

هایدگر و ذاتمندی انسان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۰۵

محمدتقی سهرابی فر*

چکیده

هایدگر در فلسفه خود به مسئله وجود و هستی می‌پردازد. از نظر او ذات هستی به نحو عینی قابل فهم نیست و برای تفسیر آن باید به تفسیر هستی انسان، یعنی دازاین پرداخت. هایدگر تفسیر دازاین را در قالب پدیدارشناسی و هرمنوتیک خاص خود ارائه می‌دهد، سپس آن را در جهت شناخت هستی به کار می‌گیرد. در دیدگاه او هستی انسان در برابر جهان هستی و سایر موجودات حالت گشودگی داشته، دارای امکانات است؛ از این رو دازاین به عنوان امر وجودی روزنه‌ای به سوی هستی قلمداد می‌شود. دازاین بر خلاف دیگر موجودات دارای ماهیت ثابت و مشخص نیست؛ از این رو تعریف انسان به حیوان ناطق و دیگر تعریف‌ها صحیح نیست. هایدگر در هرمنوتیک خود معتقد است انسان هیچ‌گاه با ذهن خالی سراغ فهم نمی‌رود؛ بلکه پیش‌داشت‌ها و منظرگاه‌های وجودی او را در هر فهمی همراهی می‌کنند و فهم انسان مسبوق به ساختاری است که در او تثبیت شده است؛ زیرا دازاین گذشته، تاریخ و فرهنگ دارد و انسان با این شاکله خاص سراغ فهم‌های جدید می‌رود و بدین گونه هر انسان با فهمی متفاوت، ذات و ماهیتی متفاوت خواهد داشت. سخن این است که آیا نظریه هایدگر منجر به نفی هر گونه ذات ثابت برای انسان می‌شود یا نه؟ برخی نتیجه نگرش هایدگر را نفی سرشت و ماهیت مشترک و ثابت برای انسان دانسته‌اند؛ اما به نظر نگارنده گرچه این استنتاج تا حدودی منطقی به نظر می‌رسد، پیچیدگی فلسفه هایدگر و برخی تفاسیر و عبارات او مانع از قطعیت این استنتاج است. در عین حال سخن هایدگر از زوایای متعدد قابل نقد است؛ زیرا برخی امور به‌طور مسلّم در ذات انسان به عنوان امر ثابت نهفته است و تفاوت‌ها مربوط به تفاوت در استعدادهای شکفته و نشکفته است؛ از سوی دیگر در میان تعبیر هایدگر و برخی مفسران او می‌توان نوعی ثبات در ذات انسان را سراغ گرفت.

واژگان کلیدی: انسان، هایدگر، ذات، ذاتمندی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک.

* استادیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. misif80@yahoo.com

مقدمه

آیا انسان‌ها دارای ذاتی ثابت و فراگیر هستند، به گونه‌ای که همه آنها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها تحت یک نوع قرار گرفته، ماهیتی یکسان دارند یا اینکه هر کدام علی‌رغم تشابه ظاهری و جسمی، ماهیاتی متفاوت دارند؟ آیا می‌توان به برخی امور مشترک و ثابت در میان همه انسان‌ها معتقد بود؟ پاسخ روشن به این پرسش‌ها تأثیرات اساسی بر همه علمی که به نحوی با انسان‌شناسی مرتبط است، خواهد گذاشت. یکی از پیش‌نیازهای پرداختن به علوم انسانی اسلامی، این نکته مهم است که آیا اسلام، همه آحاد انسان را تحت یک ماهیت می‌بیند یا اینکه آنها را در گروه‌های متفاوت قرار می‌دهد. در این مقاله به ذاتمندی انسان از نگاه هایدگر می‌پردازیم.

هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)

می‌دانیم که هایدگر از شخصیت‌های اصلی هرمنوتیک فلسفی است. در این تحقیق از مباحث هرمنوتیکی هایدگر تنها مباحث مربوط به ذاتمندی یا عدم ذاتمندی انسان مورد توجه قرار خواهد گرفت؛ یعنی حتی در مباحث مربوط به «فهم» از نگاه هایدگر به ابعاد ذاتمندی انسان توجه می‌کنیم. جهت ترسیم آرای هایدگر درباره ذاتمندی، محورهای زیر را از آرای هایدگر استخراج نمودیم:

توجه به هستی نه به هست‌ها

نگاهی به آثار مارتین هایدگر نشان می‌دهد که پرداختن به هستی و چیستی آن از دغدغه‌های وی بوده است. او منتقد جریان فلسفه و متافیزیک در غرب بوده و معتقد است این جریان از مسیر اصلی خود دور شده و پرسش از «هستی» مورد غفلت واقع شده است. در نگاه وی فلسفه حقیقی باید در جست‌وجوی معنای هستی باشد؛ اما از زمان افلاطون و ارسطو به بعد مسیر هستی‌شناسی (وجودشناسی) در مسیر موجودشناسی

گام برداشته است؛ بنابراین هایدگر سودای آن دارد که فلسفه را به مسیر اصلی خود، یعنی هستی‌شناسی و اهتمام به پرسش از هستی باز گرداند (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۵۹-۶۱). وی تعریف‌های متداول جنس و فصلی را که در شناساندن اشیا و به تعبیر هایدگر در شناساندن هستنده‌ها به کار می‌رود، در شناسایی هستی کافی نمی‌داند. وی در این باره می‌گوید: «درواقع "هستی" ممکن نیست به منزله هستنده مفهوم شود. با انتساب واژه هستنده به هستی نمی‌توان هستی را تعریف کرد. از طریق تعریف، هستی را نه می‌توان از مفاهیم اعلی استخراج کرد و نه می‌توان به مدد مفاهیم اسفل باز نمود... هستی چیزی همچون هستنده نیست. هم از این‌رو آن گونه شیوه تعریف و تشخیص موجودات که توجیه و تصدیقش بسته حدودی معین است (تعریف منطقی و ارسطویی) در مورد هستی کاربردپذیر نیست» (همان، ص ۶۳-۶۴).

شایسته ذکر است که مراد هایدگر از توجه به مطلق هستی چیزی فراتر از نگاه متافیزیکی است. وی برای پرداختن به هستی، گذر از متافیزیک را لازم می‌داند. هایدگر در آغاز کتاب متافیزیک چیست عبارتی از نامه دکارت به بیکو را نقل می‌کند: «بدین‌سان کل فلسفه به‌مانند درختی است که ریشه آن متافیزیک، ساقه آن فیزیک و شاخه‌هایی که از ساقه در می‌آیند، چون دیگر علوم‌اند» (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱). سپس هایدگر فراتر از ریشه را مورد پرسش قرار می‌دهد: «بر این انگاره درنگ می‌کنیم و می‌پرسیم ریشه درخت فلسفه موقف خود را در کدامین خاک می‌یابد؟ ریشه‌ها و در نتیجه کل درخت مایه مغذی و نیروی خود را از کدامین زمین بر می‌گیرند؟ کدامین بنیان نهان در زمین و خاک زمام باروری و نگهداری بنان درخت را به کف دارد؟ کجاست آنجا که ذات متافیزیک می‌آرد و به جنبش اندر می‌آید؟» (همان). هایدگر در جایی دیگر تصریح می‌کند که اندیشیدن درباره حقیقت هستی مستلزم گذشتن از متافیزیک است: «وقتی ما به حقیقت وجود می‌اندیشیم، گذشت از مابعدالطبیعه حاصل می‌شود و دیگر این دعوای مابعدالطبیعه را نخواهیم پذیرفت که در پی معرفت اساسی به "وجود" است» (ر.ک: جیمز ال. پروتی، ۱۳۷۹، ص ۸۱).

توسل به پدیدارشناسی جهت شناخت هستی

هایدگر برای شناخت هستی به پدیدارشناسی به معنای خاص خود روی می‌آورد و معتقد است ظاهرشدن، خصوصیت اولی و ذاتی اشیاست و درواقع اشیا به خودی خود و بذاته پدیدارند. از نگاه او پدیدارشناسی، یعنی اجازه‌دادن به اشیا تا همان‌طورکه هستند، خود را آشکار کنند و ما برای فهم هستی لازم است، صرفاً به او مراجعه کنیم و اجازه دهیم تا او آن‌گونه که هست، بر ما ظهور و تجلی کند (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۴۵-۴۶).

سراغ گرفتن از هستی به وسیله انسان

اکنون این پرسش مطرح خواهد شد که ما چگونه و کجا می‌توانیم از هستی سراغ بگیریم و منتظر ظهور او باشیم؟ از نظر هایدگر ذات هستی هرگز به نحو عینی قابل فهم نیست؛ زیرا حقیقت هستی، یک موجود نیست؛ اما او سعی می‌کند این معنا را از طریق نزدیک‌ترین موجود به هستی، یعنی دازاین برای ما توضیح دهد. در تفکر هایدگر تحقیق درباره انسان به عنوان راهی پرنوید برای پرسش هستی انتخاب شده است (ر.ک: مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۵).

اینجاست که هایدگر انسان را محل مشاهده هستی بیان می‌کند و آغاز هستی‌شناسی را در وجود انسانی که او آن را دازاین می‌نامد، جست‌وجو می‌کند (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۴۷). در دیدگاه هایدگر هستی انسان در برابر جهان هستی و سایر موجودات حالت گشودگی دارد. انسان هستی گشوده و باز است و سایر موجودات می‌توانند بر او ظاهر و آشکار شوند. به همین معناست که هایدگر هستی آدمی را یک هستی هرمنوتیکی می‌داند؛ یعنی به اشیا و امور اجازه آشکارشدن می‌دهد (ر.ک: همان، ص ۶۷)؛ به عبارت دیگر هایدگر برای شناخت جهان، «من» (فاعل شناسا) را در مقابل «جهان» (موضوع شناسایی) قرار نمی‌دهد، بلکه از مفهوم «درجهان‌بودن» استفاده می‌کند. در این نگاه جهان متعلق به شناسنده انسان نیست، بلکه شناسنده انسان متعلق به جهان است و در این تعلق، عمل فهم رخ می‌دهد (ر.ک: پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۹۹).

