

بررسی دیدگاه هیدگر درباره چیستی فلسفه

محمد مهدی عباسی آغوی*

محمد فناپی اشکوری**

چکیده

مارتین هیدگر از تأثیرگذارترین فیلسوفان معاصر است که دیدگاه ویژه‌ای درباره چیستی فلسفه دارد. او بر این باور است که متافیزیک تنها به موجود پرداخته است و از حقیقت وجود، که باید موضوع اصلی فلسفه باشد، غفلت ورزیده است. او تلاش می‌کند با روش پدیدارشناسی و تفکری که نوعی علم حضوری را به دنبال دارد، راه رسیدن به حقیقت وجود را باز کند. انتقادهای هیدگر بر متافیزیک، نیز روش و مدعیات او با چالش‌هایی روبرو است. مباحثی که در بحث اصالت وجود، تشکیک و وحدت وجود در فلسفه ملاصدرا مطرح می‌شود، همگی بحث از حقیقت وجود است نه مفهوم موجود. در این مقاله افزون‌بر توصیف و تبیین دیدگاه هیدگر درباره چیستی فلسفه، با روشی تحلیلی و عقلی به بررسی این دیدگاه می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها

مارتین هیدگر، چیستی فلسفه، وجود، موجود، موضوع فلسفه.

*. سطح ۴ حوزه و دانش‌پژوه دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول).

Email: Mahdi.abbasi202@gmail.com

Email: fanaei.ir@gmail.com

** استاد گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (نویسنده).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۰.

مقدمه

فلسفه، مطالعه مسائلی کلی و اساسی درباره موضوعاتی همچون هستی، واقعیت، آگاهی، ارزش، خرد، ذهن و زبان است (تیچمن و ایوانس، ۱۹۹۹، ص ۱؛ گریلینگ، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۱ به نقل از ویکی‌پدیا). تفاوت فلسفه با دیگر راه‌های پرداختن به چنین مسائلی، رویکرد نقادانه و معمولاً سازمان یافته فلسفه و تکیه آن بر استدلال‌های عقلانی و منطقی است (کوینتون، ۱۹۹۵، ص ۶۶۶ به نقل از همان). انسان‌ها از دیرباز به مسائل فلسفی توجه کرده و درباره آن اندیشیده‌اند. اما اینکه خود فلسفه چیست؟ موضوع و روشش کدام است و قلمروی آن چه مسائلی را دربرمی‌گیرد، همیشه مورد اتفاق نبوده است. فلاسفه اسلامی موضوع فلسفه را، به پیروی از ارسطو، موجود از آن جهت که موجود است قرار داده‌اند؛ ولی در غرب پس از رنسانس، توجه فلسفه به سوی معرفت‌شناسی^۱ معطوف شد (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۲۹). فلاسفه اگزیستانس دوباره فلسفه را به سوی موضوع وجود بازگرداندند. در این میان مارتین هیدگر فیلسوف آلمانی معاصر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶) نگاه تازه‌ای به چیستی و رسالت فلسفه دارد که تأثیر بسزایی در تفکر فلسفی غرب داشته است.

درباره اندیشه‌های هیدگر کتاب‌ها و مقالات فراوانی نگاشته شده و تفسیرهای گوناگونی درباره مطالب سخت‌فهم وی وجود دارد. بی‌جهت نیست که هیدگرشناسانی مانند هانس-گئورگ گادامر، والتر بیمل، احمد فردید و... مطرح شده‌اند. همچنین به برخی از نویسندگان کشورمان که درباره هیدگر قلم زده‌اند اشاره‌ای می‌کنیم:

خانم مرضیه افراسیابی به چیستی فلسفه از دیدگاه هیدگر پرداخته است، بدون آنکه به همه جنبه‌های لازم، مانند روش و مسائل پردازد و یا بررسی انتقادگونه‌ای داشته باشد (افراسیابی، ۱۳۸۹). آقای داود محمدیانی، در کنار تبیین دیدگاه هیدگر درباره فلسفه، به مقایسه آن با نگاه ملاصدرای شیرازی پرداخته است، ولی کمتر به نقد دیدگاه هیدگر روی آورده است (محمدیانی، ۱۳۸۴). از جمله آثار تطبیقی میان دیدگاه صدرالمتهلین و هیدگر، به کارهای آقای رضا اکبریانی باید اشاره کرد. او در یک مقاله تلاش کرده است حکمت صدرایی را راهی نو در پاسخ به پرسش بنیادین هیدگر معرفی کند (اکبریانی و انصاریان، ۱۳۸۸) و در اثری

دیگر به امکان وجودشناسی در آرای ملاصدرا و هیدگر پرداخته است (اکبریان و زمانیها، ۱۳۹۰). این دو اثر با وجود نکات روشنگرانه‌ای که از دیدگاه هیدگر به دست می‌دهند، هدف ما - یعنی شناخت موضوع، غایت و روش فلسفه از نگاه هیدگر با نگاهی انتقادی - را تأمین نمی‌کنند. همچنین خانم الناز انصاری پور در پایان‌نامه ارشد خود، با تأکید بر کتاب فلسفه چیست، به چیستی فلسفه از دیدگاه هیدگر پرداخته است (انصاری پور، ۱۳۹۲).^۲

قرن بیستم نقطه اوج بحث و اختلاف فیلسوفان درباره چیستی فلسفه بود. این اختلاف دیدگاه‌ها در پایان این قرن فروکش کرد، بی‌آنکه به توافق نظری کلی دست‌یابند.^۳ ظهور هیدگر نیز در همین دوره است. اهمیت بررسی دیدگاه هیدگر درباره چیستی فلسفه وقتی دوچندان می‌شود که نزدیکی دیدگاه وی را با حکمت متعالیه (ر.ک: محمدیانی، ۱۳۸۴) و برخی دیدگاه‌های عرفانی بنگریم.

برخی بر این باورند دکارت با طرح خود، که انسان و جهان دو جوهر متمایز از یکدیگرند، تصویری از انسان بی‌جهان ارائه داد که به بحران دوران جدید، یعنی بی‌خانمانی و نیست‌انگاری انسان امروزی انجامید. هیدگر در پی نجات انسان از این بحران است و می‌خواهد رابطه ذاتی انسان و جهان را آشکار سازد و انسان در جهان را مطرح می‌کند و جهانمندی را فصل انسان می‌داند (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۱۵ و ۱۹).

این نوشتار در پی آن است تا در کنار توصیف و تبیین دیدگاه هیدگر درباره چیستی فلسفه و روش و مسائل آن، به بررسی اجمالی این دیدگاه پردازد.

متافیزیک و موضوع فلسفه هیدگر

هیدگر فیلسوفان را به دو گروه وجودنگر (انتولوژیک) و موجودنگر (انتیک) تقسیم می‌کند. فیلسوف موجودنگر بی‌توجه به شرایط وجودی موجودات به بحث درباره ماهیت، صفات، آثار و عوارض آنها می‌پردازد؛ ولی فیلسوف وجودنگر به شرایط امکان وجود اشیا و موجودات می‌پردازد (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۵ مقدمه). شاه‌بیت سخنان هیدگر این جمله است: متافیزیک، وجود و موجود را با هم خلط کرده است. متافیزیک بعدها نام وجودشناسی^۴ گرفت که همیشه موجودیت موجودات (موضوعش) را به دو روش اعتبار می‌کند: اول از موجود

مطلق از حیث اوصاف کلی آن بحث می‌کند. دوم بحث از موجود اعلی و الهی. متافیزیک بحث از موجود کلی و موجود اعلی است بنابراین ذاتا هم موجودشناسی است و هم خداشناسی^۵ (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴). برای شناسایی حقیقت وجود، در گام نخست باید انتولوژی را ترک کرد (همان، ص ۱۱۶).

