبارتی مرکب از چند حرف اضافه برای اشاره به مفهوم مورد نظرش به کار می‌برد؛ «از برای چیزی» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۸، ۲۳۲، ۲۲۵، ۲۳۴). همچنین کثرت اشاره به مصطلحاتی چون «فی نفسه» یا «لنفسه» (همان، ص ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰) که در تقابل با حیثیت لغیره دارند و هایدگر البته از آنها نفی اصالت و حتی نفی وجود می‌کند، گویای این حقیقت است که وی از عبارت «از برای چیزی» همان اصطلاح «لغیره» را مد نظر دارد.

۲. هر دو فیلسوف برآنند که حیثیت لغیره (یا «از برای ... بودن») امری افزوده بر حیث «فی نفسه» یا «لنفسه» بودن نیست؛ یعنی چنان نیست که امری ابتدائاً وجود صرف داشته باشد و سپس حیثیت لغیره بر آن افزوده گردد. صدر المتألهین به کلی منکر وجود فی نفسه برای ممکنات (اشیاء و واقعیات عالم) است و برای آنها جز حیثیت «رابط» و جز حیثیت صدور از علت، حیثیتی قائل نیست. این حیثیت‌ها البته در نظر وی امری افزودنی بر ذات ممکنات یا همان معلول‌ها (= واقعیات = اشیا) نیستند: «ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود و نسبتبه الى الباری، بل منتسب لا بنفسه لا بنسبه زائده، مرتبط بذاته لا بربط زائد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۲).

به دلیل همین «زائد» نبودن حیثیت ربط و صدور از علت (حیثیت لغیره) بر ذات یک واقعیت یا معلول یا شیء است که گفتیم وجود رابط که تنها نحوه وجود اشیاء از نظر ملاصدرا است، در هیچ موطنی حتی در ذهن، فی نفسه نیست. به عبارت دیگر حتی در ذهن نیز نمی‌توان آن را به یک ذات و یک ربط مغایر آن ذات تحلیل کرد.

در خصوص هایدگر نیز وضع به همین منوال است. گفتیم که او حیث «لغیره» را «تودستی بودن»^۱ و حیث «فی نفسه» را «فراستی بودن»^۲ اصطلاح می‌کند. وی می‌گوید: «نباید تودستی بودن را خصیصه‌ای چندان مفسرانه و استنباطی پنداشت که گویی «جهان‌ماده» ای بدو و فی نفسه فراستی بوده که سپس ذهنیت ما آن را به رنگ خود درآورده و حائز حیث تودستی بودن کرده است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱).

تفسیری که بر این‌گونه جهت‌گیری بنا شده است این نکته را نادیده می‌گیرد که در این صورت هستندگان باید پیشاپیش در هیئت هستندگانی فراستی دریافته آیند و از این‌رو در سلسله مرادوات با جهان این فراستی‌ها نیز باید سبق و تقدم و نقش راهبردی داشته باشند. «تصور ما این است که مثلاً یک تکه سنگ را ابتدا به صورت شیء محض می‌بینیم و سپس آن را به‌عنوان ابزار به کار می‌بریم. هایدگر انکار نمی‌کند که مثلاً قبل از استفاده ابزاری از سنگ، سنگ میان توده اشیا داخل جهان

1. zuhandensein
2. vorhandensein

افتاده بوده است، اما از این قول نباید نتیجه گرفت که سنگ برای خودش وجود فی نفسه دارد» (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۷). شیء فی نفسه در نظر هایدگر فقط به عنوان نوعی مفهوم که اختراع نظریه پردازان - یعنی کسانی که نحوه تقرب آنها به امور جهان، نحوه تقرب ناصیل فرادستی است - می تواند وجود داشته باشد. این مفهوم سازی را هایدگر «ابژه گردانی»^۱ نام می نهد.