جالب اینکه انسان در برابر خود هم گشوده است و حتی هستی انسانی می‌تواند بر خود او آشکار شود. هستی انسانی (دازاین) یک هستی ممکن است و دارای امکانات وجودی است. این امکانات می‌توانند بر او آشکار شوند و او در برابر این انکشاف، حالت گشودگی دارد. هایدگر این دو حالت، یعنی انکشاف امر آشکارشده و گشودگی هستی انسانی در برابر آن را «فهم وجودی» می‌نامد (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۶۷ به نقل از: (Martin Heidegger. p.182 Walter Biemel).

چیستی انسان در نگاه هایدگر

هایدگر هنگام سخن گفتن درباره انسان از واژه آلمانی دازاین استفاده می‌کند تا از این طریق مخاطب را به قوام هستی‌شناختی انسان متوجه سازد. معنای تحت‌اللفظی این واژه «هستی - آنجا» است و مراد از اینکه انسان «هستی - آنجا» است، توجه دادن به تنهایی اوست به منزله کسی که همواره خودش را در موقعیتی خاص می‌یابد (ر.ک: مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۴۰-۴۱). هایدگر در تعریف دازاین می‌گوید: دازاین آن هستنده‌ای است که در ضمن هستن خود با هستی خود نسبتی از سر فهم دارد (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹). بدیهی است که انتخاب دازاین برای پی‌بردن به معنای وجود (Being) به دلیل ویژگی‌هایی است که دازاین از آن برخوردار است.

دازاین به معنای «آنجا بودن»، بر خلاف دیگر موجودات دارای یک ماهیت ثابت و مشخصی نیست؛ از این رو هایدگر تعریف انسان به حیوان ناطق را صحیح نمی‌داند؛ زیرا انسان به عنوان موجودی که خود را از وجود به بیرون پرتاب می‌کند، بیش از یک حیوان عاقل است؛ یعنی بیش از آنکه یک فاعل شناسایی یا یک سوژه باشد. در نظر هایدگر طبیعت انسان را تنها می‌توان بر اساس ارتباط بشر با عرصه هستی تعریف کرد و انسان به مثابه Da - sein موجودی است که خارج از خود، در عرصه هستی قرار می‌گیرد و انسان به دلیل ویژگی «از خود بیرون جهیدن» و «بیرونیستادن» دارای ماهیت ثابتی نیست تا قابل تعریف باشد؛ بلکه وجود انسان

عین ماهیت اوست و انسان از اوصاف وجودی ساخته شده است نه ماهوی؛ از این رو هایدگر از لفظ دازاین (آنجا بودن) را برداشت می‌کند تا بدین وسیله ابطال نظریات سابق متافیزیکی را توضیح دهد. دازاین موجودی است که خود را بر حسب وجودش می‌فهمد. این فهم و مسئولیت او، او را از دایره دیگر موجودات بیرون می‌برد؛ موجودی که بیرون از خود ایستاده و درباره هستی خود تصمیم می‌گیرد. هایدگر این بیرون‌ایستادن دازاین را در پرتو وجود به صورت ek-sistence می‌نویسد تا از وجودهای معمولی (Existence) متمایز شود. این نحوه وجود، شایسته انسان است. Ek-sistence را فقط می‌توان بر ماهیت انسان، یعنی بر طریق بودن او اطلاق کرد؛ لذا ek-sistence هرگز بر نوع خاصی از زیستن در بین دیگر موجودات اطلاق نمی‌شود.

هایدگر تعریف انسان به «حیوان ناطق» را مربوط به نگاه متافیزیکی می‌داند. وی ویژگی این مرحله را تعیین نسبت وجود با موجودات قلمداد می‌کند. در این مرحله هست‌ها تعیین می‌یابند و انسان به عنوان یکی از هست‌ها در قالب «حیوان ناطق» در می‌آید و همین عنوان در این مرحله ذات انسان است. هایدگر در صدد است با غلبه* و گذشتن از متافیزیک، این ذات را بشکند و خود را در دامن مطلق هستی قرار دهد. عبارت هایدگر را در این باره مرور می‌کنیم:

وقتی که ما به حقیقت وجود می‌اندیشیم، گذشت از مابعدالطبیعه حاصل می‌شود و دیگر این دعوی مابعدالطبیعه را نخواهیم پذیرفت که در پی معرفت اساسی به وجود است و هرگونه نسبتی با موجودات را تعیین می‌کند؛ اما این گذشت از مابعدالطبیعه، مابعدالطبیعه را نسخ نمی‌کند تا وقتی انسان «حیوان ناطق» است، «حیوان مابعدالطبیعی» نیز هست. تا وقتی انسان خود را به عنوان حیوان ناطق می‌شناسد، مابعدالطبیعه، همان‌طور که کانت گفته است، جزو ذات او خواهد بود؛ اما اگر قرار است که تفکر ما در کوشش برای سرزمین

* طبق گفته جیمز ال. پروتی گذشت از مابعدالطبیعه به نحوی که هایدگر معنا می‌کند، غلبه بر مابعدالطبیعه نیز هست (پروتی، ۱۳۷۹، ص ۸۳).

مابعدالطبیعه موفق گردد، دگرگون کردن طبیعت آدمی و از آنجا زیروزبرکردن مابعدالطبیعه، کمک بسیار خواهد کرد (ر.ک: پروتی، ۱۳۷۹، ص ۸۱-۸۲).

جیمز پروتی ضمن نقل عبارتی از کانت که گذشتن از مابعدالطبیعه را غیرممکن دانسته، عبارت هایدگر را صریح در گذشتن از مابعدالطبیعه دانسته، راه این عبور را این گونه بیان می کند: «برای گذشتن از مابعدالطبیعه باید هوس شناخت حصولی موجود بما هو موجود را از سر به در کنیم و از نیاز به اطمینان و رضایتی که مابعدالطبیعه ایجاد می کند، دست بر داریم» (همان، ص ۸۲-۸۳)

فهم و نقش آن در شکل گیری ماهیت انسان

۱. هایدگر ذات علم هرمنوتیک را قوه هستی شناختی فهم و تأویل تعریف می کند؛ به عبارت دیگر هایدگر هرمنوتیک را از روش شناسی فهم به هستی شناسی فهم تبدیل کرد. انکشاف وجود اشیا و نهایتاً استعدادهای بالقوه، هستی خود «دازاین» را ممکن می سازد (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴). همان طور که گفتیم هایدگر در تعریف دازاین می گوید: دازاین آن هستنده ای است که در ضمن هستن خود با هستی خود نسبتی از سر فهم دارد (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹).

۲. باید توجه داشت که مراد از فهم در فلسفه هایدگر چیزی بیش از دانش عینی صرف است. می توان دانش بسیار، اما فهم اندک داشت (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴). مک کوارری در تبیین «فهم» در نگاه هایدگر می گوید: «از نظر هایدگر فهم همواره به کل ساختمان «موجود-در-عالم» مربوط است؛ یعنی فهم به طور محض و یا حتی در اساس نظری نیست، بلکه در نحوه هستی انسان، آن گونه که به طور عملی با جهان مرتبط است، ریشه دارد... در اینجا یکی از مثال های خود هایدگر را در این مورد نقل می کنیم و آن این جمله است که «پتک سنگین است» برای فهم روز مره، این جمله به این معنا نیست که شیء خاصی به نام پتک دارای خاصیت معینی چون سنگین بودن است، بلکه آن جمله در نسبت با اهتمام عملی فهمیده می شود و از جایگزینی آن ابزار با ابزاری

سبک‌تر ناشی می‌شود. درحقیقت آن فهم در عمل جایگزینی وجود دارد. حتی اگر چیزی گفته نشود، به هیچ وجه نیازی نیست که آن فهم در کلمات صورت‌بندی شود. جهان در درجه اول متعلق تفکر نظری نیست، بلکه حوزه اهتمام من است و فهم روز مره من از عالم و احکام درباره آن، به آن اهتمام مربوط می‌شود. هایدگر آن فهم عملی را که توضیح داده شد، فهم بنیادین می‌داند؛ فهمی که به کل ساختمان انسان به عنوان «موجود-در-عالم» مربوط می‌شود. این فهم، وضع یا شرطی است که فهم نظری را ممکن می‌سازد (مک کواری، ...، ص ۸۴-۸۶). می‌دانیم که «فهم» در معنای متعارف خود از دو نوع نظری و عملی تشکیل شده است؛ برای مثال فهم بازی فوتبال در دو بعد نظری و عملی شکل می‌گیرد و بالطبع این سؤال پیش می‌آید که در فهم و یادگیری فوتبال ابتدا باید آن را به‌طور نظری آموخت یا اینکه شروع آموختن باید عملی باشد. به گفته مک کواری، در نگاه هایدگر تقدم و تأخر در نظر و عمل مطرح نیست، بلکه بهتر بگوییم تغایر نظر و عمل وجود ندارد؛ یعنی محض‌ترین نظریه از اهتمام‌های عملی خالی نیست و نیز فعالیت‌های روزمره خود نوعی نظریه نهفته در خود دارد، گرچه در قالب الفاظ و عبارات صورت‌بندی نشده است. مک کواری جهت توضیح اندیشه هایدگر از مثال بازی کریکت استفاده می‌کند. وی می‌گوید در کنار قواعد این بازی چیزی وجود دارد که آمریکاییان آن را قلق بازیکنان می‌نامند. این قلق امری تدوین‌شده نیست؛ اما معرفت یا فهمی است که بازیکنان واجد آن هستند. هایدگر این نوع فهم را بنیادی‌ترین فهم ما از جهان قلمداد می‌کند؛ به عبارتی دیگر نزدیک‌ترین تعامل ما با جهان، معرفت ادراکی نیست، بلکه آن اهتمام عملی است که از جهان استفاده می‌کند و با آن سروکار دارد (همان، ص ۸۶). هایدگر در توضیح مراد خود از فهم، دانستن را به‌گونه‌ای با مهارت عملی در می‌آمیزد؛ مانند یادگیری دوچرخه‌سواری یا شناکردن (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۸۰).

