



تقدیر

نویسنده در فصل نخست به زمینه اصلی شکل‌گیری معنای پدیدارشناسانه جهان پرداخته است. از این لحاظ کتاب خاتمی یکی از معدود کتاب‌هایی است که به خوبی توانسته پیوندهای میان تاریخ فلسفه، پدیدارشناسی و فلسفه هایدگر را در مورد جهان نشان دهد. او بر این عقیده است که به لحاظ تاریخی می‌توان گفت چهار گام اساسی در تاریخ فلسفه جدید برای پیدایش معنای پدیدارشناسانه جهان لازم بود. این چهار گام چنین‌اند:

۱. تمایز میان «پدیدار» و «شیء فی‌نفسه»: کانت با ترسیم طرح فلسفه استعلایی و اختصاص دادن شناخت به حکم تألیفی ماتقدم - که حاصل مشارکت (مقولات) فاهمه، صور شهود حسی و داده‌های حسی است - دستیابی به جهان خارج را از آن حیث که فی‌نفسه است، ناممکن می‌داند؛ هم‌چنین به جنبه دیگری از جهان توجه کرده که به تعبیر خود وی پدیداری است. طرح کانت به لحاظ صوری بسیار ساده است: داده‌های حسی در دو صورت زمانی و مکانی به فاهمه عرضه می‌شوند و مقولات فاهمه - که ماتقدم‌اند - صورت لازم را به آن داده‌های خام می‌دهند. در نتیجه شناخت را برای ما میسر می‌سازند؛ زیرا حاصل این فرآیند، حکم تألیفی ماتقدم است که بر پایه نظر کانت، به معرفتی جدید نیاز دارد؛ اما چنانچه مقولات فاهمه، داده‌های حسی را نگیرند یا بر اموری که از حوزه شهود حسی بیرون است اطلاق شوند، فعالیت واهی دارند. از این رو، نتایج معرفتی به بار نخواهند آورد. حال، از آن رو که شیء فی‌نفسه به شهود حسی در نمی‌آید، نمی‌توان آن را شناسایی کرد و هر گونه کاربرد مقولات در این باره بی‌فایده است. ما فقط می‌توانیم جهان پدیداری را بشناسیم؛ یعنی جهان را از آن حیث که در شهود حسی ما پدیدار می‌گردد، نه از آن حیث که شیء فی‌نفسه است. مقصود این که نومن، دست کم از لحاظ عقل نظری، تنها یک فرض است و ما به آن، هیچ گونه دسترسی نداریم؛ زیرا بنا به نظام کانتی، پدیدار می‌بایست هر گونه دسترسی را به آن ممکن سازد. ما واجد شهود عقلانی نیستیم تا امکان دستیابی به شیء فی‌نفسه، ممکن باشد. از این رو، شیء فی‌نفسه، تنها، مفهومی مفروض است؛ زیرا فاهمه شیء فی‌نفسه را فرض می‌کند. بنابراین، جهان نمی‌تواند به معنای شیء فی‌نفسه - که مابعدالطبیعه درصدد اثبات آن برمی‌آید - دست یابد و باید دست کم آن را در مباحث عقلی نظری مسکوت گذاشت. تنها جهان بیرونی‌ای که می‌توان درباره آن سخن گفت، همان جهان پدیداری است. این جهان در اصل جهانی است به دست‌آمده از داده‌های حسی در صور زمان و مکان؛ و درست از این رو است که به وصف «بیرونی» نیز متصف می‌شود؛ و گرنه به‌راستی «بیرونی» به معنای متعارف واژه، در مابعدالطبیعه نیست. بنابراین، در بحث از جهان بیرون باید به جهان پدیداری بسنده کرد و از جهان نفس‌الامری شیء فی‌نفسه چشم فرو پوشید.

۲. کنار گذاشتن شیء فی‌نفسه: پس از کانت، فیخته این نکته را مطرح کرد که باید گسست میان جهان نفس‌الامری شیء فی‌نفسه و جهان پدیداری را حل کرد. کانت در نقد حکم کوشید تا میان این دو جهان پلی بزند؛ اما این کوشش مقبول پیروان وی نیفتاد.

هایدگر در چارچوب مسأله جهان

(نقدی بر کتاب جهان در اندیشه هایدگر)

لادن حق‌شناس



جهان در اندیشه هایدگر،
محمود خاتمی،
انتشارات جهان معاصر؛
تهران: ۱۳۸۸.

تلاش فیلسوفان بزرگی، همچون: فیخته، شلینگ و هگل بر این بود که به گونه‌ای کار شیء فی نفسه یک‌سره شود.

۳. ادغام جهان پدیداری، زندگی و زمان: هگل در تحلیلی که از رابطه جهان نفس‌الامری و جهان پدیداری بیان کرد، خطوط اصلی ادغام زندگی و زمان را با جهان پدیداری ترسیم نمود. با یاری هگل بود که قلمرو جهان پدیداری به تاریخ فرهنگ گسترش یافت و این جهان یک‌پارچه زندگی شد.

۴. پدیدارشناسی هوسرل: جهان به معنای پدیداری آن - که به‌ویژه با همکاری هگل و دیلتای شکل گرفت - در پدیدارشناسی هوسرل با «روش تعلیق» تبیین تازه‌ای یافت. نقطه عزیمت هوسرل، طرح، نقد و ردّ تلقی متعارف از جهان در دوران جدید است. در این تلقی که از گالیله آغاز شده، جهان مجموعه‌اشیایی است که وجود عینی و مستقل و ساختاری ثابت دارند و می‌توان با روش‌های تجربی به آن‌ها دست یافت. در واقع آن‌ها را شناخت، این دیدگاه را هوسرل دیدگاه طبیعی نامیده و آن را بر اعمال روش‌های نظری استوار دانسته است. در دیدگاه طبیعی «طبیعت، وحدتی زمانی - مکانی است که در معرض قانون‌های طبیعی قرار دارد.» از این رو، طبیعی‌دان می‌خواهد هر چیزی را طبیعت به شمار آورد... و هر چیزی را طبیعت ببیند؛ آن هم در وهله نخست، همان طبیعت فیزیکی. جهان طبیعی به «بیرونی بودن» متصف است؛ یعنی «بیرون از ما بودن» در زمان و مکان. هوسرل در ایده‌های ۱ در این باره چنین گفته است: «من از جهانی که به طرزی بی‌پایان در فضا گسترش یافته است و در زمان بی‌انتهای بوده و هست، آگاهم. این که من از این جهان آگاهم، پیش از همه بدین معنا است که من آن را بی‌واسطه و شهودی - از آن نظر که وجود دارد - می‌بینم و آن را تجربه می‌کنم؛ با دیدن، لمس کردن، شنیدن و مانند آن. در شیوه‌های گوناگون ادراک حسی، اشیای جسمانی با توزیع مکانی از هر گونه، به‌سادگی برای من حضور دارند؛ [یعنی] به معنای تحت‌اللفظی یا مجازی حاضرند. خواه من به‌طور ویژه به آن‌ها توجه کنم یا نکنم؛ خواه یا تماشا می‌کنم آن‌ها، اندیشیدن به آن‌ها، احساس کردن و خواستن آن‌ها، به آن‌ها مشغول باشم یا نباشم. موجودات جاندار، نظیر انسان‌ها نیز بی‌واسطه برای من حاضرند؛ من آن‌ها را نگاه می‌کنم؛ آن‌ها را می‌بینم؛ نزدیک شدنشان را می‌شنوم؛ دستشان را می‌گیرم؛ و با گفت‌وگوی بی‌واسطه با آن‌ها آنچه گمان می‌کنند و می‌اندیشند، احساس‌هایی را که در آن‌ها پدید می‌آید و آنچه آرزو و خواهش می‌نمایند، می‌فهمم. هم‌چنین واقعیت آن‌ها در قلمرو شهودم حاضر است؛ حتی اگر به آن‌ها توجه نکنم؛ اما لازم نیست که آن‌ها یا ویژگی‌های دیگر در قلمرو ادراکم باشند. برای من ابژه‌های واقعی، ابژه‌های معین و کم‌وبیش شناخته‌شده‌ای هستند که با ابژه‌های ادراک‌شده بالفعل متحدند؛ بی‌این که خودشان ادراک شده باشند؛ حتی به گونه شهودی حضور داشته باشند. من می‌توانم توجه‌ام را از میزی که به‌خوبی می‌بینم، جابه‌جا کنم و به کمک بخش دیده نشده‌ای از اتاق پشت سرم، به ایوان، باغچه، کودکان درون آلاچیق و مانند آن معطوف گردانم؛ یعنی به سوی هر چیزی که می‌دانم در آن لحظه در محیط هست؛ و بی‌واسطه همراه با آگاهی من حاضر

