

مفهوم زمان و تکوین موضوع علم اجتماعی در اندیشه هایدگر

i.eskandari67@gmail.com

عبیسی اسکندری / دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

h.parsania@ut.ac.ir

حمید پارسانیا / دانشیار دانشگاه تهران

m.soltani@bou.ac.ir

مهدی سلطانی / استادیار فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۴

چکیده

علم اجتماعی، همچون هر علمی، از ارکان ثلاثه موضوع، غایت و روش تشکیل شده است. این مقاله سعی دارد با بررسی مفهوم زمان در اندیشه مارتین هایدگر، موضوع علم اجتماعی را بر اساس تفکر هایدگر توضیح دهد. بنابراین، ضمن توضیح مختصری، در خلال مقایسه نظرات هایدگر و ماکس وبر و تبیین جایگاه زمان در اندیشه او، نحوه شکل گیری و تکوین امر اجتماعی که موضوع علم اجتماعی است، شرح داده شد. علم در نگاه هایدگر، امری تاریخی است که با بنیاد و وجود آدمی نسبتی دارد؛ واکاوی این نسبت ما را به ساحت خیال استعلایی و اگزیستانس خواهد کشاند و مواجهه دازاین با وجود را که امری است که در زمان رخ می دهد، منکشف خواهد کرد. دلالت های تفکر فلسفی هایدگر، در توضیح چگونگی تکوین امر اجتماعی، بدین صورت امتداد خواهد یافت که امر اجتماعی، امری تاریخی و خیال - بنیاد خواهد بود و با امر اجتماعی مبتنی بر تفکر سوپژکتیو بالذات متفاوت است. از آنجاکه بررسی آراء هایدگر در این مقاله، از گذر توصیف نظریات وی به تحلیل آنها می رسد، روش مورد استفاده، توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه ها: هایدگر، زمان، علم اجتماعی، علم فرهنگ.

یکی از مفاهیم کلیدی تفکر مدرن، مفهوم زمان است. در فلسفه مدرن، «این زمان است که امکان تعیین و تشخیص امور را مهیا می‌سازد» (هایدگر، ۱۳۸۴، ص ۹۷). مفهومی که سامان دهنده دستگاه فکری و نظام اندیشه‌ای بسیاری از متفکران معاصر مانند کانت، هگل، هایدگر و... است. از این رو، برای ورود در اندیشه مدرن و مفاهیم با متفکران آن، باید از دریچه مفهوم زمان وارد شد. در کتاب *نقد عقل محض کانت*، زمان معنایی فیزیکی - ریاضی می‌باید و محور وحدت و کثرت امور قرار می‌گیرد. پس از کانت، هگل مفهوم «زمان» را مورد تفکر قرار می‌دهد و معنایی روحی - تاریخی به آن داد.

یکی دیگر از متفکران معاصر که زمان را مورد تفکر قرار داد، *مارتین هایدگر* است. او نظام فکری دامنه‌داری دارد که مسائل بنیادین بسیاری را در آن مطرح ساخته است. از این رو، از جهات بسیاری می‌توان نظام فکری هایدگر را مورد مطالعه قرار داد. این پژوهش، از جمله تحقیقاتی است که بر اساس مفروض اصلی روش‌شناسی بنیادین صورت گرفته است. روش‌شناسی بنیادین به دنبال نشان دادن چگونگی شکل‌گیری یک نظریه بر اساس زمینه‌ها و بسترهای آن می‌باشد: هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آنکه در تکوین تاریخی نظریات دخیل هستند، ارتباطات منطقی نفس‌الامری نیز با نظریه دارند و اما مبادی وجودی غیرمعرفتی با آنکه با شیوه‌های منطقی شناخته می‌شوند، ربطی منطقی با نظریات علمی ندارند (پارسائیا، ۱۳۹۰، ص ۷۲).

در واقع روش‌شناسی بنیادین، رویکردی است که در آن نظریه در بنیادهای خود بررسی می‌شود: «مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی بر اساس آنها شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن، با عنوان روش‌شناسی بنیادین می‌توان یاد کرد» (همان، ص ۷۵). از این رو، روش‌شناسی بنیادین در مقابل روش‌شناسی کاربردی قرار می‌گیرد که روش کاربست یک نظریه در مسیر شناسایی موضوعات مرتبط با آن می‌باشد. بنابراین، بر اساس روش‌شناسی بنیادین، فرض بر این است که مقدم بر هر نظریه و علمی، مبانی معرفتی خاصی شکل گرفته است و تا مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی سامان نیابد، ظهور یک نظریه و یا علم منتفی خواهد بود. در واقع، این مبانی معرفتی هستند که امکان ظهور محتوای یک علم یا یک نظریه را فراهم می‌آورند. بنابراین، با مفروض انگاشتن این انگاره اصلی روش‌شناسی بنیادین که هر اندیشه‌ای در بستری معرفتی شکل می‌گیرد، در پی این هستیم که نشان دهیم بر اساس هستی‌شناسی هایدگر، چه نحوه از علم اجتماعی امکان خواهد یافت و ویژگی‌های چنین علمی چگونه خواهد بود؟ پس اگر هر تفکر فلسفی، فرا روی ما امکانی برای تکوین یک علم اجتماعی می‌گشاید و تفکر هایدگر نیز از این قاعده مستثنی نیست. بنابراین، در این پژوهش به دنبال بررسی جهت خاصی از نظام تفکری هایدگر هستیم؛ یعنی نظام اندیشه‌ای هایدگر از این جهت بررسی می‌شود که چه امکان‌هایی فرا روی ما قرار می‌دهد تا به تکوین یک علم اجتماعی راهنمایی شویم. از آنجاکه زمان، در اندیشه هایدگر، سرچشمه فهم وجود است، این امکان را از زاویه بررسی مفهوم زمان دنبال می‌کنیم.

چیستی علم اجتماعی وابسته به این است که تعریف علم و امر اجتماعی چه باشد. هر علمی به مثابه یک نظام، بخش‌های متعددی دارد. اما در این پژوهش، با توجه به محدودیت‌های نشریه، تنها به بررسی موضوع علم اجتماعی از منظر هایدگر، یعنی امر اجتماعی می‌پردازیم؛ چرا که سایر بخش‌های یک علم اجتماعی نیز نیاز به بررسی مفصل دارد و از حد یک مقاله فراتر خواهد بود. بنابراین، مسئله اصلی این پژوهش چیستی موضوع علم اجتماعی از منظر هایدگر؛ یعنی امر اجتماعی و چگونگی تکوین این امر از منظر وی است.

بنابراین، در این پژوهش سعی بر آن است تا با مرور برخی از مهم‌ترین اندیشه‌های هایدگر، به استنباط برخی مفاهیم مهم علم اجتماعی از منظر هایدگر نائل آییم. از این رو، روش مورد استفاده در پژوهش، توصیفی - تحلیلی خواهد بود؛ زیرا در روش توصیفی - تحلیلی، پس از توصیف یک مسئله بدون آنکه فرضیه‌ای مطرح شود، به روابط متغیرهای موجود در مسئله پرداخته می‌شود و سعی می‌شود که این روابط تحلیل و بیان شود.

هایدگر، از مهم‌ترین متفکران قرن بیستم است که تقریباً بر تمامی اندیشمندان پس از خویش مؤثر بوده است. امروزه جریان‌های مختلفی در رشته‌های مختلف علوم انسانی، بر اساس اندیشه‌های وی شکل گرفته‌اند. به گونه‌ای که جریان‌ها و محافل علمی ایران نیز از این امر استثناء نبوده‌اند. از این رو، بررسی آراء او در حوزه‌های گوناگون، در واقع بررسی آبخور بسیاری از جریان‌های فکری و فهم دقیق آنهاست.