در زمان ما پرسش از معنای وجود فراموش شده، درحالی که نزد افلاطون و ارسطو چنین پرسشی را می‌یابیم؛ ولی پس از آنها سکوتی دیرپای رخ می‌دهد (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۹-۳۰). وی دیدگاه افلاطون و ارسطو را درباره چیستی فلسفه این‌گونه تقریر می‌کند:

فلسفه به دنبال وجود موجود است؛ یعنی هست نسبت به هستی... در اینجا «هستی چیست؟» به معنی آن است که هستی هست چیست؟... فلسفه، گونه‌ای قابلیت یا استعداد است که امکان می‌دهد موجود به مفهوم آن چیزی که وجود دارد تا آنجا که موجود است ادراک گردد (همو، ۱۳۶۸، ص ۴۷-۴۹).

او می‌گوید وجود، وجود است. نه خدا است و نه بنیان جهان. وجود، از همه موجودات به انسان نزدیک‌تر و درعین حال دورتر است (افراسیابی، ۱۳۸۹). وجود هیچ نیست؛ زیرا موجود نیست و ما تنها موجود را موجود می‌دانیم و چون وجود، موجود نیست پس هیچ است (همان). البته هیدگر دقیقاً یک اگزستانسیالیست نیست. تفاوت هیدگر با اگزستانسیالیسم‌ها در این جمله او روشن است: «من باید دوباره بگویم شوائق فلسفی من نمی‌تواند به عنوان فلسفه وجود مرتب گردد. پرسشی که مرا به خود مشغول داشته، پرسش از هستی انسانی نیست، بلکه آن پرسش از هستی به‌عنوان یک کل و کما هو هو است» (کاکلمانس، ۱۳۸۰، ص ۳۵).

آنچه از چشم هیدگر دور مانده مفهوم وجود نیست، بلکه واقعیت وجود است، که با بدیهی انگاشتن مفهوم آن و تعریف‌ناپذیر دانستن آن به فراموشی سپرده شده است. به‌عبارت‌دیگر، هیدگر با مفهوم کلی و انتزاعی وجود کاری نداشته، بلکه به دنبال پرسش از وجود انضمامی و واقعی است؛ یعنی همان وجودی که همه موجودات دیگر مظاهر آن هستند و در پرتو نور آن شناخته می‌شوند. به تعبیر خود هیدگر، «وجود موجودات است» (هیدگر، ۱۹۲۶، ص ۲۵-۲۶، به‌نقل از محمدیانی، ۱۳۸۴).

وجودشناسی بنیادین^۶

دغدغه اصلی هیدگر در مهم‌ترین کتابش یعنی وجود و زمان، وجودشناسی بنیادین است که آن را به دو معنا به کار می‌برد:

۱. تحلیل وجودشناختی دازاین که به‌عنوان موجودی که هر فهمی از وجود از راه تحلیل ساختارهای وجودی آن امکان دارد؛
۲. پرسش از معنای وجود که تحلیل وجودی دازاین نیز برای رسیدن به همین منظور است (Heidegger, 1988, p35 & p277).

وجودشناسی بنیادین از دیدگاه هیدگر در واقع پرسش از امکان خودِ وجودشناسی است (اکبریان و زمانیها، ۱۳۹۰). هیدگر کتاب *نقد عقل محض* کانت را نیز نوعی وجودشناسی بنیادین می‌داند و نه معرفت‌شناسی. وی در تحلیل روش کانت می‌گوید او قائل به شهود است و شهود را به دو نوع نامحدود و محدود تقسیم می‌کند. شهود نامحدود مربوط به خدا و شهود محدود مربوط به بشر است. مراد هیدگر از شهود وجود نیز همین نوع دوم است (همان).

وجود و حقیقت

دو محور اصلی تفکر هیدگر پرسش از وجود و حقیقت است (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳). او یگانگی وجود و حقیقت را که پیشتر قطعی انگاشته شده بود، رد کرد. هیدگر تعریف سنتی حقیقت - یعنی مطابقت شیء با ذهن یا عقل و یا تطابق شیء با ادراک و یا برعکس و به عبارت بهتر مطابقت معرفت با آنچه هست - را نقد کرده و آن را ناحقیقت می‌داند (همان، ص ۱۱۶-۱۱۷). حقیقت یا الثیا (یونانی) از نگاه هیدگر یعنی منکشف بودن و گشودگی (همان، ص ۸۴). الثیا خود را به منزله بنیاد وجود و حقیقت هر دو آشکار می‌کند. ارتباط میان دازاین (انسان در جهان) و حقیقت باید موضوع تحقیق قرار گیرد تا بفهمیم چرا وجود ضرورتاً پایه‌پای حقیقت است و برعکس (همان، ص ۸۲).

وجود و زمان

هیدگر در کتاب وجود و زمان تلاش می‌کند تا وجود را با زمان پیوندی حقیقی بدهد. به عبارت دیگر، زمان را نخستین نام برای حقیقت وجود بر شمرده است؛ یعنی به‌عنوان چیزی که بیانگر حضور وجود است و حتی باید گفت که زمان در واقع، از نگاه هیدگر خود وجود است. او می‌گوید از وقتی وجود در تاریخ فلسفی غرب فراموش شد و موجود جای آن را گرفت، این برداشت از مفهوم زمان نیز فراموش شد و زمان به‌عنوان مقدار حرکات طبیعی سیارات و افلاک تبیین شد. با فراموش شدن وجود و غفلت از حضور وجود، علم و معرفت نیز جنبه حضوری و وجودی خود را از دست داد و در گرداب ادراک حصولی و ذهنی گرفتار شد و مسلماً با ادراک حصولی نمی‌توان حقیقت وجود و زمان را که حقیقتی حضوری داشته و بلکه عین حضور هستند، دریافت (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۵۵).

هیدگر زمان را نخستین نام برای حقیقت وجود شمرده و آن را نشان‌دهنده حضور وجود و در واقع خود وجود می‌داند. وجود در تفکر یونانیان باستان، به‌معنای حضور حاضر بوده است (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱). مفهوم مکان، نه مکمل زمان است و نه تابع آن (همان، ص ۱۱۲). فهم و درایت حقیقت وجود، تنها از نظر زمان امکان‌پذیر است و زمان، افق حضور ما در برابر وجود است (همان، ص ۱۱۳).