۳. فهم، هویتی موجود در این جهان نیست، بلکه دقیقاً ساختاری در هستی است که ممارست بالفعل فهم در سطح تجربی را ممکن می‌سازد. فهم اساس هر تأویل است. فهم با وجود آدمی هم‌ریشه و هم‌پیوند است و در هر عمل تأویل نیز حاضر است.

بدین ترتیب فهم به لحاظ هستی‌شناختی، بنیادی و مقدم بر هر فعل وجودی است (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵). نتیجه اینکه هر نوع معرفت، حتی تفکر و شهود از فروعاً این نوع فهم محسوب می‌شود. در واقع انسان از امور مختلف فهمی دارد و گاه با تنظیم آن فهم‌ها دانش‌های مختلف به وجود می‌آید.

۴. در کنار فهم وجودی، مفهوم جهان نیز در این فلسفه مفهوم و نقش اساسی دارد. نیازها و علایق انسان او را به سمت ارتباط برقرار کردن با اشیای پیرامون خود سوق می‌دهد و چون نیازها و تمایلات عامل ارتباط هستند، پس اشیای پیرامون، به تناسب نیازهای انسان معنایی خاص برای انسان پیدا می‌کنند. انسان در هر مقطعی از زندگی خود با امور بسیاری سروکار دارد، اعم از مادی و معنوی، کلی و جزئی، شخصی یا جمعی و غیره؛ مانند آب، غذا، طبیعت، انسان‌های دیگر، اجتماع، اداره، خدا و... هر یک از این امور در جهان و انگاره ذهنی او معنایی خاص دارد و به عنوان یک شیء در جهان او مطرح می‌باشند؛ چیزی که با نیازها و علائق او و رفع آنها رابطه دارد. هیچ چیزی در جهان فاقد عنوان و تلقی خاصی نیست. اگر چنین تلقی و عنوانی برای آن شیء وجود نداشته باشد، در جهان انسان وارد نشده است. باید توجه کنیم که هر انسانی با لحاظ مجموعه اشیایی که با او در ارتباط هستند و برای او معنایی خاص پیدا می‌کند، در اندیشه هایدگر «جهان» نامیده می‌شود و روشن است که این جهان با جهان عینی و خارجی یکی نیست. انسان با برخی از اشیای جهان خارجی هیچ سروکاری ندارد؛ پس آنها هم در جهان او حضور ندارند. هایدگر آن جهان بیرونی را طبیعت می‌نامد و وقتی از «هستی-در-جهان» سخن می‌گوید، مرادش عالم طبیعت نیست، بلکه جهان انگاره‌ها و تلقی‌های انسان است. این جهان محیط ارتباط، رشد و عمل فهم را فراهم می‌آورد (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۶۹).

۵. انسان با فهمی که از اشیای پیرامون خود دارد، همواره نگاهی کاربردی به آنها دارد؛ یعنی تعلقات و دغدغه‌های او و نوع کاربرد و استفاده‌ای که آن امور می‌توانند برای انسان به ارمغان بیاورند، در فهم انسان از آنها مؤثر است؛ بلکه بالاتر اساساً فهم انسان از آنها فهمی کاربردی و ناظر به فوایدی است که برای آدمی دارند. نگاه انسان به

اشیای پیرامون مانند هوا، آسمان، درختان، حیوانات، ماشین هواپیما، کشتی، همسر، فرزند، مدرسه معلم، دانشگاه و غیره نگاهی است از دریچه کاربرد و فایده. هر فهمی از اشیا خبر از یک فایده و کاربرد برای بشر می‌دهد (همان، ص ۱۱۵)؛ برای مثال فهم انسان بیست‌ساله از همسر با فهم انسان هفتادساله از همسر متفاوت است؛ چراکه هر کدام کاربردهایی متفاوت برای همسر ترسیم می‌کنند.

۶. فهم انسان از جهان پیرامون نهایتاً به فهم انسان از خود منجر می‌شود. در گذشته فهم محدود انسان از جهان به فهم محدود از خویشتن می‌انجامید و چون فهم، مربوط به نحوه وجود انسان است، در نتیجه فهم محدود به معنای وجود محدود خواهد بود. این‌گونه است که با فهم‌های جدید موقعیت‌های جدیدی بر روی انسان گشوده می‌شود و به تعبیر هایدگر انسان با هر فهمی خود را به سوی امکانات وجودی خود پیش می‌افکند یا پرتاب می‌کند.

۷. یکی از نتایج مطالب گفته شده آن است که انسان هیچ‌گاه با ذهن خالی سراغ فهم امور نمی‌رود و پیش‌داشته‌ها و منظرهای وجودی، او را در هر فهمی همراهی می‌کنند؛ بنابراین انسان، جهان حتی خویشتن را آن‌گونه‌که فهم‌های پیشین و پیش‌داشته‌هایش اقتضا می‌کنند، می‌فهمد.

۸. فهم‌های پیشین محصول تاریخمندی انسان (دازاین) است. دازاین به جهانی پرتاب شده که دارای پیشینه و سابقه است. فهم ما از متن یا از چیزی، مسبوق به ساختاری است که از قبل در ما تثبیت شده است و به تعبیر دیگر دازاین دارای گذشته، تاریخ و فرهنگ است و انسان با این شاکله خاص سراغ فهم‌های جدید می‌رود (ر.ک: پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴).

۹. شاید مخاطب فهیم بعد از ترسیم مراحل بالا این پرسش را مطرح کند که بالأخره انسان فهم را با یک سری پیش‌داشته‌ها آغاز می‌کند و ما می‌توانیم این امور پیش‌داشته را مربوط به ذات انسان بدانیم و از این طریق انسان را ذاتمند تلقی کنیم؛ اما دقت در نظریات هایدگر این احتمال را دست‌کم از دو جهت نفی می‌کند:

یک- گفتیم انسان موجودی پرتاب‌شده در تاریخی خاص است؛ لذا هر انسانی

دارای پیش‌ساختار مخصوص به خود است که در واقع نقطه شروع فهم اوست. نتیجه اینکه پیش‌ساختارهای فهم هر انسان متفاوت از انسان دیگری است؛ از این رو این پیش‌ساختارها نمی‌توانند اموری ذاتمند برای نوع انسان‌ها تلقی شوند.

دو- هایدگر رابطه میان پیش‌داشته‌ها و فهم را رابطه یک‌سویه نمی‌داند. وی امور پیش‌داشت را صرفاً اموری برای آغاز فهم ضروری می‌داند؛ اما در ادامه، همین پیش‌داشت‌ها را قابل تغییر می‌داند: «انسان به واسطه ساختار وجودی خود، از یک منظر و موقعیت و با شیوه ورود خاص پا به عرصه فهم می‌گذارد؛ اما در مرحله فهم می‌تواند و می‌باید از تعامل این پیش‌داشت‌ها با خود اشیا به فهمی جدید، کامل‌تر و مناسب‌تر دست یابد» (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶-۱۱۷ به نقل از: Martin Heidegger. P.195. Biemel . Walter). این سخن می‌تواند این نتیجه را در پی داشته باشد که انسان‌ها در آغاز با پیش‌داشت‌هایی متفاوت به تحصیل فهم‌های جدید رو می‌آورند؛ اما در ادامه به سوی نزدیک‌تر شدن فهم‌ها به هم حرکت می‌کنند.

مطالب عرضه‌شده در «فهم» از دیدگاه هایدگر نشان می‌دهد که نمی‌توان معتقد به ذاتی ثابت برای انسان باشیم؛ چراکه «فهم» با معنای خاص خودش که در بالا گفتیم، با وجود انسان پیوند خورده است و این فهم در مسیر زندگی همیشه در معرض تغییر و تحول است و فهم‌های جدید، وجودهایی متفاوت برای انسان رقم می‌زنند. اکنون که دیدگاه هایدگر درباره حقیقت انسان تا حدودی روشن شد، مناسب به نظر می‌رسد که جهت تبیین بیشتر، تفاوت نگاه اومانیسیم و اگزیستانسیالیسم به انسان را با نگاه هایدگر به انسان بیان نماییم.

تفاوت اومانیسیم با نظر هایدگر

هایدگر بارها در کتاب وجود و زمان و کتاب نامه درباره اومانیسیم تأکید می‌کند که «انسان شبان و حافظ وجود» است؛ اما خدای موجودات نیست (خزاعی، «اومانیسیم سارتر از نگاه هایدگر» ش ۹-۱۰ در: <http://www.bashgah.net/fa/content/show/8458> به نقل از:

Letter on Humanism, P.207). شبان (چوپان) بدین دلیل که موجودات می‌توانند در پرتو وجود او ظاهر شوند؛ البته انسان تصمیم نمی‌گیرد که موجودات چگونه ظاهر شوند، بلکه ظاهر موجودات در تقدیر وجود قرار دارد. در فلسفه هایدگر انسان با پرتاب شدن در دامن هستی چیزی از دست نمی‌دهد، بلکه چیزی را به دست می‌آورد و به حقیقت هستی دست می‌یابد. او موقعیت شبانی از وجود را به دست می‌آورد؛ موجودی که به واسطه خود وجود به سوی حفاظت از حقیقت وجود خوانده می‌شود. انسان در این شکوفایی ذاتی‌اش، در درون تاریخ هستی، موجودی است با عنوان «ek-sistence».