موقعیت طرح هایدگر در چیستی علوم انسانی

هایدگر، تاریخ ۲۵۰۰ ساله متافیزیک، از دوران سقراط و افلاطون تا دوران فلسفه مدرن را تاریخ فراموشی وجود دانست و معتقد بود: باید پرسش از وجود را دوباره مطرح سازد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱-۱۳۴). او معتقد است: تنها افق ممکن برای هر گونه تفسیر از هستی، زمان است (همو، ۱۹۶۲، ص ۳۹).

از نظر هایدگر، برای پرسش از وجود باید از موجودات شروع کرد تا به خود وجود برسیم. اما کدام موجود شایسته چنین امر مهمی است؟ هایدگر معتقد است: تنها موجودی که می‌تواند ما را به وجود رهنمون سازد، همان موجودی است که از وجود پرسش می‌کند؛ یعنی انسان. او از کلمه «انسان» استفاده نکرده و لفظ خاصی به نام «دازاین» را به کار می‌برد (همان، ص ۳۲ و ۶۷).

هایدگر معتقد است: انسان (دازاین) در هر دوره تاریخی، نسبتی با وجود دارد و بر اساس این نسبت، امکانی از امکانات اگزیستانس خویش را محقق می‌سازد (همان، ص ۴۳۴). بر این اساس، با موجودات نیز نسبتی می‌یابد که تحقق بخش عالم انسانی خواهد بود و انسان در نور عالم با سایر موجودات رابطه‌ای برقرار می‌کند. از نظر هایدگر، مقدم بر هر مفهومی، عالم دازاین قرار دارد که دازاین، بر اساس آن با سایر موجودات رابطه‌ای عملی دارد (ر.ک: همان، بخش نخست، فصل اول، بند ۱۸). هنگامی که این رابطه عملی دچار اختلال شود، مفهوم ظهور می‌کند و رابطه ما از رابطه‌ای پراتیک (عملی) به رابطه‌ای تئوریک تبدیل می‌شود (همان، بند ۱۶).

بنابراین، دازاین همواره در زندگی خود با موجودات رابطه‌ای پراتیک خواهد داشت که این رابطه ذیل نسبت او با وجود شکل می‌گیرد. از نظر هایدگر در رابطه پراتیک، هر موجودی به‌مثابه ابزار دیده می‌شود؛ چراکه هر موجودی در رابطه اولیه دازاین با موجودات، بر این اساس فهم می‌شود که در عالم دازاین چه وظیفه‌ای بر عهده دارد (همان، بند ۱۵). اما این نسبت چگونه برای دازاین دلالت‌مند می‌شود و موجب حرکت انسان و عمل بر اساس آن می‌شود؟

فهم دازاین از وجود، امری است که در زمان تعین می‌یابد و این زمان است که موجب وحدت و کثرت امور می‌شود. بنابراین، در زمان است که همه موجودات تعین یافته و برای او دلالت می‌یابند. به عبارت دیگر، زمان نوری است که دازاین از آن روشن و منکشف به سوی موجودات شده است. زمان موجب شکل‌گیری وحدتی در امور می‌شود و عالم را برای دازاین شکل می‌دهد و در عالم، که از اساس زمان‌مند است، ما با سایر موجودات رابطه برقرار می‌کنیم. در نتیجه، هر فهمی از موجودات از بنیان و اساس زمان‌مند خواهد بود. پیش از اینکه ما با اشیاء و موجودات به صورت مفهومی مواجه شویم با آنها آشنا هستیم و آنها برای ما معنا دارند و ما با آنها رابطه داریم (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۴۰۱-۴۰۲).

بنابراین، اگر دازاین که موجودی در - عالم است، از طریق زمان به‌معنای همه چیز راه می‌یابد، علم اجتماعی نیز که صورت‌بندی و توضیحی در باب امر اجتماعی است، چگونه می‌تواند در سایه این مفهوم سامان یابد و اساساً در این اندیشه با چه علم اجتماعی‌ای مواجه خواهیم بود؟

با توجه به تاریخ علم می‌توان گفت: بسط تحلیل استعلایی در منطق استعلایی کانت، نحوه‌ای علم اجتماعی را ممکن ساخت که در تلاش است تا از علوم طبیعی الگو بگیرد و به اصطلاح آگوست کنت، فیزیک اجتماعی را بنا سازد. در ادامه، دورکیم نیز بر اساس تحلیل استعلایی کانت، سعی در تدوین علم اجتماعی کرد و آن را در زمره علوم روحی (اخلاقی) به‌شمار آورد. اما وبر، نه در تحلیل استعلایی کانت، بلکه در دیالکتیک استعلایی کانت به تدوین علم اجتماعی پرداخت و آن را نه در زمره علوم روحی که در زمره علم فرهنگ برشمرد. علوم روحی، بر اساس دوگانه روح - طبیعت در سنت غربی شکل می‌گیرد (ر.ک: مرادی، بی تا (الف))؛ توجه سنت آنگلو ساکسون، به بخش تحلیل استعلایی نقد عقل محض کانت و بی‌توجهی به بخش دیالکتیک، منجر به تألیف کتاب *منطق استقرار جان استوارت میل* شد، که پایه علوم روحی است. در علوم روحی به دنبال یکنواختی، قاعده‌مندی و قانونمندی هستند. این غایت ریشه در این پیش‌فرض علم فیزیک داشت که طبیعت امری یکنواخت است و قاعده‌مندی و قانونمندی نیز از همین یکنواختی برمی‌آید. علوم روحی به دنبال این است که این پیش‌فرض فیزیک را در عالم انسانی بارور سازد و علم انسانی را بر اساس علوم طبیعی شکل دهد (ر.ک: مرادی، ۱۳۹۳).

از سوی دیگر، جریانی در تقابل با این جریان معتقد بود که علوم انسانی از سخی متفاوت با سنخ علوم طبیعی است. در حیات انسانی، مسائلی دخیل هستند که شناخت او را از شناخت طبیعت متمایز می‌سازد. از این رو، علوم انسانی باید به گونه‌ای دیگر بنا شوند. یکی از مهم‌ترین تمایزات حیات انسانی، بحث خیال و قوه تخیل اوست که زندگی و فرآورده‌های حیات انسانی را به کلی دگرگون می‌کند. جنبش رمانتیست‌ها در مقابل جنبش روشنگری، را از این جنبه می‌توان مورد توجه قرار داد:

رماتیک‌ها تلاش می‌کردند از خلال توجه به شعر به گونه‌ای مسیری را مهیا کنند تا توجه به تخیل را دوباره زنده کنند. افزون‌براین، در دوران اخیر است که رماتیک‌ها تخیل را با صورت‌بندی هنوز - نه فلسفه ارنست بلوخ به‌طور جدی مورد توجه قرار داده‌اند. بلوخ کوشید تا در برنامه فلسفی خود نقشی جدی به نیروی تخیل دهد و با بازاندیشی، نیروی تخیل را زنده کند (مرادی، ۱۳۹۷، ص ۳۰۲).

الگوی علوم طبیعی، بدون توجه به تمایزات انسان از طبیعت بر علوم انسانی مسلط شده بود و روش خاص خود را برای فهم پدیده‌های انسانی به کار می‌بست:

منطق علوم انسانی در قرن نوزدهم به گونه‌ای ایجاد شده بود که کاملاً در الگوی علوم طبیعی به‌ویژه فیزیک نیوتنی قرار داشت و به قول هانس گادامر در کتاب معروفش، حقیقت و روش علوم انسانی خودش را آشکارا در تمثیلی از علوم طبیعی می‌فهمید؛ چراکه علوم انسانی بیش از همه خود را از طریق ترجمه کتاب جان استوارت میل به نام سیستم منطق تنظیم کرده بود و میل می‌کوشید که این منطق را در علم اخلاق به کار بندد و از این رهگذر، مبنایی برای علوم انسانی فراهم آورد. در آغاز آنچه برای آنان بسیار مهم بود، روشی تجربی بود که در علوم طبیعی به‌ویژه فیزیک به کار برده می‌شد که شامل جمع‌آوری واقعیات به وسیله مشاهده و آزمایش و سپس استنتاج قوانین و نظریه‌ها از آن واقعیات بود تا آن را در علوم انسانی تعمیم بدهند (مرادی، بی تا (ب)).