علت غفلت از وجود

باید گفت چطور می‌شود تاکنون چنین پرسش مهمی از نگاه فلاسفه دور مانده باشد؟ به عبارت دیگر، عامل غفلت از وجود چه بوده است؟

یونانیان پرسش از وجود را خطا می‌دانستند. این پیش‌داوری‌ها در سه دسته است:

۱. وجود کلی‌ترین مفهوم است (ارسطو و آکوئیناس): این به معنی آشکار بودنش نیست، بلکه مفهوم وجود، تاریک‌ترین مفهوم است.
۲. مفهوم وجود، تعریف‌ناپذیر است. وجود غیر از موجود است و تعریف‌ناپذیری آن، باعث نمی‌شود پرسش از معنای آن را کنار نهیم، بلکه در این راه استوارتر می‌شویم.

۳. وجود، مفهومی بدیهی است. بدیهی انگاشتن مفهوم وجود، باعث نمی‌شود معنای آن را دوباره بررسی نکنیم (هیدگر، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۳۴).

پرسش از وجود، دوری نیست. موجود می‌تواند در کنار وجود خویش تعیین یابد. پاسخ پرسش وجود قیاسی و منطقی نیست تا دوری باشد (همان، ص ۴۰-۴۱).

دکارت خطاب به پیکو^۷ می‌نویسد: بنابراین کل فلسفه همچون درختی است که ریشه‌های آن مابعدالطبیعه (متافیزیک)، تنه آن طبیعیات (فیزیک) و شاخه‌های آن سایر علوم هستند (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۹۹).

کار مابعدالطبیعه آن است که به موجود من حیث هو موجود می‌اندیشد. موجود از آن جهت که موجود است، همواره در پرتو نور وجود ظاهر می‌شود. هرگاه مابعدالطبیعه موجودات را تبیین و تعریف می‌کند، در واقع وجود ظاهر شده است (همان، ص ۱۰۰). حقیقت وجود، همان سرزمین است که مابعدالطبیعه به‌عنوان ریشه درخت فلسفه در آن قرار گرفته است و از خاک آن تغذیه می‌کند. مابعدالطبیعه همواره به موجود بما هو موجود پرداخته است و به موجود بسنده کرده است و پروای وجود من حیث هو وجود را ندارد. زمین همیشه زمین است برای ریشه‌ها، ولی ریشه‌ها زمین را به خاطر درخت فراموش کرده‌اند. از این رو، فلسفه هرگز به سرزمینی که از آن روئیده توجهی ندارد (همان، ص ۱۰۱).

معرفت مابعدالطبیعه به موجودات همیشه مبتنی بر یک مفهوم ماتقدم از وجود است. از همین رو همیشه و ضرورتاً از وجود سخن می‌گوید ولی هرگز اجازه نمی‌دهد وجود با زبان خویش سخن بگوید زیرا اصلاً توجهی به ذات وجود ندارد (همان، ص ۱۰۴). ظهور انکشاف موجودات مستلزم خفا و احتجاب وجود است.

مابعدالطبیعه همیشه از وجود سخن گفته ولی هرگز در واقع به پرسش از حقیقت وجود پاسخ نگفته چرا که اصلاً چنین سؤالی را طرح نکرده (یعنی معنای وجود را بدیهی دانسته است) بلکه همیشه از موجود کلی و مطلق بحث کرده نه ذات وجود (همان، ص ۱۰۵). ما بعدالطبیعه از آغاز میان وجود و موجود خلط کرده است و این حادثه تاریخی سبب شده مابعدالطبیعه خود مانعی از تعهد اصیل به وجود شود. (همان)

ضرورت بحث از وجود

مارتین هیدگر دوره و زمانه خویش را دوره غفلت و فراموشی وجود می‌داند (Heidegger, 1988, p2).

او معتقد است، اگرچه وجود در هنگام پیدایش فلسفه و حتی پیش از سقراط، موضوع اصلی فلسفه بود، با آغاز موجودشناسی که به شناخت مظاهر و تعینات وجود از قبیل جوهر و عرض می‌پردازد، به فراموشی سپرده شد (محمدیانی، ۱۳۸۴).

از آنجاکه داشتن پروای وجود از اوصاف اولی و ذاتی انسان است (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷) همه مسائل انسان سرانجام ضرورتاً به پرسش از هستی بازمی‌گردد (کاکلمانس، ۱۳۸۰، ص ۲۶). پرسش از وجود، جامع‌ترین و ناب‌ترین پرسش‌ها است (هیدگر، ۱۳۸۰، ص ۹۲). از این رو، اگر فیلسوف به همه پرسش‌ها پاسخ دهد، ولی به این پرسش بنیادی درباره وجود پاسخی ندهد، در واقع به حقیقت نرسیده است.

غایت و رسالت فلسفه هیدگر

هیدگر با انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی و فلسفه‌های پیش از خود، غایت فلسفه‌اش را شناخت «وجود» قرار می‌دهد، نه موجود خاصی مانند مُثُل افلاطونی، جوهر ارسطویی، خدا و یا جهان در فلسفه‌های مسیحی و یا ذهن و زبان و اموری دیگر در فلسفه‌های مسیحی و فلسفه‌های مدرن و معاصر (محمدیانی، ۱۳۸۴). غایت پرسش از وجود، شکل دادن دریافتی از وجود است برای تحقق وجودشناسی بنیادین (هیدگر، ۱۳۸۰، ص ۴۶).

همه مردم عادی فهمی مقدماتی از معنی وجود دارند و از وظایف مهم فلسفه پالایش، توسعه و تعیین بنیادی برای این بینش مقدماتی است تا ابهام آن زدوده و عوامل این ابهام را توضیح دهد (کاکلمانس، ۱۳۸۰، ص ۲۴).

هیدگر غایت فلسفه جدید را اندیشیدن درباره حقیقت می‌داند و معتقد است همین است که ماهیت آینده فلسفه را تشکیل می‌دهد (هیدگر، ۱۳۶۸، ص ۶۵).

تمایز فلسفه از سایر علوم، در نگاه هیدگر

هیدگر از پایان فلسفه سخن می‌گوید، به معنای اینکه فلسفه به نهایی‌ترین امکاناتش رسیده است. علوم در میدانی که فلسفه گشود رشد کرد و رفته رفته استقلال یافت. استقلال علمی مانند روان‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی، در واقع به معنای برچیدگی فلسفه کنونی است (هیدگر و دیگران، ۱۹۹۳، ص ۴۳۲، به نقل از افراسیابی، ۱۳۸۹).

با این همه، هیدگر بر این باور است که فلسفه هنوز مسئولیتی دارد که تاکنون انجام نداده است. تفکر فلسفی باید در پایان فلسفه، به اندیشیدن درباره وجود پردازد. درحالی که فلسفه سال‌ها تنها درباره موجود بما هو موجود بحث کرده است، نه درباره خود وجود (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳-۱۳۴، به نقل از همان).

