

نشریه پژوهش‌های فلسفی

دانشگاه تبریز

سال ۸، بهار و تابستان ۹۳

شماره مسلسل ۱۴

روش پژوهش هایدگر در کتاب «وجود و زمان»

حسین طریقت‌پور*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

محمدجواد صافیان

استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده

مارتین هایدگر موضوع فلسفه‌ی خود را وجود قرار می‌دهد و معتقد است این موضوع در تاریخ تفکر مورد غفلت قرار گرفته و باید توجه خود را به آن معطوف داشت. وی اساس تفکر خود را توجه به هستی و پرسش از وجود می‌داند ولی نقطه‌ی آغاز و روش پژوهش او متفاوت است. او برای این کار از وجود خاص انسان (دازاین) شروع می‌کند که پرسش از وجود، از ویژگی‌های اساسی اوست. روش وی که به پدیدارشناسی هرمنوتیکی معروف شده است با روش‌های استدلالی فلاسفه‌ای چون دکارت و کانت و روش کشف و شهود عرفانی و نیز روش پدیدارشناسی استعلایی هوسرل کاملاً تفاوت دارد. در این روش، رابطه‌ی انسان (دازاین) با ساختارهای وجودی او و نحوه‌ی وجود خاص او مورد تحلیل قرار گرفته و به معنی وجود تقرب حاصل می‌گردد. روش وی می‌تواند در فلسفه و عرفان اسلامی الهام‌بخش باشد.

واژه‌های کلیدی: روش هایدگر، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، دازاین، پرسش از وجود.

تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۵/۲ تأیید نهایی: ۱۳۹۲/۱۲/۵

*- Email: tarighat@cc.iut.ac.ir

مقدمه

در دورانی که مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) (Martin Heidegger) در دبیرستان یسوعیان شهر کنستانز (Constanz) تحصیل می‌کرد، کنارد گروبر (۱۸۷۲-۱۹۴۸) (Konard Grober) مدیر آن دبیرستان که بعدها اسقف فرایبورگ شد، نسخه‌ای از کتاب «معانی متکثر وجود نزد ارسطو» را که اثر فرانتس برنتانو (۱۸۳۸-۱۹۱۷) (Franz Brentano) بود به وی هدیه داد. وی خود در این مورد می‌گوید:

«اولین متن فلسفی که من کار خود را با آن شروع کردم و بارها و بارها از سال ۱۹۰۷ به بعد آن را مورد تأمل قرار دادم، رساله‌ی فرانتس برنتانو با عنوان «معانی متکثر وجود نزد ارسطو» (۱۸۶۳) بود. در صفحه‌ی آغازین این اثر، برنتانو عبارت ارسطو را این چنین نقل می‌کند: "το ον λεγεται πολλαχως" که من ترجمه می‌کنم: یک موجود (با توجه به وجودش) به صورت‌های کثیری متجلی می‌شود» (Richardson, 1974, p.x).

از این جا توجه هایدگر به تعینات و معانی متکثر وجود جلب می‌شود و این پرسش برای او مطرح می‌شود که وجود در عین وحدت معنای خود چگونه به وجوه مختلف جلوه می‌نماید، در حالی که منشأ آنها مشترک است، و راز این وحدت در عین کثرت چیست؟ این پرسش او را به مطالعه‌ی ارسطو وامی‌دارد تا این که دو دهه بعد، منجر به نوشتن کتاب «وجود و زمان» (۱۹۲۷)، (Being and Time/Sein und Zeit) می‌گردد، که با آن که سرانجام تکمیل نشد یکی از مهمترین آثار فلسفی قرن بیستم دانسته شده است. این پرسش تا پایان عمر، تفکر هایدگر را به خود معطوف داشت و او در هر یک از آثار خود به وجهی و بخشی از آن پرداخت.

وجود و موجود از سویی دارای وحدت و این‌همانی و عینیت هستند و از سوی دیگر دچار کثرت و غیریت و تمایز می‌باشند، ولی این دو با دقت و لحاظ و حیثیت فلسفی باید از هم تفکیک شوند. موجودات و اشیاء به مقولات ذهنی ما درمی‌آیند و اموری انضمامی، عینی و ملموس هستند، ولی وجود چیزی نیست که از وجود بهره‌مند و دارای هستی باشد، بلکه حقیقت و نفس وجود است و ما می‌خواهیم به این حقیقت دست یابیم.