است؛ دانشی که هیچ تفکر مفهومی‌ای ندارد. از سوی دیگر، تنها با عطف توجه - حتی در این‌جا تنها به طور جزئی و اغلب بسیار ناقص - به شهودی روشن تبدیل می‌شود.

این جهان به من داده شده؛ از این رو، جهانی است زمانی - مکانی از اجسام موجود در طبیعت. دیدگاه طبیعی بر این تکیه دارد که این جهان مستقل از من است و همان‌گونه خود را بر من عرضه می‌کند که هست. من می‌توانم جهان را به شیوه‌های گوناگون تغییر دهم؛ اما به فرض که من این‌جا نباشم، جهان هم‌چنان موجود است. البته این جهان، تنها، جهان فیزیکی نیست، بلکه جهانی است شامل موجودات شعورمند.»

هوسرل این دیدگاه را در آغاز روش پدیدارشناسی تعلیق کرده است. وی با تعلیق دیدگاه طبیعی، جهان را چنین تعریف نموده: بنیاد جامع و افقی کلی که همه وضعیت‌های جزئی را شامل می‌شود. این تعریف در اصل تبیین بیش‌تری است از این که جهان، افق هر گونه ادراکی شمرده می‌شود. هر چه به ادراک حسی درآید، همواره در افقی معین و خاص ظاهر می‌گردد؛ و هر چیز در بیرون، گویی افقی دارد که نه‌تنها مکانی است، بلکه زمانی هم هست. از این رو، می‌توان گفت، در تحلیل‌های نخستین هوسرل، جهان ساختاری معنادار است و افقی است برای اعمال ادراک ما. پس افقی است که هر گونه فعالیت آدمی به آن اشاره دارد. در مرحله نخست، جهان همان است که در تحلیل پدیدارشناسانه ادراک حسی بر ما نمایان می‌شود. این برداشت از جهان در آثاری که هوسرل پس از کتاب ایده‌ها نوشت، مضمون و محتوای غنی‌تری یافت؛ زیرا در این آثار، وی تأکید کرده است که برای ادراک واقعی معنای جهان باید تبیین کاملی از چگونگی ساخته شدن جهان عرضه نمود. اگر جهان همان افق ادراکات حسی ما است، پس باید دید که این افق چگونه ساخته می‌شود. به نظر هوسرل این امر به تدوین اونتولوژی‌ای عمومی نیاز دارد که به بحث درباره امور عامه مربوط به جهان تجربه بی‌واسطه می‌پردازد.

در طرح کلی هوسرل از این اونتولوژی، نخست به این مسأله پرداخته است که آیا جهان می‌تواند به تجربه ما متعلق شود یا نه؟ وی پذیرفته که تنها هستی‌موندهای واقعی و منفردند که بی‌واسطه به تجربه تعلق دارند؛ اما در این تجربه‌های گوناگون، جهان نیز افق ضروری آن‌ها است و تجربه می‌شود. این تجربه، فعالیتی در حال تحقق یا تولیدی برای «من استعلائی» است. به نظر هوسرل - مانند کانت - جهان واقعی تجربه‌شده، محصول ویژگی قوام‌بخشی ذهن استعلائی است. کانت برای رهایی از ایده‌الیسم به جهان نفس‌الامری، یعنی تحقق بیرونی شیء فی نفسه اذعان داشت. هوسرل نیز مانند کانت معتقد است که هرچند جهان در آگاهی استعلائی محض «من» ساخته می‌شود، آن چه به التفات «من» در این جهان تعلق می‌گیرد، با آگاهی «من» ساخته نمی‌شود. به تعبیر دیگر، ساختار تکوینی شیء فی نفسه در بیرون از آگاهی من قرار دارد؛ اما قوام آن در آگاهی من، محصول آگاهی من است. آگاهی محض هرگز شیء فی نفسه را بدان‌گونه که هست در نمی‌یابد، بل از آن حیث که پدیدار آگاهی من است، از آن اطلاع دارد. از این رو، تا آن‌جا که شیء فی نفسه در بیرون از آگاهی من است، مال



محمود خاتمی



من نیست، بلکه چیزی است مطلق و ورای آگاهی من؛ اما چون جهان به معنای «افق استعلایی تجربه من» است و با هیچ چیز فی نفسه‌ای سروکار ندارد و هر آنچه هست، برای من است، پس جهان، خودش محصول آگاهی و ویژگی قوامبخشی ذهن من به شمار می‌آید. بنابراین می‌توان گفت که نظریه جهان هوسرل بر دو پایه است:

۱. از یک سو، هستی جهان، همان است که برای ذهن تجربه‌گر وجود دارد؛ از این رو، جهان به‌ذات با آگاهی مرتبط است.

۲. از سوی دیگر، جهان محصول فعالیت قوامبخش ذهن استعلایی است.

در هر حال، هوسرل - دست کم در کتاب ایده‌ها - مانند کانت واقعیت بیرونی را انکار نکرده است؛ اما در عین حال کوشیده روابط دقیق میان آگاهی و هستی را بررسی نماید. وی در این بررسی به نتایج زیر دست یافته است:

۱. جهانی که ذهن استعلایی آن را برمی‌سازد، تنها واقعیت ممکن است.

۲. امکان این واقعیت به معنای این است که جهان برای آگاهی استعلایی وجود دارد.

۳. می‌توان اونتولوژی‌ای برای این جهان طراحی

کرد تا ساختارهایی ضروری و ماهوی را توصیف نمود که وجود این جهان را معین می‌نمایند.

۴. امکان ساختن جهان به این معنا نیست که جهان امری است ممکن.