هیدگر تفاوت‌های گوناگونی را میان فلسفه و علوم دیگر برمی‌شمارد که به آنها اشاره

می‌کنیم:

- اصلی‌ترین تفاوت در موضوع است. موضوع فلسفه وجود است و تفاوت‌های دیگر علوم و فلسفه به همین بازمی‌گردد.
- علوم، تنها به قلمروی خاص (مانند نجوم) یا جنبه خاص (مانند فیزیک) از موجودات می‌پردازند، برخلاف فلسفه که به خاطر موضوعش، محدود به یک قلمرو یا جنبه‌ای خاص نیست.
- فلسفه روی مفاهیم خودش تمرکز می‌کند، برخلاف علوم دیگر که مفاهیمشان را پیش فرض گرفته از آن بحثی نمی‌کنند (اینوود، ۱۹۹۹، ص ۱۶۵، به نقل از افراسیابی، ۱۳۸۹).
- در فلسفه جزء جزء شدن معنا ندارد، برخلاف علوم که تخصص‌گرایی در آن وجود دارد. هر پرسش فلسفی، پرسش از کل است (همان).
- دانشمند هر علم، راه پیشینانش را طی می‌کند و آنها را تصحیح یا تکمیل می‌کند و مبدأ و مقصد مشخص است، ولی فیلسوف همواره آغازگر است (همان). تفکر فلسفی مانند راهی

است که هر کسی باید خود ببیند مانند جنگل انبوهی که خودت برای اولین بار در آن قدم گذاشته‌ای و باید راه را باز کنی و بروی.

- علم تفکر نمی‌کند و نمی‌تواند تفکر کند بر خلاف فلسفه. هر علم به روش خاص خود قائم است که در عصر حاضر روش کمی است و تابع سفارش سفارش‌دهندگان است و نه دنبال یافتن حقیقت (افراسیابی، ۱۳۸۹).

به عبارتی دیگر، علم به اصطلاح امروز، پژوهشی است که ویژگی‌هایی ذاتی بدین شرح دارد:

۱. در منطقه‌ای از موجود مثلا در طبیعت، طرح محدودی از پدیدارهای طبیعی را فراوری موضوع شناسایی قرار می‌دهد.

۲. روشی معین دارد که باید منظم اجرا شود.

۳. به دست‌آوری نتایج آن به‌عهده سازمان‌های پژوهش یا گروهی از پژوهندگان است.

از دید هیدگر، علم صفت ذاتی دوره جدید و پژوهش، ماهیت و ذات علم است (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۴۹-۵۱ مقدمه).

بنیادی‌ترین رخداد دوره جدید آن است که بشر موضوع (سوژه) شده است و جای وجود را در همه چیز گرفته است. انسان، آغاز و خاستگاه و موضوع همه موجودات و کانون همه چیز می‌شود. بشر در دوره نوین، سنجه و مقیاس همه چیز است و در این صورت، برداشت ما از موجود نیز دگرگون می‌شود (همان، ص ۵۲).

پیشینیان در علوم عقب‌افتاده‌تر از متأخران بوده‌اند؛ ولی در فلسفه این‌گونه نیست و برای نمونه تاریخ فلسفه، زیر سیطره تفکر افلاطونی است (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰). تجربه با گذشت زمان بیشتر می‌شود، ولی نمی‌توان گفت لزوماً تفکر امروز از تفکر دیروز پیشرفته‌تر باشد.

روش فلسفه هیدگر

روش هیدگر به پدیدارشناسی هرمنوتیکی معروف شده است و با روش‌های استدلالی فلاسفه‌ای همانند دکارت و کانت و روش کشف و شهودی عرفا و نیز پدیدارشناسی استعلایی

هوسرل متفاوت است (طریقت پور و صافیان، ۱۳۹۳، ص ۸۳). در ادامه به توضیح روش خاص هیدگر می‌پردازیم.

وجود از نگاه هیدگر، چیزی مانند سایر موجودات و اشیا در جهان نیست؛ ازاین‌رو، وی تلاش می‌کند پرسش از معنای وجود را به صورت «وجود چیست؟» مطرح نکند؛ زیرا وجود همچون اشیا دیگر دارای ماهیت و حد معین و مشخصی نبوده و در قالب تعاریف منطقی ارسطویی قرار نمی‌گیرد (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۳۳).

تنها راه رسیدن به وجود، موجوداتند. با اینکه موجود حجاب وجود است، راه رسیدن به آن نیز هست. موجودی که راهش به وجود نزدیک‌تر است، انسان اصیل است که حقیقتش اگزستانس داشتن است (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷، به نقل از افراسیابی، ۱۳۸۹؛ کاکلمانس، ۱۳۸۰، ص ۲۴-۲۵؛ محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۴۰). او این وجود اصیل انسان را دازاین می‌نامد. یعنی وجود آنجا.

آنچه دازاین (اگزستانس) نامیده می‌شود، می‌بایست نخست به‌عنوان یک جایگاه تجربه شود و سپس فراخور این تجربه اندیشیده شود؛ این جایگاه، جایگاه حقیقت وجود است (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷، به نقل از افراسیابی، ۱۳۸۹).

هر موجودی شایستگی تحقیق درباره وجود را ندارد، بلکه تنها دازاین و «وجود آنجا»^۸ که وجود خاص انسانی است، می‌تواند قلمروی برای تحقیق درباره معنای وجود باشد. ازاین‌رو، مسائل وجود، وابسته به وجود دازاین و تحلیل وجودی آن است (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۴۲-۴۳).

دازاین

وجود انسان و «دازاین»^۹ اشاره به جنبه هستی‌شناختی انسان دارد و معنای واژه دازاین «هستی آنجا» است که دلالت بر حضور و وجود ملموس و عینی انسان در جهان دارد. دازاین به‌منزله موجودی است که همواره خود را در موقعیتی خاص می‌یابد و حضور وجودش برای خودش مکشوف است (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۳۷).

دازاین یعنی انسان به ما هو انسان، نه حیوان ناطق. انسان هم پروای وجود دارد و هم پیوند ذاتی با فتوح وجود. اگرستنس یا قیام ظهوری، نشانگر جایگاه و گونه‌ای خاص از وجود است؛ به‌ویژه آن موجوداتی که ظهورشان حاکی از تجلیات وجود است و مانند آینه‌ای در برابر وجود ایستاده‌اند. از میان همه این موجودات تنها انسان است که پروای وجود دارد و در چنین حالتی وجود او لبریز از سرور و بهجت می‌گردد (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹).

انسان تنها موجودی است که قیام ظهوری دارد. سنگ‌ها و صخره‌ها، درختان، اسبان و فرشتگان وجود دارند، ولی قیام ظهوری ندارند. حتی خداوند نیز وجود دارد، ولی قیام ظهوری ندارد. همه این موجودات واقعیت دارند؛ ولی انسان تنها موجودی است که وجودش عین قابلیت برای وجود و قیام در حریم انکشاف وجود است. هر نوع معرفتی در درجه اول و پیش از هر چیز، مسبوق به این است که انسان به‌گونه بهجت‌انگیزی ذات خود را به‌عنوان مظهر وجود، ادراک می‌کند و خویشتن را در برابر وجود حاضر می‌بیند (همان، ص ۱۱۰).