وی در سیر فکری و فلسفی خویش به دو نحو وجود را مورد بحث قرار می‌دهد و بدین خاطر، مفسران هایدگر مسأله‌ی گشت یا تطور فکری او را خاطرنشان ساخته‌اند که با عناوینی چون هایدگر متقدم و متأخر یا اول و دوم از آن یاد نموده‌اند هر چند خود وی این نوع تلقی را رد می‌کند و در نامه‌ای به ریچاردسون (۱۸۷۹-۱۹۵۹) (William J. Richardson) که در ابتدای کتاب «هایدگر از پدیدارشناسی تا تفکر» (Heidegger through phenomenology to thought) آمده است این تطور یا گشت را رها کردن مسأله‌ی بنیادین وجود و زمان نمی‌داند، بلکه خاطرنشان می‌کند که هایدگر دوم هنوز برآن نظر باقی است و در همان موضوع تفکر هایدگر اول در باب وجود

می‌اندیشد و وحدتی بر تمام آثارش حاکم است (Ibid, P.xviii, xxii). گویی عرصه‌ی دیگری از پرسش از وجود آشکار می‌شود و پرسش در جهت اصلی خود قرار می‌گیرد و از دازاین به سوی خود وجود معطوف می‌گردد.

فلسفه‌های موسوم به اگزیستانسیالیسم از انسان آغاز می‌کنند و به انسان و حالات وجودی او می‌پردازند مانند خودآگاهی، دلهره و اضطراب، آزادی، اختیار، فردیت و... ولی هاییدگر این عنوان را برای فلسفه‌ی خود نمی‌پذیرد. علاقه‌ی اولیه‌ی او به انسان نیست و اهتمام او به این بحث، دینی، اخلاقی، اجتماعی، روان‌شناختی، منطقی و مانند آن نیست. وی پژوهش درباره‌ی وجود انسان را فی‌نفسه درباره‌ی انسان نمی‌داند، بلکه دغدغه‌ی اصلی او پرسش از معنای وجود و هستی‌شناسی است و انسان‌شناسی را واسطه و طریق و بایی برای وجودشناسی بنیادین (fundamental ontology/Fundamental Ontologie)^۲ یا کشف حقیقت وجود تلقی می‌نماید؛ و بدین‌وسیله می‌خواهد فلسفه را از وجودشناسی سنتی و متافیزیک مرسوم به راه دیگری بکشاند.

چرا وجودشناسی بنیادین؟ زیرا انسان می‌خواهد وجود را بفهمد و برای این کار با دست خالی پیش نمی‌رود بلکه از قبل فهمی از وجود و ارتباطی با موجودات دارد و حالتی هم وجودشناختی و هم موجودشناختی (onticoontological) و شیوه‌ی وجودی خاصی دارد که همان اگزیستنس (existence /Existenz) است (Dreyfus, 1991, p.21).

تفکر هاییدگر متقدم وجودی است و باید او را فیلسوف وجودی بخوانیم. در پژوهش او البته وجود انسان طریقت دارد نه موضوعیت. یعنی انسان بما هو انسان مقصود و غایت تحقیق نیست، بلکه وی می‌خواهد از طریق تفسیر و تحلیل هستی انسان به فهم معنای وجود راه یابد و تفکر متأخر او ناظر بر تصور اجمالی وجود است و به کمک آن وجود انسان به فهم درمی‌آید. در یک کلام، کل پژوهش وی پیرامون وجود است. البته وجود به طور مطلق یا صرف وجود و نه وجود و موجود خاص و متعین. ولی چون وجود با وجود خاص انسانی ارتباطی تنگاتنگ دارد، ابتدا از فهم وجود انسان و در عالم بودن او شروع می‌کند تا به معنای وجود عام پی ببرد و پس از فهم وجود عام به وجود بشری بنگرد. هاییدگر اول با تحلیل ساختاری وجود انسان تلاش می‌کند به دریافت معنای وجود نایل شود و در دوره‌ی بعد به تفکر شاعرانه (poetic/dichterisch) روی می‌کند و از زبان متافیزیکی دور می‌شود و به همین جهت به تفسیر اشعار شاعران و نیز سخنان متفکران می‌پردازد.

اندیشه‌ی او بیشتر در راه است و نهایت کار خود را گشودن راهی درون کوره‌راه‌های باریکی می‌داند که خیلی نیز نمی‌توانند امتداد یابند. یعنی دعوت متواضعانه به تفکر. فلسفه در راه بودن است نه رسیدن به حقایقی ثابت. زمانی که هاییدگر در «وجود و زمان» به پایان تحلیل خود می‌رسد تنها زمینه‌ای را برای تحقیق گشوده است (Ibid, p.28). پرسش از وجود یعنی

همیشه در راه بودن و ویژگی تفکر این است که همواره خود را در راه ببینیم و قدم برداریم و به وجود تقرب یابیم. تفکر از پرسش شروع می‌شود و پرسش از وجود اساس اندیشه و راه‌های دیگر را تشکیل می‌دهد. فلسفه‌ی هایدگر بیان عقیده‌ای مشخص و تلاش در جهت اثبات آن نیست بلکه طی طریق و گوش فرادادن به ندای وجود و یک نحو اندیشیدن است و کار او جلب‌نظر به پرسش از وجود است که محور اساسی و وحدت‌بخش به آثار و اندیشه‌های اوست.

