

وجود در حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم

مهدی حسین زاده یزدی*

چکیده

مفهوم «وجود» و جایگاه آن در تفکر فلسفی انسان و پیوندش با دیگر مفاهیم، راه پرفراز و نشیبی را در تاریخ اندیشه بشری می‌پیماید. جای شگفتی است مفهومی که در بسیاری از سنت‌های فلسفی، بدیهی و به تعبیری روشن‌ترین بدیهی شمرده می‌شود دچار چنین تطوری گردد. این مفهوم در برخی از دیرینه‌ترین سنت‌های فلسفی دوران باستان جایگاهی بس محوری داشته است، به گونه‌ای که موضوع فلسفه، وجود بماهو وجود دانسته می‌شود. در دوره‌های پسین این مفهوم در حاشیه مباحث فلسفی قرار گرفت. در سده‌های گذشته در حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم غربی دیگر بار احیا شد و افق‌های تازه‌ای بر اندیشه بشری گشود. گذری کوتاه بر مسائلی که در این دو جریان فلسفی ارائه می‌شود، از نزدیکی قابل توجهی درباره وجود پرده برمی‌دارد. در این نوشتار با طرح پاره‌ای از مسائل مهم درباره وجود در حکمت متعالیه و نزد گروهی از بزرگان اگزیستانسیالیسم، روزه‌ای را برای تطبیق و مقایسه جست‌وجو خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها

وجود، مفهوم وجود، حقیقت وجود، اگزیستانس، حکمت متعالیه، اگزیستانسیالیسم.

*. دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم، تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۵/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۵/۲۷. Mahdi.hosn@gmail.com

در حکمت متعالیه، مفهوم وجود بدیهی و بی نیاز از تعریف شمرده می شود.^۱

یکی از شواهد روشن بر بدهاقت مفهوم وجود این است: ... هنگامی که یک معلوم حضوری در ذهن منعکس می شود به صورت قضیه هلیه بسیطه در می آید که محمول آن «موجود» است و این کاری است که ذهن نسبت به ساده ترین و ابتدائی ترین یافته های حضوری و شهودی انجام می دهد و اگر مفهوم روشنی از وجود و موجود نمی داشت چنین کاری ممکن نمی بود.^۲

آنچه در این بحث مهم است و مباحث بر مدار آن سامان می یابد «حقیقت وجود» است، نه مفهوم آن. پرسش اساسی درباره این مسئله آن است که آیا حقیقت وجود، واقعیتی خارجی است و یا امری موهوم و خیالی شمرده می شود؟ از این جاست که بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت شکل می گیرد. در حکمت متعالیه اصالت با وجود است. معنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را می توان چنین تقریر کرد:^۳

الف) واقعیت هایی که جهان خارج را پر می کنند، اموری از سنخ ماهیت ها نیستند، بلکه غیر ماهوی اند و انسان به اشتباه گمان می کند که ماهیت ها جهان خارج را سامان می دهند؛ «ان الواقع فی العین و الموجود بالحقیقة لیست الا الوجودات دون الماهیات».^۴

ب) حقیقت وجود، اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است. به سخن دیگر، مفهوم وجود به حمل هوهو بر اعیان خارجی حمل می شود.^۵ ملاصدرای این ادعای خود برهان های چندی ارائه می دهد.^۶

حکمت متعالیه با این مدعا که امر خارجی، چیزی از سنخ ماهیت نیست، مسائل مهمی را در فلسفه نتیجه می گیرد که دیدگاه اصالت ماهوی آن را بر نمی تابد. برخی از این مسائل مهم عبارت اند از:

۱. تشکیک در وجود؛ روشن است که واقعیت‌های خارجی یکسان نیستند، بلکه کامل و ناقص اند. ملاصدرا با توجه به بحث اصالت و وجود و اعتباری بودن ماهیت، سه نکته مهم در این باره بیان می‌کند که مدعای وی را در زمینه تشکیک در وجود روشن می‌کند:^۷

۱-۱. اساساً تفاوت در ماهیت‌ها و مفاهیم از راه تشکیک محال است؛ این تفاوت سه گونه

سامان می‌یابد: یا به امور عرضی یا به خود ذات و یا به فصول آن.^۸

۱-۲. در واقعیت‌های خارجی و حقایق عینی تفاوت به هیچ یک از سه صورت پیش گفته

نیست، بلکه مابه‌الاتفاق در آن همان مابه‌الامتیاز است. به سخن دیگر، همان حقیقتی که

ریشه وحدت و اشتراک در اعیان خارجی است، مایه کثرت در عالم می‌گردد. این کثرت،

نشانه آن است که حقیقت عینی می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد؛ «ان التفاوت بالاشد»

والاضعف [ای التفاوت بالتشکیک] ان لم یکن فی طبیعة الوجود فیحتاج الی ممیز آخر»^۹

۱-۳. تفاوت تشکیکی در حقایق عینی و واقعیت‌های خارجی، در ذهن به صورت

تفاوت‌های سه‌گانه امور عرضی، خود ذات و فصول آن جلوه‌گر می‌شود.

۲. حرکت جوهری؛ فیلسوفان مسلمان پیش از ملاصدرا بر این باور بودند که دگرگونی در

جوهر، آنی و از نوع کون و فساد است و دگرگونی در اعراض کم، کیف، وضع و این، زمانی و

از نوع حرکت است. پنج دسته باقی مانده از اعراض فاقد حرکت اند. اما ملاصدرا این ساختار

را به کلی دگرگون کرد. وی بر اساس مبانی فلسفی خویش ثابت کرد که: اولاً، تغییر در جوهر

ضرورتاً زمانی و از نوع حرکت است و نمی‌تواند آنی و از نوع کون و فساد باشد؛ ثانیاً نتیجه

گرفت که تمام جوهر عالم طبیعت در حال حرکت جوهری هستند و ثبات و سکون هرگز در

عالم طبیعت وجود ندارد.^{۱۰} وی برای اثبات حرکت جوهری، برهان‌های چندی اقامه و

استدلال‌های مخالفان را نقد کرد.^{۱۱}

با توجه به حرکت جوهری، در عالم طبیعت دو امتداد اساسی وجود دارد: نخست، امتداد پایدار که سه بعد طول، عرض و جهت را در بر می‌گیرد؛ دوم، امتداد سیال یا بُعد چهارم که تنها به یاری عقل قابل مشاهده است: «فللطبیعة إمتدادان ولها مقداران: أحدهما، تدریجی زمانی یقبل الإنقسام الوهمی إلى متقدم و متأخر زمانیین و الآخر دفعی مکانی یقبل الإنقسام إلى متقدم و متأخر مکانیین».^{۱۲}

بنابراین اجسام یا طبایع چهار بُعد دارند که در هر آن، تنها مقطعی فرضی وجود دارد غیر از مقطعی که در آن متأخر یا متقدم بوده است یا خواهد بود.