هوسرل با ایده‌آلیسم آلمانی در این نکته موافق است که من استعلایی به شیوه‌ای خلاق به کمک ساختار زندگی تکوینی خود، جهان را می‌سازد؛ اما تأکید کرده که این ساختن تنها با قدرت خلاقه من استعلایی به دست نمی‌آید. این که من استعلایی بتواند چنین جهانی بسازد که در عین حال جهان بیرون هم باشد، بر موهبت یا فیضی خاص استوار است. به محض این که این فیض منقطع شود، جهان به مجموعه آشفته‌ای از انطباعات بدل می‌گردد. به تعبیر دیگر، سوژه‌کنیویته دلیل هستی جهان است؛ اما علت کافی هستی نیست. قوام اصلی جهان، نه به سوژه متناهی، بلکه به مطلق نامتناهی و واقعی برمی‌گردد. من استعلایی، جهان را براساس تجربه افق‌های متعددی قوام می‌دهد و برمی‌سازد که همراه تجربه اشیا درمی‌یابد. هوسرل گفته است که هر مدرکی در افق بیرونی ادراک می‌شود. این افق که افق همه افق‌های ممکن است، جهان نام دارد؛ اما این افق، افقی است قائم به ذات و این طور نیست که از ترکیب ساده افق‌های ممکن به دست آمده باشد، بلکه این افق بر هر افق جزئی و ممکن سابق است. در واقع جهان همان چیزی است که هر هستومندی با هستی خود به آن اشاره دارد. در عین حال، موجودیت هر هستومندی از آن استنباط می‌شود. جهان، مبدأ و معاد هر افق جزئی است؛ اما از سوی دیگر، اگر جهان افق ضروری تجربه هستومندها باشد، هر هستومندی که در تشارک اذهان تجربه شود،

هستومندی است در جهان. در جهان بودن برای هوسرل دلالت بر این می‌نماید که زمان و مکان، صور مقدم و ضروری حاکم بر همه هستومندهای طبیعی هستند. جهان، خود را تنها افقی زمان - مکانی عرضه می‌دارد. افزون بر این، هنگام تعریف جهان به «افق ضروری هر شیء مدرک» چنین برمی‌آید که تحلیل توصیفی و ماهوی ساختارهای عمومی جهان مبتنی است بر فرض اشیا واقعی با مصادیق منفرد که رابطه ذاتی با آن افق ضروری، یعنی جهان دارند. این رابطه ذاتی که با تأویل ماهوی آشکار می‌شود، باعث می‌گردد اشیا را که در افق آگاهی خود ادراک می‌کنیم، بالبداهه در جهان واقعی بدانیم. اما این جهان واقعی - که حیات طبیعی ما بدان بازمی‌گردد - به‌ذات، متحول و در سیلان است. این بدان معنا است که آنچه ما جهان می‌نامیم، همان نیست که بی‌واسطه تجربه می‌کنیم، بل برعکس، جهانی است که در باورها و برداشت‌های خود نهان داریم. در کل، این جهان جهان معنا است و جهان به این معنا نتیجه فعالیت‌های عملی و نظری ماست.

به نظر هوسرل جهان را به معنای اخیر دو چیز برمی‌سازند:

۱. شیوه‌ای که ما جهان را درمی‌یابیم، از علومی متأثر است که جهان را به کمک نظام مقولات - جدای از چند و چون آن‌ها - بررسی و فهم می‌نمایند. این علوم، این کار را به شیوه‌ای عینی و به صورت مجموعه اشیا و روابطی که فی نفسه‌اند و با روش تجربی در دسترس تعریف می‌کنند. هوسرل گفته است: با شناختی که ما از لحاظ تاریخی - اجتماعی داریم، درمی‌یابیم جهانی که علوم به ما معرفی می‌نمایند، تنها جهان ممکن نیست. به تعبیر دیگر، جهان بدین معنا، یعنی به مجموعه اشیا، محدود نمی‌شود. در میان پاره‌ای قبیله‌های بدوی دور از دانش بشری، جهان معنای دیگری دارد. معنای این سخن آن است که جهان علوم، جهانی در کنار دیگر برداشت‌ها از جهان، و محصول جامعه‌ای خاص (جامعه علمی) است. از این رو، نمی‌توان این معنا را تنها معنای درست جهان دانست. هوسرل تلاش کرده است تا از این معنا دور شود و معنای دیگر برای آن بیابد که بر معنای به کاررفته در علوم سابق باشد. از این رو، توصیه اکید وی این است که از دیدگاه علمی درباره جهان دست برداریم و به دیدگاهی پیشا علمی برسیم.

۲. در این مرحله، یعنی تأویل ماهوی که از دیدگاه علمی به دیدگاه پیشا علمی گذر می‌کند، جهان دیگر مجموعه اشیا و روابطی که فی نفسه و عینی‌اند، به شمار نمی‌آید، بلکه جهان، مجموعه‌ای می‌شود از جوهرهای انضمامی؛ یعنی جهان، همان ایده‌ها و مثل است که همه خصوصیات ریاضی و فردی اشیا را در خود دارند؛ اما هوسرل از این مرحله نیز در گذشته است. در تأویل استعلایی که همه اشیا و ماهیت‌ها، بجز من استعلایی به حال تعلیق درمی‌آید، این معنای جهان نیز وانهاده می‌شود. سرانجام، هوسرل به «جهان زندگی» دست می‌یابد. هوسرل در کتاب بحران، جهان زندگی را یکی از ارکان اصلی پدیدارشناسی استعلایی نامیده است. جهان زندگی، یعنی جهان تجربه زنده و مشترک ما. از زمان گالیله به بعد این جهان زیر سیطره معنای علمی آن درآمد. هوسرل گفته است که جهان به معنای علمی واژه، هرگز در تجربه بی‌واسطه و زنده ما حاضر نیست، بلکه معنای جهان

و علوم به کمک نظام مقولات و مفاهیم به دست می‌آید. پس به معنای عمیق‌تری نیازمندیم، تا دیگر معناها و برداشت‌های مفهومی از جهان براساس آن استوار گردند. وی این معنای برتر و سابق بر علم را «جهان زندگی» نامیده است که نمایانگر بدهت بی‌واسطه تجربه‌های زنده ماست.^۲ به نظر هوسرل همه حقایق نظری ریشه و استحکام خود را مرهون بدهت‌هایی هستند که در جهان زندگی یافت می‌شوند. بنابراین وجه عینی علم، همواره بر جهان زندگی استوار است. از سوی دیگر، جهان زندگی با آگاهی، استلزام و پیوند دقیق دارد؛ زیرا در آگاهی است که جهان زندگی حقیقی و حاضر و سابق بر هرگونه برداشت مفهومی از جهان جلوه می‌کند. جهان زندگی گسترده‌تر از طبیعت است؛ زیرا فرهنگ را نیز دربرمی‌گیرد. در میان هستومندهایی که پیرامون ما هستند، نه تنها هستومندهای طبیعی - یعنی آنچه به اصطلاح «اشیا» نامیده می‌شوند - بلکه ابزارها و آلات، کتاب‌ها، ساختمان‌ها و چیزهای هنری نیز موجودند؛ یعنی اشیا بی‌مصنوع انسان‌اند و در خدمت او به کار می‌روند. به تعبیر دیگر، افزون بر اشیا طبیعی، اشیا بی‌مصنوعی که تنها درباره انسان و برای انسان معنا دارند، نیز هستند. برای همین، جهان چنین اشیا بی‌مصنوعی را نیز شامل می‌شود؛ و چهارچوبی برای زندگی انسان فراهم می‌آید که آن را جهان زندگی می‌نامیم. افزون بر این، در جهان زندگی، انسان‌های دیگری را نیز می‌بینیم و آن‌ها را مانند خود در جهان و آگاه از جهان می‌یابیم. بی‌گمان هر یک از ما فرض می‌کند که جهان برای همگان یکسان و یگانه است. این جهان، همان جهان تجربه‌های مشترک ما است. هوسرل کوشیده تا درباره جهان زندگی، دانشی نو را بنا نهد. وظیفه این دانش، تشخیص مشخصات ویژه جهان زندگی و راه‌های کشف آن است. چنین علمی، نه بر اساس مقولات و مفاهیم نظری، بلکه براساس شهود و تجربه بی‌واسطه است.