وی در مقدمه‌ی وجود و زمان (بندهای ۱ تا ۴) به طرح صحیح پرسش از وجود می‌پردازد. زیرا به نظر او بسیاری از مشکلات و کج‌فهمی‌ها در طول تاریخ متأزیمیک از همین جا نشأت گرفته است و سپس در ادامه (بندهای ۵ تا ۸) روش پدیدارشناسی را برای پاسخ به این پرسش برمی‌گزیند.

پرسش

وجود چیست؟ آیا موضوع این پرسش حتماً باید وجود داشته باشد؟ آیا وجود همان وجود موجودات است و تنها یک فعل ربطی است و خود از حد موجودات فراتر نمی‌رود؟ آیا وجود صرفاً رابطه‌ی ذهنی در گزاره‌هاست؟ آیا وجود صرفاً وجه اشتراک فرضی و لفظی بین اشیاء است و حائز استقلال از موجودات نیست؟ و یا آن که خود موجود است و وجودی علی حده و متمایز از موجودات دارد؟

بدون تردید ما معنایی (ولو به اجمال) از وجود درمی‌یابیم. نشان این دریافت اجمالی این است که ما موجود بودن را بر اشیاء اطلاق می‌کنیم. همین که در زبان روزمره می‌گوییم من هستم، میز هست، زمین هست نشان آن است که معنای «هستن» و وجود را درک می‌کنیم. اما پرسش این است که آیا می‌توان گفت وجود (هستی) موجود است؟ آیا اگر اشیاء را موجود می‌نامیم، خود وجود را نیز می‌توان موجود دانست؟ یا این که در قیاس با اشیاء دیگر وجود را نمی‌توان موجود دانست؟ موجودات به فضل وجود، وجود دارند بنابراین خود وجود، یکی از موجودات نیست. اما پرسش آن است که معنای وجود (در مغایرت با موجودات) چیست؟ هایدگر بر آن است که به رغم آشنایی آغازین ما با معنای وجود، معنای وجود در حاله‌ای از راز و رمز و پنهانی و پوشیدگی قرار دارد، بنابراین وظیفه‌ی تفکر آن است که معنای وجود را مورد پرسش قرار دهد.

هایدگر ارادت ویژه‌ای به متفکران یونان باستان و پیش‌سقراطیان دارد. زیرا آنان توجه زیادی به وجود داشته‌اند و منشأ فلسفه از آنهاست و مسأله‌ی وجود را نقطه‌ی آغاز تفکر قرار داده بودند؛ ولی فلسفه‌ی غرب بیشتر به مبحث شناخت توجه نمود و دچار دگم و جزم‌اندیشی گردید و از پرسش از وجود غافل ماند، از توجه به خود وجود و تعریف آن روی برتافت و آن را موضوعی ساده و بی‌اهمیت و بی‌نیاز از بحث و توضیح فلسفی دانست و در

سکوتی طولانی فرورفت. وی در ابتدای کتاب «وجود و زمان» عبارتی از رساله‌ی سوفیست افلاطون را نقل می‌کند:

«چه بدون شک شما با معنا و مفهوم وجود در آن هنگام که
واژه‌ی وجود را به کار می‌برید، به معنای آن آگاه هستید. اما ما اکنون
که درباره‌ی آن به تفکر پرداختیم، گیج و متحیر شده‌ایم» (هایدگر،
۱۳۸۶/۱، ص ۶).

افلاطون این مسأله را به قدری دشوار می‌یابد که آن را جنگ بین غول‌ها می‌داند. به نظر هایدگر مسأله‌ی وجود به قدمت خود متافیزیک است ولی به رسم متافیزیک و وجود شناسی سنتی به آن پرداخته شده به نحوی که جزم‌های ناشی از مفاهیم متافیزیکی، ما را از پرسش دوباره از وجود غافل ساخته است. این مسأله تفکر افلاطون و ارسطو را الهام بخشیده است و اگر چه یونانیان با پرسش از وجود فلسفه را تأسیس کردند و متفکران پیش از سقراط مانند پارمنیدس (Parmenides) و هراکلیتوس (Heraclitus) وجود را مورد پژوهش فلسفی قرار دادند و با آن انس داشتند ولی به نظر هایدگر فلسفه سپس از آن منحرف شده و به سوی متافیزیک و مفهوم‌پردازی و موجودشناسی و معرفت‌شناسی گرایید و به خاطر توجه بیش از حد به معرفت‌شناسی، مسأله‌ی بررسی بی‌واسطه‌ی وجود اکنون خوار و حقیر شده است، پرسش از معنی وجود زاید دانسته می‌شود و فراموشی آن موجه دانسته شده و طلب از آن مورد سرزنش قرار می‌گیرد (B&T. 2/19) و اگر کسی در پرسش از آن پافشاری کند به خطا در روش متهم می‌شود و متافیزیک در مسیر این اشتباه آن قدر پیش‌رفته که وجود و موجود را با هم خلط می‌کند البته به نظر هایدگر این امر تنها یک سهل‌انگاری و غفلت نبوده است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰).