در مقابل، پس از ظهور هلمهولتس و دیلتای، ایده‌هایی همچون اهمیت حافظه و رؤیا، زیست‌جهان انسانی و تجربه درونی مطرح گشت. در نتیجه، بر این امر استدلال شد که موضوع علوم طبیعی و علوم انسانی دو امر متفاوت است که هر یک مسیر خاصی برای شناخت خود می‌طلبند. از این پس، باید راه علوم انسانی و علوم طبیعی از هم جدا گردد. در نتیجه این ایده‌ها، دیلتای به ایده تفکیک علم جامعه، به‌مثابه علمی که از علوم طبیعی الگو گرفته است، از علم فرهنگ را مطرح ساخت. در مجموع، این ایده‌ها و انتقادات علم فرهنگ ظهور کرد که مسائلی همچون زیست‌جهان انسانی و رؤیا و تخیل و حافظه انسانی و زیست هنری را با اهمیت می‌شمرد (همان؛ وبر، ۱۹۷۴، ص ۲۱۵-۲۹۰).

علم فرهنگ، مؤلفه‌هایی به این ترتیب داشت:

- تحلیل حافظه جمعی و پذیرش و بررسی خیال و رؤیا به‌مثابه منابع شناخت؛

- توجه به وجه جمعی فرهنگ و فرهنگ به‌مثابه یک زیست‌جهان؛

- توجه به سمبل‌های و نشانه فرهنگ و تحلیل آنها؛

- دوری از تفکر مفهومی (ر.ک: مرادی، ۱۳۹۷: فصل ششم).

بنابراین، اگرچه علم اجتماعی در قرن هجدهم و مقاطعی از قرن نوزدهم، هویت خود را در ذیل علوم روحی یا علوم اخلاقی تکوین کرد، اما با آمدن آراء بوکهارت و نیچه، علم فرهنگ تدوین یافت و اندیشمندان علوم اجتماعی تلاش کردند تا آن را در ذیل علم فرهنگ بازتعریف نمایند (ر.ک: همان، ص ۲۵۳-۲۷۳). براین اساس، هایدگر نیز نحوه‌ای علم فرهنگ را توضیح می‌دهد که می‌توان به نوعی، علم اجتماعی را در ذیل آن بازتوضیح نمود. همان‌طور که اشاره شد، با توجه به محدودیت‌های نشریه، امکان بررسی همه جوانب یک علم اجتماعی در این مقاله وجود ندارد و تنها به بررسی موضوع علم اجتماعی بر اساس تفکر هایدگر پرداخته می‌شود.

موضوع علم اجتماعی

برای روشن شدن موضوع علم اجتماعی از منظر های دیگر، به مقایسه مبانی های دیگر و نظر ماکس وبر در باب موضوع علم اجتماعی می پردازیم (ر.ک: سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۸۵-۱۴۹). از آنجاکه نظر ماکس وبر و هایدگر، درصدد تکوین علم در ذیل علم فرهنگ هستند، این مقایسه، در تعیین و تأیید منظر های دیگری به موضوع علم اجتماعی، بسیار کمک خواهد کرد.

ماکس وبر، علم اجتماعی را بررسی واقعیت می داند؛ واقعیتی که در زندگی و حیات احاطه شده است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۸۸). از نظر وبر، اندیشمند اجتماعی در علم اجتماعی به دنبال علم به دلالت های عام فرهنگی ساختار اقتصادی - اجتماعی زندگی جمعی انسانی و شکل های تاریخی سازمان آن می باشد (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹). بنابراین می توان گفت: در منظر ماکس وبر، واقعیت اجتماعی، امری است که در فرهنگ، دلالت مند شده و برای شناخت آن، باید دلالت های فرهنگی آن را شناخت. از سوی دیگر، شناخت واقعیت، شناخت شکل های تاریخی مختلف این واقعیت فرهنگی است. در این بررسی تاریخی، باید هم علل اینکه چنین شکلی تکوین یافته و هم علل اینکه این شکل به گونه ای دیگر تکوین نیافته است، بیان شود (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۸۸). نکته مهم دیگری که از منظر وبر باید بیان شود، ساختار فردی و منحصر به فرد واقعیت است. هر فرد انسانی با کنش خود در حال باز تولید دلالت های فرهنگی است که در آن قرار دارد. از نظر وبر، واقعیت امری عام و جهان شمول نیست، بلکه انسان از آن جهت که در یک فرهنگ مستغرق است، با اشیاء بر اساس دلالت مندی فرهنگی خاص شان مواجه می شود و در کنش خود بر اساس این دلالت مندی عمل می کند:

علم اجتماعی به دنبال شناخت لحظه تاریخی معین در طبیعت منفرد و شخصی آن است؛ و لحظه حال، امر عام و جهان شمول نیست، بلکه امر منفرد و شخصی است که برای انسان غوطه ور در آن، دلالت های فرهنگی دارد که فقط برای وی دلالت مند است و برای دیگری؛ مثل فرد چینی در خاور دور، معنای فرهنگی ندارد. بنابراین، متعلق علم اجتماعی، لحظه تاریخی معین و منفرد شخصی است. وبر اظهار داشت که متعلق علم اجتماعی واقعیت است، لذا واقعیت همان لحظه تاریخی معینی است که انسان را احاطه کرده است (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۹۱).

از این رو، با جمع بندی نکات فوق، علم اجتماعی از منظر ماکس وبر، بررسی واقعیت از زندگی فرهنگی و اجتماعی انسان که پدیده ای منفرد و منحصر به فرد است، و چگونگی شکل گیری و تکوین این واقعیت، و تمایز آن از سایر واقعیت های فرهنگی و اجتماعی است که آنها نیز پدیده هایی منفرد و منحصر به فرد هستند (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۱۸).

البته باید توجه داشت که «واقعیت اجتماعی کلّ منفرد و شخصی است که در لحظه تاریخی معین تحقق یافته است. هدف علم اجتماعی نیز شناخت واقعیت است که کلّ منفرد و شخصی است؛ و نه کل عام، جهان شمول و تکرار شونده» (سلطانی، ۱۳۹۷، ص ۹۱). در ادامه سعی با مروری بر مبانی های دیگر و در مقایسه با نظریات ماکس وبر، به تعریفی از علم اجتماعی از این منظر دست می یابیم.

به‌عنوان نخستین نکته، باید گفت: از منظر های‌دگر، واقعیت مستقل از آگاهی و دازاین، نتیجه نادیده‌گرفتن مفهوم عالم و در نتیجه، مستلزم دوگانه سوژه و ابژه است. با این توضیح که دازاین به‌مثابه یک سوژه، به واقعیت و جهان مستقل از خویش روی آورده و آن را خواهد شناخت. ازاین‌رو، چنین واقعیتی در تفکر های‌دگر جایی ندارد. برای تبیین این نکته باید قدری مفهوم «عالم» در تفکر های‌دگر روشن شود.