بر اساس این پیشینه تاریخی و فلسفی، هایدگر دو نوع تعریف را برای جهان نهاده است:

نخست، تعریفی که از دیدگاه سنتی و متعارف ریشه گرفته است و بنا بر آن، جهان، یعنی مجموعه اشیا.

دوم، تعریفی که بر اساس دیدگاه پدیدارشناسی نوشته شده است.

هایدگر در نهایت چهار معنا را برای جهان مشخص کرده است. وی نخست، کاربرد واژه جهان را به دو معنای سنتی و پدیدارشناسانه تقسیم نموده؛ آن‌گاه هر یک از این دو کاربرد را به مقولی و وجودی بخش‌بندی کرده. هایدگر بر اساس این دو جداسازی به دسته‌بندی معنای کاربردی جهان پرداخته است:

۱. معنای سنتی که بر شمول دلالت دارد؛ یعنی مجموعه‌ای است شامل اعضا؛ بنابراین مشخصه اصلی معنای سنتی جهان را می‌توان دربرگیری دانست. این نیز خود دو معنا دارد:

۱-۱. معنای مقولی هستومندی: جهان بدین معنا، عالم است. مقصود مجموعه اشیا بی‌مصنوعی است از یک نوع خاص؛ برای نمونه، عالم فیزیکی مجموعه اشیا فیزیکی است و عالم ریاضی مجموعه اشیا ریاضی.

۱-۲. معنای مقولی هستی‌شناسی: به این معنا جهان مجموعه

جزئیاتی است که مشخصه اصلی و مشترک اعضای یک مجموعه به شمار می‌آیند؛ برای نمونه، آنچه عالم فیزیکی را مشخص می‌کند، مجموعه جزئیاتی است که روی هم‌رفته خصیصه فیزیکی بودن را می‌سازند.

۲. معنای پدیدارشناسانه که بر التزام و پای‌بندی دلالت دارد؛ بدین معنا، جهان مجموعه اشیا نیست، بلکه مقصود این است که به‌طور روزمره با زندگی درگیر باشیم. پس می‌توان مشخصه اصلی معنای پدیدارشناسانه را درگیر بودن یا درگیری نامید. این نیز خود دو معنا دارد:

۱-۲. معنای وجودی هستومندی؛ جهان بدین معنا جایی است که می‌توان گفت دازاینی واقعی در آن زندگی می‌کند. یعنی هایدگر برای جهان، وجوه ممکن قائل است: جهان بچه‌ها، جهان مُد، جهان روزنامه‌نگاری و مانند آن. در میان وجوه ممکن و متنوع جهان هایدگر، او به «جهان ما» به معنای عمومی واژه باور دارد؛ یعنی جهانی که ما به‌طور مشترک آن را درک می‌کنیم. هایدگر، برخلاف دکارت، هوسرل و سارتر که با «جهان من» آغاز کرده و آن را بر «جهان ما» مقدم شمرده‌اند، همواره «جهان ما»، یعنی جهان مشترک را بر «جهان من» مقدم دانسته است. یعنی پیش از آن که از جهان خود آگاه شویم، در بطن جهان مشترک خود ما محیط غرق هستیم و درک ما از این جهان وجود است.

۲-۲. معنای وجودی هستی‌شناسی؛ این معنای جهان، یعنی جهانمندی جهان. به نظر هایدگر، این معنا تاکنون در فلسفه شناخته نشده است. از این رو، هایدگر ساختار جهان را به همین معنا تأویل کرده و درباره آن به شیوه هستی‌شناسانه بحث نموده است. با این همه، هایدگر اذعان داشته ساختار جهان را نمی‌توان به‌طور کامل درک کرد. به تعبیر دیگر، ما نمی‌توانیم به شناخت کامل و ماتقدمی از جهان دست یابیم. تنها می‌توانیم با تبیین وجودی (اگزستانسیال) این ساختار، بدان نزدیکی جوییم. در این چشم‌انداز ساختار جهان مستلزم دو چیز است: نخست، درگیری؛ دوم، وابستگی متقابل دازاین و جهان.

هرچند به ساختار جهان - آن‌سان که شاید - راه نیست، از دو راه می‌توان بدان نزدیکی جست:

در حالت نخست، جهان پنهان شده است؛ یعنی کشف نگشته. پس باید با شیوه‌ای آن را کشف کرد؛ یعنی باید وضع نخستین خود را نسبت به جهان به هم زد و آن را مغشوش کرد. بدین منظور باید از ابزار بهره برد. در خلال بهره‌وری از ابزارها ما به کشف جهان نایل می‌شویم؛ یا به عبارت بهتر، جهان خود را به ما عرضه می‌کند.

در حالت دوم، چون هستومندی‌های درون جهان خصلت ابزاری دارند، دازاین آن‌ها را به کار می‌برد.

هایدگر در آثار متأخر خود، تقریر دیگری بیان کرده که گویا با تقریر نخست در آثاری نظیر هستی و زمان متفاوت است. در آثار متأخرش، هایدگر جهان را با هستی برابر دانسته و محتوای آن را بساطت، یعنی زمین، آسمان، خدایگان و میرندگان به شمار آورده است. محورهای عمده اختلاف ظاهری این دو تقریر را می‌توان به صورت ذیل شرح کرد:



هگل

نخست این که، جهان در تقریر دوم بر اساس محتوای آن، یعنی هستی، تعریف می‌شود؛ نه براساس دازاین. برای همین، در تقریر دوم، جهان را «بسیاط اربعه» نامیده است، نه حضور که در تقریر نخست، یعنی کتاب هستی و زمان و آثار نخستین هایدگر دیده‌ایم.

دوم این که، جهان در تقریر دوم بی‌بنیاد است؛ مانند خود هستی. در حالی که در تقریر نخست هایدگر، بنیاد جهان، همان حضور به شمار می‌رود. در تقریر دوم، جهان از آن حیث که معادل هستی است، خود، بنیاد حضور و سپس بنیاد همه بنیادها است. از این رو، مانند هستی بی‌بنیاد است؛ زیرا همانند هستی که خود، همه چیز را هست می‌کند، خود هستی را چیزی هست نمی‌کند. به تعبیر دیگر، همه چیز قائم به هستی و هستی قائم به ذات خویش است. جهان نیز همه چیز را قائم به خود می‌کند و خود قائم به چیزی نیست.