ارسطو وجود و موجود را از یکدیگر تفکیک نکرده است. موجودات مختلف اعم از جمادات، نباتات، حیوانات و... هر یک تحت یکی از مقولات جای دارند و لذا وی ماهیات و مفاهیم وجود یا موجود را براساس ویژگی‌های ذاتی آنها به مقولات (categories/kategorien) ده‌گانه تقسیم می‌کند و این نشان می‌دهد که وی وجود یا موجود را مساوی جوهر و عرض و منحصر در آنها می‌داند. اما این که چرا او تعداد مقولات را ده دانسته استدلال عقلی ندارد و ظاهراً به طریق استقرایی احصا شده است و سپس این تقسیم‌بندی در دوران قرون وسطی و دوره‌ی مدرن ادامه داشته است. نظام مقوله‌ای با مفاهیم انتزاعی سر و کار دارد و ارتباط نظری و سوپژکتیو را تنها راه شناخت و فهم واقعیات می‌شمارد. ولی هایدگر این را نمی‌پذیرد و موضع نظری و فلسفی را نه تنها یگانه راه شناخت عالم هستی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را موجب غفلت از روابط ما با عالم و موجودات می‌داند و با تعریف دازاین به عنوان «موجود - در - عالم» رابطه‌ی عملی انسان را با موجودات و اشیاء

مهم‌تر از رابطه‌ی نظری معرفی می‌نماید و می‌خواهد به حقیقت وجود که تفکر مفهومی به آن راه ندارد بیندیشد.

پرسش از وجود امری جدید، بدیع و بی‌سابقه نیست که بتوان آن را ابتکار هایدگر تلقی نمود. ولی باز کردن این پرسش و تفصیل فهم مبهم ما از وجود و جلب توجه به آن هنر مهم اوست و شاید بتوان هدف مهم کتاب «وجود و زمان» را احیای پرسش از وجود دانست. کار منحصر به فرد هایدگر جلب نظر به این است که ممکن است چیزی وجود داشته باشد که از خود وجود پرسش کند یعنی تأکید بر پرسش و تبعات وجودشناسانه‌ی آن و رها ساختن این مسأله از غفلت (Mulhall, 2005, p.30). لذا هایدگر در عصر ما که عصر غفلت از پرسش از وجود است، درصدد احیای پرسش از وجود به معنای عام آن برمی‌آید به نحوی که مسأله‌ای مهم، زنده و حیاتی تلقی گردد. به قول مک‌کواری فلسفه‌ی او شاید منسجم‌ترین کوششی باشد که تاکنون برای رها ساختن گریبان از چنگ سیطره‌ی مرسوم و متعارف مقوله‌ی جوهر (شیئیت) بر تفکر غربی صورت گرفته است (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۳۴). البته هدف اصلی فلسفه پرسش از وجود است و نه پاسخ به آن. پژوهش او اما به شیوه‌ای نو صورت می‌گیرد و منظور او صرفاً به دست دادن پاسخی قطعی و نهایی به پرسش وجود نیست. او فهم روزمره‌ی ما را برمی‌انگیزد که: چگونه یک پژوهش فلسفی آغاز می‌شود و نحوه‌ی تبیین آن و مسائل پیرامونی آن چیست؟... وی می‌خواسته است بحث خود را با یک پرسش آغاز کند و با یک پرسش به پایان ببرد (Mulhall, 2005, p.29). اگر ما از عادت موجودبینی روگردانیم و از موجودات تعالی جوییم، می‌توانیم حقیقت وجود و بنیادی که در پس موجودات نهفته است را دریابیم. اما تفکر و فهم، ابتدا به ساکن و از نقطه‌ی صفر شروع نمی‌شود و مسبوق به جهل مطلق نیست.

الفکر حرکه من المبادی و من مبادی الی المراد.

ما پیش از تولد در عالم مثل (عالم ذر) با وجود و حقیقت آن آشنایی نداریم تا در این عالم از راه سایه‌ها به آن متذکر شویم و به اصل وجود نائل گردیم، بلکه پیش‌فهم و درکی ولو مبهم و اجمالی و غیرروشن از وجود داریم که نقطه‌ی عزیمت ما محسوب می‌گردد و از راه تحلیل آن می‌خواهیم به فهم واضح، دقیق و عمیق‌تری از آن دست یابیم. هیچ پژوهشی بدون پیش‌فرض نیست و نباید پیش‌فرض‌ها را کنار گذاشت و به دور انداخت، بلکه باید آگاهانه به بهترین وجه آنها را مورد استفاده قرار داد. این پژوهش در وجود نیز مبتنی بر مفهوم پیشین و مبهم ما از وجود آغاز می‌گردد و با دور هرمنوتیکی باز به نقطه‌ی شروع بازمی‌گردیم و فهم ما از وجود عمیق‌تر می‌گردد و به نتایج دقیق‌تری دست می‌یابیم (Ibid, p.31). وقتی می‌پرسیم این موجود هست یا نه؟ و می‌گوییم: بله هست، یعنی فهمی ارتكازی و مجمل از وجود آن از قبل داریم. در مورد فهم و پرسش از وجود نیز چنین است