«ek-sistence» عبارت است از اینکه «انسان همسایه وجود است» (خزاعی، «اومانسیم سارتر از نگاه هایدگر»، ش ۹-۱۰ در: <http://www.bashgah.net/fa/content/show/8458> به نقل از: Letter on Humanism, p.207). طبق معنایی که این واژه در خود دارد، انسان موجودی نیست که در مرکز هستی باشد، بلکه «ek-sistence» به معنای تقرر و بیرون‌ایستادن در عرصه هستی و انکشاف و گشودگی به سوی هستی است. با همه این توضیحات، هنوز باب این پرسش گشوده است که آیا تفسیر هایدگر از انسان به عنوان دازاین به معنای اومانسیم نیست؟ قطعاً به معنای اومانسمی که هایدگر آن را نقد می‌کند، نیست؛ بلکه اومانسمی است که انسانیت انسان را به دلیل نزدیکی با وجود درک می‌کند و در همان زمان اومانسمی است که در آن، نه تنها انسان، بلکه ماهیت تاریخی او برخاسته از حقیقت هستی است.

از مجموع سخنان هایدگر چنین بر می‌آید که وی منکر تعاریفی نیست که اومانسمی‌ها از ماهیت انسان می‌کنند، بلکه معنای انتقادهایی که بر اومانسیم وارد می‌کند، این است که اومانسیم با تفسیری که از ماهیت انسان ارائه کرده، جایگاه و موقعیت انسان را تشخیص نداده است. از نظر هایدگر ماهیت انسان در «ek-sistence» قرار دارد؛ یعنی انسان به دلیل ارتباطش با هستی اصالت دارد، نه به دلیل انسان‌بودنش و این هستی است که به انسان اصالت می‌دهد.

تفاوت اگزیستانسیالیسم با نظر هایدگر

سارتر معتقد بود انسان از طریق عمل، ماهیت خود را می‌سازد. وی تفکر را بالاترین عمل می‌دانست، آن هم تفکر در خویش؛ اما از نظر هایدگر تفکر ارتباط وجود با ماهیت انسان را محقق می‌کند و آن چیزی که در حین تفکر ادراک می‌شود، عرصه هستی است نه خود انسان (خزاعی، «اومانیسیم سارتر از نگاه هایدگر» ش ۹-۱۰ در: <http://www.bashgah.net/fa/content/show/8458> به نقل از: Being and Time, Tr. Macquarrie, p.270). هایدگر این دیدگاه سارتر را نمی‌پذیرد که واقعیت انسان محدود به عمل است و عمل، محدود به تفکر درباره خود، بلکه تفکر درباره هستی. این تفکر است که باعث می‌شود او به سوی حقیقت هستی رهنمون شود و بدین وسیله ماهیت خود را بسازد. عمل تفکر باعث می‌شود عرصه هستی ظهور کند. تفکر از عرصه هستی نگهبانی می‌کند و آن را در ذاتش فهم‌پذیر می‌نماید و به دلیل آنکه در تفکر، وجود به زبان می‌آید، هایدگر «زبان را خانه وجود» می‌داند (خزاعی، «اومانیسیم سارتر از نگاه هایدگر» ش ۹-۱۰ در: <http://www.bashgah.net/fa/content/show/8458> به نقل از: Being and Time, Tr. Macquarrie, p.193). لذا کسانی که فکر می‌کنند و کسانی که کلمات را ایجاد می‌کنند، محافظان این خانه‌اند. بدین ترتیب وجود انسان «ek-sistence» در اینجا به معنای اگزیستانسیالیستی فهمیده نمی‌شود؛ یعنی به عنوان موجودی که همه تلاش‌هایش در ارتباط با خودش صورت می‌گیرد تا امکان‌هایش را به فعلیت برساند و ماهیتش را از این طریق بسازد.

تاریخمندی انسان

۱. هایدگر گرچه در آثار خود تاریخی بودن انسان را در مرکز توجه خود قرار نداده است، در جای جای کتاب هستی و زمان دازاین را تاریخمند می‌شناسد. برای وی تاریخی بودن نه امر عارضی، بلکه امری ذاتی است. هایدگر در هستی و زمان در صدد

تفسیر هستی‌دازاین بر حسب زمانمندی است؛ ازاین‌رو هر دازاین ظرف زمانی خاص خویش را دارد و زمان وجودی خاص او، درواقع تاریخ خاص اوست؛ یعنی هر دازاین تاریخ خود را دارد؛ همان‌طورکه زمان وجودی خویش را داراست. هستی‌چنین وجودی در تاریخت و زمانمندی خاص اوست؛ زیرا *هایدگر* هستی‌دازاین را به دل‌مشغولی (دلواپسی و پرواداشتن) (Care) تفسیر می‌کرد و دل‌مشغولی در زمانمندی ریشه و پایه دارد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶-۱۷۷).

۲. تفسیر اساسی‌تر از وجود انسان: *مک کواری* یکی از شارحان اندیشه *هایدگر* تعریف *هایدگر* از انسان با عنوان «دل‌مشغولی» یا «پروا» را تحلیل نهایی تلقی نمی‌کند. *مک کواری* این بیان را محدود به وجود غیرحقیقی روزمره انسان می‌داند؛ ازاین‌رو وی در جست‌وجوی تفسیر اساسی از انسان در نگاه *هایدگر* به تبیین «پروا» می‌پردازد. وی راه رسیدن به تفسیر اساسی‌تر از وجود انسان در نگاه *هایدگر* را توجه به سه ساختار «پروا و دل‌مشغولی» یعنی «امکان، مجعولیت و سقوط» می‌داند. وی توضیح می‌دهد که امکان بر آینده مبتنی است؛ چراکه امکان به معنای «پیشاپیش خود قرار داشتن» و «چیزی که انسان قبل از آن قرار دارد» دلالت دارد. مجعولیت بر گذشته دلالت می‌کند (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۲۱۷-۲۱۸). سقوط مربوط به حال می‌شود. انسان با اجتناب از پذیرش گذشته حقیقی یا آینده حقیقی خود، خویشتن را در دل‌بستگی‌ها و تعلقات خاطر به «حال» از دست داده، وجودش را در امکاناتی که در دسترس است، منتشر و پراکنده می‌کند. *هایدگر* این گذشته، حال و آینده را «زمانمندی» می‌نامد و این زمانمندی همان وجود اصیل انسان است (همان، ص ۲۱۷-۲۱۸).

در میان سه رکن اصلی هستی انسان، آنچه به نظر می‌رسد بیشتر به ذات انسان مرتبط باشد، مجعول‌بودن انسان است که مربوط به گذشته اوست؛ ازاین‌رو باید ببینیم که مجعولیت از نظر *هایدگر* به چه معناست؟ تبیین مجعولیت به‌گونه‌ای است که انسان را هم از غیر انسان‌ها و نیز هر فرد از انسان را از دیگرانسان‌ها جدا می‌سازد. *مک کواری* در توضیح نظریه *هایدگر* می‌گوید: «حالات، توانایی‌ها و کیفیات من هرچه بیشتر با صفات شخصی دیگر شباهت داشته باشد، باز هم شکافی وصل‌ناشدنی میان وجود

متعلق به او و وجود متعلق به من، باقی خواهد ماند. اینکه من خودم هستم و نه شخصی دیگر، واقعیتی غیر قابل تفسیر تحت ساختار مجعولیت در وجود است (همان، ص ۱۱۹). تا بدینجا تفاوت میان انسان‌ها بیان می‌شود. مک کواری در ادامه تفاوت اساسی میان انسان و غیر انسان از منظر هایدگر را بیان می‌کند: «اینکه این واقعیت (واقعیت انسان) نسبت به واقعیت‌های طبیعت، واجد نظم دیگری است، از مفهوم اولیه وجود... به دست می‌آید. من هرگز نمی‌توانم حتی در مجعولیت خود به‌طور محض برای خودم یک موضوع یا شیء [ثابت] باشم. من می‌توانم سعی کنم به خود عینیت بخشم. می‌توانم روان‌شناسی، آمار و تمام روش‌های مشاهده را که عینی‌ترین نتایج قابل حصول را ارائه می‌دهند، به کمک بگیرم؛ اما هرگز نمی‌توانم کاملاً فارغ‌دل باشم؛ زیرا من چون دارای وجود هستم، آن رابطه‌ای را با خویشتم دارم که با آن، من همزمان، هم عالم و هم معلوم- یا اگر ترجیح می‌دهید بگوییم- من از نسبت فاعل شناسا، متعلق شناسایی فراتر می‌روم؛ بنابراین وجود من هرگز واقعیتی همچون واقعیت‌ها در جهان خارج نیست، بلکه همواره از آن من است» (همان). نتیجه اینکه هستی هر فرد از انسان، وجودی مختص به خود و وجودی تکرارناپذیر خواهد بود.

نقد و بررسی

می‌دانیم که فلسفه هایدگر دارای پیچیدگی‌هایی مخصوص به خود است و می‌دانیم که دغدغه او بیشتر تبیین شناخت هستی بوده و انسان را طریق رسیدن به این مقصد دانسته است و در این مسیر، فهم انسان را به عنوان مقوله‌ای هستی‌شناختی مطرح می‌کند؛ اما هدف ما در این تحقیق صرفاً پرداختن به موضوع ذاتمندی انسان است. در بخش نقد و بررسی دو موضوع را دنبال می‌کنیم. یکی بررسی این نکته که آیا در اندیشه هایدگر نسبت به انسان، می‌توان از امری ثابت و مشترک سراغ گرفت؟ دوم اینکه نفی اشتراک و تفکیک انسان‌ها به عنوان موجوداتی کاملاً متمایز با پرسش‌های متعدد و بی‌پاسخ بسیاری مواجه است.