در هیچ موجود دیگری، جز انسان، استعداد و امکان ظهور و تجلی وجود نیست. در همه آنها ماهیت مقدم بر وجودشان است و همچون حجابی مانع از برون‌شدگی و تقرّر ظهوری وجود می‌شود. این ویژگی در انسان به‌دلیل آگاهی و بصیرتی است که نسبت به وجود خویش و موجودات دیگر می‌تواند به‌دست آورد و به‌عبارت‌دیگر، از میان همه موجودات، تنها انسان است که به‌واسطه فطرت جست‌وجوگر خویش، یعنی فطرتی که او را به‌سوی شناخت و معرفت حقیقت ذات خویش و همه موجودات فرا می‌خواند، از وجود پرسش می‌کند و دغدغه وجود دارد؛ درحالی‌که موجودات دیگر، از چنین فطرت و ساختاری بی‌بهره‌اند. این تفاوت بیان‌گر «تمایز هستی‌شناسانه‌ای»^۱ است که هیدگر میان وجود انسانی و غیرانسانی قائل است، چنانکه میان وجود و موجود نیز تمایز قائل می‌شود (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

یکی از ویژگی‌های دازاین، این است که هرگز در هستی خود، کامل و نهایی نیست؛ یعنی ماهیتی ثابت و مقدم بر وجود خود ندارد؛ بلکه وجود دازاین، همواره بر ماهیت او تقدم داشته و از همین رو، وجود او همواره در راه بودن و شدن و صیوریت است و هیچ‌گاه نمی‌توان توصیف کاملی از آن به دست داد. به‌عبارت‌دیگر، اجزای مقوم وجود انسان، دارای امکانات بی‌شماری

است؛ نه خواصی که از پیش تعیین و مشخص شده باشد، آن گونه که در تعریف ارسطویی، انسان به عنوان «حیوان ناطق» معرفی می‌شود؛ بلکه وجود انسانی دازاین، چنانکه پیش می‌رود با تحقق بخشیدن به امکانات وجودی خویش، چیستی و ماهیت خویش را شکل می‌دهد و در واقع، چیستی دازاین، در وجود آن نهفته است (هیدگر، ص ۶۷، به نقل از محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۳۸).

یکی از ویژگی‌های مهم دازاین «در جهان بودن» و حضور داشتن در جهان است. حضور در جهان به معنای حاضر بودن در زمان حال و اکنون است. زمان در اندیشه هیدگر، ارتباطی ذاتی با هستی داشته و به عنوان افقی برای فهم وجود و تفسیر آن به کار می‌رود (همان). از نگاه هیدگر، مسئله اصلی همه هستی‌شناسی‌ها، ریشه در پدیده زمان دارد و اساساً هستی بدون زمان برای دازاین فهم‌پذیر نیست.

البته فهم واقعیت زمان نیز بدون تحلیل وجودی دازاین، امکان‌پذیر نیست؛ ازاین‌رو، هیدگر از راه تحلیل محدودیت و تناهی وجود انسان، به معنای زمان می‌رسد. مهم‌ترین ویژگی دازاین هر روزی و غیر اصیل دل‌مشغولی^{۱۱} است که بیان‌گر ساختار سه‌لایه وجود اوست. این سه لایه وجودی عبارتند از:

۱. تقدّم وجودی دازاین بر ماهیت او، که آن را با اصطلاح «پیش از خود»^{۱۲} بیان می‌کند. این لایه از ساختار وجودی دازاین، پدیدارهایی مانند امکان، فراقنی و فهم را در خود دارد که آینده دازاین را ترسیم می‌کنند. (همان، ص ۲۳۵-۲۴۱ به نقل از محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۵۲).

۲. ویژگی از «قبیل در جهان» بودن^{۱۳} که بر حالات واقع بودگی، افکنندگی، و حالاتی انفعالی مانند، ترس دلالت داشته و زمان گذشته دازاین را ترسیم می‌کند.

۳. ویژگی «نزدیک بودن به جهان خویش»^{۱۴} که به زمان حال مربوط است و بیانگر حالاتی همچون سقوط (یا هبوط)، فرد منتشر بودن (داسمن) و تفریق امکانات، است.

هریک از لایه‌های سه‌گانه وجود دازاین، بیانگر بخشی از واقعیت زمان، یعنی گذشته، حال و آینده است. دازاین، در متن زمان و در بستر حضور، رو به سوی آینده داشته و به سوی

امکانات خویش، گشوده و مفتوح است. او همواره آینده را انتخاب کرده و طرح‌ریزی و فرافکنی می‌کند.

ویژگی دیگری که دازاین را زمانمند می‌سازد، «به سوی مرگ بودن»^{۱۵} و امکان «کامل بودن»^{۱۶} اوست (همان، ص ۲۷۶).

پدیدارشناسی

پدیدارشناسی روشی درخور برای هستی‌شناسی آماده می‌سازد که غرض آن، به عیان آوردن چیزی بر ما است که خود ما را بر ما عیان می‌سازد گویی آن چیز خود را به ما نشان می‌دهد (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۱). هیدگر تحت تأثیر تعالیم استاد خود ادموند هوسرل، با روش پدیدارشناسی آشنا شد و آن را در تحقیقات خود به کار بست.

هیدگر پس از اینکه انسان را از میان سایر موجودات به عنوان راه و طریق شناسایی «وجود»^{۱۷} برمی‌گزیند، روش تحقیق خود را نیز درباره این موجود خاص «پدیدارشناسی»^{۱۸} می‌نامد و در توضیح این اصطلاح، روش ریشه‌شناسی خود این واژه را به کار می‌گیرد. این اصطلاح از دو جزء ترکیبی «پدیدار»^{۱۹} به معنای شیئی که خود را نشان می‌دهد و نمایان می‌سازد و به عبارت دیگر، شیئی که خود را دستخوش دیده شدن و شناسایی قرار می‌دهد و واژه «لوگوس»^{۲۰} که در زبان یونانی به معنای ظاهر ساختن و آشکار کردن و معانی دیگری مانند عقل، حکم، اصل، نسبت و نطق و سخن به کار می‌رود. پدیدارشناسی، عیان کردن و آشکار ساختن شیئی است که خودش را پدیدار می‌سازد و به عبارت دیگر، کنار زدن حجاب‌ها و پرده‌ها از چهره موجودی که خود را دستخوش شناسایی و دیده شدن قرار می‌دهد (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۴۰-۴۱).

هیدگر با به کارگیری این روش درباره انسان به عنوان یک پدیدار، تحقیق و تحلیل پدیدارشناختی می‌کرد و از هرگونه تحلیل مفهومی و شناخت ذهنی و حصولی و روش‌های قیاسی و تمایز ذهن و عین، که در فلسفه‌های ارسطویی و مدرسی و مدرن رایج بود، پرهیز می‌کند و همچون بیکن معتقد است که در شناخت اشیا و موجودات باید یگراست «به سوی

خود اشیا» رفت. انسان به عنوان یک پدیدار، موجودی است که با اشیا و انسان‌های پیرامون خود ارتباط دارد؛ افزون بر این، دارای احوال و خصوصیات وجودی همچون ترس، دلهره، اهتمام، تفرد، مرگ آگاهی و... است که با تحلیل این احوال و خصوصیات، معنای وجود روشن می‌شود (همان).

تفکر اصیل

هیدگر بر این باور است که تفکر فلسفی می‌تواند ما را از اینکه حیواناتی ماشینی شویم نجات دهد. از نگاه هیدگر، تفکر اصیل، تفکر پیش سقراطی است که از زمان افلاطون و سپس با پیدایش منطق ارسطویی به راهی اشتباه رفته است و امروز به گونه‌ای دنبال نتیجه عملی از تفکر هستیم؛ چیزی که با روح آن منافات دارد. این برداشت از تفکر است که فلسفه را در موضع دفاع قرار داده که تلاش کند علم بودن خود را ثابت کند. اینکه منطق را ملاک ارزیابی اندیشه قرار دهیم مانند آن است که ماهیت و قوای ماهی را براساس زندگی در خشکی ارزیابی کنیم. تفکر حقیقی، تفکر وجود است که دو معنی دارد:

۱. تفکر از وجود سرچشمه می‌گیرد و از آن وجود است.
۲. تفکر درباره وجود است و به ندای وجود گوش می‌سپارد.