۳. هایدگر تأکید دارد که مراد از پردازشگرانه (به عنوان نخستین و اصیل ترین نحوه مواجهه ما با عالم) که طی آن شیء به نحو تودستی یا ابزاری، جزئی از نظام درهم تنیده ارجاعات و در نهایت به صورت یک نشانه فهمیده می شود، «مضمون پردازانه» نیست. مراد از پردازشگرانه که برای اشیاء نه وجود فی نفسه بلکه حیثیت لغیره قائل است، اساساً پیش مفهومی، پیش مضمونی و پیش فلسفی است. «در مراد و تعامل با تدستی، تودستی فهمیده می شود، هر چند که این مفهوم از نوع مفهوم مضمون پردازانه نیست» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷). هایدگر حتی قول به آنچه را که در سنت فلسفی، خواص یا ماهیات نامیده می شود، ناشی از نحوه تقرب ناصیلی می داند که متعلق به مراد و پردازشگرانه ما با اشیاء نیست و اشیاء را به نحو فرادستی می فهمد؛ یعنی به نحو فی نفسه. از منظر وی «از برای...» بودن یک شیء، یگانه خصیصه و هویت آن است و البته تنها احکام جانز، احکامی هستند که به چند و چون این یکتا خصیصه تعلق گیرند. اما قول در باب «از برای...» بودن چیزی، مضمون پردازانه نیست و می توان گفت که اساساً، «حکم» به معنای مألوف فلسفی نیست، بلکه گونه ای تأویل است. هایدگر از آنجا که عالم را متشکل از نشانه ها و نه اعیان می داند، اقوالی را نیز که در باب این نشانه ها بر زبان می آید نه احکام که تأویلات می شمرد. فی المثل در تحلیل دازاین، ما با احکامی درباره وجود او روبه رو نیستیم بلکه با هرمنوتیک دازاین مواجهیم؛ چراکه دازاین یک نشانه است و به نشانه، تأویل تعلق می گیرد.

هایدگر در واقع به دو گونه دلالت گزاره یا حکم قائل است: در دلالت اول «گزاره^۲ بدواً بر نشان دادن دلالت می کند. با این دلالت ما به معنای سرآغازین لوگوس همچون^۳ تمسک می جوئیم، یعنی به هستندگان مجال دیده شدن از جانب خودشان دادن» (همان، ص ۳۸۰). در دلالت دوم گزاره به حمل^۴ دلالت می کند. هایدگر بر آن است که «هر حملی تنها در کسوت نشان دادن آنی است که هست. دلالت دوم گزاره در دلالت اول بنیاد دارد» (همان، ص ۳۸۱). نشان دادن البته متعلق به حوزه تأویل نشانه است. به تعبیری ساده تر می توان گفت از آنجا که هایدگر «از برای...»

1. Gegenstandlicht= objectification

2. aussage

3. apophansis

4. pradikation=predication

بودن را یگانه حیثیت شیء که طی مراده‌ای پردازشگرانه محقق می‌شود، می‌داند، سخن گفتن درباره شیء را فقط در صورتی که تعلق به چنین حیثیتی داشته باشد، اصیل و بنیادین می‌انگارد. چنین سخن گفتنی خصلت تأویل یک نشانه را خواهد داشت و نه خصلت حملی را که در آن محمولی درباره موضوعی به بیان درمی‌آید. دلالت حملی در نتیجه نزول از مراده پردازشگرانه به مواجهه نظریه‌پردازانه حاصل می‌آید و لذا اشتقاقی^۱ و ناصیل است. چنین دلالتی به تلقی‌ای از جهان ناظر است که در آن اشیا، فی‌نفسه‌اند و نه لغیره یا حداقل علاوه بر حیثیت لغیره، حیثیت فی‌نفسه نیز برای آنها متصور است.

نظر صدر المتألهین در این خصوص بسیار رساتر بیان شده است، هر چند کمتر مورد توجه قرار گرفته. گفتیم که ایشان وجود رابط را -که یگانه نحوه وجود متصور برای ممکنات می‌شمرند- نه مصداق مفهوم اسمی وجود که مصداق مفهوم حرفی یا ربطی آن می‌دانند و از همین رو قائل نیستند به اینکه ممکنات موضوع هلیه بسیطه واقع شوند و اساساً درباره آنها بماهوهو بتوان حکمی صادر کرد یا بماهوهو آن را به اوصافی توصیف نمود. وجود رابط اساساً: «لیس بشیء من الاشیا حتی یحکم علیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۱). علامه طباطبایی در قولی نزدیک به قول صدر المتألهین می‌گوید: «ان هناک وجودات اخر غیر مستقله الذوات ... موجوده فی الخارج لا فی انفسها ... و اذلا ماهیه لها» (طباطبایی، بی تا، ص ۲۴).