اما همه چیز چگونه قائم به جهان‌اند؟ خلاصه پاسخ هایدگر این است که جهان، هر چیزی را آشکار می‌سازد؛ یعنی چیزی است که به ظهور می‌رسد؛ و چون جهان، خود چیزی جز به ظهور رسیدن نیست، پس همه چیز به جهان وابسته است؛ و گرنه به ظهور نمی‌رسید. از این رو، هایدگر

در تعبیری مشابه از آنچه برای هستی به کار برده، درباره جهان نیز گفته است: جهان ضمن آن که جهان می‌شود، ظهور می‌کند.

سوم این که، اثر هنری، در تقریر دوم جای دازاین را می‌گیرد. به تعبیر دیگر، هایدگر در آثار متأخر خود جهان را آن گونه که در آثار نخستین خود، تنها با دازاین مرتبط می‌دانست، توصیف نکرده است. جهان افزون بر آن که ساختار دازاین را قوام می‌بخشد، اغلب، معیار معنا و انشراح هستی است.

این سه مورد را می‌توان اهم موارد اختلاف و تقریر هایدگر از «جهان» به معنایی دانست که در نظر داشته است؛ اما بایست گفت، گرچه سبک تقریر، حتی گاه بیان دیدگاه‌های نخستین و متأخر هایدگر متفاوت‌اند. نباید این تفاوت را دو دیدگاه متعارض و متقابل به شمار آورد. شاید بهترین تعبیر این باشد که تقریر دوم، شرح بنیادین تقریر نخست است؛ زیرا در تقریر نخست، جهان را حضور دانسته که درست به معنای هایدگری واژه است؛ یعنی حضور دازاین را تفسیر می‌کند. و در تقریر دوم، او جهان را هستی دانسته است؛ اما حضور و هستی برای هایدگر دو روی یک سکه‌اند:

حضور - در آثار نخستین - بنیاد هستی است؛ و هستی نیز - در آثار متأخر - بنیاد حضور است. پس اختلافی که میان دو تقریر دیده می‌شود، اختلافی در ماهیت بحث و برداشت او نیست، بلکه تقریر یک مطلب است از دو دیدگاه. به عبارت دیگر، آنچه این دو تقریر را از یکدیگر جدا می‌کند، شیوه متفاوت توصیف و تبیین جهان است. در تقریر نخست، جهان بر حسب چیزی که خود جهان نیست، توصیف می‌شود؛ یعنی بر حسب دازاین؛ اما هایدگر در نوشته‌های متأخر خود کوشیده است جهان را براساس محتوای خود جهان

توصیف کند؛ یعنی بر حسب هستی.

نویسنده در فصل دوم با نام «جهان و حضور»، در تعریفی دوری، حضور داشتن را به معنای وجود داشتن و وجود داشتن را به معنای جهان داشتن و جهان داشتن را به معنای حضور داشتن انگاشته است. می‌توان حضور داشتن را به معنای «حضور داشتن - در- جایی» و «حضور داشتن - برای - کسی» در نظر گرفت. تعبیر «در- جهان - بودن» نیز به همین معنای دوم اشاره دارد. واژه «در» برای هایدگر معنای خاصی دارد. هایدگر برای «در» دو معنا قائل است: مقولی و وجودی. به معنای نخست، «در» مفهوم مکانی دارد؛ و دلالت می‌کند بر این که چیزی درون چیز دیگر است؛ مانند قلم که درون جیب باشد. اما به معنای دوم، «در» دلالت می‌کند بر این که چیزی متضمن و درگیر است.

هایدگر معنای نخست را برای هستی‌مندی‌هایی که غیرانسان هستند، به کار برده؛ و دومی را مختص انسان دانسته است. پس اگر تعبیر «در- جهان - بودن» به این معنا به کار رود، می‌توان آن را بر هستی‌مندی‌های غیرانسان اطلاق کرد. بدین معنا، وجه اصلی همه هستی‌مندی‌ها بعد مکانی می‌شود؛ اما به نظر هایدگر «در- جهان - بودن» را بدین معنا نمی‌توان به انسان اطلاق کرد؛ زیرا به نظر وی، وجود انسان متضمن و درگیر جهان داشتن است؛ و تعبیر «در- جهان - بودن»، تعبیری است که بر حضور انسان دلالت می‌کند.

به نظر هایدگر جهان به معنای حضور، سه ویژگی دارد:

۱. جهان، نشانه و دلالت‌کننده بر هستی است. این امر به این معنا است که هرچه برای ما حاضر است، نشانه‌ای از هستی است و هستی در ذات خود، بدان اشاره دارد. از این رو، هر چیز به سهم خویش شاخص هستی است. در عین حال، این امر ویژگی اندکسیکال جهان را هم نشان می‌دهد. این ویژگی بر نسبت وضعیت‌های گوناگون هستی‌مندی‌ها با ما در ساحت حضور استوار است؛ یعنی در جهان. هر هستی‌مندی که نسبت به ما وضعیتی دارد، برای ما حضور دارد؛ و در حضور خود، هستی را بر ما عرضه می‌کند؛ یعنی هستی به کمک هستی‌مندی‌ها خود را بر ما منکشف می‌سازد. از این رو، ما با کشف هر نسبتی، با هستی نسبت می‌یابیم.

۲. جهان از آن نظر که برای دازاین حضور دارد و با دازاین نسبتی را برقرار می‌کند - یعنی هستی تودستی برای دازاین دارد - نوعی ابزار است.

۳. سومین ویژگی که هایدگر برای جهان به معنای حضور قائل است، همگانی و مشترک بودن آن برای همه دازاین‌ها است. برای بیان این ویژگی، باید به دو نکته توجه داشت:

نخست این که، جهان در این جا به معنای حضور است؛ یعنی این که ذات دازاین اقتضا می‌کند که در- جهان - باشد. این جهان، جهان روزمرگی دازاین است. بنابراین اگر همگانی بودن به این معنا باشد که همه دازاین‌ها جهان دارند، بی‌تردید از بحث هایدگر درباره دازاین و جهان، بی‌واسطه و به روشنی نتیجه می‌شود که همگان جهان دارند؛ اما منظور هایدگر بیش از این است و درصدد است تا نشان دهد همگان یک جهان مشترک دارند؛ یعنی می‌خواهد ثابت کند که جهان به معنای حضور - که ذاتی دازاین است - تنها جهان

اصیل و مشترک میان همه دزاین‌ها است.

دیگر آن‌که، ویژگی برای جهان‌هایدگری معارض ویژگی همگانی بودن جهان در دانش جدید است. چنان‌که می‌دانیم دانش جدید مدعی است که جهان به معنا در علوم جهان همگانی متعارف است؛ اما به نظر هایدگر این ادعا نادرست است؛ زیرا جهان علمی مخصوص جامعه عالمان است، نه آحاد مردم؛ اما جهانی که هایدگر طراحی نموده، ذاتی هر دزاین است. پس همگانی به شمار می‌آید. پرسشی که پدید می‌آید این است: اگر جهان، یعنی ساحت حضور، دزاین چگونه جهان دارد؟ نخست، باید یادآوری کرد که جهاننداری، یعنی حضور داشتن. این حضور داشتن بدین معنا است: نخست، دزاین، خود حضور داشته باشد. دوم، هستوندهای دیگر برای او حاضر باشند. به نظر هایدگر، جهاننداری به بین معنا دو بُعدی است:

نخست این‌که، دزاین خود را در وضعیتی می‌یابد. این امر ناظر به حضور دزاین است و بر ترتیب و وضع وجودی او دلالت می‌کند. هایدگر این ترتیب و وضع وجودی دزاین را «تقرر وجودی» یا «موجودیت» نامیده است.