توجه به این نکته ضروری است که حرکت در جوهر مستلزم حرکت در تمام صفات و اعراض حال در آن جوهر است، یعنی اگر جسمی سیال باشد، ضرورتاً اعراض آن نیز امتداد سیال دارند: «انه رحمة الله قائل بأن جميع المقولات متحركة بحركة الجوهر الموضوع لها»^{۱۳} با توجه به این امر در عالم طبیعت هر چیزی در هر لحظه و آن، پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است.

وجود در اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیسم از مکاتب مهم فلسفی در سده اخیر است. این تفکر پس از جنگ جهانی دوم در بسیاری از کشورها رایج شد.

اگزیستانسیالیسم در واقع به مسائل انسان - که امروز «وجودی» نامیده می‌شوند - می‌پردازد، مانند معنای زندگی، مرگ، رنج و چیزهای دیگر از این گونه. اما این بدان معنا نیست که این فلسفه این گونه مسائل را پدید آورده و مطرح می‌کند؛ زیرا سخن بر سر پرسش‌هایی است که تقریباً در هر دورانی مورد بحث بوده‌اند.^{۱۴}

در فیلسوفانی که اگزیستانسیالیست شمرده می‌شوند، اختلاف است؛ گروهی بر این باورند که چهار فیلسوف را می‌توان بی‌چون و چرا فیلسوف اگزیستانس نامید: گابریل مارسل، کارل یاسپرس، مارتین هیدگر و ژان پل سارتر که همگی تحت تأثیر کرکگور بوده‌اند.^{۱۵} افزون بر اینها می‌توان از کسانی همچون موریس مرلوپونتی و بانوسیمون دو بووار نیز نام برد. می‌توان سیر اجمالی و تاریخی این مکتب را چنین بیان کرد:

در سال ۱۸۵۵ کرکگور در گذشت؛ در سال ۱۹۱۹ کارل یاسپرس با انتشار کتاب‌اش به عنوان *روان‌شناسی جهان‌بینی‌ها* مشهور شد؛ در سال ۱۹۲۷ کتاب گابریل مارسل، *ژورنال متافیزیکی*، و کتاب بنیادی هیدگر، *هستی و زمان*، منتشر شد؛ در سال ۱۹۳۲ *فلسفه یاسپرس* و در سال ۱۹۴۴ کتاب *هستی و نیستی* سارتر انتشار یافت. این نکته را نیز یادآور می‌شویم که اگزیستانسیالیسم در کشورهای رومیانی، به‌ویژه فرانسه و ایتالیا، نخست در سال‌های اخیر اهمیت یافت؛ در حالی که در آلمان قبلاً در حدود سال ۱۹۳۰ - به نیرومندترین مرحله گسترش و تأثیر خود رسیده بود.^{۱۶}

با چشم‌پوشی از اختلاف‌های میان فیلسوفان این مکتب، نکته‌های مشترکی وجود دارد که آنان را زیر چتر اگزیستانسیالیسم گرد می‌آورد.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست، هستی انسان را به عنوان گونه‌ای متمایز از هستی دیگر موجودات (حیوانات، ابژه‌های طبیعی و ابژه‌های ساخته شده - مورد دقت قرار می‌دهند، و با دقت به این تمایز، هستی انسان را «وجود» (Existence) می‌خوانند. آن‌ها می‌کوشند تا نشان بدهند چه تفاوتی میان وجود یا بودن انسان در این دنیا با سایر شکل‌های هستی یافتنی است. در نتیجه، ناچار می‌شوند که شیوه و شکل بودن انسان در دنیا را بررسی کنند، و این نکته را موضوع اصلی کار خود قرار دهند.^{۱۷}

در این جا به پاره‌ای از مسائل مهم در زمینه وجود از نگاه برخی فیلسوفان بزرگ این مکتب می‌پردازیم تا از این رهگذر، امکان مقایسه میان وجود در حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم فراهم گردد.

کرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) را می‌توان نخستین فیلسوف اگزیستانس دانست. نظام فلسفی وی در واکنش به فلسفه هگل سامان می‌پذیرد. «... در مقابله و ضدیت با فلسفه هگل است که جایگاه فکری این نویسنده عارف مشرب، معین و مشخص می‌شود».^{۱۸} وی در کتاب تعلیقه نهایی غیرعلمی بر خرده‌ریزهای فلسفی به شدت بر نظام فلسفی هگل می‌تازد.^{۱۹} «انتقاد کرکگور از فلسفه هگل که در واقع متوجه تمام نظرپردازی‌های انتزاعی نیز می‌باشد، بسیار ساده است و محصل آن این است که به انتزاع، هست بودن به یک‌باره به کنار نهاده می‌شود و بنابراین نه در باره آن فکر می‌شود و نه آن را تبیین می‌کند و نه مبرهن می‌سازد».^{۲۰} البته واکنشی بودن فلسفه کرکگور به معنای آن نیست که وی هرگز در هیچ اندیشه‌ای از هگل تأثیر پذیرفته و یا الهام نگرفته است، بلکه به این معناست که وی بنیان فلسفه خویش را بر اساس نفی نظریه‌های هگل سامان داده است؛ هرچند فلسفه وی با پژوهش‌های هگل جوان نزدیکی بسیار دارد.^{۲۱}

وی پیوند تنگاتنگی میان وجود انسان و حقیقت قائل است؛ به گونه‌ای که برای فهم آن می‌بایست از روش درون‌نگری، شهود و ایمان استفاده کرد. در نگاه او وجود^{۲۲} در مرحله نخست به معنای هستی ملموس و یگانه شخص انسان است. کرکگور، اگزیستانس را عین شدن، انتخاب و تصمیم می‌داند. وی در این زمینه سه مرحله را از یکدیگر جدا می‌کند:

۱- مرحله استحضانی؛ در این مرحله انسان به گونه‌ای تصویر می‌شود که خود را کانون همه عالم می‌داند؛ تمام آرزوهایش جزئی است و همه همت او در دست‌یابی به لذت بیشتر می‌گذرد. وی همیشه در حال زندگی می‌کند.