که این فهم پیش مفهومی (pre-conceptual/vorbegrifflich) یا ماقبل وجودشناسی است و پرسش از وجود را ممکن می سازد و این امتیاز بشر از سایر موجودات است که از وجود بما هو وجود فهیمی دارد. ما می خواهیم معنای وجود را بدانیم و در عین حال از قبل فهیمی از وجود داریم، و به واسطه‌ی این فهم مبهم و متوسط به سوی کشف معنای وجود گام بر می داریم. از آن جایی که پرسش ما پرسش از معنای وجود است، هاییدگر در آمد وجود و زمان را به ایضاح پرسش از معنای وجود اختصاص می دهد. زیرا چنان که پیش تر گفته شد ما واجد نوعی انس و آشنایی با مفهوم وجود هستیم و لذا به نظر می رسد طرح پرسش از وجود یک سر زاید و بی معنی باشد. بنابراین هاییدگر پیش از هر چیز بر خود لازم می داند خود پرسش از معنای هستی را توضیح دهد. او برای این کار ابتدا ضرورت پرسش از هستی و سپس ساختار پرسش از آن و آن گاه تقدم پرسش از آن را بیان می دارد.

هر پرسش موضوعی دارد که پرسش از آن صورت می گیرد و موضوع پرسش ما وجود است و نه موجود. ولی مبدأ سیر ما در این پرسش و وسیله و مصالح تفکر ما موجودات هستند؛ اما برای پرسش از وجود باید بین وجود و موجود تمایز قائل شویم:

«ما تمام فعالیت های خود را در سایه‌ی فهم از وجود جهت بخشی می کنیم. از همین فهم نیز پرسش صریح از معنای وجود را مطرح می سازیم و هم به میل خویش توجه می کنیم که ما را به برداشت از آن سوق می دهد... حتی اگر بپرسیم وجود چیست؟ خود را در بطن نوعی ادراک از وجود می یابیم... این یک واقعیت است که ما ادراک مبهمی از وجود داریم» (B&T. 5/25).

پیش داوری ها و موانع طرح پرسش از وجود

چرا پرسش از وجود مورد غفلت و فراموشی قرار گرفته است؟ سه پیش فرض و باور نادرست در باب وجود، متفکران را از پرداختن به مسأله‌ی وجود بازداشته است و ضرورت طرح آن را منتفی نموده است و ما برای احیای این پرسش باید بر این پیش داوری ها غلبه کنیم. تصور شده چون همه وجود را درمی یابند و به کار می برند، پرسش از آن لازم نیست (B&T. 3- 4/22-23):

۱- گفته می شود که وجود کلی ترین و عامترین مفهوم است و پیشاپیش در فهم موجودات نهفته است. ما در منطق از طریق مقولات و کلی سازی، تصورات جزئی و محسوس را به جنس و فصل و نوع تبدیل کرده و در تعریف از آنها استفاده می کنیم. ولی کلیت وجود از سنخ کلیت جنس (genus/Gattung) نیست بلکه از همه‌ی اجناس فراتر است و رابطه‌ی آن با موجودات رابطه‌ی کلی و جزئی نیست. اصطلاح وجود، حوزه‌ی موجوداتی را که برحسب جنس و نوع تبیین می گردند در بر نمی گیرد و تعریف نمی کند. ارسطو وحدت این کلی

استعلایی را هم چون وحدت شباهت تلقی می‌کند که در مقابل مفاهیم جنسی عالی که قابل اطلاق به موجودات است قرار دارند. یعنی همه‌ی موجودات حاکی از وجودند و در این حکایت‌گری مشابهند. ارسطو با این کشف خود، گرچه به مسأله‌ی وجودشناسی افلاطون وفادار می‌ماند، اما اساسی نوین برای آن ابداع می‌نماید. بی‌شک او هم نتوانسته است ابهام روابط مقوله‌ای را شفاف ساخته و ابهام و اجمال را از آن برطرف سازد. در وجودشناسی قرون وسطی به‌ویژه در مکتب توماس آکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵ Thomas Aquinas) و جان دوز اسکوتوس (۱۳۰۸-۱۲۶۵ John Duns Scotus) این مسأله به طور گسترده مورد بحث واقع شده است. ولی اصول آن به طور واضح مورد بحث قرار نگرفت. زمانی که هگل وجود را به عنوان امر بی‌واسطه‌ی نامتعین تعریف می‌کند و این تعریف را در اساس پیدایش تمام مقولات بعدی منطبق خود قرار می‌دهد، به همان مسیری رفته است که وجودشناسی قدیم در آن مسیر قرار داشته؛ با این وجود، هستی‌شناسی هگل با هستی‌شناسی ارسطو تفاوت دارد. بنابراین اگر گفته شود که وجود کلی‌ترین مفهوم است این نمی‌تواند بدین معنی باشد که وجود واضح‌ترین امور است یا چیزی است که نیاز به بحث بیشتری ندارد بلکه مبهم‌ترین و تاریک‌ترین امور است و این کلیت و عمومیت، وجود را از ابهام و تاریکی خارج نمی‌سازد.