دوم این‌که، دزاین به تأویل و تفسیر هستوندهای دیگر دست می‌یازد و این ملازم «فهمیدن» و «سخن گفتن» است. هایدگر موجودیت، فهمیدن و سخن گفتن را سه اگریستانسپال دزاین نامیده است. از این رو، آنان را سه امر و وجه برای دزاین دانسته؛ نه این‌که سه مفهوم یا سه مقوله آگاهی. بدین معنا، هر این سه، لوازم جهاننداری دزاین به شمار می‌روند و ساحت حضور را تحدید می‌کنند و شبکه روابط را می‌سازند.

سرانجام می‌توان گفت طرح کلی هایدگر درباره جهان دربردارنده سه عنصر اصلی است که به نظر هایدگر جهان را قوام می‌دهند و ساختار آن را برمی‌سازند؛ یعنی: وجود، زمان و زبان.

رابطه میان هستی و جهان را - که موضوع فصل سوم است - می‌توان این‌گونه توضیح داد: به نظر هایدگر پاسخ دادن به این‌که «هستی چیست؟» بسیار دشوار است. تنها می‌توان به ابعاد و کارکردهای هستی آدمی پرداخت؛ و این پرسش را که «هستی آدمی به خودی خود چیست؟» فرو گذاشت؛ زیرا هستی آدمی همچون خود هستی، رازمند است؛ و هر چه بدان نزدیک‌تر می‌شویم، هستی حقیقت خود را از ما واپس می‌کشد. از این رو، هایدگر به جای پرداختن مستقیم به این‌که هستی آدمی چیست، به ابعاد و کارکردهای آن پرداخته است. بحث هایدگر درباره ابعاد و کارکردهای وجود آدمی مبسوط و مفصل است؛ اما در این میان می‌توان به دو کارکرد اصلی اشاره کرد که مشخصه‌های اصلی وجود داشتن به شمار می‌آیند و مبین حضور دزاین هستند: «برملاکردن» و «گشودن».

وجود داشتن بدین معنا است که هستوندهای دیگر را برملا می‌کند و حجاب از رخ آنان کنار می‌زند؛ آن‌ها را کشف می‌نماید؛ راز پیچیده آن‌ها را باز می‌کند؛ و به هر حال، آن‌ها را در برابر خویش می‌گشاید؛ اما درباره هستی و جهان بیان گفت: در عین این‌که می‌توان ارتباط ذاتی دزاین و جهان را محفوظ داشت، می‌توان میان دزاین - از آن نظر که کثیر است - و جهان، از آن حیث که واحد

است، تفاوت قائل شد. هر دزاین در هر حال، باید در برهه‌ای خاص، از جهان - در جایگاه کل - طرح روشن و آشکاری داشته باشد. بدین معنا، خود دزاین آشکاری و روشنی‌ای از جهان است؛ اما یک دزاین می‌تواند با دزاین دیگر درباره مکشوف بودن یا نبودن چیزی که در درون جهان هست، تفاوت داشته باشد؛ برای نمونه، دو نفر که یک شیء را در جهان خود می‌بینند، در این‌که هستومندی را می‌بینند که درون جهان هست، تفاوتی ندارند؛ اما هر یک از آن دو ممکن است به جنبه‌هایی از آن شیء توجه کنند که دیگری نکرده است؛ یعنی آن شیء ممکن است از حیثی برای یکی مکشوف باشد که از آن حیث برای دیگری مکشوف نیست.

خاتمی در فصل چهارم به بررسی رابطه جهان و زمان پرداخته است. به نظر هایدگر زمان یکی از محورهای اصلی رابطه میان جهان، دزاین و وجود را تشکیل می‌دهد. وی معتقد است، مسأله اصلی همه هستی‌شناسان در پدیده زمان ریشه دارد و خود درصدد بیان این واقعیت است. می‌توان رابطه میان زمانمندی و جهان را بدین شیوه بیان کرد: به نظر هایدگر، زمانمندی همان زمان اصیل و واقعی است که جهان - زمان از آن ریشه می‌گیرد. پس می‌کوشد تا زمانمندی را به گونه‌ای تعریف و توصیف کند که نه تنها با جهان - زمان تقابل نداشته باشد، بلکه منشأ آن نیز باشد. به نظر او، جهان - زمان به ذات به زمانمندی دلالت می‌کند؛ و ویژگی‌های اصلی آن وجه زمانمند بودن دزاین را آشکار می‌سازد. اگر دزاین زمانمند نباشد، هرگز نمی‌تواند جهان - زمان را بسازد.

رابطه میان جهان و زبان (فصل پنجم) را نیز این‌گونه می‌توان توضیح داد: به نظر هایدگر می‌توان سه سطح برای زبان قائل شد:

۱. ژرفای زبان: در عمیق‌ترین سطح، زبان واسطه‌ای است برای امکان فهمیدن میراثی که به ما انتقال یافته. در این سطح، زبان شامل منابع و ریشه‌های اصیل‌ترین درک ما از جهان است. از این رو، ما به عمیق‌ترین سطح زبان با غلبه بر عرف عامه و فهم مشترک دست می‌یابیم. چون تاریخمندی اصیل و حقیقی، یعنی تکرار و تکرار دوباره، امکاناتی که در این تکرار به ما عرضه می‌شود، محتوای هستی‌شناسی بنیادین را فراهم می‌آورد.

۲. سطح میانه: زبان در سطح میانه، جهانی ابزاری را نشان می‌دهد که بر حسب غرض‌ها، نیازها، هدف‌ها و علاقه‌های ما ساخته شده است. با توجه به «زبان التفاتی»، شبکه روابط درونی - که بر اساس زبان قوام یافته - جهان ابزاری را برای ما برمی‌سازد. این است زبانی که امکانات مربوط به لحاظ کردن جهان را بر حسب آنچه هایدگر حیثیت هرمنوتیک نامیده، شکل می‌دهد. این زبان بسیار اصیل‌تر از زبان مربوط به سنت است؛ اما اصیل‌ترین سطح برای لحاظ کردن جهان نیست؛ زیرا روزمرگی هنوز می‌خواهد جهان را «حاضر» به شمار آورد.

۳. سطح زبان: در سطحی‌ترین مرتبه زبان - که از منابع اصیل ما خالی و از محتوای اصیل زبان دور است - زبان، زبان سنت است؛ یعنی زبان عرف عامه و فهم مشترک. دزاین این سطح زبان را پیش از هر مرتبه دیگر تجربه می‌کند؛ و پیش از آن‌که به مرتبه‌های میانه و ژرفای زبان راه یابد، در این سطح زندگی می‌کند.