از هر چه که عیش آنی او را برهم زند، اعراض می کند. از انتخابی که او را متعهد کند و در طول زمان ملزم سازد، اجتناب می کند. بیش تر دست خوش اتفاقات و تصمیمات آنی است. چون انتخاب آگاهانه و مصمم بودن، اصولی می طلبد... پس تابع عقل و منطق و طرح نیست و هیچ برهان و دلیل عقلی و منطقی هم قادر نیست، او را از دنبال کردن خواسته اش منصرف سازد. بالاترین حد کمال در این مرحله آن است که فرد با طرح و نقشه ای در صدد لذت جویی بر آید.^{۲۳}

۲- مرحله اخلاقی؛ در این مرحله شخص اخلاقی به خویش نمی اندیشد و همواره به جمع توجه می کند. خویش را در سایه اصول عام انسانیت تعریف می کند و عمل کننده به تکلیف است. وی در پایان کتاب *یا این یا آن* گرایش آدمی را به گذر از این مرحله بیان می کند و از مرحله ایمان در کتاب *ترس و لرز* به تفصیل سخن می گوید. در این مرحله شخص به سوی تکلیف، وظیفه و بقاء کشیده می شود.^{۲۴}

۳- مرحله ایمان؛ این مرحله، بالاترین مرحله اگزیرستانس است. وی حضرت ابراهیم علیه السلام را نماد این مرحله می داند؛ مرحله ای که حتی باعث پذیرش خلاف عرف و عقل می گردد.^{۲۵}

شخص انسان (= فرد، انسان جزئی) محور مباحث کرکگور قرار می گیرد.

کرکگور فرد را مقوله اصلی فلسفه اش ساخت؛ هم او و هم اخلافش تأکید کرده اند که فرد هنگامی که با تصمیم هایی روبه رو می شود که وجود در برابر او قرار داده است مسئولیتی انتقال ناپذیر را بر دوش گرفته است. بی شک این فیلسوفان توجه ما را به چیزی جلب کرده اند که برای وجود داشتن به عنوان هستی انسانی کاملاً بنیادی است. هر شخصی باید در موقعیت فرید خودش تصمیم بگیرد و او باید خودش را مسئول تصمیمش بشمارد. جنبه هایی از وجود هست که اساساً در تنهایی صورت می گیرد. مواجه شدن با مرگ، مثال بارز تجربه در تنهایی است.^{۲۶}

کرگور جزئیت و فردیت انسان را وسیله‌ای برای چیرگی بر معرفت‌شناسی قرار می‌دهد که بنیان آن را تفاوت میان سوژه - ابژه سامان می‌دهد.^{۲۷} از این رو، کرگور دو مفهوم اساسی فردیت، یعنی دلهره و اضطراب را مطرح می‌نماید:

در دلهره، دیگر سوژه و ابژه‌ای در مقابل هم قرار ندارند، چرا که در دلهره متعلق‌ی وجود ندارد. من در دلهره صرفاً با خودم مواجه‌ام. وجود من در دلهره آشکار می‌شود، دلهره من را درگیر می‌کند. اختیار نیز در مقابل جریان جمع‌محوری و بالطبع جبری مسلکی هگلی و مارکسی معنا پیدا می‌کند؛ زیرا من با اختیار خودم، وجودم را از مضمحل شدن در اراده جمعی نجات دهم، و در نتیجه در اختیار، مرتباً خودم را تحقق می‌بخشم. او از اساس با این تعبیر هم که انسان، موجودی است که دلهره دارد یا مختار است، مخالف است؛ چه، این نقض غرض است و باز هم نگاه کلی‌نگرانه به انسان است.^{۲۸}

می‌بایست توجه داشت که در نگاه کرگور «وجود من» در اصل همان ارتباط من با چیزی و رای من است؛ ما نسبت به این وجود نگران و مضطرب هستیم. ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) نیز از فیلسوفان اگزیستانس است. در نگاه وی هستی^{۲۹} به سه نوع تقسیم می‌شود:

۱- هستی فی نفسه؛ این هستی، همان هستی پدیداری است. هستی پدیداری در نگاه وی مانند تصور کانتی نیست که نومی در ورای خویش داشته باشد، بلکه هستی پدیداری خود را آشکار می‌کند؛ هم ذات و هم وجود خود را. هستی فی نفسه در اندیشه سارتر، تار و ناشفاف، پر، تنومند و دارای هویتی یگانه است. از این رو، کمتر می‌توان درباره آن سخن گفت. از آنجا که هستی، بنیاد وجود [قیام ظهوری] است نمی‌توان آن را انکار کرد.^{۳۰}

۲- هستی لفسه؛ انسان دارای شعور و آگاهی است. در واقع، شناخت دستاورد همین ویژگی انسان است. اکنون انسان از آن جهت که می‌تواند فراتر از هستی فی‌نفسه برود، هستی لفسه است.

از نظر سارتر «برای خود بودن» هستنده آگاه است. هستنده‌ای در این نوع، یعنی انسان دارای آگاهی و خودآگاهی است. به بودن، نبودن و مرگ خود می‌اندیشد. کنش ارادی، نیت و حرکت به سوی چیزها دارد. به سود یا علیه چیزها حکم می‌دهد. کنش مند است، و کنش اینجا معنای «فعلی آگاهانه» دارد. آن شکل بودن است که معنای بسیاری امور را از جمله معنای هستی رامی‌جوید.^{۳۱}

۳- هستی لفسه؛ این اصطلاح به وجود دیگران اشاره دارد. در وجودشناسی پدیدارشناسانه، انسان‌های دیگر به صورت وجود لفسه بر من آشکار می‌گردند.^{۳۲}

سارتر به عنوان یک اگزیتانسیالیست، اولاً و بالذات، تعلق خاطر به انسان - یا چنانکه خودش می‌گوید - واقعیت انسانی دارد. او بر آزادی آدمی، که خودش می‌گوید، واقعیت انسانی^{۳۳} دارد. او بر آزادی آدمی - که برای فلسفه او بنیادی است - تأکید می‌ورزد و نظریه‌اش در باب آزادی هم مبتنی بر تحلیل او از لفسه است.^{۳۴}

وی ماهیت انسان را در اصل آزادی می‌داند. با توجه به مباحث وی در این باره می‌توان به دو مهم رهنمون گشت:

نخست اینکه، انسان چونان انسان، نه دارای طبیعت، نه دارای هیچ‌گونه ماهیت معین نیست. ماهیت او بیشتر همان آزادی است، یعنی نامتعینی؛ دوم اینکه، در اینجا هستی نه تنها بر ماهیت، پیشی (یا تقدم) دارد، چنانکه در هستنده در خود، بلکه ماهیت هستنده یا «هستی برای خود» اگزیتانسیالیست است. عقیده بنیادین همه فیلسوفان اگزیتانسیالیست در فلسفه سارتر برنده‌تر و مؤکدتر به بیان درآمده است.^{۳۵}