صدور هر حکمی درباره یک چیز، وجود مستقلی برای آن چیز یا به عبارت دیگر وجود یا حیثیت فی‌نفسه آن چیز را مفروض دارد و این البته مغایر با نحوه وجود رابط به‌عنوان یگانه نحوه وجود متصور است. فقط احکامی را -آن هم البته بر سبیل تسامح- در مورد ممکنات می‌توان صادر کرد که همه از انحصار وابستگی و ربط واقعیت وابسته به وجود مستقل حکایت می‌کنند. مثل این حکم که «معلول همان نفس صدور از علت است» یا این حکم که «وجود حقیقی یکی است و غیر آن، همه شئون و اطوار این وجودند». به تعبیر استاد جوادی آملی «إسناد به غیر واجب، إسنادی مجازی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۸۸). اگر چنانکه ملاصدرا می‌گوید، وجود رابط، یگانه نحوه وجود ممکنات باشد، حتی در مواردی که ظاهراً حکمی درباره ممکنات صادر می‌شود نیز موضوع حقیقی حکم، وجود مستقل است چراکه حکم، در حقیقت در باب شأنی از شئون وجود مستقل از آن حیث که در واقعیت وابسته تشأن و تجلی یافته، صادر گردیده است. «با ظهور وحدت شخصی هستی، حقیقت مرآتی مراتب وجود آشکار می‌شود و بدین ترتیب إسناد حقیقی احکام به صاحب صورت می‌باشد و إسناد مجازی آنها به صور مرآتی» (همان، ص ۴۲۶). آیا

1. Abkufügkeit=derivative

مشابهت این خصلت مجازی اسناد با آنچه هایدگر خصلت اشتقاقی احکام می‌نامد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۷۹)، تأمل برانگیز نیست؟

۵. وجوه افتراق اندیشه دو متفکر در باب مسئله

پیش از هر چیز باید مجدداً یادآور شویم که ما متفطن تفاوت مفهوم وجود در فلسفه ملاصدرا و اندیشه هایدگر هستیم. در فلسفه صدرایی مفهوم وجود بر سنتی قوام یافته که با سنت فلسفی غرب متمایز است. فی‌المثل تمایز مفهوم وجود در این سنت با مفهوم ماهیت از اهمیت ویژه برخوردار است؛ لیکن وجود از منظر هایدگر بیشتر بر همان سنت پدیدارشناسی نضج می‌گیرد و می‌بالد: «هستی‌شناسی تنها به صورت پدیدارشناسی ممکن است» (همان، ص ۱۳۶). هایدگر همچنین در عنوان بند ۷ کتاب هستی و زمان، پدیدارشناسی را صراحتاً روش جستار کتابش ذکر می‌کند (همان، ص ۱۱۶). به علاوه چنان‌که می‌دانیم، هایدگر در دوره جوانی شیفته رساله دکتری برتانو – استاد هوسرل – با عنوان «معانی متعدد وجود نزد ارسطو» بوده و برخی از مشهورترین اقوال در خصوص چیستی وجود را در صفحات ۱۵۴ الی ۱۶۴ هستی و زمان آورده است. این همه نشانگر تعلق فهم هایدگر از مفهوم وجود به سنت فلسفه غرب است که طبعاً با فهم صدرالمتألهین از این مفهوم تمایز دارد. فهم هایدگر، علی‌رغم آنکه وی خود را به هیچ‌روی اگزیستانسیالیست نمی‌داند، به گمان ما کماکان مبتنی بر اگزیستانس است.

اما سلسله ارجاعات و نشانه‌ها به کجا ختم می‌شود؟ دو متفکر پاسخ‌های متفاوتی به این سوال داده‌اند، تفاوتی که ابتدا بسیار پررنگ و برجسته می‌نماید اما به تدریج که به مراحل متأخر اندیشه هایدگر نزدیک‌تر می‌شویم، محوتر می‌گردد.

طبیعی‌ترین نتیجه نفی وجود از اشیاء نزد صدرالمتألهین، قول به وجودی مستقل و واجب بالذات است که این اشیاء بی‌واسطه یا باواسطه، شأنی از شئون وجود اویند. درواقع از نظر ایشان سلسله واقعیاتی که فقط شأن حکایت‌گری و ارجاع دارند نهایتاً به وجودی مستقل ختم می‌شود: «المعلول بالذات ال حقیقه له ... الا کونه مضافا ... فاذا ثبت تهاهی الوجودات ... الی ذات بسیطه الحقیقه ... و ثبت انه بذاته فیاض ... تبین ... [انه] هو الاصل و ما سواه اطواره و شوونه و هو الموجود و ما ورائه جهاته و حیثاته» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۰۰).