الف) امری ثابت و مشترک در حقیقت انسان

۱. آیا هایدگر هرگونه امر ثابت و مشترک میان انسان‌ها را نفی می‌کند؟

آیا نظریه هایدگر منجر به نفی هرگونه ذات ثابت برای انسان است؟ برخی از نویسندگان معاصر نتیجه تاریخمندی انسان در نگاه هایدگر را نفی سرشت و ماهیت مشترک و ثابت برای انسان دانسته‌اند (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷). از نگاه نگارنده این استنتاج منطقی به نظر می‌رسد؛ اما پیچیدگی فلسفه هایدگر و برخی تفاسیر و عبارات موجود مانع قطعیت این استنتاج است. در ذیل به نمونه‌هایی می‌پردازیم:

الف) مک کواری در کتاب *مارتین هایدگر می‌گوید*: «ما از آن رو می‌توانیم به مطالعه تاریخ پردازیم که خودمان در هستی مان تاریخی هستیم؛ اما از آن جهت که این مطالعه بر ما منکشف می‌کند که امکان‌های وجود بشری چیستند، ما از آن طریق به معرفت غنی‌تری به نفس می‌رسیم» (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۰۵) در این عبارت سخن از سه مرحله است: الف) مطالعه تاریخی؛ ب) کشف امکان‌های وجود بشری؛ ج) معرفت غنی‌تر نسبت به نفس انسان.

در مرحله اول صحبت از تمایزها و تفاوت‌هاست؛ چراکه حوادث تاریخی متفاوت‌اند. اما در مرحله دوم صحبت از کشف امکان‌های وجود بشری است. نویسنده کتاب *مارتین هایدگر* این سخن را از وی نقل می‌کند: «انسان با هر فهمی خود را به سوی امکانات وجودی خود پیش می‌افکند یا پرتاب می‌کند» (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶ به نقل از: Biemel . Walter.Martin Heidegger, pp.184-185). این عبارت نشان می‌دهد که انسان دارای امکانات وجودی بسیاری است و انسان با واقعه فهم، بخشی از امکانات وجودی خویش را آشکار می‌کند؛ به تعبیر ساده‌تر این سخن هیچ منافاتی با اینکه انسان دارای یک سری امکانات بالقوه در ذات خویش باشد، ندارد.

در مرحله سوم، این تفاوت‌ها ما را به معرفتی غنی‌تر نسبت به حقیقتی ثابت به نام نفس که پنهان در پشت تفاوت‌هاست، می‌رساند؛ لذا می‌توان این برداشت را نمود که هایدگر برای انسان نفسی ثابت معتقد است و تلاش می‌کند فهم انسان را به حقیقت آن

نفس نزدیک سازد.

ب) در همان کتاب باز عبارتی دیگر تمایز ذاتی انسان‌ها از هم به توسط تاریخ منتفی انگاشته می‌شود: «آدمی باید چنان به درون گذشته برود که امکان منطقی در آن را پس گیرد و این امکان را اکنون در وجود خود ما حاضر سازد» (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۰۸). این عبارت نشان می‌دهد که تاریخمندی انسان به گونه‌ای نیست که انسان امروز نتواند به گذشته سرک بکشد و نتیجه‌ای از آن برای زمان حال به ارمغان بیاورد. خود هایدگر به سنت فیلسوفان پیش از سقراط بر می‌گردد تا بر پایه آن، تاریخی از نو بسازد (همان، ص ۱۱۰).

ج) در اندیشه هایدگر اصل فهم، امری ثابت و ساری در همه انسان‌هاست. از دیدگاه وی فهم نه صفتی از صفات، بلکه نحوه هستی انسان است و به هیچ وجه از انسان جدا نمی‌شود با اینکه متعلق فهم در انسان‌ها متفاوت است. همچنین برخی از پژوهشگران نه تنها فهم که نحوه فهم از دیدگاه هایدگر را مربوط به ساختار هستی انسان دانسته‌اند؛ یعنی تعامل انسان به وسیله پیش‌داشت‌های خود با اشیا به عنوان موضوع شناسایی و در نتیجه توسعه فهم و بالأخره توسعه وجودی، از لوازم ذاتی دازاین دانسته شده است (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴). این گونه آرا گرچه به این معنا نیست که انسان دارای ماهیتی ثابت است، از وجود اموری ثابت در انسان خبر می‌دهد.

د) همچنین هایدگر در جایی دیگر از خصوصیت ذاتی اشیا صحبت می‌کند. او در تبیین نظریه خود، ظهور و تجلی را ذاتی اشیا قلمداد می‌کند (از جمله ر.ک: همان، ص ۴۵ به نقل از : Martin Heidegger. Being and Time, p.50) و این گونه تعبیر اعتقاد به اینکه «هایدگر انسان و هر موجود دیگری را تماماً غیرذاتمند می‌داند» را مخدوش می‌سازد.

۲. آیا هستی در فلسفه هایدگر همان خداوند است؟

گفتیم که هایدگر فلسفه غرب را بعد از افلاطون و ارسطو دچار انحراف از بحث هستی به بحث از موجود می‌داند. پرسش از هستی ترجیح‌بند اندیشه‌های هایدگر است. هایدگر

پاسخ پرسش خود را در انسان می‌یابد؛ این انسان است که با پرتاب شدن در مطلق هستی می‌تواند جلوه‌ای از هستی را آشکار سازد. اکنون این پرسش در ذهن خطور می‌کند که آیا هستی مطلق در اندیشه هایدگر همان خداوند در معتقدات ماست؟ البته منظور این نیست که این دو (خداوند مطرح در دین - هستی مطلق هایدگر) در تمام اوصاف و خصوصیات یکسان باشند؛ همان‌گونه که اوصاف و خصوصیات خداوند در میان صاحبان ادیان نیز یکسان نیست، بلکه منظور آن است که آن دو در معتقد شدن به وجودی واجب که دیگر موجودات، هستی خود را وام‌دار آن باشند، هم عقیده‌اند یا نه. البته نگارنده متوجه است که هایدگر بارها ارتباط میان آنچه او به واسطه وجود می‌فهمد و خدا یا بنیاد کیهانی را نفی کرده و یادآور شده است که گفتار وی کسی را به خدا باوری یا الحاد ملزم نمی‌کند (فتحی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷ به نقل از: Heidegger, The Origin of the Work of Art'; in Basic Writings Martin Heidegger, "The Age of the World Picture," in: The Question Concerning Technology and Other Essays, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977, p.210)؛ اما باید توجه داشت که طبق گفته مک کواری میان «هستی» هایدگر و «خدا» نزدیکی بسیاری می‌توان یافت. در فلسفه هایدگر وجود جای خدا را گرفته است؛ زیرا مطالبی درباره وجود مطرح می‌شوند که غالباً در مابعدالطبیعه مربوط به خداوندند؛ از جمله اینکه وجود، هم متعالی از جهان است و هم حال در آن. وجود را نمی‌توان مخلوق دانست؛ چون از سنخ موجودات نیست. علاوه بر این هایدگر به صراحت می‌گوید: وجود فیض و موهبت است و به افاضه و اعطا و بخشیدن تعلق دارد. «او می‌دهد» حتی از وجود هم برتر است و بسیار شبیه و نزدیک است به آنچه معمولاً به نام «خدا» شناخته شده است... هایدگر گفته است این «او» که معطی و مفیض وجود است، خود نفس وجود یا عین وجود است؛ لذا فعل افاضه و اعطا عبارت از این است که وجود ذات خود را افاضه می‌کند» (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱).

به احتمال قوی مراد وی از نفی ارتباط میان نظریات او و «خدا»، خدای فیلسوفان با عنوان «علت اولی» یا خدای امثال آکویناس با عنوان «موجودی مجزا» بوده است؛ چراکه

ناهماهنگی آنچه هایدگر از وجود مطلق ترسیم می‌کند، با آنچه فلسفه کلاسیک یا قرائت رسمی مسیحیت از خدا دارد، روشن است. همین تفسیر را هایدگر درباره جمله معروف نیچه (خدا مرده است) به کار می‌برد. هایدگر عبارت او را نه به این معنا که خود خدا مرده است، بلکه بدین معنا تفسیر می‌کند که خدا آن‌گاه مرده است که به نحو متافیزیکی تعیین یافته است، سپس در موقف تاریخی که تحت نفوذ متافیزیک بود، تجربه گردیده است (فتحی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹ به نقل از: Heidegger, 1963, pp.193-247). مراد هایدگر از تعیین یافتن متافیزیکی، آن‌گونه که از برخی عبارت‌هایش روشن می‌شود، لحاظ کردن وجود در پیوند با موجودات است (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۵۹-۶۰). هایدگر معتقد است خدای فلاسفه و مسیحیت در پیوند با موجودات معنا پیدا کرده است. این در حالی است که مراد هایدگر از هستی، امری متباین از موجودات است: «انسان با هر فهمی خود را به سوی امکانات وجودی خود پیش می‌افکند یا پرتاب می‌کند» (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶ به نقل از: Biemel . Walter, Martin Heidegger. pp.184-185) و انسان از این طریق راهی به حقیقت وجود باز می‌کند. در این نگاه انسان صرفاً ماهیتی است که از طریق پرتاب به دامن امکانات وجودی خود را می‌نمایاند. جالب اینکه طبق نقل، هایدگر در اواخر عمر خود، به امر قدسی توجهی ویژه دارد. او در واپسین سال‌های زندگی‌اش بارها گفته است که فقط یک خدای دیگر می‌تواند ما را نجات دهد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۳۵۷).