به سخن دیگر، می توان تفاوت انسان و دیگر موجودات را در این دانست که ماهیت موجودات دیگر از پیش معلوم است؛ روشن است یک دانه میوه چه خواهد شد؛ از این رو هراس، آزادی، مسئولیت و انتخاب در آنها راه نمی یابد؛ اما انسان اینگونه نیست. ماهیت وی از پیش مشخص نیست؛ انسان خود ماهیت خویش را سامان می دهد؛ خود فرد است که انتخاب می کند، تصمیم می گیرد و آزاد است، از این رو مسئولیت با خود اوست؛ به بیان سارتر: «اگر انسان به طوری که فیلسوفان وجودی می گویند، تعریف پذیر نیست، به این دلیل است که انسان در آغاز هیچ است. او چیزی نخواهد بود مگر اینکه بعدها بشود و در آن هنگام، او همان چیزی خواهد شد که از خودش می سازد».^{۳۶} با بررسی آثار سارتر می توان به این مهم راه یافت که «زیستن به معنای انتخاب است و انتخاب کردن در وضعیتی معین به این معناست که با انتخاب عمل کردن به شیوه ای خاص و نه شیوه ای دیگر، خود را در جایگاه مشخصی از نوعی برگزیده ایم؛ پس ما نمی توانیم از این پرهیزیم که همیشه طوری عمل کنیم که گویی [با عمل کردن] به خودمان ماهیت می بخشیم».^{۳۷}

هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۹) نیز از فیلسوفانی است که به عنوان اگزیستانسیالیست مطرح می شود؛ هرچند وی این اصطلاح را درباره فلسفه خود بر نمی تابید.^{۳۸} دل نگرانی اصلی و طرح فلسفی او درک و واکاوی معنای وجود است. وی بر این باور است که در اندیشه فلسفی غرب - از سقراط و افلاطون تا اکنون - وجود فراموش شده است. این انحرافی بنیادین و ریشه ای در اندیشه غربی است. متافیزیک گذشته به جای تفکر در زمینه وجود به تحقیق و بررسی موجود و موجودات پرداخته است. او معتقد است درباره وجود، پیش فرض هایی هست که مانع از توجه به آن شده است. این سه پیش فرض، عامل بی توجهی به وجود گردیده اند:

۱- چنان که می‌دانیم مفهوم وجود، عام‌ترین، کلی‌ترین و گسترده‌ترین مفهوم است. از این‌رو گمان کرده‌اند مفهومی کاملاً روشن و آشکار است و هرگز هیچ واکاوی و پژوهشی را بر نمی‌تابد.

اما هیدگر معتقد است که چون این مفهوم، عام‌ترین و کلی‌ترین مفهوم است و از این‌رو نمی‌توان آن را با هیچ مفهوم دیگری بررسی کرد، بنابراین مفهومی تیره و تاریک بوده و نیازمند آن است که بیش از هر مفهوم دیگری بدان توجه شود؛

۲- مفهوم وجود قابل تعریف و تحلیل نیست؛ زیرا عام‌ترین و کلی‌ترین مفهوم است، از این‌رو نمی‌توان با مفهومی دیگر آن را تعریف کرد. این امر باعث شده است که تبیین و واکاوی وجود در متافیزیک سنتی ناممکن دانسته شود.

هیدگر در این باره بر این باور است از این گفتار تنهایی توان نتیجه گرفت که بر اساس مبانی متافیزیک سنتی، سخن گفتن از وجود ناممکن است؛ اما امکان واکاوی و تعریف وجود بر اساس مبانی غیرمتافیزیک سنتی ناممکن نیست؛

۳- متافیزیک سنتی بر این باور است که مفهوم وجود بدیهی است، یعنی برای درک آن نیازی به مفهوم یا مفاهیم دیگر نیست.

هیدگر در این باره معتقد است:

این اندازه از بداهت وجود، از مفهوم آن پرده بر نمی‌دارد و ما را از تأمل و تفکر بیشتر درباره وجود بی‌نیاز نمی‌کند. در نگاه وی ما هنوز در برخورد مستقیم با وجود قرار نگرفته‌ایم و بر اساس فهمی پیشینی از وجود با آن روبه‌رو می‌شویم. از این‌رو مفهوم وجود برای مادر

تردید و تاریکی قرار دارد.^{۳۹}

هیدگر برای درک این معنا خود را ناگزیر از واکاوی ساختار وجودی انسان می‌بیند. او به وجود انسان با واژه "دازاین"^{۴۰} اشاره می‌کند.

فعالیت اصلی هیدگر و به تعبیر دیگر، مقصد او در کتاب وجود و زمان، عرضه کردن تبیینی از شاکله وجود انسانی است تا از این رهگذر، زمینه لازم برای ارائه تفسیر و تحلیلی از معنای وجود فراهم شود. بنابراین تحلیل دازاین، گام اول برای پاسخ به پرسش اصلی فلسفه، یعنی تفسیر وجود بماهو وجود است. به زعم هیدگر برای تحلیل وجود باید به تحلیل وجود انسانی یا همان دازاین پرداخت و تحلیل دازاین نیازمند تحلیل پدیدارشناسانه وجود آدمی است.^{۴۱}

در نگاه هیدگر:

اگزستانس اصطلاحی است که منحصرأً برای نحوه وجودی خاص آدمی به کار می‌رود. هیدگر تعینات ساختاری وجود آدمی را - که تعینات غیر مقولی (غیر مقوله‌ای) هستند - به نحو بسیار آشکاری از تعینات اساسی سایر موجودات - که تعینات مقولی (مقوله‌ای) هستند - متمایز می‌کند. تمایز میان تعینات مقولی و غیر مقولی (اگزستانسیل) تمایزی بنیادین است. موجود غیر انسانی صرفاً هست [IS] بی آنکه برخوردار از اگزستانس باشد، چرا که فاقد هر گونه امکانی برای داشتن هر گونه نسبتی با خویش است.^{۴۲}

کارل یاسپرس (۱۸۸۲-۱۹۶۹) از دیگر فیلسوفان مطرح اگزستانسیالیسم است. وی از سه گونه هستی نام می‌برد، اما اگزستانس (وجود) را ویژه انسان می‌داند.^{۴۳} وی «... وجود را مربوط به قلمروی می‌داند که ما در خود احساس می‌کنیم و تحت هیچ مفهوم کلی و یا مقوله‌ای خاص قرار نمی‌گیرد. وجود از نظر وی در ارتباط با متعالی یا خدا، معنای حقیقی خویش را باز می‌یابد».^{۴۴} از نظر وی وجود چهار مرتبه دارد:

۱. دازاین؛^{۴۵} در این مرتبه انسان مانند فردی معین و جزئی که در جهان واقع شده است در نظر گرفته می شود. در این نظر، انسان به عنوان متعلق شناسایی، مورد مطالعه علوم گوناگون قرار می گیرد؛
۲. آگاهی کلی یا آگاهی محض؛^{۴۶} در این مرتبه انسان در پی شناسایی موجودات جهان است و با هر چه در چارچوب علوم تجربی می گنجد سروکار دارد؛
۳. روح؛^{۴۷} در این مرتبه انسان در پی وحدت بخشی میان امور گوناگون است. موضوع هایی مانند روح، خدا، ملیت و زندگی در این مرتبه سامان می یابد؛
۴. هستی یا هستی داری؛^{۴۸} این مرتبه بالاترین مرتبه وجود انسان است. انسان در این مرتبه به اصل و خاستگاه خود روی می آورد.^{۴۹}

مقایسه میان وجود در حکمت متعالیه و اگزستانسیالیسم

با نگاهی گذرا به مباحث وجود در حکمت متعالیه و مروری کوتاه بر اندیشه برخی از بزرگان اگزستانسیالیسم اکنون به مقایسه میان اندیشه های این دو جریان فلسفی در چند نکته می پردازیم:

۱. در حکمت متعالیه و اگزستانسیالیسم، نقش وجود بسیار پررنگ و برجسته است. «وجود» در کانون توجه مباحث فلسفی قرار می گیرد. هر دو اندیشه از حقیقت وجود آغاز می کنند، نه از مفهوم آن. ملاصدرا با طرح وجود در برابر اصالت ماهیت می ایستد و کرکگور با طرح وجود، به رویارویی با سیستم هگلی می پردازد. هر دو جریان فلسفی بر این باورند که میان مفهوم وجود و حقیقت وجود تفاوت است و حقیقت وجود را نمی توان از راه مفهوم دریافت.

[حقیقت] وجود از دیدگاه فیلسوفان اگزستانس، قابل تعریف نیست. برای اینکه تعریف در قالب مفاهیم ارائه می شود و با مفاهیم سر و کار دارد، در حالی که [حقیقت] وجود مفهوم نیست و نمی توان آن را با تعریف و علم حصولی شناخت. آنچه که از طریق فرایند

مفهوم شناخته می‌شود موجود است، نه وجود. وجود قابل تعریف نیست و به این دلیل باید آن را یافت.^{۵۰}

۲. توجه به نقش و جایگاه وجود به صورت طبیعی باعث گرایش بیشتر این دو جریان فلسفی به علم حضوری و جایگاه یگانه و برجسته آن می‌شود. بنیان حکمت متعالیه بر اساس علم حضوری و با قضیه‌ای بدیهی و اولی - که در ردیف وجدانیات و بیانگر علم حضوریست - آغاز می‌گردد، یعنی «واقعیتی هست». ملاصدرا با این گزاره آغاز می‌کند و در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا این واقعیت مصداق بالذات وجود است یا ماهیت؟ به سخن دیگر، ما به ازای عینی وجود است یا ماهیت؟

فلسفه‌های اگزیستانس نیز با طرح حالت‌های نفسانی، چون دلهره، اضطراب و ترس در واقع بیش از پیش بر نقش علم حضوری پای می‌فشارند.

همه فیلسوفان اگزیستانس از یک - به اصطلاح - آزمون یا تجربه «وجودی» آغاز می‌کنند که تعیین دقیق تر آن دشوار است و در جزئیات آشکارا دارای نوع‌های مختلف است. این تجربه ظاهراً نزد یاسپرس در آگاه شدن از شکنندگی هستی، نزد هیدگر در تجربه «پیش روی به سوی مرگ» و نزد سارتر در مفهوم دل به هم خوردگی کلی (غیثان) آشکار می‌شود. اگزیستانسیالیست‌ها به هیچ روی پنهان نمی‌کنند که فلسفه ایشان از یک چنین تجربه‌ای آغاز می‌شود و نیز به این علت فلسفه اگزیستانس همه‌جا - حتی نزد هیدگر - دارای نقش شخصی تجربه‌گون است.^{۵۱}

این تجربه در واقع همان علم حضوری است.

۳. مفهوم وجود نزد ملاصدرا از روشن‌ترین بدیهیات اولیه شمرده می‌شود: «ان لمفهوم الوجود المعقول الذی من اجلی البدیهیات الاولیه مصداقاً فی الخارج و حقیقه و ذاتاً فی الاعیان».^{۵۲} اما

چنان که دانستیم مفهوم وجود نزد هیدگر مفهومی است که به جهت ویژگی عام‌ترین، کلی‌ترین و گسترده‌ترین بودن، در هاله‌ای از ابهام و تاریکی قرار دارد. این دیدگاه هیدگر به روشنی در برابر دیدگاه ملاصدرا قرار می‌گیرد.

برخی از اندیشمندان معاصر، غیرقابل تعریف بودن مفهوم وجود نزد ملاصدرا و فیلسوفان اگزیستانس را به مثابه شباهت میان حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم دانسته‌اند.^{۵۳} اما باید توجه کرد که نگاه به غیرقابل تعریف بودن در این دو جریان فلسفی کاملاً با هم متفاوت است. نزد ملاصدرا وجود، روشن‌ترین بدیهیات است و معنای آن کاملاً روشن و آشکار است و از این رو تعریف ناشدنی است؛ در نتیجه، غیرقابل تعریف بودن آن همراه روشنی و آشکاری آن است. اما در نگاه گروهی از فیلسوفان اگزیستانس، مانند هیدگر غیر قابل تعریف بودن باعث آن می‌شود که وجود در هاله‌ای از ابهام و تیرگی قرار گیرد. روشن است که فاصله بسیاری میان ابهام و تیرگی یک مفهوم بار روشنی و آشکاری آن وجود دارد.

۴. در اگزیستانسیالیسم، وجود (اگزیستانس) تنها به انسان نسبت داده می‌شود و نه موجود دیگر. در واقع فیلسوفان اگزیستانس، دغدغه انسان دارند و نگاه آنها به وجود مستهلک در وجود انسان است.