تفکر و وجود، یکدیگر را می‌خوانند. تفکر ما را به مقصد وجود می‌رساند و تا وجود نخواهد و ما را نخواهد، نمی‌توانیم در این مسیر گام برداریم. این تفکر از سنخ تصور و تصدیق یا بازنمایی‌های ذهنی نیست، بلکه ارتباط وثیقی با پرسش‌گری دارد و نوعی در راه بودن است. در تفکر فرامتافیزیکی، تنها متفکران فاعل نیستند، بلکه این خود وجود است که متفکران را به سوی خود فرا می‌خواند؛ در برابر متافیزیک که تنها درباره موجود بحث می‌کند و نه وجود (افراسیابی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۸). این خود وجود است که فکر ما را تسخیر می‌کند و راه و رسم اندیشیدن را پیش پای ما می‌نهد و سبب خطاب و مخاطبه میان انسان و وجود می‌شود (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳). هیدگر نیز معتقد است که انسان به دریافت حضوری، وجود خود و اشیا را در جهان می‌یابد (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۴۲). شناخت حقیقت وجود، از راه تفکر

حصولی میسر نیست. معرفت به وجود از راه دیگری به نام درایت^{۲۱} میسر است (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۱ مقدمه). هیدگر تفکر فعلی را تفکر حقیقی نمی‌داند، بلکه تفکری می‌داند که در پی غلبه بر هستی است، نه پی‌بردن به آن (افراسیابی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹).

هیدگر دلیل نمی‌آورد، بلکه برهان در نگاه او، به معنای روشن ساختن است. او به دنبال کشف هستی است. تحلیل در حقیقت، فراهم‌سازی مقدمه برای یافتن راه است. این تحلیل، شرایط ورود در ساحت تفکر وجود را روشن می‌کند. او مدعی نیست در این تفکر وارد شده است، بلکه خود را آماده‌گر تفکر وجود می‌داند (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۱ مقدمه).

نقد و بررسی

مهم‌ترین انتقاد هیدگر به فلسفه ارسطویی، خلط میان وجود و موجود و تنها پرداختن به بحث موجود است. و اینکه به بهانه بداهت مفهوم وجود، به تحقیق درباره حقیقت وجود پرداخته‌اند. اما باید گفت تقریباً هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی دچار این آفت نشده‌اند؛ یعنی پای‌بندی ایشان به مسئله بداهت، آنان را از تحقیق و موشکافی درباره وجود باز نداشته است و ایشان بررسی «موجود» یا «مفهوم وجود» را جایگزین تحقیق درباره «وجود» نکرده‌اند. البته باید توجه داشت که فیلسوفان اسلامی، برای این منظور راه‌های گوناگونی را پیموده‌اند. این روش‌ها در تحلیل مسئله وجود، در آثار و اندیشه‌های صدرالمتألهین شیرازی به اوج خود رسیده است. ابن‌سینا، با پذیرش تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، تحلیل‌ات فلسفی خود را دو پاره می‌کند. پاره‌ای از آن را به مسائل ماهیت و پاره‌ای دیگر را به بررسی وجود اختصاص می‌دهد. توضیح آنکه، ابن‌سینا نیز که موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» می‌داند، دم از بداهت «موجود» می‌زند، نه بداهت «وجود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۹). از دیدگاه او، این مفهوم، خود از دو مفهوم دیگر تشکیل یافته که هر یک، به حیثیتی از حیثیات شیء خارجی اشاره دارد؛ مفهوم وجود به حیثیت تعلق شیء به علت، و ماهیت نیز به حدّ وجود معطوف است. او، برای این تحلیل خود دلایلی می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰۷؛ طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۳-۱۴).

براساس این تبیین، بداهت موجود از دید ابن‌سینا، وی را از تحقیق و بررسی درباره وجود

بازنمی‌دارد، بلکه او برای اثبات حیثیت وجودی شیء خارجی، به ادله‌ای تمسک می‌جوید و پس از آن نیز در طول فلسفه خود، به بررسی این حیثیت اساسی موجود می‌پردازد (انصاریان و اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۴۰).

ملاصدرا نه تنها به معنای وصفی وجود، یعنی موجود، توجه داشت، بلکه به معنای فعلی وجود، یعنی بودن، نیز توجه داشت (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص ۲۱، به نقل از منفرد، ۱۳۸۴). ملاصدرا، همانند دیگر فیلسوفان اسلامی، تلاش فلسفی خود را از «موجود» آغاز می‌کند. او نیز موضوع فلسفه را در گام نخست، «موجود بما هو موجود» می‌داند و از این جهت، تمایزی با پیشینیان خود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴). اما وی پس از این مرحله، با پذیرش زیادت متافیزیکی وجود بر ماهیت و نیز با طرح نظریه اصالت وجود، تفسیر جدیدی از «موجود» ارائه می‌دهد و به این ترتیب، او حقیقت عینی واحد وجود را به عنوان محکی مفهوم وجود در خارج، معرفی می‌کند. به این ترتیب، باید گفت او نیز همانند گذشتگان، فلسفه خود را با «موجود» آغاز می‌کند؛ اما با توسل به اصالت وجود، از موجود گذر کرده و به وجود می‌رسد. البته باید توجه داشت که این گذر از موجود به وجود، در خود فلسفه ملاصدرا رخ می‌دهد. برخلاف هیدگر که این گذر، خارج از فلسفه او است (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۲).

افزون بر این، موضوعاتی مانند تشکیک وجود و وحدت وجود، بحث از خود وجود است و نه موجود.

در فلسفه ملاصدرا، شناخت حقیقت، آن گونه که هیدگر تصویر می‌کند، منحصر در شناخت مستقیم و بی‌واسطه حقیقت وجود نیست، بلکه او افزون بر این گونه شناخت، که آن را کامل‌ترین نوع شناخت برمی‌شمرد، بر شناخت وجود از راه مفاهیمی چون «موجود» و «وجود» و همچنین ماهیات نیز مهر تأیید می‌زند. بنابراین، آفات کلی و بدیهی دانستن مفهوم وجود، دامن‌گیر فلسفه ملاصدرا نمی‌شود (انصاریان و اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

کنه حقیقت وجود، نه به اسم و نه به صفت شناخته نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۲)؛ یعنی علم به وجود از راه ماهیات، همانند علم از راه مفاهیم غیرماهوی، تنها وجه و حیثیتی از وجود را بر ما آشکار می‌سازد. به این ترتیب، علم حصولی ماهوی نیز،

علمی به حقیقت وجود است که در آن، ویژگی‌های وجود مقید نمایان می‌شود (انصاریان و اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۴۶-۴۷).