وی در مصاحبه با مجله اشپیگل می‌گوید: «ما را فقط خدایی می‌تواند نجات دهد. تنها مفر ما این است که در تفکر و شاعری، آمادگی را برای پدیداری خدا یا برای غیاب خدا در افول بر انگیزیم... جهان نمی‌تواند در آنچه هست و به آن‌گونه که هست، از طریق انسان باشد؛ اما بدون انسان هم نمی‌تواند باشد. این منظور، به عقیده من با آن چیزی در ارتباط است که من با کلمه‌ای کهن و مختلف‌المعنی که اکنون دیگر پرفرسوده است، «هستی» می‌نامم؛ امری که برای بروز، دوام و صورت‌پذیری خود به انسان نیاز دارد (مجله اشپیگل، ش ۲۳، ۳۱، ماه مه ۱۹۷۶)*.

* این گفت‌وگو در سال ۱۹۶۶ صورت گرفته است. خواست مارتین هایدگر این بوده که «گفت‌وگو» پس از مرگ او منتشر شود. به نقل از: <http://www.ensani.ir/fa/content/109832/default.aspx>

البته نگارنده ادعای تطبیقِ مهمی تبیین‌های هایدگر از وجودِ مطلق را با مفهوم خداوند ندارد؛ اما به نظر می‌رسد وابستگی انسان به وجود مطلق در بیان هایدگر کاملاً مشهود است و مفهوم وابستگی شاه‌بیتِ اعتقاد ما به خداوند است؛ از این رو اگر پاسخ پرسشِ فوق مثبت باشد، فلسفه هایدگر می‌تواند تقارب و تشابهی با تبیین‌های اندیشمندانِ مسلمان از وجود و خداوند باشد. در ذیل به برخی از این تقاربات را اشارت می‌کنیم:

۱. اگر هستیِ مطلق در فلسفه هایدگر همان خداوند باشد، مؤیدِ آموزه‌ای دینی با نام فطرت الهی خواهد بود. پرتاب‌شدن به هستی و دازاین (در آنجا بودن) به معنای مرتبط‌بودن و همیشه در آغوش هستی بودن و مظهر و مجلای هستی بودن، این مفاهیم به نوعی می‌تواند از حضور حقیقتِ هستی در هستی انسان تعبیر شود. به عبارت دیگر مرتبط و وابسته به هستیِ مطلق بودن، نکته مشترک همه انسان‌هاست، گرچه تاریخمندی انسان خصوصیات متفاوتی را درباره هر فرد رقم بزند. در این صورت آنچه در برخی منابع دینی مبنی بر فطری بودن دین وارد شده، نشان‌دهنده آن است که دین شامل اموری ثابت است که ناظر بر مشترکات انسان‌هاست. تفاوت‌ها هرچه باشد، چون ریشه در هستی مطلق دارد، توسط انسان‌های مشرف و آگاه با ارجاع به هستی مطلق قابل حل و فصل خواهد بود.

۲. انحصار وجود به وجود حق تعالی و اصالت ماهیت در دیگر موجودات، در فلسفه مشاء با نگاه هایدگر به هستی همخوانی دارد.

۳. انحصار وجود به خداوند و قول به اعیان ثابتی که در میان عارفان اسلامی معروف است، تشابه قابل توجهی با نظریه هایدگر در موضوع هستی مطلق و هستی انسان دارد. طبق قول به اعیان ثابتی نقطه اشتراک میان این اعیان آن است که همه آنها در دامن وجود مطلق تقرر یافته‌اند.

۴. تقاربِ هستیِ مطرح در فلسفه هایدگر با اصطلاح «نور» و «نورالانوار» در حکمت اشراق نیز قابل توجه است. ایزوتسور درباره این تقارب می‌گوید:

درک و فهم مارتین هایدگر درباره وجود... به نحو قابل توجهی شبیه و

نزدیک به درک و فهم شرقی است و اندیشه وی درباره وجود به عنوان گشاینده و آشکارکننده... مفهوم او از حقیقت به عنوان آشکارگی و انکشاف و شناخت به عنوان توانایی حضور در حقیقت و... همه اینها اندیشه سهروردی درباره حقیقت و شناخت به عنوان حضور و نور را به خاطر می آورد» (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۱۲).

البته همسانی‌های فوق همه نیازمند تبیین بیشتر است که مجال جدا طلب می‌کند؛ اما آنچه در این تحقیق ضرورت دارد، آن است که اگر «هستی مطلق» هایدگر را همان خدای لایزال تلقی کنیم، در این صورت همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها، با آن وجود مطلق در ارتباط خواهند بود و فعلیت یافتن هویت‌های انسانی در تاریخ مانع از این ارتباط و وابستگی نخواهد بود.

۳. دازاین و نکته اشتراک

دقت در برخی از اندیشه‌های هایدگر منجر به این نتیجه می‌تواند باشد که گرچه طبق این اندیشه‌ها نمی‌توان از ماهیت و سرشت واحد صحبت کرد، می‌توان از اموری مشترک میان انسان‌ها سخن گفت. هایدگر در کتاب هستی و زمان با به‌کارگیری دو مفهوم حضور و زمان که یکی تجلی‌داشتن و دیگری تمایز از گذشته و آینده است، به قرابت معنای هستی و زمان می‌رسد. از نظر وی نه زمان، ساخته انسان است و نه انسان، ساخته زمان؛ هیچ ایجاد یا تولیدی در میان نیست، بلکه آنچه هستی و زمان را تعیین می‌کند، تعلق آنها به یکدیگر است. زمان در هستی خود و هستی در حضور خود (در زمان حال) به جای یکدیگر می‌نشینند. آنچه از این اندیشه می‌توان فهمید آن است که خروجی قرابت هستی انسان و زمان، انسان بالفعل خواهد بود. لحاظ کردن دو حقیقت با نام «هستی» و «زمان» که با تعلق یافتن به همدیگر تعین می‌یابند، نافی احتمال نکات مشترک میان انسان‌ها نخواهد بود. اگر این برداشت از سخن هایدگر صحیح باشد، می‌توان در بخش هستی انسان از احتمال وجوهی مشترک میان انسان‌ها سخن گفت. به عبارتی دیگر گرچه قرابت هستی انسان با زمان، ماهیت هر فرد از انسان را متمایز از

افراد دیگر انسان‌ها رقم می‌زند، می‌توان خواص مشترک فرازمانی در میان آحاد انسان‌ها را محتمل دانست؛ برای مثال ما معتقدیم انسان و دیگر حیوانات دارای سرشت و ماهیت متفاوت هستند؛ اما این تفاوت در ماهیت به معنای نداشتن نقطه اشتراک نیست و با تکیه بر همین نقاط اشتراک ما می‌توانیم ادراکاتی مشترک داشته باشیم؛ مثلاً گرسنگی و تشنگی و تمایل به جنس مخالف، اموری مشترک است که انسان و حیوان علی‌رغم تفاوت ماهوی، دارای آن هستند؛ به عبارت دیگر گرچه نتیجه‌مطلب پیش‌گفته از هایدگر ماهیت مشترک میان انسان‌ها را منتفی می‌کند؛ اما لزوماً نبود نکته اشتراک میان انسان‌ها را اثبات نمی‌کند.

۴. دگرگون کردن طبیعت انسان

هایدگر طبیعت و ذات انسان را در مرحله متافیزیک «حیوان ناطق» قلمداد می‌کند. البته این تعریف از انسان در قرون متمادی از سوی فیلسوفان بیان شده است. به نظر می‌رسد که هایدگر در این تعریف محدودکننده، احساس تنگنایی می‌کند؛ از این‌رو تلاش می‌کند این حصار را بشکند و برای شکستن حصار تلاش می‌کند از متافیزیک عبور کند. ما بدون آنکه بخواهیم روش هایدگر را تأیید کنیم، از یک سو در مخالفت او با تعریف انسان به «حیوان ناطق» همراهیم و از سوی دیگر این مخالفت را به معنای شکستن ذات انسان نمی‌دانیم. فلاسفه اسلامی و متون دینی، حصر انسان در چند تعریف حدی و رسمی را بر نمی‌تابند؛ از این‌رو خروج از دایره تعریف «حیوان ناطق» را خروج از ذات تلقی نمی‌کنند؛ چراکه از اول به آن تعریف به عنوان تعریف حقیقی نگاه نمی‌کردند و البته اگر کسی ذات انسان را محدود در حیوان و ناطق بودن بداند هم احساس در تنگنا قرار گرفتن می‌کند و هم خروج از آن را، خروج از ذات تلقی می‌کند. فیلسوفان اسلامی تصریح کرده‌اند که «ناطق» فصل حقیقی انسان نیست؛ یعنی «ناطق» مقوم ذات انسان نیست، بلکه از اخص لوازم انسان است که انسان به وسیله آن شناخته می‌شود؛ زیرا «ناطق» از کیفیات است و کیف از مقولات عرضی بوده، نمی‌تواند مقوم جوهر باشد: «فان المراد بالنطق اما التكلم و هو بوجه من کیفیات المسموعة و اما ادراك الکلیات و هو