همه فیلسوفانی که درست یا غلط اگزیستانسیالیست خوانده شده‌اند در مورد دلالت لفظ Existence به معنای «وجود» هم نظر بوده‌اند. سرچشمه استفاده از آن به نوشته‌های سورن کرکگور باز می‌گشت و معنای مورد نظر او هم چندان پیچیده نبود. او وجود را به معنای شکل و شیوه بودن انسان و آن نوع هستی‌ای می‌دانست که ویژه هستنده‌ای به نام انسان است.^{۵۴}

از این رو، برخی از اندیشمندان بر این باورند که بهتر است حداقل آگزیستانسیالیسم فرانسه را به جای اصالت وجود به اصالت زندگی ترجمه کنیم. در واقع این آگزیستانسیالیسم در برابر فلسفه‌های قرن هجدهم و نوزدهم - که کاری با زندگی نداشتند - مطرح گردید.^{۵۵}

اما از نگاه ملاصدرا وجود، همان عین خارجی و واقعیت است. از نظر او وجود ویژه انسان یا هر موجود دیگر نیست؛ این واقعیت خارجی در بردارنده وجود الهی تا موجودات مادی است. اینجا است که بنیادی‌ترین و مهم‌ترین تفاوت میان حکمت متعالیه و آگزیستانسیالیسم آشکار می‌شود. «... اصلاً تصور مفهوم وجود و معنا و مصداق وجود که در فلسفه اسلامی داشته از آنچه در فلسفه غربی هست، متباین می‌باشد و به همین جهت هم کاملاً غلط است که ما آگزیستانسیالیسم را به اصالت وجود ترجمه کنیم».^{۵۶}

چنان که گذشت ملاصدرا وجود را دارای مراتب می‌داند. هر چه وجود کامل‌تر باشد، حدود آن و به بیان دیگر، ماهیت آن کمتر است. از این رو در نگاه وی خداوند ماهیت ندارد. بنابراین، حقیقت وجود در نگاه ملاصدرا تمام حقایق خارجی - حتی کامل‌ترین حقیقت عینی، یعنی وجود بی حد - را شامل می‌گردد. اما در مقابل:

آگزیستانسیالیسم‌ها هرگز آگزیستانس را در مورد خداوند به کار نمی‌برند و خداوند را از دایره توجه به آگزیستانس بیرون می‌دانند. تنها اهتمام آنها بررسی وضعیت انسان است و نمی‌توانیم از واقعیت مطلق سخن بگوییم. لذا هیدگر در مورد سایر موجودات - غیر از انسان - اساساً از وجود سخن نمی‌گوید؛ آنها صرفاً هستند، فقط انسان، وجود دارد.^{۵۷}

البته چنانچه هیدگر را آگزیستانسیالیست بدانیم باید او را در این میان استثنا کنیم؛ هر چند وی اصطلاح آگزیستانس را در باره وجود انسانی به کار می‌برد، اما گم‌شده او در تاریخ فلسفه غرب، حقیقت وجود است. وی واکاوی وجود انسانی را دستاویزی برای رسیدن به وجود می‌داند. حتی

در دوره دوم فکری او - که گاه با عنوان «تفکر وجود» یاد می‌شود - وی «وجود» را کانون اصلی اندیشه خویش قرار می‌دهد؛ «پرسشی که ابتدا از طریق تحلیل پرسش‌کننده از وجود (دازاین) دنبال می‌شده، پس از گشت به صراحت، خود مورد جست‌وجو است. از این رو، پس از گشت، دازاین هم در پرتو فهم وجود فهمیده می‌شود».^{۵۸} با توجه به این مطلب این پرسش سامان می‌گیرد: حقیقت وجودی که برای فلسفه هیدگر همه چیز است، با حقیقت وجود در ملاصدرا که کُنه آن در نهایت خفا است چه نسبتی دارد؟ آیا حقیقت وجود هیدگر همان وحدت حقه حقیقیه در سنت فلسفی ماست؟ این مطلبی است که خود فرصت دیگری می‌طلبد و از توان این نوشتار که این مسئله را در حوزه‌ای عام (اگزستانسیالیسم) بررسی می‌کند و بیشتر در پی هموار کردن راه مقایسه است، بیرون می‌افتد.

۵. در حکمت متعالیه و در نزد فیلسوفان اگزستانس، تقدم وجود بر ماهیت با دو تقریر متفاوت پذیرفته می‌شود. در نگاه ملاصدرا، آنچه جهان خارج را پر کرده است، امری از سنخ ماهیت، یعنی امری کلی، مبهم و... نیست، بلکه واقعیت‌های عینی است که جهان خارج را سامان می‌دهد. ماهیت در خارج وجود ندارد؛ ماهیت امری است که از وجود خارجی شیء انتزاع می‌گردد؛ پس متفرع بر وجود است.

در نگاه فیلسوفان اگزستانس، این انسان است که ماهیت خویش را سامان می‌دهد. در واقع «هیچ فیلسوف وجودی نیست که بر ماهیت ثابت یا از قبل تعیین شده در انسان اشاره کرده باشد».^{۵۹} ماهیت فرد، آفریده خود اوست و به عبارتی «تمام این موقعیت‌های شکننده و ناپایدار انسان از این امر ناشی می‌شود که وجود خاص وی بر ماهیت او تقدم دارد، یعنی انسان در محدوده خاص متعین نشده، بلکه بنابر ارزش‌هایی که انتخاب می‌کند، به سوی عمل و تحقق وجود خود - که مجموعاً ماهیت او را می‌سازند - کشانده می‌شود».^{۶۰}

برخی از اندیشمندان معاصر در اینجا این تفاوت را بیان می‌کنند که در آگزیستانسیالیسم، ماهیت جزئی است. آنان تصویری از ماهیت به مثابه امری کلی ندارند؛ بنابراین هر فرد انسانی ماهیت ویژه خود را دارد. اما از دیدگاه ملاصدرا، ماهیت مفهومی انتزاعی است که به گونه‌ای کلی، بر تمام انسان‌ها اطلاق می‌شود و بی‌آنکه هیچ‌گونه واقعیت انضمامی داشته باشد، پدیداری ذهنی است. اگر بتوان واقعیتی به آن نسبت داد، حداکثر شبه واقعی است.^{۶۱}

اما در این زمینه این پرسش اساسی مطرح است که آیا با پذیرش حرکت جوهری نزد ملاصدرا می‌توان وجود ماهیتی کلی را برای تمام انسان‌ها پذیرفت؟ به نظر می‌رسد حرکت جوهری ملاصدرا این دیدگاه را بر نمی‌تابد. در حرکت جوهری هر آن، جوهر تغییر می‌کند و در هر لحظه فرضی ممکن است فرد دارای ماهیتی شود که ویژه خود او بوده و جز او مصداقی نداشته باشد. اگر در این زمینه اشکال شود که حتی با این تبیین نیز ماهیت کلی است زیرا هر چند ممکن است فردی در لحظه‌ای خاص دارای ماهیتی ویژه گردد اما آن ماهیت به جهت ویژگی ماهوی بودنش کلی است و صلاحیت صدق بر افراد دیگر را دارد، هر چند اکنون نتوان فرد موجودی را دارای آن ماهیت ویژه دانست. اما به نظر می‌رسد فیلسوفان آگزیستانس با این تفسیر مشکلی ندارند. در واقع هر ماهیتی کلی است. سخن آنان این است که نمی‌توان ماهیتی کلی ارائه داد که هم‌زمان بر تمام انسان‌ها صدق کند. این نکته نیز بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا به دست می‌آید.