در - عالم - بودن

های‌دگر «بودن - در» در ترکیب «در - عالم - بودن» را به‌معنای مأنوس بودن - به، سکونت داشتن و مراقبت کردن تعریف می‌کند. از نظر های‌دگر، اگر «بودن - در» به صورت آگزیستانسیال فهمیده شود، به‌معنای سکونت در... و آشنا بودن با... می‌باشد (های‌دگر، ۱۹۶۲، ص ۷۹-۸۰). بنابر آنچه گذشت، باید ترکیب «در - عالم - بودن» به‌معنای سکونت در عالم و مأنوس بودن با عالم و آشنا بودن با عالم تعریف شود: «نسبت انس و آشنایی ما با اشیاء که به صورت نسبت‌های جزئی‌تر قابل تنوع و تکرار است، وجود ما را تشکیل می‌دهد و این «عالم» ماست» (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۲۰۴).

در نگاه های‌دگر، همواره نوری پیشاپیش ما در حرکت است که در روشنایی آن سایر اشیاء برای ما معنا می‌یابند و شناخت ما از اشیاء و محیط پیرامون خود، حاصل نورافکنی آن است. این روشنایی که از وجود ما جدا نیست، معنایی اولیه از عالم به دست می‌دهد و ما را به مفهومی که های‌دگر از این لغت دارد، نزدیک‌تر می‌سازد. نکته‌ای که های‌دگر از همان آغاز تذکر می‌دهد، این است، شناختی که مدنظر ماست، شناختی هستی‌شناسانه است که به هیچ وجه از وجود دازاین جدا نیست و همواره با اوست (های‌دگر، ۱۹۶۲، ص ۹۵-۹۶).

به‌طور خلاصه اینکه، های‌دگر به دنبال نشان دادن این است که آنچه ما را قادر می‌سازد با سایر موجودات مواجه شویم، نوعی معرفت ماتقدم و پیشین است. البته این نوع معرفت ماتقدم از وجود دازاین جدا نبوده و امری معرفت‌شناختی نیست، بلکه نام معرفت را از باب تنگی لفظ و محدودیت زبانی، بر آن اطلاق کردیم. عالم آن کلتی است که دریافت و مواجهه ما از سایر موجودات به آن ارجاع دارد و فهمی بنیادین است که همواره پیشاپیش ما در حرکت است.

بنابراین، عالم امری خارج از وجود دازاین نیست که دازاین به سوی آن روی آورد، بلکه دازاین در بنیاد وجود خویش با عالم یگانه است و عالم او، مقوم وجود اوست. ازاین‌رو، در مقایسه با سخنان وبر، واقعیت از منظری های‌دگری، به‌معنای امری مستقل از وجود دازاین و در نتیجه، امری مفهومی و فرادستی نبوده و همه اشیاء، در افق عالم فهمیده خواهند شد. ازاین‌رو و در نتیجه ارتباط وجودی و بی‌تکیف عالم با وجود دازاین، او ربطی وجودی به عالم و اشیاء دارد، نه رابطه‌ای مفهومی. ازاین‌رو، علم اجتماعی از منظر های‌دگر، نمی‌تواند علمی مفهومی باشد، بلکه باید از طریق مسیرهای خاص خود به دنبال آشکارسازی ربطهای وجودی دازاین به عالم و در نتیجه، اشیاء و دیگران باشد.

از نظر های‌دگر، آنچه هر گونه معرفت، اعم از تجربی و یا ماقبل تجربی، را ممکن می‌سازد در مواجهه دازاین با وجود ریشه دارد. او معتقد است: هر شناختی از موجود ریشه در شناخت ما از وجود قرار دارد و هر معرفت اوتیکی مبتنی بر

معرفت اونتولوژیک دازاین است. در واقع، هر رشته علمی و مفاهیم بنیادی هر علمی را تعیناتی از فهم وجود موضوع آن رشته علمی می‌داند (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۹-۳۰). وی معتقد است: مواجههٔ دازاین با وجود، به تعبیر کانت در نقد عقل محض، در خیال استعلایی صورت می‌گیرد. بنابراین، تفکر و معرفت امری خیال - بنیاد خواهد بود. از نظر او، خیال استعلایی معادل همان آگزیستانس و برون - خویشی دازاین است و از این رو بحث خیال استعلایی در نقد عقل محض، صرفاً بحثی روان‌شناختی نیست؛ چراکه بیان شد دازاین در برون - خویشی خود با وجود مواجه شده و با آن نسبتی برقرار می‌سازد و در نور عالمی که بر اساس این نسبت می‌سازد، با موجودات مواجه می‌شود. طبق تفسیر هایدگر، تألیف قوهٔ خیال استعلایی نیز امری اونتولوژیک و از سنخ عملی است که بنیان رابطهٔ نظری با موجودات را فراهم می‌آورد. بنابراین، باید از پیش در قوهٔ خیال استعلایی دازاین با وجود موجودات نسبتی با وجود یافته باشد تا بتواند به شناخت موجودات، بر اساس دریافتی که از وجود آنها دارد، بپردازد (ر.ک: هایدگر، ۱۹۹۷، ص ۱۸۷-۱۸۹).

نکتهٔ دیگر اینکه در اندیشهٔ ماکس وبر، کنش افراد بر اساس فهمی است که از دلالت‌مندی فرهنگی وقایع برای آنها حاصل شده است و فرهنگ و ساختار اجتماعی زندگی انسان، در همین کنش‌ها بازتولید شده و سامان می‌یابد. اما از منظر هایدگر، کنش افراد را نیز باید در افق ربط وجودی دازاین با سایرین مطرح ساخت.

توضیح اینکه، هایدگر دازاین را موجودی در - عالم می‌داند. این در - عالم - بودن از منظر هایدگر ذاتاً در - عالم - بودن - با - دیگران است. هایدگر معتقد است: همان‌گونه که انسان بی‌عالم، معنا و وجود ندارد، انسان تنها و بدون معیت با دیگران نیز معنا ندارد؛ همان‌گونه که انسان به روی موجودات گشوده است، به سوی سایر انسان‌ها نیز گشوده است. در نتیجه عالم دازاین، در واقع عالم - با است. هایدگر بیان می‌کند که توصیف عالم روزمرهٔ دازاین که در آن دازاین با اشیاء به‌مثابهٔ ابزار مواجه می‌شود، ما را متوجه دیگرانی می‌کند که با آنها هستیم. این ابزار در درون خود ارجاعی به دیگران دارند. او مثال‌هایی را مطرح می‌کند تا نشان دهد همواره در هر چه که به آن روی می‌آوریم، ارجاعاتی به دیگری وجود دارد. او مثال یک مزرعه را مطرح می‌کند که در کنار آن در حال قدم‌زدن هستیم. این مزرعه خود را به‌مثابهٔ ملک دیگری نشان می‌دهد و یا یک کتاب به‌مثابهٔ اینکه کسی آن را هدیه داده، خود را نشان می‌دهد یا مثلاً قایقی که معلوم نیست متعلق به کیست، خود را به‌مثابهٔ اینکه متعلق به یک ناآشنا است، نشان می‌دهد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۵۴). بنابراین، ما در عالم خود همواره با دیگران مواجه شده، برخورد می‌کنیم. من از دیگران جدا نیستم و در عالم خود با آنها زیست می‌کنم و این همراهی نه از سنخ زندگی من متمایز از دیگران با دیگران است، بلکه همان‌گونه که من در عالم خود با اشیاء مأنوس و آشنا بودم، با دیگران نیز مأنوس هستم و زندگی من با دیگران در وجود من نهفته است و از وجود من جدا نیست. ما بر اساس عالمی که در آن قرار داریم با دیگران مواجه می‌شویم، نه اینکه با دریافت دیگران از زاویه سوژگی، با آنها به‌مثابهٔ اشیاء دم‌دستی و در نتیجه امور جدای از ما مواجه شویم (ر.ک: همان، ص ۱۵۴-۱۵۵). از این رو، می‌توان گفت: عمل از منظر هایدگر، امری است که در عالم دازاین رخ می‌دهد و لازمهٔ شناخت این عمل، شناخت عالم دازاین است؛ چرا که بنیان کنش دازاین، چه در نسبت با طبیعت و چه در نسبت با دیگران، عالم

دازاین است. نکته اینکه، عمل در تفکر های دیگر، با کنش در تفکر امثال وبر متفاوت است؛ چراکه در کنش نحوی تقدم معنا یا مفهوم بر عمل وجود دارد که این ویژگی در عمل مدنظر های دیگر وجود ندارد.