هیدگر در تلاش فلسفی خود ناکام ماند. فلسفه او با ادعاهایی آغاز می‌شود که هرگز آنها را از راه عقلانی و برهانی ثابت نکرد. "اینکه هستی، هستی همه هست‌هاست" همان معنای اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت است، که نیاز به برهان و اثبات دارد. او در روش‌شناسی خود، شیوه منطقی و استنتاج عقلانی را بی‌دلیل به کناری می‌نهد و به پدیدارشناسی روی می‌آورد و می‌خواهد با تفسیر وجودی خاص (انسان) راه به سوی هستی مطلق برد که اشتباه است؛ زیرا از جزء نمی‌توان به کل رسید. روآوری او به تفسیر غریب متون فلسفی، با تأکیدش بر ریشه‌یابی لغوی به زبان آلمانی و یونانی برای حل معضلات فلسفی، بدون توجیه است.

پروژه فلسفی او در حد مقدمه (که شناخت ساختار انسان در زمان است) باقی ماند و هرگز به تفسیر و فهم خودِ هستی نرسید. چون کتاب هستی و زمان او دو بخش بود: اول، تفسیر دازاین بر حسب زمان؛ دوم، شناخت هستی مطلق، برخلاف شیوه سنتی. و او تنها بخش نخستِ اول کتاب را نوشت و باقی (هدف اصلی) را رها کرد.

هانری کوربن نیز در شمار ناقدان اصلی هیدگر است. نقد اصلی کوربن به هیدگر، به تحدید افق فهم انسانی بر پایه "در جهان بودن" هیدگری است، که فهم دازاین را محدود به بودن وی در جهان خویش تا مرگ می‌کند. به گمان کوربن، هیدگر افق‌های گسترده‌تری که به‌طور ویژه در میان فلاسفه اسلامی و شیعی وجود دارد، نادیده انگاشته است. از این نگاه، کوربن معتقد است امکان‌های هستی انسان در جهان، محدود به مرگ نیست و براساس فلسفه شیعی، انسان می‌تواند در فراسوی مرگ نیز بایستد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴).

هیدگر، چنان در دوری‌گزیدن از موجود زیاده‌روی می‌کند که حاضر است به دامن عدم پناه ببرد و چنین جملات تناقض‌گونه‌ای بگوید: وجود هیچ نیست، چراکه موجود نیست و ما تنها موجود را موجود می‌دانیم و چون وجود موجود نیست، پس هیچ است (ر.ک به: افراسیابی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). درست آن است که بگوییم وجود، به حمل ذاتی اولی، موجود

نیست؛ یعنی وجود و موجود مفهوماً متفاوتند، ولی وجود، به حمل شایع صناعی، موجود است. به این معناکه، مصداق وجود، در وجود متعین می‌شود، گرچه در صرف این موجود محدود نمی‌شود؛ ولی عدم و هیچ را - نه به حمل شایع و نه به حمل اولی - نمی‌توان بر وجود حمل کرد.

اهمیت بیش از اندازه هیدگر به زمان، در راه دریافت وجود، شاید بدین خاطر باشد که او تنها راه دریافت وجود را دازاین می‌داند. و دازاین یا انسان در جهان، عین در زمان بودن است. محدود کردن راه شناخت وجود به این انسان محدود در افقی محدود، باعث زیاده‌روی او در تأکید بر زمان شده است، تا آنجا که زمان را نامی برای حقیقت وجود بداند (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱).

غایت و رسالتی که هیدگر برای فلسفه‌اش قرار می‌دهد، غایتی شخصی و در واقع، سلوکی نفسانی است و نه حرکتی علمی و نظام‌مند که به دانشی مستقل و انتقال‌پذیر به همه بیانجامد. در واقع، غایت فلسفه هیدگر آن است که هر کسی به دریافتی از وجود برسد و با علم حضوری آن را دریابد و این همان چیزی است که فلسفه هیدگر را به معرفت نفس و عرفان بیشتر نزدیک می‌کند تا به فلسفه به‌عنوان علمی بنگرد که دنبال پاسخ به پرسش‌های بنیادین بشر با روشی عقلی و یافتن حقیقت است. نباید از این نکته نیز غفلت کرد که هیدگر حقیقت را جدای از وجود می‌داند (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

این ادعا که تنها انسان وجود ظهوری دارد و می‌تواند در برابر وجود به شهود پردازد، ادعایی بی‌دلیل است. به چه دلیلی خدا، فرشتگان یا هر موجود دیگری که خود هیدگر نام می‌برد (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰-۱۰۹) نباید به اندازه سعه وجودی خود، به شهود وجود پردازند؟ از کجا می‌دانیم برای نمونه فرشتگان چنین دریافت و توان معرفتی را نسبت به وجود مطلق ندارند؟ گرچه او اشاره به فطرت جست‌وجوگر انسان که دغدغه وجود دارد می‌کند (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۴۰) ولی "اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند" و چنین فطرتی، وجود این دغدغه را در سایر موجودات، همچون جنیان، نفی نمی‌کند. بله از این باب که ما تنها علم حضوری به خود داریم، شاید تنها راه علم حضوری به وجود، ادراک خودمان باشد.

هیدگر دو ویژگی دیگر را نیز تنها اختصاص به انسان یا همان دازاین می‌دهد، که چنین خصوصیتی اثبات نشده است. یکی اصالت وجود در انسان است و دیگری در راه بودن و همواره در تکامل بودن (ر.ک: هیدگر، ۱۹۲۶، ص ۶۷). بر اساس مبانی حکمت متعالیه، که این نوشتار را مجال بسط آن نیست، اصالت وجود و تقدم آن بر ماهیت، در همه موجودات است و حرکت جوهری و همواره "در حال شدن" بودن، در همگی موجودات مادی است و نه تنها انسان.

خرده‌گیری زیاد هیدگر از منطق ارسطویی نیز نوعی سخن بی‌دلیل است. بله به کارگیری روش برهان منطقی در همه جا کارساز نیست. برای نمونه، در جایی که باید از شهود و علم حضوری بهره برد، منطق جایی ندارد؛ ولی این به معنای کنار نهادن کلی منطق از فلسفه نیست. آنچه هیدگر آن را تفکر اصیل می‌نامد، نامی تازه برای همان درون‌نگری و رسیدن به علم حضوری است (ر.ک: محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۴۲؛ هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۱ مقدمه).

نکته پایانی آنکه آنچه هیدگر آن را وصف می‌کند و به نام وجود می‌خواند، اگر قرار باشد مصداقی برای آن یافت، همان موضوع عرفان اسلامی خواهد بود که وجود مطلق است. البته نه وجود مطلق اصطلاحی که موضوع فلسفه است، بلکه وجود مطلق که اطلاق قید آن نیست. به عبارتی، اگر ما وجود را نه با حیث تقییدی که با حیث اطلاقی بنگریم، همان وجود حق تعالی می‌شود که وجود مطلق است که هیچ حیث تعلیلی و تقییدی ندارد. آنچه برخی هیدگر پژوهان گفته‌اند تأیید همین نکته است: «هیدگر گرچه ایده آلیست نبود، ولی با ایده آلیست متداول هم میانه‌ای نداشت. او کل‌بین بود و به چیزی نزدیک به قاعده بسیط الحقیقه کل الأشياء می‌اندیشید» (هیدگر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۲ مقدمه). اندیشه هیدگر بیشتر از مایه‌های عرفانی برخوردار است تا آموزه‌های فلسفی (محمدیانی، ۱۳۸۴، ص ۴۳). گرچه خود او در برابر اینکه وجود را همان وجود خدا بداند مقاومت می‌کند، ولی گویا آن وجود، مفهومی از خدا با حیث تقییدی مد نظر او بوده است؛ همان وجود بسیط و گسترده‌ای که مد نظر عرفای اسلامی است.