پس، این تفاوت درست به نظر نمی‌رسد. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

اکثر علما و جمهور فلاسفه چنان تصور کرده‌اند که جوهر آدمی در تمام یکی است، بی تفاوت و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده‌اند و هنوز به مقام دل نرسیده‌اند؛ چه، جای مقام روح و مافوق آن از اسفل سافلین تا

اعلی علیین درجات و مقامات افراد بشر می باشد سهم درجات عند ربهم و این درجات

بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می باشد و در بعضی مطوی و در بعضی منشور بود...^{۶۲}

از این رو، شهید مطهری بر این باور است که بر اساس دیدگاه ملاصدرا در انسان هر فردی دارای یک نوع است. اگر در غیر انسان این نکته را نپذیریم و به فرض برای ماهیت کلی آنها ماهیتی را لحاظ کنیم باید درباره انسان - که حوزه دگرگونی وی تا این اندازه گسترده است - هر فردی را یک نوع بدانیم.^{۶۳}

۶. از نکات مشترک میان حکمت متعالیه و اگزستانسیالیسم توجه به نقش مفهوم و رهنمی آن در فرایند تفکر است. صدر المتألهین با طرح اصالت الوجود، به دستاوردهای بسیار مهمی، همچون تشکیک در وجود و حرکت جوهری رسید. پیش از صدر المتألهین به جهت رهنمی مفاهیم و اصیل دانستن ماهیت، بسیاری از مباحث اساسی فلسفی دور از دسترس بود. ملاصدرا با توجه به حقیقت وجود به گونه ای چارچوب های مفهومی را شکست و به نکات تازه ای رسید. این نگرش در فلسفه های اگزستانسیالیسم نیز قابل مشاهده است. آنان نیز خود را در چارچوب مفاهیم گرفتار نمی کنند. از این رو، حالت های نفسانی، همچون دلهره، انتخاب و ترس را مطرح می کنند تا از این چارچوب ها رهایی یابند.

توجه به این نکته ضروری است که در حکمت متعالیه این نگرش راه افراط را نمی بیند. توجه ملاصدرا باعث انکار نقش عقل و استدلال در دستیابی به حقایق نمی گردد. وی عقل و استدلال را در محدوده خود معتبر می داند. او با طرح اصالت الوجود در واقع حوزه دیگری را به روی عقل می گشاید تا بتواند در آن جولان داده و حقیقت را کشف کند. اما این نگرش در اگزستانسیالیسم فاقد این فرایند است. به نظر می رسد فیلسوفان اگزستانسیالیسم در این زمینه، راه افراط را پیش می گیرند.

به عقیده ایشان [همه اگزستانسیالیست‌ها] معرفت حقیقی نه از راه فهم یا عقل به دست می‌آید، بلکه واقعیت بیشتر باید به تجربه زیسته درآید. اما این آزمون زیسته (یا تجربه) پیش از هر چیز در نتیجه هراس روی می‌دهد که انسان از راه آن از پایان‌پذیری خود و شکنندگی جایگاه خود در جهان - که در آن محکوم به مرگ یا فنا شده است - آگاه می‌شود.^{۶۴}

در نتیجه، می‌توان گفت «اگزستانسیالیست‌ها و از جمله هیدگر با عقل نظام‌مند و چینشی و ساختاری و قالبی مخالف‌اند».^{۶۵}

نتیجه

این نوشتار در پی مقایسه میان وجود در حکمت متعالیه و اگزستانسیالیسم سامان گرفت. نخست به صورت گذرا اندیشه‌های صدرالمতألهین و گروهی از بزرگان اگزستانس مطرح گردید. با توجه به این اندیشه‌ها نکاتی چند به عنوان وجه اشتراک و وجه اختلاف میان این دو جریان فلسفی در باره وجود ارائه شد.

اساسی‌ترین و مهم‌ترین تفاوت میان حکمت متعالیه و اگزستانسیالیسم این بود که در اگزستانسیالیسم، وجود (اگزستانس) به معنای شکل و شیوه بودن انسان و ناظر به هستی آن به شمار می‌رود؛ اگزستانسیالیست‌ها در پی آنند که تفاوت میان وجود انسان (اگزستانس) با سایر شکل‌های هستی را به تصویر بکشند. از این رو، اصطلاح اگزستانس را در غیر از وجود انسانی به کار نمی‌برند. آنان دغدغه انسان را دارند، اما ملاصدرا وجود را همان عین خارجی و واقعیت می‌داند که کُنه آن در نهایت ابهام و خفا است. در نگاه صدرالمتألهین، وجود به انسان محدود نمی‌شود، بلکه به تشکیک از وجود الهی تا موجودات مادی را شامل می‌شود. البته چنان که گذشت باید هیدگر را در این میان استثنا کرد.

پی نوشت ها

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۴۹.
۲. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۷۹.
۳. عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۸۲.
۴. ملاصدرا، المشاعر، ص ۴۴.
۵. همو، الشواهد الربوبية، ص ۴۹.
۶. برای نمونه: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۲، ۱ و ۳، ص ۳۸-۳۹؛ المشاعر، ص ۱۰-۱۱.
۷. عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۶۰.
۸. برای تفصیل بیشتر ر.ک: همان، ص ۱۳۸.
۹. ملاصدرا، تعلیقه بر حکمة الاشراق، ص ۲۹۴.
۱۰. برای توضیح ر.ک: عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۴.
۱۱. محمدکاظم فرقانی، تأملی در نظریه حرکت جوهری، ص ۸۳-۹۶.
۱۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۱۴۰.
۱۳. علامه طباطبائی، تعلیقه بر اسفار، ج ۳، ص ۶۲.
۱۴. اینوستیوس بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ص ۱۲۴.
۱۵. همان، ص ۱۲۵.
۱۶. همان.
۱۷. بابک احمدی، سارتر که می نوشت، ص ۱۵۹.
۱۸. روزه ورنو و دیگران، پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ص ۱۰۹.
۱۹. همان.
۲۰. همان، ص ۱۱۲ و نیز ر.ک: جان مک کواری، فلسفه وجودی، ص ۶۰-۶۱.
۲۱. کریم مجتهدی، درباره هگل و فلسفه او، ص ۲۴.
22. Existence .
۲۳. علی اصغر مصلح، تقریری از فلسفه های آگزیستانس، ص ۵۰-۵۱.