عندهم من کیفیات النفسانية و کیفیة کیفما كانت من الاعراض و الاعراض لا تقوم الجواهر» (طباطبایی، نرم افزار نورالحکمة، ص ۸۲)؛ از این رو علامه طباطبایی مبدأ اخص لوازم را فصل حقیقی می‌داند (ر.ک: همان). همچنین صدر المتألهین در بعضی عبارات خود از تغییر ماهیت انسان به انواع گوناگون، بلکه به اجناس گوناگون، خبر می‌دهد. او بر این باور است که انسان بالأخره در زیر مجموعه یکی از سه جنس فرشتگان، شیاطین و حیوانات قرار می‌گیرد و البته تحت هر کدام از این اجناس، انواع بسیاری است. او بیان می‌کند که انسان‌ها با ترکیبی که از خصلت‌ها و خوی‌ها در خود به وجود می‌آورند، تنوع حیوانی زیادی را تحقق می‌بخشند؛ به گونه‌ای که این تنوع حیوانی حتی در جهان حاضر نیز صورت وقوع ندارد. ایشان در این بیان خود به آیه زیر تمسک می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینة: ۶-۷/ ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۰ و ر.ک: ج ۵، ص ۴۸). ایشان در جایی دیگر ضمن تأکید بر فطرت اولیه، انسان را در مرحله بالقوه دارای یک ماهیت نوعی می‌داند؛ اما در ادامه از شکل‌گیری انواع بسیار خبر می‌دهد:

النفوس الانسانية بحسب فطرتها الاولى متمائلة متحدة النوع، و بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل من الملكات و الأخلاق الحاصلة لها من تكرر الاعمال و الافعال متكررة الأنواع، يناسب كل نوع منها لنوع من تلك الملكات و الأخلاق، و لحيوان غلب عليه ذلك الخلق، فيحشر على صورته لكونها على صفتها (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۷).

به همین دلیل است که برخی با استفاده از نظریات عرفای اسلامی، تعریف انسان را غیرممکن دانسته‌اند: «تعریف و تحدید مفهوم و مدلول "انسان" یا آدم ممکن نیست. چنین قصدی جای‌دادن آب دریا در ظرفی کوچک است؛ چون خود تحدیدکننده تعیینی از آن حقیقت است. تنها اگر بساط انیت فردی از میان بر می‌خاست، امکان تعریف چنین ذاتی می‌رفت؛ چیزی که تا انسان، انسان است نامیسر است؛ پس نباید انتظار تحدیدهای عقلی و نظری برای انسان باشیم. از جهت وسعت دایره شمول و گستردگی

دلالت "انسان" را تنها با "وجود" می‌توان مقایسه کرد» (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴). این سخن با آرای فیلسوفان اسلامی نیز همخوانی دارد. آنان از یک سو برای عالم هستی سه مرتبه حس، مثال (خیال) و مجرد (عقل) معتقدند (از جمله ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۲۶۱-۲۶۲) و از سوی دیگر همین سه مرتبه را در ادراکات انسان نیز معتقدند (از جمله ر.ک: همو، ۱۳۶۶، ج ۹، ص ۲۱-۲۲). نتیجه اینکه انسان جهان کوچکی است که می‌تواند در هر مرتبه از مراتب جهان هستی سیر و جایگاه خود را انتخاب کند و برای اینکار هیچ نیازی به خروج از ذات خود نیست، بلکه این ذات انسان است که اقتضای فعلیت یافتن انسان در ماهیات گوناگون را دارد.

۵. تفکیک قوه از فعل

دزاین (هستی در جهان) هستی هر انسانی را با تاریخ و زمان گره می‌زند و در نتیجه برای هر انسان ساختار و ماهیتی متفاوت را معتقد می‌شود. آیا ممکن است این هستی‌های شکل گرفته در زمان دارای استعدادهاى مشترک باشند و آن‌گاه با افتادن در ظرف زمانی خاص فعلیت‌های متفاوتی به خود بگیرند؟ به عبارتی دیگر هایدگر در مرحله متافیزیک انسان را ذاتمند دانسته، از انسان با عنوان «حیوان ناطق» تعریف می‌کند (ر.ک: جیمز ال. پروتی، ۱۳۷۹، ص ۸۲). پرواضح است که این عبارت با تاریخ‌مندی بودن تمام ماهیت انسان سازگار نیست؛ زیرا اگر ماهیت انسان تماماً در تاریخ شکل می‌گیرد، تعریف انسان با عنوان «حیوان ناطق» بی‌معنا خواهد بود. وجه جمع دو سخن فوق آن است که هایدگر ضمن قایل شدن به ذات حیوانیت و ناطقیت برای انسان، او را توانمند در شکستن این ذات می‌داند و جالب اینکه او این توانایی را منحصر در انسان یافته است. به عبارتی دیگر هایدگر معتقد است انسان توانای شکستن حیوانیت و ناطقیت خود را دارد؛ یعنی این خاصیت که طبق گفته هایدگر تنها در انسان وجود دارد، یک نوع قوه، توانایی و استعداد است و نوعی اعتراف به وجود یک سری استعدادها در انسان است و مؤید این نکته است که انسان‌ها استعدادهایی مشترک دارند، سپس با توجه به تاریخ و با توجه به فکر و اندیشه خود می‌تواند فعلیتی خاص به خود ببخشد.

ب) پرسش‌های بی‌پاسخ در نفی ثابتات و مشترکات انسان‌ها

۱. دلیل تمایز انسان از حیوان

هایدگر طبق تفسیر معروف، انسان‌هایی با ماهیات متمایز ترسیم می‌کند و هر کدام از آحاد انسان را دارای سرشتی متفاوت با دیگرانسان‌ها قلمداد می‌کند؛ اما ما می‌دانیم که مجموع انسان‌ها با همه تمایزهایی که در میان خود دارند، از دیگر گروه‌ها از جمله گروه‌های حیوانی جدا هستند؛ لذا جای این پرسش هست که چه چیزی مجموع انسان‌ها را از مجموع دیگر موجودات جدا می‌سازد؟ آیا تفکیک این مجموعه‌ها دلیلی جز این دارد که هر کدام از این مجموعه‌ها هویتی مخصوص به خود دارند که در میان افراد خودشان مشترک است؟ به عبارتی دیگر اگر در برابر هایدگر عکس انسان ناشناسی قرار دهیم و از هایدگر بخواهیم که صاحب عکس را برای ما معرفی کند، آیا هایدگر به دلیل بی‌اطلاعی از گذشته این فرد هیچ حرفی برای گفتن ندارد یا اینکه می‌تواند ویژگی‌های انسانی او را بشمارد؟ پرواضح است که علی‌رغم بی‌خبری از تاریخ و گذشته صاحب عکس، ما می‌توانیم ویژگی‌های متمایزکننده انسان از دیگر موجودات درباره صاحب عکس را بیان کنیم و به همین دلیل است که گره‌زدن ذات و ماهیت انسان به تاریخ او، نظری نادرست خواهد بود.

۲. تردید میان اصالت وجود و اصالت ماهیت

فلسفه هایدگر از معدود فلسفه‌های غرب است که دغدغه کشف خود هستی و نه مفهوم هستی را دارد (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۸۲-۸۳). او کشف این حقیقت را در برخی آثار در وجود خاص (دازاین) و در برخی آثار دیگر در زبان جست‌وجو می‌کند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۴). وی در تعبیری اصل هستی را نه وجودی در کنار موجودات، بلکه اصل هستی را ساری و جاری در تمام موجودات می‌داند (همان به نقل از: Being and Time, pp.26&62). در نگاه هایدگر «انسان همسایه وجود است». انسان موجودی نیست که در مرکز باشد، بلکه «ek-sistence» به عنوان تقرر و بیرون‌ایستادن در عرصه هستی فهمیده می‌شود؛ یعنی انکشاف و گشودگی به سوی وجود.

اگر بخواهیم با زبان فلسفه اسلامی این باورِ هایدگر را بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم او در این نزاع که اصالت با وجود است یا فلسفه، اصالة‌الوجودی است؛ یعنی اصل وجود در همه موجودات از جمله انسان هست. طبق نظریه دازاین تعلق میان این هستی و زمان، ماهیت هر فرد از انسان را رقم می‌زند. زمان و تاریخ اموری تدریجی و متغیر است؛ اما هستی حقیقتی ثابت است. چگونه تعلق این دو به هم تمام ماهیت انسان را متغیر می‌کند و هرگونه نشانی از اشتراک و وحدت در ذات را منتفی می‌کند؟ به عبارت دیگر هایدگر چگونه در شکل‌گیری ماهیت انسان تمام نقش را به بعد متغیر انسان می‌دهد؟

هایدگر از یک سو زمان را پنجره‌ای برای کشف حقیقت هستی قلمداد می‌کند؛ اما از سویی دیگر در ماحصل قرابت زمان و هستی، چیزی از هستی و چیزی از ثبات را قایل نمی‌شود؛ به عبارت دیگر او با نظریه تاریخمندی انسان تمام درها به سوی حقیقت هستی را می‌بندد.

۳. ذات مشترک تلقی عموم انسان‌ها

می‌توان ادعا نمود که همه انسان‌ها اعم از دانشمند و غیردانشمند، گفتار، اندیشه و رفتارشان به‌طور مستقیم و غیرمستقیم حاکی از اعتقاد آنها به ذات‌مندبودن انسان است. تحقیقات در زمینه‌هایی همچون اخلاق، تربیت و توصیه‌های اخلاقی و تربیتی که همه انسان‌ها را مخاطب خود قرار می‌دهد، نشان از باور به ذات مشترک میان انسان‌ها دارد. در ذیل نمونه‌هایی از این باورِ گفتاری و عملی ارائه می‌کنیم:

الف) برای مثال روان‌شناسان گرچه در تبیین روان‌آحاد انسان، بر تفاوت میان انسان‌ها تأکید دارند، سخنان آنان در تبیین طبیعت بشر، نشان از آن دارد که آنها انسان را موجودی ذاتمند می‌دانند. آنان برای ورود به مباحث روان‌شناسی از جمله ارائه نظر درباره شخصیت انسان، پرسش‌هایی در موضوع طبیعت انسان مطرح می‌کنند. آیا انسان آزاد و مختار است یا مجبور؟ آیا شخصیت انسان‌ها توسط عقل و منطق هدایت می‌شود یا اینکه علت رفتارهای او انگیزه‌های ناخودآگاه غریزی است؟ آیا عوامل

ذهنی - روانی بیشترین تأثیر را در رفتارهای انسان دارد یا عوامل محیطی و بیرون از فرد؟ (از جمله ر.ک: شولتز، ۱۳۹۰، ص ۳۷-۴۰ / شاملو، ۱۳۸۲، ص ۲۳-۲۹). پرسش‌هایی اینچنین درباره طبیعت بشر، حاکی از آن است که این پرسشگران به اشتراکات اساسی میان انسان‌ها معتقدند.