این زبان مربوط است به اظهارات و جملات و بیاناتی که دازاین از آن‌ها سخن می‌گوید و به لحاظی عینی می‌سازد. به تعبیر دیگر، این زبان همان است که هایدگر گفته: «با حیثیت اپوفانتیک سروکار دارد.» در این سطح هستومندها فرادستی به شمار می‌آیند و دیدگاه ما دربارهٔ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، اصالت و محتوای کافی ندارد. هایدگر این زبان را زبان سنت نامیده است؛ زیرا به کمک آن، درک سنتی جهان به ما انتقال می‌یابد.

هایدگر باور دارد تنها در ژرفای زبان و تنها با زندگی کردن با آن است که محتوا و ریشه‌های آن را به طور اصیل درمی‌یابیم. در سطح دوم زبان، یعنی سطح میانه، ما ریشه‌ها را از یاد می‌بریم؛ اما در زبان سنت ما محتوا را با ریشه‌هایش گم می‌کنیم؛ و این گم کردن به بی‌بنیادی کامل می‌انجامد. از این روست که دیده می‌شود هایدگر برای توجیه طرح هستی‌شناسی بنیادین، کار خود را با تحلیل همین زبان سنت و مرحلهٔ سطحی زبان یا دستور زبان سطحی جملات و اظهارات آغاز کرده است. بدین ترتیب، جهان را با سطح نخست زبان، یعنی عمیق‌ترین سطح آن برمی‌سازد. در واقع، در آن سطح از زبان، هستی، زبان و زمان درهم تنیده و جهان را ساخته‌اند. این جهان، که دازاین در - آن - هست، بنیاد جهان به معنای طبیعت یا جهان به معنای مجموعهٔ اشیا و هستومندها است که دانش جدید آن را بررسی می‌کند. جهانی که هایدگر معرفی نموده، موضوع هستی‌شناسی بنیادین است، نه دانش جدید؛ اما چون این هستی‌شناسی بنیادین، بنیاد هر دانشی را برمی‌سازد، جهان آن نیز جهان علمی را بنیاد می‌نهد. از این رو، هایدگر خواسته است با ارجاع دانش جدید به این هستی‌شناسی بنیادین، این مدعا را ثابت کند.

نویسنده در فصل ششم و هفتم به نتیجه‌گیری پرداخته است. با توجه به مطالب بالا می‌توان گفت: به نظر هایدگر در دوران جدید، انسان - که همان ذهن مدرک سوژهٔ دکارتی است - از هستی بریده و در دامن شناخت فروغلتیده و در زندان ذهن گرفتار آمده و از آن‌جا جهان را همچون تصویر یا عکس به شمار آورده است. هایدگر یادآوری کرده که در هیچ دوره‌ای، بجز دوران جدید، انسان جهان را همچون تصویر یا عکس ندانسته. تنها در دوران جدید است که این فاجعه رخ می‌دهد. غنای ماهوی جهان در این نگرش از میان رفته است. تنها هنگامی می‌توان جهان را همچون تصویر یا عکس دانست که با هستی همراه نباشد و جای خود را در بستر جهان از دست بدهد و بی‌خان‌ومان باشد. از سوی دیگر، اگر جهان تصویر یا عکس باشد، پس می‌تواند با تصویرها و دیدگاه‌ها و تلقی‌های دیگر تقابل داشته باشد؛ زیرا این تصویر در واقع طرحی مفهومی است که در دوران جدید به مقتضای غرض‌ها و مقصودهایی تهیه و ترسیم شده است. از این رو، نسبی‌گرایی - که همهٔ همت دکارت غلبه کردن بر آن بود - به‌طور ضمنی در بطن طرح دکارتی و سپس دوران جدید نهفته است. می‌توان دیدگاه‌ها و تصویرهای بسیار و

متعددی از جهان داشت که هر یک به یک سوژهٔ مدرک قائل‌اند. در عین حال، هیچ معیار منطقی نیز وجود ندارد تا بدانیم کدام یک از این دیدگاه‌ها و تصویرها به‌درستی هستی و حالت امور را آن‌گونه که هستند، نشان می‌دهند. بدیهی است هایدگر طرحی را که خود دربارهٔ «در-جهان - بودن» انسان عرضه کرده، مانند طرح دکارتی نسبی‌گرا ندانسته است؛ زیرا به نظر او، مسألهٔ نسبی‌گرایی وقتی ظهور می‌کند که تقابل سوژه - ابژه را بپذیریم و درگیری روزمرهٔ خود را با جهان نادیده بگیریم. به تعبیر دیگر، وقتی جای خود را در جهان از دست دهیم و هستومندها و اشیای درون جهان را هم‌چون اموری فرادستی بدانیم، در دام نسبی‌گرایی فرومی‌غلتیم.

در طرحی که هایدگر عرضه کرده است، جهان نه همچون تصویر یا عکس، بلکه همان هستی و حقیقت است. ما در این جهان - که عقلانی و مشترک میان همهٔ دازاین‌ها است - زندگی می‌کنیم و با زبانی که همگانی است در آن روزگار را به سر می‌بریم. با این نگرش، ما را از جهان گریزی نیست؛ زیرا هرچا رویم، در قلمرو هستی هستیم. از این رو، بجز جهان و هستی به هیچ بنیاد دیگری نیازی نداریم. تنها با این نگرش است که می‌توان راه نجاتی جست و از وضعیتی که دوران جدید برای انسان فراهم آورده، رهایی یافت. به نظر نویسنده، هدف اصلی هایدگر از پرداختن به «جهان»، نجات انسان و دوران جدید از بی‌جهانی و دست‌یابی به جهان‌گوهی است. جهان‌گوهی، تعبیری است از جهان به لحاظ مضمون و محتوای آن که خود گوهر هستی است. این جهان درمورد ماهیت شیء، جهان ماهوی نامیده می‌شود؛ اما نه ماهیتی که مستقل باشد. از سوی دیگر، هایدگر برای جهان ماهوی یا گوهی چند ویژگی اصلی قائل است: خود همانی یا خود بودن، معقول بودن، ازلیت، حقیقت بودن و مربوط به انسان فردا بودن. این ویژگی‌ها را بدین گونه می‌توان توضیح داد:

1. به لحاظ آن که جهان گوهی لوگوس و هستی است، از ویژگی خود همانی یا خود بودن و تعیین ذاتی برخوردار است. به نظر هایدگر این ویژگی اصیل‌ترین ویژگی جهان گوهی است. در باور وی، برای همین خصوصیت است که دازاین در مسیر حوالت خویش، سرانجام به امکان تجربهٔ تکنولوژی دست می‌یابد و ویژگی‌های دیگری را که برای جهان گوهی هست، به دست می‌آورد.
2. دومین ویژگی جهان گوهی معقول بودن است. هایدگر گفته که جهان گوهی، بُعد هستی‌شناختی ندارد. پس نمی‌توان به شیوه‌های منطقی یا شناختی به تجربهٔ آن پرداخت؛ و چون این جهان گوهی نمی‌تواند مفهوم باشد و ساختار آن مفهومی نیست، نمی‌توان آن را با صرف تأمل و تصور دریافت. تنها راهی که برای دریافت آن وجود دارد، آن است که با جهان‌گشایی، یعنی همدلی وجودی برای کشف حقیقت جهان هستی در بازی آیینی به تجربهٔ آن بپردازیم. در واقع گویا هایدگر خواسته بگوید درک آن به صورت تأمل ناشی از فاهمه، معقول نیست، بلکه معقول بودن آن، یعنی درک آن با گونه‌های اشراق که در بازی آیینی شاهد آنیم.
3. سومین ویژگی‌ای که هایدگر برای جهان گوهی قائل است، این که جهان گوهی دربرابر شیء، گونه‌ای ازلیت دارد.