۲۴. ژان وال و دیگران، پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۹۹.

۲۵. مهتاب مستعان، کرگور متفکر عارف پیشه، ص ۱۰۲-۱۰۴.

۲۶. جان مک کواری، فلسفه وجودی، ص ۱۰۰.

۲۷. حمیدرضا آیت‌اللهی، جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی، ص ۲۰۴.

۲۸. همان.

29. Being .

۳۰. همان، ص ۴۱۴.

۳۱. بابک احمدی، سارتر که می‌نوشت، ص ۱۸۸.

۳۲. علی اصغر مصلح، تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس، ص ۱۷۹-۱۷۸.

33. Human Reality .

۳۴. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۹، ص ۴۱۸.

۳۵. اینوستیوس بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ص ۱۴۳.

۳۶. ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ص ۲۳.

۳۷. اریک ماتیوز، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ص ۹۹.

۳۸. بابک احمدی، سارتر که می‌نوشت، ص ۱۶۰.

۳۹. مارتین هیدگر، وجود و زمان، ص ۹-۱۱.

40. Dasein .

۴۱. محمدرضا اسدی، حدیث آرزومندی، ص ۳۳.

۴۲. والتر بیمل، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هیدگر، ص ۴۸.

۴۳. اینوستیوس بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ص ۱۵۱.

۴۴. عبدالله نصری، خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، ص ۴۱.

45. Dasein .

46. Abstract Consciousness .

47. Spirit .

48. Existenz .

۴۹. عبدالله نصری، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، ص ۲۰-۱۷ و ۱۱۹-۱۰۷ و نیز با تقریری متفاوت ر.ک: ژان وال، *بحث در مابعدالطبیعه*، ص ۱۶۳.
۵۰. حمیدرضا آیت‌اللهی، *جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی*، ص ۲۱۷.
۵۱. اینوستیوس بوخنسکی، *فلسفه معاصر اروپایی*، ص ۱۲۷.
۵۲. ملاصدرا، *استفان*، ج ۱، ص ۳۴۰.
۵۳. حمیدرضا آیت‌اللهی، *جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی*، ص ۲۱۷.
۵۴. بابک احمدی، *سارتر که می‌نوشت*، ص ۱۶۲.
۵۵. سیدحسین نصر، *جاودان خرد*، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۱.
۵۶. همان، ص ۲۴۰.
۵۷. حمیدرضا آیت‌اللهی، *جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی*، ص ۲۲۰.
۵۸. علی اصغر مصلح، *پرسش از حقیقت انسان*، ص ۱۷۷.
۵۹. جان مک کواری، *فلسفه وجودی*، ص ۵۳.
۶۰. محمود نوالی، *فلسفه‌های اگزستانس و اگزستانسیالیسم تطبیقی*، ص ۴۶-۴۷.
۶۱. حمیدرضا آیت‌اللهی، *جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی*، ص ۲۲۲؛ صالح حسن زاده، *بحث تطبیقی اگزستانسیالیسم غربی و اصالت‌الوجود در فلسفه اسلامی*، ص ۷۲.
۶۲. ملاصدرا، *رساله‌های صدر*، ج ۱، ص ۲۷.
۶۳. مرتضی مطهری، *حرکت و زمان*، ج ۱، ص ۳۳۵.
۶۴. اینوستیوس بوخنسکی، *فلسفه معاصر اروپایی*، ص ۱۲۸.
۶۵. حمیدرضا آیت‌اللهی، *جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی*، ص ۲۱۵.

منابع

۱. احمدی، بابک، سارتر که می‌نوشت، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳ ش.
۲. اسدی، محمدرضا، حدیث آرزومندی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۶ ش.
۳. آیت‌اللهی، حمیدرضا، «مقایسه وجود در آگزیستانسیالیسم و اصالت وجود صدرایی» در: جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی، قم، کتاب طه، ۱۳۸۶ ش.
۴. بوخنسکی، اینوستیوس، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، ۱۳۸۷ ش.
۵. بیمل، والتر، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هیدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۶. حسن‌زاده، صالح، «بحث تطبیقی آگزیستانسیالیسم غربی و اصالت الوجود در فلسفه اسلامی»، خردنامه صدرا، ۴۴، تهران، ۱۳۸۵ ش، ص ۶۰-۷۴.
۷. سارتر، ژان پل، آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶ ش.
۸. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تهران، نشر ناب، ۱۹۹۲ م.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة، ج ۱، ۲ و ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. —، الشواهد الربوبیة، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. —، المشاعر، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. —، تعلیقه بر حکمة الاشراق، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۳. —، رساله‌های صدرا، تهران، مولی، ۱۳۶۵ ش.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. فرقانی، محمدکاظم، تأملی در نظریه حرکت جوهری، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۴۶، اصفهان، ۱۳۸۵ ش، ص ۸۱-۱۰۴.

۱۶. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنک و سید محمود یوسف ثانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. ماتیوز، اریک، *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. مجتهدی، کریم، *درباره هگل و فلسفه او*، مجموعه مقالات، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ سوم، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. مستعان، مهتاب، *کرگکور متفکر عارف پیشه*، تهران، نشر روایت، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. مصلح، علی اصغر، *پرسش از حقیقت انسان*، تهران، انتشارات طه، ۱۳۸۴ ش.
۲۲. —، *تقریری از فلسفه‌های اگزیتانسیالیسم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، *حرکت و زمان*، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۲۴. مک کواری، جان، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. نصر، سید حسین، *جاودان خرد*، ج ۱، به اهتمام سید حسن حسینی، تهران، سروش، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. نصری، عبدالله، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. نوالی، محمود، *فلسفه‌های اگزیتانسیالیسم و اگزیتانسیالیسم تطبیقی*، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰ ش.
۲۹. ورنو، روزه و ژان وال، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.
۳۰. هیدگر، مارتین، *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۶ ش.