بنابراین، از منظر های دیگر، بودن - با - دیگران که در افق عالم دازاین امکان پذیر می شود، بنیاد اجتماع انسانی است و اگر این هم‌افقی و هم‌بودگی نباشد، اساساً اجتماعی شکل نخواهد گرفت. همچنین، باید به این مسئله نیز توجه داشت که بودن - با - دیگران نیز حاکی از نسبت وجودی دازاین با دیگران است. بنابراین امری مفهومی نخواهد بود. به نظر می‌رسد بر اساس مبانی پیش گفته، در صورتی که این امر وجودی، که بنیان اجتماع است، دچار بحران شود، به ورطه بررسی‌های مفهومی در خواهد غلطید؛ چراکه از نظر های دیگر، شناخت مفهومی در حالی که شناخت ماقبل مفهومی به بحران دچار شود، به وجود می‌آید. پس باید برای شناخت آن بنیاد، به دنبال آشکارسازی آن به همان صورتی که هست، باشیم. به نظر می‌رسد، نظر مفهومی به بنیاد اجتماع؛ یعنی با - دیگران - بودن، نظری مستقل به این بنیاد، از نظامی از معانی است که در آن شکل گرفته است. از منظر های دیگر، مباحثی مانند تقدم جامعه بر فرد و یا بعکس، حاصل همین نگاه مستقل و مفهومی به بنیاد اجتماع، یعنی بودن - با - دیگران، است؛ چراکه اشیاء، کنش، فرد و اجتماع، همه در بنیادی مشترک؛ یعنی عالم که حاصل مواجهه دازاین با وجود، در افق زمان است، سامان یافته‌اند.

نکته دیگر، بر اساس مفهوم تاریخ و زمانمندی دازاین بر اساس تفکر های دیگر، روشن می‌شود. از این رو، ابتدا زمانمندی و تاریخ از منظر های دیگر، به اختصار توضیح داده می‌شود و سپس، به ادامه بحث خواهیم پرداخت.

زمانمندی

دازاین، اگرستانس دارد؛ به این معنا که می‌تواند از خویش برون شود و خود را به سوی امکان‌های خاص وجودی‌اش طرح بیفکند و وجود خویش را بر اساس آنها محقق کند. بر این اساس، دازاین همواره رو به سوی آینده دارد؛ اما دازاین می‌داند که روزی طرح‌افکندن خویش به سوی امکان‌ها و برون - خویشی به پایان می‌رسد. بنابراین، در عین به سوی آینده بودن، متوجه پایان خویش، یعنی مرگ نیز هست. پس همین که دازاین آگزیستنس دارد، مرگ را نیز در خویش دارد؛ زیرا موجودی که به سوی آینده است، لزوماً موجودی است که به سوی پایان است. پس مرگ از دازاین جدا نیست و در آن پرتاب شده است و از این رو مرگ، خود امکانی است از امکان‌های دازاین.

از آنجاکه هر انسانی یک بار می‌میرد، بنابراین دازاین درکی از چیستی خود مرگ ندارد. از این رو، آنچه از مرگ در تجربه حضوری او وجود دارد، همان به سوی مرگ بودن است نه خود مرگ. هر انسانی می‌داند که در نهایت می‌میرد، اما اینکه مرگ چیست، هنوز مواجهه‌ای با آن ندارد. از این رو، چیستی آن خارج از پدیدارشناسی خواهد بود و تنها مواجهه کنونی دازاین با مرگ است که مورد بررسی پدیدارشناسانه قرار می‌گیرد؛ مرگ در این مواجهه، به صورت پایان خود و پایان امکان‌ها آشکار می‌شود.

بنابراین، می‌توان دازاین را وجودی به سوی مرگ دانست. چنین تعریفی از مرگ، مرگ را از ما جدا نمی‌داند و هر لحظه امکان رسیدن آن وجود دارد. بنابراین، مرگ به امری نامتعیین که باید از آن ترسید، تبدیل می‌شود. ما در

هر لحظه به مرگ مربوط هستیم و در هر کاری مرگ حضور دارد و این عدم تعین مرگ، موجب می‌شود که دازاین بتواند از آن پیشی گیرد و بر آن فائق آید. هرچند فرد منتشر و در زندگی روزمره سعی می‌شود، چنین چیزی پوشیده شود و یا بر آن مستولی شوند (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۰۲).

اینکه دازاین می‌تواند به سمت امکان‌های وجودی خاص و نهایی خویش پیش‌روی کند و خود را به جانب آنها طرح افکند. از این‌رو، دازاین آینده دارد؛ آینده در این تعریف، به معنای زمانی که هنوز نرسیده است، نیست؛ بلکه آینده همین روی آوردن دازاین به امکان‌های خویش است (همان، ص ۳۷۲). دازاین رو به امکان‌های فرا روی خویش دارد و وجود خویش را در طرح‌افکنی خود بر این امکان‌ها محقق می‌سازد. او همواره رو به آینده دارد و گذشته خویش را نیز در نور آینده می‌بیند. هایدگر بیان می‌کند، اینکه ما آینده داریم، مستلزم این است که ما از قبل بوده باشیم. در صورتی که از قبل نبوده باشیم، آینده نیز معنا نخواهد داشت. اما آنچه که پیش‌بودگی دازاین است، از نظر هایدگر در سایه آینده فهم می‌شود (همان، ص ۳۷۳).

بنابراین اگر دازاین آینده نداشت، آنچه داشت و آنچه بود نیز بی‌معنا بود:

آنچه برای دازاین بنیادی است گذشته نیست، بلکه انتظار آن چیزی است که هنوز موجود نیست، لیکن امری است که از آن من است، یعنی مرگ من. صرفاً از آن جهت که دازاین توانایی انتظار آینده را دارد و بدین ترتیب به سوی آینده جهت داده می‌شود، این امر امکان‌پذیر می‌گردد که وی به بوده - است خویش رجوع و سپس آن را حفظ کند نه آنکه از دست بدهد (بیمل، ۱۳۸۷، ص ۷۴).

دازاین بر اساس آنچه در آینده می‌بیند و انتظار آن را دارد، یعنی در نسبت با آینده، پیش‌بودگی خود را شکل می‌دهد و آن را فهم می‌کند. در سایه عزم دازاین به سوی آینده و معطوف‌بودن وجود وی به سوی آینده، بودگی دازاین سامان می‌یابد و در این سامان، آنچه در عالم دازاین است مورد مواجهه قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، گشودگی دازاین به سوی آینده، آنجا (Da)ی دازاین را به نحوی آشکار می‌کند و به گشودگی می‌آورد که دازاین، دارای موقعیتی می‌شود که به اشیاء تودستی عالم خویش اجازه آشکارگی می‌دهد. دازاین، به‌مثابه عزم پیشی‌جوینده (پیش‌دوانه) و معطوف به آینده، به سوی خود بازمی‌گردد، به سوی آنچه بوده است، و خود را در موقعیتی حاضر می‌سازد؛ موقعیتی که اجازه آشکارگی و حاضر ساختن اشیاء تودستی عالم دازاین را فراهم می‌آورد. هایدگر سعی دارد همه این امور را در یک نحوه‌ای از کل نشان دهد. از این‌رو، می‌گوید: این پدیدار واحد که آینده‌ای است که حاضر ساز بودگی است، زمانمندی است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۷۴). پس اگر این زمانمندی است که اجازه ظهور و آشکارگی و در نتیجه، برقراری نسبت بین دازاین و اشیاء می‌شود، باید زمانمندی را بنیان عالم دازاین نیز بدانیم؛ چرا که عالم چیزی جز کلیتی که در آن اشیاء برای ما ظهور می‌یابند و ما با اشیاء دارای نسبتی خاص می‌شویم، نیست.