اما هایدگر در باب نقطه‌ای که سلسله حیثیت‌های ایزاری یا ارجاعات یا نشانه‌ها بدان ختم می‌شوند، دو قول دارد که با فاصله‌ای حدوداً ۲۳ ساله ارائه شده‌اند. قول اول را در هستی و زمان منتشره به سال ۱۹۲۷ می‌توان جست: «کلیت مرجوعات خود سرانجام به آن «به خاطر چه» ای رجعت می‌کند که دیگر به هیچ چیز مرجوعیتی ندارد، و دیگر هستنده‌ای که هستی آن از نوع هستی تودستی‌های درون‌جهانی باشد، نیست، بل هستنده‌ای است که هستی‌اش به صورت در -جهان -

بودن تعیین و تعریف می‌گردد [یعنی انسان یا به تعبیر هایدگر دازاین]» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۳۶-۲۳۷). هایدگر مثال می‌زند: «هستنده‌ای تودستی که نامش را چکش گذاشته‌ایم همراه با خود مرجوعیتی به چکش‌ورزی دارد [اشاره‌ای به چکش‌ورزی دارد، نشانه چکش‌ورزی است]، چکش‌ورزی همراه با خود مرجوعیتی به نصب و محکم کردن دارد، نصب و محکم کردن همراه با خود مرجوعیتی به محفوظ داشتن از باد و بوران بیرون دارد و این محفوظ داشتن از برای فراهم آوردن سرپناهی برای دازاین، یعنی از برای هستی اوست» (همان، ص ۲۳۶).

بدین‌سان به اعتقاد هایدگر سلسله ارجاعات و نشانه‌ها به اطوار حیات دازاین همچون سکنی‌گزیدن او ختم می‌شوند. در همان موضع هستی و زمان که هایدگر سلسله ارجاعات را به اطوار حیات دازاین ختم می‌کند جمله‌ای هست که هایدگر توضیح آن را به بعد وامی‌گذارد و آن اینکه هستی دازاین خود در حکم گونه‌ای «به‌خاطر چه» ای یگانه و اصیل است؛ یعنی هستی دازاین خود برای امر دیگری است. هایدگر البته نامی بر این «امر دیگر» نمی‌نهد اما در بند ۴۱ هستی و زمان چنانکه وعده داده بود آن را عین هم و پروای^۱ هستی داشتن می‌شمارد. دازاین مراقب هستی است، شبان هستی است و از این‌رو هستی‌اش بخاطر مراقبت و پرواست (همان، ص ۴۵۰). آیا هستی نامی است بر خداوند؟ هایدگر هرگز این را به‌صراحت نگفت.

ربع‌قرنی بعد در مقاله «چیز چیست؟» هایدگر پاسخی غریب و کمابیش خارج از استدلال فلسفی به پرسش از «چیستی شیء» می‌دهد. او می‌گوید شیء چهارگان زمین، آسمان، فانیان و امر الوهی را فراهم و مجتمع می‌کند. به عبارت دیگر، محل ختم سلسله ارجاعات از دازاین به چهارگان می‌رسد (Heidegger, 1971, p, 112).

اما آیا تفاوت بین رأی این دو متفکر در باب آنچه سلسله ارجاعات بدان مختم می‌گردد بر روی تلقی آنها از نشانه و نشانه بودن تأثیر نمی‌گذارد؟ به عبارت دیگر، آیا در حالی که صدر المتألهین، خداوند را آنچه تمام ارجاعات و نشانه‌ها اشاره بدان دارند می‌شمارد و هایدگر - حداقل در هستی و زمان - دازاین را حائز چنین موقعیتی می‌شمرد، می‌توان گفت که این دو از نشانه یک چیز را مراد کرده‌اند؟ به‌گمان ما پاسخ این سوال، خیر است. اگر نشانه، آنگاه و فقط آنگاه شأن نشانه بودن را برآورده می‌سازد که به‌کلی نظر را از خود، عزل و به‌مشا‌الیه معطوف سازد می‌توان گفت نشانه آنگاه نشانه است که کاملاً از وجود خود خالی گردد. این امر رهاشده از وجود خود البته پس از رهایی از وجود همچنان باید موجود باشد تا بتواند نشانه باقی بماند. این موجودیت پس از رها شدن از وجود البته باید توسط منبع وجودی به نشانه اعطا گردد. این است که نشانه بودن، نشانه بودن برای منبع

1. Sorge =care

فیضان وجود را لازم می‌آورد. نشانه بی‌اشاره به منبع وجود، اساساً نشانه نتواند بود. بدین ترتیب می‌توان مدعی شد که علی‌رغم تأکید هایدگر بر مفهوم نشانه بودن موجودات یا هستندگان و نیز ارجاع آنها به یک عالم – که محمل پردازشگری دازاین است – و نهایتاً ابرام وی بر اینکه مجموعه نشانه‌ها به خود دازاین و حقیقت و مقوم وجودی او که همان پرواست، مفهوم نشانگی در منظومه فکری وی چنان‌که باید و شاید تحقق پیدا نمی‌کند. تحقق کامل مفهوم نشانگی در اندیشه صدرالمতألهین در قالب مفهوم وجود رابط و عدم تحقق بایسته آن در فلسفه هایدگر (حداقل در کتاب هستی و زمان) مهم‌ترین وجه افتراق مفهوم وجود رابط و مفهوم نشانه و ارجاع است.