۲- اظهار شده است که مفهوم وجود غیرقابل شناخت است و این مطلب از کلیت‌اعلای وجود نشأت می‌گیرد و در صورتی صحیح است که ما به دنبال تعریف حدی یعنی تعریف به جنس و فصل باشیم؛ در حالی که نیستیم. وجود نه یک شیء است و نه یک جنس، و لذا به وسیله‌ی منطق که به طبقه بندی اشیاء می‌پردازد و سپس آنها را تعریف می‌کند قابل تعریف نیست و نمی‌توان آن را به وسیله‌ی تعریف از مفاهیم عالی یا دانی به دست آورد. در واقع وجود را نمی‌توان چونان یک موجود در نظر گرفت و ویژگی و عنوان موجود و هویت (entity/Seiend) را برای آن به کار برد. اما آیا این بدان معنی است که دیگر وجود مشکل‌ساز نیست؟ خیر، تنها می‌توان نتیجه گرفت وجود ویژگی یک هویت و موجود را ندارد و لذا نمی‌توان تعریف سنتی منطقی برای آن ذکر کرد. این مفهوم در وجودشناسی یونان باستان ریشه دارد و عدم تعریف آن مستلزم حذف پرسش از معنای آن نیست بلکه اقتضا دارد به طور عینی به آن بپردازیم و با آن مواجه شویم.

۳- در مفهوم وجود به یک دوپهلویی و ابهام دچار می‌شویم. از یک سو اظهار شده که وجود مفهومی بدیهی‌التصور یا بالذات بدیهی و خود پیدا و آشکار و واضح است (self-evident/Selbstverstandich) ما همواره از اصطلاح وجود استفاده می‌کنیم و فهمی از آن داریم و برای ما ملموس است. همه با آن سر و کار دارند و همه کس می‌فهمد وقتی فکر می‌کنیم یا به زبان می‌آوریم آسمان آبی است و من شاد هستم یعنی چه؟، اما از سوی دیگر در عین حال که معنای ظاهری آن را می‌فهمیم، معنای واقعی و حقیقی آن مبهم است و در حجابی از ظلمت فرورفته؛ یعنی آن‌چه که موجودات را موجود می‌کند به جای این

که نیست باشند؛ و لذا اعاده‌ی پرسش از معنای وجود ضرورتی بنیادین است. در هر پرسش، فهم اولیه‌ای از مطلب مورد پرسش داریم و خالی‌الذهن صرف نیستیم، در مورد وجود نیز، مفهومی اولیه از آن داریم و برای رسیدن به معنا و حقیقت آن که در نهایت مستوری و پوشیدگی قرار دارد (و کنهه فی غای الخفاء) تلاش می‌کنیم و این کافی است که پرسش از وجود را باز مطرح نماییم. در راه رسیدن به این مقصد وسیله‌ای جز موجودات نداریم و از طریق آنهاست که باید به این معنا دست یابیم. بعداً (B&T.7/27) هایدگر می‌گوید که این وسیله همان وجود خود پرسش‌گر و دزاین است.

این سه ویژگی به مفهوم وجود مربوط است و اگر مفهوم را داریم به جهت خود وجود است و این که به گونه‌ای با آن آشنایی داریم. بنابراین، این پیش‌داوری‌ها مانع پرداختن به مسأله‌ی وجود نمی‌شود، بلکه باید آنها را کنار گذاشت تا این پرسش باز شنیده شود. ما از یک سو مفهوم وجود را درک می‌کنیم و آن را در قالب اشیاء و موجودات متعین باز می‌یابیم؛ ولی از طرف دیگر خود وجود در پرده‌ی اسرار پوشیده است و به وصف در نمی‌آید، از هر تعینی مبرا است و در آن می‌توان یک امر عظیم غیر قابل احاطه دید که در عقل بشر نمی‌گنجد و به کنه آن نمی‌توان راه برد.

بنا بر این ما باید بر این باورها و پیش‌داوری‌ها غلبه کرده، و دوباره به شکلی دیگر این پرسش را طرح نموده و در روش نیز باید بازنگری کرده، به روشی غیر از تحلیل سنتی فلسفی و استدلال، و خارج از طبقه‌بندی و مقولات منطق ارسطویی به تجزیه و تحلیل وجود بپردازیم.