برخلاف دریافت معمول که زمان را حرکت از گذشته به آینده می‌داند، هایدگر سیر زمان را از آینده به گذشته دانست. حاصل اینکه، دازاین از آینده به سوی بودگی خویش و آنچه بوده است، بازمی‌گردد. با توجه به امکان‌هایی که در صدد است وجود خویش را از طریق آنها تحقق بخشد، بودگی خویش را حاضر می‌سازد و سامان می‌دهد و در این

حاضر سازی اشیاء تودستی به آشکارگی می‌رسند و دازاین بر اساس طرحی که برای تحقق خویش دارد، با این اشیاء نسبتی برقرار می‌کند. کلیتی که دازاین در آن با اشیاء تودستی نسبت برقرار می‌کند، همان عالم اوست که ریشه در طرح‌افکنی معطوف به آینده دازاین دارد. در نگاه های‌دیگر به زمان که گویی نگاهی معکوس است، اگرچه زمان آینده اهمیت اساسی دارد، اما بودگی دازاین نیز نقش مهم خویش را دارد که در مفهوم تاریخ، این اهمیت روشن می‌شود.

تاریخ

تاریخ در معنای اگزیستانسیالیس چیست؟ گفتیم دازاین عزم پیشی جویانه به سوی امکان‌های خویش است و آزاد است که از میان امکان‌های خویش دست به انتخاب بزند. چنانچه پرسش در این مسئله شکل بگیرد که این امکان‌ها که از پیش داده شده‌اند و دازاین وجود خویش را به سوی آنها طرح می‌افکند، از کجا آمده‌اند؟ پاسخ های‌دیگر، میراث است (همان، ص ۴۳۵). طرح‌افکنی دازاین، به سوی امکان‌هایش بر واقع‌بودگی او مبتنی است و دازاین به سوی هر امکانی گشوده نیست و به سوی هر امکانی نمی‌تواند خویش را طرح افکند. اینک می‌گوییم این میراث است که در عزم دازاین به سوی آینده، امکان‌هایی را فراروی او می‌گشاید. از اینجا مفهوم «تاریخ» در معنای های‌دیگری آن رخ می‌نماید. در واقع، تاریخ همان تقدیر دازاین است که در عزم به سوی نهایت خویش، دازاین را به سوی امکان‌های مشخصی که میراث او هستند، رهنمون می‌شوند. در واقع این امکان‌ها، حوالت و فرستاده‌های تقدیر برای دازاین هستند که می‌تواند آنها را انتخاب کند و یا از انتخاب آنها سر باز زند (همان، ص ۴۳۵-۴۳۶).

حال به بحث خود بازگردیم؛ اینکه از نظر های‌دیگر، تاریخ دازاین در زمینه خاصی شکل می‌یابد و این زمینه امکان‌های خاصی فراروی او می‌گشاید، بیانگر این نکته است که دازاین همواره از پیش در فرهنگ و سنت خاصی به سر می‌برد و آنچه که آدمی محقق می‌سازد، تحقق امکان‌هایی تاریخی است که ریشه در همین میراث خاص تاریخی وی دارد. بنابراین، همه آنچه به انسان مربوط است، اموری تاریخی خواهند بود. بنابراین، عالمی که آدمی در آن به سر می‌برد و علم و عمل مبتنی بر این عالم نیز، اموری تاریخی خواهند بود.

به نظر می‌رسد، از نظر های‌دیگر نه کنش بر ساختار تقدم دارد و نه ساختار بر کنش تقدم دارد، بلکه بنیان هر دوی آنها در امری دیگر؛ یعنی در حیث زمانی دازاین و زمانمندی اوست که شکل می‌گیرد. توضیح اینکه از منظر های‌دیگر، دازاین در یک زمینه از امکان‌ها که از میراث خاص تاریخی او برآمده‌اند و فراروی او گشوده هستند، دست به انتخاب می‌زند تا وجود اصیل خویش را محقق سازد و با هر انتخابی جهت خاصی در حیات انسان پدید می‌آید. در نتیجه، تاریخی خاص تحقق می‌یابد. با تحقق هر تاریخی، طبق تعریف های‌دیگر از تاریخ، مسیری خاص در یک اجتماع گشوده می‌شود و همه چیز مناسب با این مسیر خاص معنا می‌یابد. به بیان دیگر، عالم دازاین، یعنی بنیان عمل و کنش او شکل می‌گیرد. شکل‌گیری یک عالم بر اساس تحقق تاریخی و زمانمند وجود دازاین، به معنای شکل‌گیری بنیاد هرگونه ساختار کلان و یا کنش فردی است؛ چراکه هر امری برای انسان از پس همین بنیاد است که معنا می‌یابد و چه امور کلان و چه امور فردی هیچ یک مستثنی نیستند. اقتصاد، سیاست و یا هر ساختار کلان

دیگری در هر تاریخی معنای خاص خود و در نتیجه، ملزومات و سازمان خاص خود را دارد. از سوی دیگر، عمل آدمی نیز به روشنی در هر فرهنگ و تاریخی، به دلیل معنای متمایز خود، شکل متمایزی نیز می‌یابد. پس هم شناخت این ساختارهای کلان و هم شناخت کنش فردی در یک اجتماع، مبتنی بر شناخت بنیاد آنها؛ یعنی زمان، تاریخ و عالم دازاین است. از این رو، تحلیل‌های علم اجتماعی هایدگر، باید به دنبال شناخت بنیادی باشند که معنای امور از آن سرچشمه می‌گیرد. از این رو، پیروان هایدگر به تحلیل تاریخ و سنت یک دوره تاریخی روی می‌آورند تا نشان دهند که معانی در یک دوره از چه بنیادی سرچشمه گرفته‌اند و عمده تحلیل‌های پیروان هایدگر، تحلیل‌های تاریخی است. در این تحلیل‌ها، پژوهشگر پس از شناخت فرهنگ و سنت یک دازاین و بررسی امکان‌های وجودی او و جهت‌هایی که او می‌تواند خویش را محقق سازد، به بررسی پدیدارشناسانه و انضمامی زندگی اجتماعی دازاین می‌پردازد تا مشخص سازد، او کدام یک از امکان‌های وجودی خویش را محقق ساخته است و چه جهتی را برای حیات برگزیده است؟ آیا اساساً او وجود اصیل خویش را محقق ساخته است و یا اینکه در امکان‌های فرد منتشر و هر روزه سقوط کرده است؟ در هر یک از این انتخاب‌ها، افقی برای تکوین امکان اجتماعی خاص را رقم زده است. از این رو، امر اجتماعی که همان کل اجتماعی انسانی است، در امکان خاصی از این شرایط رقم می‌خورد که امکان‌های وجودی رقم زده است. البته، در صورتی تاریخ جدیدی رقم خواهد خورد که دازاین امکان‌های اصیل وجود خویش را برگزیند والا انتخاب امکان‌های فرد منتشر چیزی جز سقوط در وضع موجود و دوری از خویشستن و از خودبیگانگی، نیست. اما نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که با توجه به اینکه بشر می‌تواند از انتخاب امکان‌های اصیل خویش روی برگرداند، بیانگر آن است که سقوط نیز یکی از امکان‌ها وجود دازاین است. از این رو، برخی از جوامع در چال‌هرز اکنون زندگی دست و پا زده و به ساحل نجات نمی‌رسند و هرچه برنامه‌ریزی کنند، به تغییر در حال ایشان منجر نخواهد شد؛ چرا که بشر تا به خود برنگردد هر تلاشی بیهوده است.