۶. نتیجه‌گیری

با وجود تمایز بین فهم دو متفکر «وجود»، آنچه ما در این نوشتار بر آن تأکید داریم تحقیق در باب قابلیت تطبیق بین استقلال یا وابستگی موجودات است و این البته اشاره به شباهت و تفاوت رویکرد دو فیلسوف می‌کند که اجمالاً بدان پرداخته شد. در خصوص شباهت باید گفت که صدرالمتألهین با ابداع مفهوم «وجود رابط»، امکان استقلال را به کلی از موجودات عالم سلب می‌کند و وجود آنها را صرفاً لغیره و بریء از هرگونه حیث فی‌نفسه می‌شمرد. این بدان معناست که موجودات جز همچون آینه و جلوه‌ای و شأنی از شئون وجود باری تعالی نبوده و بهتر است به جای اصطلاح «علیت»، از «تشان» و «تجلی» سخن گوئیم؛ به‌طور خلاصه از «خدا و خدائما»ها دم‌زنیم یعنی از باری تعالی و موجوداتی که حیثی جز نمودن باری تعالی ندارند. ابداع البته هم در راستای قول فلاسفه پیشین و هم در تمایزی بسیار مهم با آنها قرار دارد. فیلسوفان پیش از ملاصدرا نحوه وجود مستقل و وابسته را عبارت «وجود رابطی» اصطلاح می‌کردند. بهترین تعبیر برای درک مفهوم وجود رابطی را شاید خود صدرالمتألهین به‌دست داده باشد: «و معنی الوجود الرابطی وجود الشیء فی نفسه و لکن لا لنفسه بل لغیره» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا ص ۷۴). بدین ترتیب ایشان از وجود رابطی تعبیر به «وجود فی‌نفسه لغیره» می‌کنند که بر اساس آن چنین وجودی حائز هر دو حیثیت «فی‌نفسه بودن» و «لغیره بودن» است. موجود اینجا هنوز رشحه‌ای از استقلال را داراست.

هایدگر نیز عالم را که وی «پیراجهان»^۱ می‌نامد نه مجموعه‌ای از اعیان بلکه از ابزارها و نشانه‌ها می‌شمرد. پیراجهان یعنی جهانی که محمل پردازشگری و عمل (پراکسیس) آدمی است. نحوه وجود «تودستی» از منظر او وجود شیء است در حیثیتی که نقشی به‌عنوان ابزار در تحقق آنچه آدمی می‌خواهد بشود ایفا می‌کند. در واقع می‌توان وجود تودستی هایدگر را با وجود لغیره و وجود فرادستی را با وجود فی‌نفسه مطابقت داد. «نشانه چیزی است از حیث هستمندی، تودستی که هم

1. Umwelt

در نقش این ابزار معین عمل می‌کند و هم بنا بر ساختار هستی‌شناختی تودستی، از کلیت ارجاعی و از عالم نشان دارد» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۳۲).

اما تفاوت مفهوم «نشان و ارجاع» هایدگر با مفهوم «وجود رابط» ملاصدرا نخست آن است که مفهوم وجود نزد این دو تفاوت دارد و دیگر اینکه سلسله «وجودهای رابط» در اندیشه ملاصدرا به وجود باری تعالی ختم می‌شود لیکن نزد هایدگر سلسله ارجاعات را یا نقطه ختمی نیست یا ختم آن دازاین است. در این هر دو صورت بنا بر استدلالی که پیش‌تر اقامه شد، نشانه از تحقق حیث وجودی خود که همان نشانگی است، باز می‌ماند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). التعليقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. _____ (۱۴۰۰ ق). الرسائل. قم: بیدار.
۳. جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی. تهران: ققنوس.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحیق مختوم. قم: اسرار.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، (ج ۱ و ۴). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. _____ (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. (ج ۲). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. _____ (بی تا). تعلیقه بر حکمة الاشراق. چاپ سنگی.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا). حاشیه الكفایة. قم: بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبائی.
۹. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.
10. Heidegger, Martin (1971). "What is a Thing" in *Poetry, Language, Thought*, New York: Harper & Row.