تمایز وجودشناسانه (ontological difference/die ontologische differenz)

هایدگر بین وجود (Being/Sein) و موجودات (enteties/Seiendes) قائل به تمایز است. اگر چه میان آن دو ارتباط وجود دارد؛ این تفاوت، افتراق یا تمایز وجودشناسانه نامیده شده است. وجود و موجود هم وحدت دارند و هم غیریت و کثرت، و او در پی آن چیزی است که بین همه‌ی هست‌ها و موجودات مشترک است. وجود موضوع اصلی فلسفه است و موجود موضوع علوم و امور روزمره؛ متفکران مسلمان از وجه اشتراک موجودات به وجود راه یافتند ولی هایدگر راه دیگری برمی‌گزیند. وی غفلت از وجود و پرداختن به موجود را صرف غفلت نمی‌داند و می‌گوید:

«وقتی متافیزیک از وجود سخن می‌گوید مرادش چیزی نیست جز موجودات در کلیت آنها. مقصود متافیزیک از آنچه وجود می‌نامدش، موجود بما هو موجود است. زبان و بیان متافیزیک از بدایت تا تمامت آن به گونه‌ای شگفت در طریق این اشتباه متداول پیش رفته که وجود و موجود را با هم خلط کند... کمابیش چنین می‌نماید که متافیزیک به سبب

شیوه‌ی تفکری که ناظر به موجود است، نادانسته نقش سدی را ایفا می‌کند که آدمی را از نسبت اصیل و آغازین وجود با ذات انسان بازمی‌دارد» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰).

وجود همواره وجود موجودی است و قابل تفکیک از این موجود نمی‌باشد. در عین حال وجود، هیچ یک از موجودات هم نیست. بنابراین بین وجود و موجود تفاوت و تمایز هست و ما با لحاظ و دقت فلسفی بین این دو فرق می‌گذاریم. هایدگر عدم توجه به تمایز هستی‌شناختی بین وجود و موجود را در تاریخ متافیزیک غربی به معنای «OU» در زبان یونانی ارتباط می‌دهد. «OU» کلمه‌ای دوپهلوی است. هم به معنای وجود است و هم به معنای موجود. وجود وقتی به صورت اسم به کار می‌رود یعنی چیزی که هست یعنی موجود (seiendes) مانند وقتی می‌پرسیم: آیا یک موجود بشری روی ماه زندگی می‌کند؟ و وقتی به صورت صفت به کار می‌رود به معنی فرایندی است که به واسطه‌ی آن موجود هست می‌شود. یعنی وجود (seiened) مانند کنجاو بودن و این دو پهلویی و ابهام «OV» اختصاصی به ارسطو ندارد بلکه ویژگی کل تاریخ تفکر یونانی است... و حاکم از تمایز وجود و موجودات است (Richardson, 1974, pp.10-12).

هایدگر با عطف توجه به وجود و نه موجود، بر این نظر است که عصر متافیزیک که همواره از وجود غافل بوده است، اکنون دیگر سپری شده است. چه به نظر او متافیزیک از آنجا آغاز می‌شود که مسأله‌ی وجود مورد غفلت قرار گرفته است و در نحوی از انحاء موجود خود را گم کرده است. وی تحلیل و تفسیر معنای وجود انسانی برای رسیدن به معنای وجود عام و تمایز میان وجود و موجود را وجودشناسی بنیادین (fundamental ontology/Fundamental Ontologie) می‌نامد که پیش‌فرض‌های وجودشناسی همه‌ی پژوهش‌های وجودشناسی است. گزاره‌های هستی‌شناختی (ontological/ontologische) از وجود شیء و حوزه‌ی امکانات وجودی آن و موجود بما هو موجود بحث می‌کند و گزاره‌های وجودشناسی (ontical/ontisch) از موجود و ویژگی‌های آن و ارتباط بالفعل شیء با دیگر موجودات خبر می‌دهد. ولی حوزه‌ی وجودشناسی بنیادین به فهم ماقبل وجودشناسی و وجودشناسی اشتغال دارد. اگر ما از عادت موجود بینی روگردانیم و از موجودات تعالی جوییم، می‌توانیم حقیقت وجود و بنیادی که در پس موجودات نهفته است را دریابیم (B&T.13/34).