بر این اساس و در مقایسه با نظر ماکس وبر و به عنوان نکته پایانی در موضوع علم اجتماعی بر مبنای تفکر هایدگر، می‌توان به شباهتی که میان نظر وبر و هایدگر است، اشاره کرد. وقایع در نظر ماکس وبر، دلالت‌مندی خود را وام‌دار فرهنگ هستند و در نظر هایدگر، اشیاء و دیگران در افق عالم برای ما معنادار خواهند شد؛ اما با توجه به آنچه در مورد زمان در تفکر هایدگر بیان داشتیم، به نظر می‌رسد بررسی‌های ماکس وبر، در چارچوب اصطلاحات اندیشه هایدگر، معطوف به شناخت مفهومی واقع‌بودگی یک دازاین، که در واقع همان فرهنگ و سنتی است که در حال حاضر بر یک دازاین احاطه دارد؛ این در حالی است که در بررسی‌های هایدگر، ضمن ارج و اهمیت واقع‌بودگی یک دازاین و فرهنگ و سنت حال حاضر او، آینده و افق پیش روی دازاین از اهمیت بیشتری برخوردار است.

توضیح اینکه، دازاین در افق آینده خویش، خود را بر امکانات وجودی‌اش طرح افکنی کرده و یک زمان و تاریخ را رقم می‌زند. در چارچوب تفکر هایدگر، جهت‌گیری‌هایی که یک اجتماع دارد و افق‌هایی که پیش روی یک جامعه ترسیم می‌شود، از آنجاکه زمان آینده را نشان می‌دهد، بسیار با اهمیت هستند. در این جهت‌گیری‌ها مشخص می‌شود که یک دازاین، خود را به چه سمت و سویی طرح افکنده است و کدام امکان وجودی خویش را برگزیده

است. تذکار این نکته، به‌عنوان نتیجه بحث بالا، سودمند است که اگر بررسی جهت‌گیری‌ها و افق‌های پیش روی یک جامعه، به شناخت آن کمک می‌کند، جایگاه کنونی یک جامعه، از آنجاکه حاصل یک تاریخ و نتیجه یک طرح‌افکنی به سوی آینده بوده است، لذا می‌توان با بررسی گذشته‌ای که آن جامعه، از آن به سوی موقعیت کنونی‌اش، که در واقع آینده‌اش بوده است، حرکت کرده است، و نیز موقعیت کنونی به‌مثابه آینده آن گذشته، شناختی، از عالم دازاینی که چنین تاریخی را رقم زده است، به دست آورد؛ چراکه در این بررسی‌ها، مشخص می‌شود فراروی یک دازاین، چه افق‌هایی آشکار بوده است و او به سوی چه امکان‌هایی وجود خویش را طرح‌افکنده است و چه جهتی برای تحقق وجود خویش، برگزیده است.

خلاصه اینکه، امر اجتماعی از منظر هاییدگر، در یک زمینه و بستر به نام عالم شکل می‌گیرد و امری سوژه‌محور و مفهومی نیست. دازاین در عالم، اساساً با دیگران است. این ویژگی او، خصلت بنیادین و وجودی اوست. این بودن - با - دیگران بنیاد اجتماعی انسانی و مبنای روابط انسان در اجتماع است. انسان با اشیاء و دیگران روابط وجودی و غیرمفهومی دارد. بنابراین واقعیات اجتماعی، در مبنای خویش امری غیرمفهومی هستند و در صورت بحران، به ساحت مفهوم و مفهوم‌سازی در می‌آیند. از این‌رو، عمل در تفکر هاییدگر با مفهوم کنش در تفکر ماکس وبر متفاوت می‌شود. نکته دیگر اینکه، به علت زمانمند بودن عالم، واقعیات اجتماعی امری مطلق نبوده و در دوره‌های مختلف تاریخی، صورت‌ها و معانی مختلفی دارند.

جامعه یا اجتماع

نگارنده سعی داشت با مقایسه‌ای نسبتاً مفصل میان هاییدگر و وبر، نظر هاییدگر در باب موضوع علم اجتماعی را استخراج و انسجام بخشد. اینک برای جمع‌بندی مختصر و ویژگی‌های نگاه هاییدگر در باب موضوع علم اجتماعی، استفاده از اصطلاحات اقتصاددان و جامعه‌شناس آلمانی، فردیناند تونیس، می‌تواند سودمند افتد. اولین ویژگی امر اجتماعی، همانا کلیت آن است. از این‌رو، توصیف کلیت امر اجتماعی، راهنمای مهمی در درک امر اجتماعی خواهد بود. بر بنیان تفکر هاییدگر، امر اجتماعی به نحو کلیتی خاص تعریف می‌شود، که از خلال دو مفهوم متقابل گماینشافت و گزلفشافت که تونیس برای توصیف و دسته‌بندی گروه‌های انسانی به کار می‌برد، دقیق‌تر دریافت می‌شود؛ اولی در انگلیسی به «community» و در فارسی به «اجتماع» یا جماعت، و دومی در انگلیسی به «society» و در فارسی به «جامعه» ترجمه شده است. هر یک از این اصطلاحات، جامعه را به‌مثابه یک کل توصیف می‌کنند. از این‌رو، می‌تواند در تعیین مراد هاییدگر از اجتماع انسانی به این طریق یاری رسانند که تفکر هاییدگر چه نحوی از کل را به‌عنوان اجتماع انسانی ممکن می‌سازد.

تونیس بیان می‌کند که رابطه اجتماعی و گروه اجتماعی که مبتنی بر آن است، می‌تواند به صورت یک زندگی ارگانیک تصور شود که این رابطه ارگانیک جوهر اجتماع است و یا می‌تواند به صورت یک رابطه مکانیکی تصور شود. این رابطه، جوهر یک جامعه است. نکته مهمی که تونیس، درباره جامعه بیان می‌کند این است که

رابطه مکانیکی امری ذهنی است که در ذهن وجود دارد، نه در خارج (تونیس، ۲۰۰۱، ص ۱۷). همه روابط به همراه انس، رضایت بخش و منحصر به فرد، متعلق به دسته گماینشافت هستند و گزلفاشافت به معنای زندگی به صورت عام و در جهان خارج است. در گماینشافت شخص، از ابتدای تولد خویش تا آخر، متحد با قبیله خویش به سوی خوبی یا بدی می‌رود. اما در گزلفاشافت، گویی شخص وارد یک سرزمین بیگانه شده است و باید هر لحظه نگران درآمیختن با جامعه بد باشد. در گزلفاشافت، بیشتر تأکید بر روی عرصه‌های عام و اجتماعی است، اما در گزلفاشافت، بیشتر بر عرصه‌هایی که اجتماع بر روح انسان اثر گذارده است، تأکید می‌شود که هر کس، آنها را به صورت شهودی می‌فهمد (همان، ص ۱۸).