نتیجه‌گیری

نقاط قوت دیدگاه هیدگر، بازگرداندن فلسفه به موضوع وجود و حقیقت آن است، چیزی که سال‌ها فلسفه غرب از آن غفلت ورزیده بود. پافشاری او بر تفاوت میان وجودشناسی و موجودشناسی، تأثیر بسزایی در فلسفه غرب داشته است. تمایزی که او میان علوم و فلسفه می‌گذارد، از دیگر نقاط قوت دیدگاه اوست. و سرانجام روش تفکر اصیل با به‌کارگیری پدیدارشناسی به معنای خاصی که او معتقد است، از نگاهی می‌تواند سودمند باشد. از جمله آسیب‌گاه‌های قابل فرض در فلسفه‌شناسی هیدگر آن است که، همه نظریات متافیزیکی را با یک چوب رانده و همه را به بهانه اینکه موجودشناسی است به کناری می‌نهد؛ درحالی‌که، مباحثی از فلسفه مشاء و متعالیه را جز بحث از وجود نمی‌توان چیز دیگری دانست. انحصار روش او در پدیدارشناسی و رد منطق ارسطویی، فلسفه او را در حد امری شخصی و معرفتی اختصاصی قرار داده است، تا علمی همگانی برای پاسخ به پرسش‌های بنیادین همه انسان‌ها. پافشاری بسیار او بر دازاین، زمان و مفهوم عدم، به‌عنوان راه‌هایی برای دریافت حقیقت وجود، آن هم تنها در همین جهان، تلاش فلسفی او را سرانجام بی‌نتیجه و ناقص می‌گذارد و بی‌آنکه ما را به حقیقت وجود برساند، تنها "در راه بودن" را نشان می‌دهد. گویا هیدگر غایت مورد انتظار از فلسفه‌اش که رسیدن به حقیقت و زدودن ابهام از وجود است را به دست نمی‌آورد.

پی‌نوشت‌ها

1. Epistemology.

۲. متأسفانه متن اصلی این پایان‌نامه در دسترس نبود ولی در چکیده آن، اشاره‌ای به نقد و بررسی نظر هیدگر نشده است.

۳. ر.ک: خسروانی، بی‌تا، «مقدمه ترجمه مقاله "فلسفه چیست"» در *دائرةالمعارف راتلج*، به نقل از: سایت اینک فلسفه: isphilosophy.ir.

4. ontology.

5. theology.

6. Fundamental ontology.

7. picot.

8. Being – There.

۹. Dasein از دو جزء sein یعنی "هستی" و Da یعنی "آنجا" تشکیل شده است؛ یعنی یک هستی آنجا یا یک هستی در جهان. گاهی این دو جزء را جدا می‌نوشت، از آن جهت که مظهر وجود است؛ گاهی نیز سرهم می‌نگاشت، از آن جهت که باز و گشوده برای هستی است.

10. Ontological difference.

11. Care.

12. it self ahead.

13. world a in already.

14. world its to close.

15. death towards being.

16. whole a Being.

17. Being.

18. Phenomenology.

19. Phenomenon.

20. Logos.

21. Understanding.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.

۲. افراسیابی، مرضیه، ۱۳۸۹، «چیستی فلسفه از نظر هایدگر»، کتاب *ماه فلسفه*، شماره ۴۲، ص ۱۲۴-۱۳۰.

۳. اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۴. اکبریان، رضا و حسین زمانیها، ۱۳۹۰، «امکان وجودشناسی: بررسی تطبیقی در آراء ملاصدرا و هایدگر»، تاریخ فلسفه، ش ۴، ص ۱۳۹-۱۶۲.
۵. انصاریان، زهیر و رضا اکبریان، ۱۳۸۸، «ملاصدرا و شناخت هستی، راهی نو در پاسخ به پرسش بنیادین هایدگر»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ش ۲، ص ۳۳-۵۰.
۶. انصاری پور، الناز، ۱۳۹۲، «چیستی فلسفه از دیدگاه هایدگر با تأکید بر کتاب فلسفه چیست»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، فلسفه، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۷. بیمل، والتر، ۱۳۸۱، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
۸. خاتمی، محمود، ۱۳۷۹، جهان در اندیشه هایدگر، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۹. سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره بیدی، ۱۳۶۶، فرهنگ فلسفی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۱. طریقت پور، حسین و محمد جواد صافیان، ۱۳۹۳، «روش پژوهش هایدگر در کتاب وجود و زمان»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، ش ۱۴، ص ۷۱-۹۲.
۱۲. طوسی، نصیرالدین محمد، ۱۴۰۳، شرح الاشارات و التنبیها، چاپ دوم، بی‌جا، دفتر نشر الکتاب.
۱۳. فدایی مهربانی، مهدی، ۱۳۹۲، ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
۱۴. —، ۱۳۹۴، «پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی»، ماهنامه فرهنگ اسلامی، شماره ۲۳، ص ۶۷-۶۹.
۱۵. کاکلمانس، جوزف جی، ۱۳۸۰، مارتین هایدگر پیش‌درآمدی به فلسفه او، ترجمه موسی دیباج، تهران، حکمت.
۱۶. محمدیانی، داود، ۱۳۸۴، رویکردی تطبیقی به وجودشناسی در فلسفه هایدگر و ملاصدرا، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۲۲ و ۲۳، ص ۲۸-۵۷.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. —، ۱۳۶۳، المشاعر، چاپ دوم، تصحیح هانری کرین، تهران، انتشارات طهوری.
۱۹. —، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۰. منفرد، مهدی، ۱۳۸۴، «بررسی هستی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا و هایدگر»، اندیشه‌های فلسفی، ش ۴، ص ۱۷۸-۱۵.
۲۱. هایدگر، مارتین، ۱۳۶۸، فلسفه چیست؟، ترجمه مجید مددی، استکهلم، آرش.
۲۲. —، ۱۳۸۰، درآمد وجود و زمان، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.

۲۳. هیدگر، مارتین و دیگران، ۱۳۹۳، *فلسفه و بحران غرب*، ترجمه محمد رضا جوزی و رضا داوری اردکانی، چ چهارم، تهران، هرمس.

24. Quinton, Anthony, 1995, "*The ethics of philosophical practice*". In T. Honderich, ed. The Oxford Companion to Philosophy. Oxford University Press.

25. Parkinson, G.H.R, 1988, *An Encyclopedia Of Philosophy*, Routledge.

26. Heidegger, Martin, 1988, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Great Britain, Basil Blackwell.

27. Heidegger, Martin, 1956, *What is Philosophy?*, New Haven, Colledge & Unive.Press.

28. <https://en.wikipedia.org>

29. <http://isphilosophy.ir> (اینک فلسفه)

30. <http://iranianstudies.org>