۴. چهارمین ویژگی جهان آن که حقیقت است. هایدگر حقیقت را به همان معنای آشکار شدن به کار برده که به عقیده او در یونان باستان به کار رفته است؛ اما به نظر هایدگر اگر حقیقت، یعنی آشکار شدن، در عین حال، به ضد خود، یعنی پنهان و نهفته ماندن نیز اشاره دارد. جهان از آن حیث که محتوایش هستی و حیات است، بر نیستی و مرگ نیز دلالت دارد؛ و از این رو، جهان حقیقت است.

۵. جهان گوهری «جهان انسان یکه» است؛ هایدگر ماهیت انسان را با جهان گوهری مرتبط دانسته؛ اما منظور او از ماهیت، هرگز معنای جوهری و ارسطویی نیست؛ زیرا به نظر وی، طرح جهان گوهری ملازم است با تخریب جوهر و ذهن. از این رو، وقتی از ماهیت انسان سخن می‌گوید، نه حیوان ناطق مد نظر اوست، نه کوژیتوی دکارتی. به نظر او انسان امروز، هنوز خود را در افق حیات طبیعی می‌یابد.

نقد و ارزیابی

اگر ملاک ارزیابی ما، میزان موفقیت و ناموفقیت نویسنده در طرح مسأله و بررسی آن باشد، به نظر نگارنده می‌توان گفت که این کتاب ضمن طرح مباحث تخصصی فلسفه هایدگر در زمینه «جهان»، ارتباط منطقی اندیشه وی را با راه حلی که برای رفع بحران انسان معاصر غربی عرضه کرده، نشان می‌دهد؛ اما این کتاب نقص‌هایی نیز دارد. روایت خاتمی از هایدگر اغلب بر متونی استوار است که از آن خود فیلسوفان نیست. در این مورد خاص، یعنی مسأله جهان، روایتی که خاتمی آورده با تکیه بر تفسیرهای دیگران از هایدگر است. شاید این انتظار خوانندگان چندانی بی‌مورد نباشد که هایدگر در متن آثارش تفسیر شود؛ و نسبت آثار هایدگر بر حسب تاریخ و موضوع با مسأله جهان آشکار گردد. افزون بر این، با مطالعه این کتاب پرسش‌هایی مطرح می‌شود که خاتمی به آن‌ها پاسخ نداده است؛ یا دست کم پاسخ او چندانی آشکار نیست. پرسش‌ها بدین قرارند:

۱. پیش‌فرض خاتمی در این کتاب این است که پرسش از جهان در نزد هایدگر متقدم و متأخر را می‌توان در طرحی کلی جای داد. آیا او این فرض را اثبات و تأیید کرده است یا خیر؟ خاتمی در صفحه ۳۲۹ کتاب گفته است: «تا آن‌جا که نگارنده اطلاع یافت و اقتناص کرد، به انسجام درونی دو نظریه جهان که در آثار اولیه و آثار متأخر خود ساخته و پرداخته کسی تصریح نکرده است. هایدگر خود به وحدت اندیشه خویش در دو مرحله اولیه و متأخر قائل بوده و به طور کلی بدان اشاره کرده است. این مستلزم آن است که هایدگر درباره جهان دو نظریه نداده باشد، بلکه دو مرحله یک طرح را بازگفته باشد.»

متن آمده از خاتمی تنها دلیلی است که او برای توجیه فرض خود بیان کرده. اما چنین دلیلی موجه است؟ به نظر نگارنده، خیر! زیرا:

۱-۲. با فرض این که «نفر الف» گفته است «ب». نمی‌توان نتیجه گرفت که «الف»، «ب» است. به عبارت دیگر، این که بگوییم: «هایدگر خود به وحدت اندیشه خویش در دو مرحله اولیه و متأخر قائل بوده و به طور کلی بدان اشاره کرده است.» نتیجه نمی‌دهد

که «اندیشه هایدگر به واقع در دو مرحله نخستین و متأخر وحدت داشته است.» تنها با تفسیر، تحلیل و بررسی خود آثار می‌توان به این مسأله پاسخ داد.

۲-۲. حتی اگر فرض کنیم اندیشه هایدگر در دو دوره، وحدت دارد، باز هم نمی‌توانیم این‌گونه نتیجه بگیریم: «[وحدت اندیشه هایدگر] مستلزم آن است که هایدگر درباره جهان دو نظریه نداده باشد، بلکه دو مرحله یک طرح را باز گفته باشد.» زیرا ممکن است مبنای وحدت اندیشه هایدگر، اصلاً «مسأله جهان» نباشد. به لحاظ منطقی می‌توان گفت: مبنای وحدت اندیشه هایدگر در دو دوره می‌تواند امری باشد که با مسأله جهان ارتباط مستقیمی نداشته است.

۲. نکته دوم این‌که، اشاره صرف به جملاتی که در متون هایدگر درباره «جهان» وجود دارد، نشان‌دهنده این نیست که این جملات و مفاهیم مندرج در آن‌ها، درباره همان پرسش و طرح کلی‌ای هستند که خاتمی نشان داده است؛ برای مثال، اشاره خاتمی به هوسرل و بیان جملاتی نظیر «در دیدگاه طبیعی»، طبیعت را یک وحدت زمانی - مکانی دانسته است که در معرض قانون‌های طبیعت تلقی می‌شود. «از این رو طبیعی دان می‌خواهد هر چیزی را طبیعت به شمار آورد... و هر چیزی را طبیعت ببیند؛ آن هم در وهله نخست، طبیعت فیزیکی.»^۲ اگرچه درباره طبیعت است، به دیدگاه طبیعی مورد نظر هوسرل هیچ ربطی ندارد، بلکه دیدگاهی طبیعت‌گرایانه به جهان است.

۳. آیا تعدد و فرونی ارجاعات پیوسته به منابع تمرکز خواننده را از وی نمی‌گیرد؟

۴. سرانجام این‌که، آیا کتاب خاتمی نمونه هم‌گرایی واژگان هایدگر در ایران است؟ یا نشانه واگرایی؟ برای مثال، واژه هستومند در این کتاب برای اوتتیک برگزیده شده است. خوانندگانی که با ترجمه جمادی و رشیدیان آشنا هستند، ممکن است این واژه برایشان دشوار باشد. آیا می‌توانیم بگوییم که مترجمان و مؤلفان هایدگر به نوعی زبان مشترک و مفاهیم مشترک برای بیان نظرات هایدگر رسیده‌اند یا خیر؟

منابع و مآخذ

Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halbband 1. K. Schuhmann. 1976.

Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

پی‌نوشت‌ها

۱. *Sein und Zeit*, p 56.

۲. بداهت در این‌جا برای هوسرل به معنای حضور بی‌واسطه اشیا است.

۳. جهان در اندیشه هایدگر، ص ۳۰.