پس اجتماع، امری خاص و منحصر به فرد، دارای رابطه ارگانیک و نا - عقلانی است که شخص از آنجا که آن را در درون خویش می‌یابد، تجربه خاص و منحصر به فرد خویش را از اجتماع دارد. اما در سوی مقابل، جامعه امری است که دیگر با درون کاری ندارد و شخص به سرزمینی بیگانه وارد شده و دیگر رابطه‌ای با دیگران ندارد، مگر اینکه می‌خواهد در روند عمومی جامعه، خود را حفظ کند. از این رو، امری خارجی مانند دولت و قانون باید حافظ این رابطه باشند. تونیس، محل این رابطه را ذهن می‌داند؛ چراکه عملاً رابطه‌ای نیست، بلکه هر کس در فردیت خویش زندگی می‌کند و جز برای اهداف فردی، با دیگران رابطه‌ای نمی‌یابد. در رابطه گزلفاشافتی، لزوماً عقلانیت محوریت می‌یابد؛ چراکه شخص باید بتواند خود را در عرصه عام جامعه، حفظ کند و نیازمند حسابگری در روابط خویش است. در مقابل، روابط، گماینشافتی بیشتر احساسی هستند تا عقلانیت محور.

اگر بخواهیم بر حسب اصطلاحات تونیس، یعنی گماینشافت و گزلفاشافت سخن بگوییم، به نظر می‌رسد آن نحوه‌ای از اجتماع که می‌توان بر حسب تفکر هایدگر تصور کرد، از نوع گماینشافت است؛ چراکه ویژگی‌های این مفهوم بسیار به بودن - با - دیگران و تخیل - بنیاد بودن تفکر، که از نظر هایدگر، بنیان اجتماع انسانی است، نزدیک است. از سوی دیگر، گزلفاشافت را می‌توان نحوه‌ای از کل دانست که به علت عقلانیت محور بودن بر تفکر سوپژکتیویستی مبتنی است. از این رو، گزلفاشافت مبتنی بر دریافت سوژه و فهم او خواهد بود. هایدگر بنیاد هر گونه مواجهه با وجود و در نتیجه، بنیاد هر نوع تفکر بنیادین را تخیل می‌داند. از این رو، از منظر هایدگر، تفکر در روند تاریخ‌سازی خود، منجر به ایجاد یک گماینشافت خواهد شد که در آن، روابط ارگانیک و احساسی است و هویت شخصی تا حد زیادی رنگ می‌بازد و شخص هویت خویش را از امری بالاتر می‌یابد. اما بر اساس تفکر سوژه‌محور، با کلیتی گزلفاشافتی مواجه خواهیم بود که همبستگی اجتماع، نیازمند دولت و قانون خواهد بود. آنچه که در گماینشافت، با جان و احساس انسان‌ها در آمیخته بود، به عرصه عقلانیت سوپژکتیو وارد می‌شود. گزلفاشافت با مفهوم پردازی و نظریه پردازی سوژه سامان می‌یابد. یک نظریه پردازی معطوف به اینکه جایگاه امور و انسان‌ها را مشخص سازد و کارکرد آنها را روشن سازد و نسبت آنها با هم و با سایر امور را تعیین کند، تا یک کلیت انتزاعی و ذهنی برای آنها فراهم آورد. در حالی که در گماینشافت، از امری که در این اجتماع ظهور دارند، این گونه سؤالات و

اینکه نسبتشان با سایر امور چیست، مطرح نبوده و سعی برای ایجاد یک کلیت فراگیر که همه را گرد هم آورد، در میان نیست؛ چرا که انسان در ذیل نور وجود، با نسبت غیرتئوریکی که با موجودات دارد، همه امور را در یک کلیت و در نظامی از غایات درک می کند و کارکرد آنها را می داند و نیازی به نظریه پردازی هایی از این دست ندارد.

نتیجه گیری

در این مقاله، پس از تبیین جایگاه بحث های دیگر در مسئله چستی علوم انسانی، علم فرهنگ به عنوان الگوی علم اجتماعی هایدگری مطرح شد؛ علم فرهنگ در مقابل علوم روحی - اخلاقی و پس از نیچه شکل گرفته بود. در ادامه، از خلال مروری بر تفکر های دیگر و تبیین مهم ترین مضامین اندیشه وی، نحوه تکوین امر اجتماعی به مثابه موضوع علم اجتماعی در سایه مفاهیمی همچون عالم، زمان و تاریخ توضیح داده شد؛ امری وجودی، غیرمفهومی و تاریخی است و در عالم دازاین شکل می گیرد و در صورتی که به بحران دچار شود، به ورطه تفکر مفهومی وارد می شود. ویژگی های امر اجتماعی در تفکر های دیگر، بسیار به مفهوم گماینشافت در تفکر تونیس نزدیک است که نحوه ای از کل است که بر اساس تخیل شکل می گیرد و امری غیرشخصی بود. برخلاف گزلسافت که نحوه ای از کل است، که بر اساس عقلانیت سوپژکتیو شکل می گیرد.

تأکید های دیگر، بر خیال و امور وجودی و اصالت دادن به امور غیرمفهومی، نشان از آن دارد که اصل و اساس یک جامعه، جایی ورای مفهوم پردازی های سوژه و خارج از ذهن او در حال شکل گیری است. در چنین تفکری، صرف آموزش و تبیین مفهومی امور موجب رشد یک جامعه نخواهد شد، بلکه نقش هنر، تربیت و سایر امور غیرمفهومی که با وجود و جان انسان ها در ارتباط مستقیم هستند، نقشی بی بدیل و اصیل خواهد بود. این نتیجه، از این جهت است که علم اجتماعی بر مبنای هایدگری، نمی تواند صرفاً مفهومی باشد. بنیاد اجتماع در وجود آدمی است و مقدم بر رابطه نظری، آدمی با اجتماع رابطه ای وجودی و عملی دارد؛ پس مقدم بر تربیت مفهومی، راهبردها و راهکارهای غیرمفهومی اولویت دارد.

پی نوشتها

^۱ Geisteswissenschaften در سنت آلمانی به علوم روحی اطلاق می شود که در سنت آنگلوساکسون به آن علوم اخلاقی

منابع

- بیمل، والتر، ۱۳۸۷، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمهٔ بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- سلطانی، مهدی، ۱۳۹۷، *بازخوانی انتقادی بازتاب مفهوم مدرن زمان در علم اجتماعی ماکس وبر از منظر حکمت متعالیه*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم ع.
- لوکتر، آندرفاس، ۱۳۹۴، *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمهٔ احمدعلی حیدری، تهران، علمی و فرهنگی.
- مرادی، محمدعلی، ۱۳۹۳، *گادامر و علوم انسانی*، منتشر شده در وبگاه آثار به نشانی اینترنتی:
<http://www.phalsafe.com/detail/56>
- _____، ۱۳۹۷، *بنیادهای فلسفی علم فرهنگی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، بی تا (الف)، *ظهور و تکوین علوم انسانی در غرب*، منتشر شده در وبگاه آثار به نشانی اینترنتی:
<http://www.phalsafe.com/node/12>
- _____، بی تا (ب)، *فلسفه و مطالعات فرهنگی*، منتشر شده در وبگاه آثار به نشانی اینترنتی:
<http://www.phalsafe.com/node/3>
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *پرسش از حقیقت انسان*، قم، طه.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست؟*، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- _____، ۱۳۸۴، *مفهوم زمان*، ترجمهٔ نادر پورنقشبند و محمد رنجبر، آبادان، پرسش.
- وبر، ماکس، ۱۳۹۵، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمهٔ حسن چاوشیان، تهران، نشر مرکز.
- Ferdinand tonnies, 2001, *Community and Civil Society*, edited by JOSE HARRIS, University of Oxford, translated by JOSE HARRIS & MARGARET HOLLIS, Cambridge, Cambridge university press.
- Heidegger, M, 1962, *Being and Time*, trans. By: John Macquarrie & Edward Robins, oxford, Blackwell.
- _____ , 1997, *Phenomenological Interpretation of Kant's critique of pure reason*, tran. By: Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Max weber, 1974, *Gesammelte aufsatze zur wissenschaftslehre*, Tubingen, verlage, von J. C. B. Mohr(paul Siebeck).