ب) کولمن و واتسون در کتاب *درآمدی بر انسان‌شناسی* تلاش می‌کنند نگاهی کلی به دانش انسان‌شناسی ارائه دهند. این دو در تبیین مباحث انسان‌شناسی می‌گویند: «انسان‌شناسان اجتماعی و فرهنگی عقیده دارند هر چند میراث زیست‌شناختی مشترکی نوع بشر را به هم پیوند داده است، اما هر یک از اجتماعات بشری فرهنگ ویژه و منحصر به فردی برای خود دارد... انسان‌شناسی از یک سوی باید بکوشد تا ویژگی منحصر به فرد هر فرهنگی را نشان دهد و از سوی دیگر باید بصیرت‌هایی را درباره کل نوع بشر به دست دهد» (کولمن و واتسون، ۱۳۸۱، ص ۵۹). مؤلفان این کتاب در ادامه می‌کوشند مشترکات و مختصات انسان در موضوعات گوناگون را توضیح دهند؛ برای مثال آنان شناخته شدن واحد خانواده به عنوان هستی اجتماعی مجزا و محصور را به رسمیت شناخته شده توسط همه جوامع بشری بیان می‌کنند (همان، ص ۶۵). درباره مذهبی بودن انسان نیز می‌گویند: «آنچه که با اطمینان می‌توانیم بگوییم، این است که هیچ اجتماع بشری شناخته شده‌ای وجود ندارد که از نوعی مذهب برخوردار نباشد» (همان، ص ۱۱۱).

ج) غزالی در تحقیقات خود درباره انسان به این نتیجه می‌رسد که چهار ویژگی در همه انسان‌ها فراگیر است (خشم، شهوت، مکر و حيله، و عقل) (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲). وی حتی با نقل حدیثی معتقد می‌شود پیامبر ﷺ نیز شیطان (دیو مکار) در درون خود دارد؛ لکن با کمک خداوند آن را مهار کرده و بر آن پیروز گشته است (همان، ص ۲۳).

د) لسللی استیونس بعد از نقل نظریه آگزیستانسیالیستی سارتر مبنی بر اینکه وجود انسان بر ماهیتش مقدم است و او خود ماهیتش را رقم می‌زند، می‌گوید: «بعید می‌دانم سارتر قصد داشته باشد بعضی از صفات و ویژگی‌هایی را که در بین انسان‌ها عمومیت

دارد، انکار کند؛ به عنوان مثال نیاز به غذا خوردن برای ادامه حیات» (استیونسن، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵-۱۳۶). استیونسن هنگام نقل و بررسی نظریه مارکس مبنی بر اینکه انسان طبیعتی جز آنچه در اجتماع رخ می‌دهد، ندارد، معدودی از حقایق زیستی همچون نیاز به خوردن را استثنا می‌کند (همان، ص ۹۳). وی در ادامه از میان اندیشه‌های مارکس قانون کلی دیگری که حاکی از طبیعتی فراگیر برای انسان‌هاست استخراج کرده، می‌گوید: «ظاهراً در خصوص طبیعت انسان مارکس بر آن می‌شود تا حداقل در یک مورد دست به تعمیم کلی بزند و آن این است که انسان موجود فعال مولدی است که با توجه به این حقیقت که وسایل معیشت خود را تولید می‌کند، خود را از دیگر جانوران ممتاز می‌سازد» (همان، ص ۹۴).

هـ) حس کنجکاوی، رقابت، حسادت و... شاید اندیشه‌های فیلسوفی همچون هایدگر منتهی به نفی ذات مشترک از انسان‌ها گردد، اما واقعیت آن است که ما با انبوهی از انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌ها گوناگون مواجه‌ایم که همه آنها در برخی خصصت‌ها مشترک بوده‌اند و در طول تاریخ هیچ انسانی را خالی از این خصصت‌ها نمی‌بینیم. آیا کسی می‌تواند مدعی شود که انسانی بدون حس کنجکاوی یا حسادت، ولو در مراتب پایین آن دیده است؟ آیا می‌توان انسانی پیدا کرد که حس استخدام دیگران نداشته باشد؟ آیا می‌توان انسانی یافت که نتواند بر خلاف غرایز خود عمل کند؟* آیا در تاریخ بشریت می‌توان از چنین انسانی سراغ گرفت؟ آیا انواع انسان‌شناسی‌ها اعم از فلسفی، عرفانی، تجربی از انسانی بدون این حس‌ها خبر داده‌اند؟ پرواضح است که پاسخ این پرسش‌ها منفی است و تأملات فیلسوفانه هایدگر نمی‌تواند در برابر مسلمات کارساز باشد.

و) همچنین ما در رفتار عملی انسان‌ها تصویب قوانین در سطح ملی و فراملی را می‌بینیم و می‌دانیم که این قوانین فراگیر بدون ذات‌مندانستن انسان منطقی نخواهد بود.

* نگارنده با استفاده از منابع نقلی، عقلی و تجربی نزدیک به چهل مورد از ذاتیات مشترک انسان‌ها را در کتاب چستی انسان در اسلام بیان کرده است.

نتیجه گیری

در تبیین اندیشه‌های هایدگر درباره ذاتمندی انسان شاید بتوان از ثبات و اشتراک انسان‌ها سراغ گرفت؛ اما برداشت دیگر حاکی از تمایز تام میان انسان‌هاست. این معنا با پرسش‌های بی‌پاسخ بسیاری روبه‌روست؛ چراکه همان‌گونه که متفاوت بودن انسان‌ها امری واضح و غیر قابل انکار است، اشتراکات آنها نیز روشن است و انسان‌ها نیز چنین تلقی از خود دارند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. استیونسن، لسلی؛ هفت نظریه درباره طبیعت انسان؛ ترجمه بهرام محسن پور؛ ج ۱، تهران: رشد، ۱۳۶۸.
۲. ایزتسو، توشیهیکو؛ بنیاد حکمت سبزواری؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۰.
۳. پالم، ریچارد الف؛ علم هرمنوتیک؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ ج ۱، تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
۴. پروتی، جیمز ال؛ پرسش از خدا در تفکر هایدگر؛ ترجمه محمدرضا جوزی؛ تهران: ساقی، ۱۳۷۹.
۵. غزالی، ابوحامد محمد؛ کیمیای سعادت؛ به کوشش خدیوجم؛ ج ۹، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰.
۶. شاملو، سعید؛ مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت؛ ج ۷، تهران: رشد، ۱۳۸۲.
۷. شولتز، دوآن؛ نظریه‌های شخصیت؛ ترجمه یوسف کرمی و دیگران؛ ج ۹، تهران: ارسباران، ۱۳۹۰.
۸. صدرالمألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۹. —؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

۱۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ نه‌ایة‌الحکمة؛ قم: مؤسسه‌ النشر الاسلامی (نرم افزار نورالحکمة).
۱۱. کولمن، سایمون و هلن واتسون؛ درآمدی بر انسان‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ ۲، تهران: علمی، ۱۳۸۱.
۱۲. فدایی مهربانی، مهدی؛ ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی؛ چ ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
۱۳. مسعودی، جهانگیر؛ هرمنوتیک و نواندیشی دینی؛ تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۴. مصلح، علی‌اصغر؛ پرسش از حقیقت انسان: مطالعه تطبیقی در آرای ابن‌عربی و هایدگر؛ چ ۱، قم: طه، ۱۳۸۴.
۱۵. مک کواری، جان؛ مارتین هایدگر؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ ویراسته شهرام پازوکی؛ چ ۱، تهران: گروس، ۱۳۷۶.
۱۶. —؛ الهیات اگزیستانسیالیستی؛ ترجمه مهدی دشت‌بزرگی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۱۷. —؛ «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد» چاپ شده در: فلسفه و بحران غرب؛ ترجمه محمدرضا جوزی، چ ۱، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.
۱۸. واعظی، احمد؛ درآمدی بر هرمنوتیک؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۹. هایدگر؛ متافیزیک چیست؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ چ ۳، تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.
۲۰. —؛ هستی و زمان؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ چ ۳، تهران: ققنوس، ۱۳۸۸.
۲۱. زهرا خزاعی؛ «اومانیزم سارتر از نگاه هایدگر»؛ فصلنامه پژوهش‌های کلامی، ش ۹-۱۰ در: <http://www.bashgah.net/fa/content/show/8458> به نقل از: Letter on Humanism, p.207
۲۲. علی فتحی؛ «پرسش از وجود به مثابه پرسش از خدا (خدا در تفکر هایدگر)»؛ قیسات، تابستان ۱۳۹۲ به نقل از: Heidegger, The Origin of the Work of

Art”); in Basic Writings Martin Heidegger, “The Age of the World Picture,” in: The Question Concerning Technology and Other Essays, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977, p.210.
23. <http://www.ensani.ir/fa/content/109832/default.aspx>.