«اگر بنا باشد سؤال از وجود به طور مشخص مطرح شده و به صورت شفاف تبیین گردد، آن گاه لازم است تا هر تحلیلی پیرامون آن که به موازات توضیحات بیان شده بسط می‌یابد متوجه این امر گردد که چه نگرشی نسبت به مسأله‌ی وجود می‌توان داشت و معنای آن به چه

سان قابل فهم و درک است؟ این تبیین ما را ملزم می‌کند تا مسیر درستی را برای انتخاب چنین هویتی در پیش گیریم و روش منحصر به فردی را برای نیل به آن برگزینیم. نگرش، فهم، گزینش و نیل به چیزی، همگی از اصول تعامل ما و پیگیری موضوعی در یک پژوهش به شمار می‌آیند و بنابراین وجوهی از وجود برای هویت‌های خاصی هستند که متعلق به خود ما در مقام پژوهشگر است. بنابراین برای طرح مسأله‌ی پرسش از وجود باید هویت‌های خویش را در مقام یک پژوهش‌گر روشن سازیم. خود پرسیدن این سؤال وجهی از وجود به عنوان یک هویت خاص است و بدین جهت ویژگی خاص خود را از آن چه که مورد پرسش قرار می‌گیرد یعنی وجود کسب می‌کند. این هویت که شامل هر کدام از ماها می‌شود و نیز خود پژوهش را دربرمی‌گیرد یکی از وجوه وجود است که ما آن را دازاین می‌نامیم» (B&T.7/26).

دازاین از بین موجودات دیگر این ویژگی را دارد که از وجود فهمی دارد (B&T.12/32). وجودشناسی بنیادین باید در ضمن تحلیل دازاین مورد پژوهش قرار گیرد. (B&T.13/34) اگرچه دازاین از لحاظ موجودشناختی نزدیک‌ترین شیء به خود است، ولی از منظر وجودشناختی دورترین چیز است (B&T.15/36). حقیقت و حاق وجود در نهایت پوشیدگی و خفاست و برای راه‌یابی به آن نیاز به معبر و واسطه‌ای است. وجود مطلق با وجود خاص انسانی در ارتباط است و لذا هایدگر برای نزدیک شدن به فهم وجود از تحلیل وجود دازاین کمک می‌جوید.

شروع با دازاین

پرسش از وجود از ویژگی‌های اساسی و بنیادین بشر است و خود از امکانات و امتیازهای منحصر به فردی است که او را از سایر موجودات ممتاز می‌کند. ما باید موجود یا موجوداتی را برای این پرسش انتخاب کنیم که به نحو احسن ویژگی‌های وجود و وحدت در کثرت وجود را آشکار سازند (Mulhall, 2005, p.13). از میان همه‌ی موجودات این تنها انسان است که درباره وجود پرسش می‌کند و وجود او برای او مسأله است (B&T.191/236) و کانون فلسفه‌ی هایدگر پرسش از معنای وجود است ولی چون راه مستقیم و بی‌واسطه‌ای برای آن وجود ندارد از راه وجود انسان و «در – عالم – بودن» انسان به آن راه می‌یابد. این موجودی که از وجود پرسش می‌کند و هر یک از ما یکی از آن هستیم «دازاین» (Dasein) است. دا (Da) در زبان آلمانی هم به معنای این‌جا و هم به معنای آن‌جاست و دازاین یعنی وجود این‌جا آن‌جایی (here-being (t)) و وجود بینابینی که نسبتی با وجود دارد و فهمی از وجود به او داده شده است، و چگونگی وجود او وابسته است به توجه او به وجود و به خود.

وجود خاص انسانی به نحوی است که از کیفیات موجودشناختی وجود خود، به سوی وجود راه می‌یابد. زیرا خود انسان تعینی از وجود است. ما همواره به خود و محیط پیرامون و عالم خود توجه و اهتمام داریم و دزاین بیان گر این آگاهی از خود و عالم است.

واژه‌ی انسان یا حیوان ناطق یا فاعل شناسا و سوژه یا جوهر و مانند آن برای نامیدن آدمی مناسب نیست. زیرا اشاره به جدایی و ثنویت دکارتی فاعل شناسا و متعلق شناخت (سوژه و ابژه) (subject/object/Subject,Objekt) دارد. و نیز تعریف انسان به موجودی مرکب از تن و نفس مورد پسند هایدگر نیست (B&T.48/74). اینها حداکثر ماهیت و شیئیت انسان را نشان می‌دهند و نه وجود و شخص بودن او را. واژه‌ی دزاین تلقی‌های دیگری که از انسان وجود داشته را کنار می‌گذارد و ثنوی‌گرایی ابژه - سوژه را نفی کرده و به انسان وحدت می‌بخشد و نشان‌دهنده‌ی نسبت او با وجود است. به همین جهت پژوهش در باب وجود را با دزاین که خود پرسش‌گر است، شروع می‌کنیم (B&T.7/26). هر یک از ما همان موجودی هستیم که از وجود پرسش می‌کنیم. فهم انسان تنها کلید در ورود به فهم حقیقت وجود است.

بنابراین انتخاب واژه‌ی دزاین صرفاً یک ذوق و سلیقه و تفنن در عبارت نیست بلکه دیدگاه و نحوه‌ی نگرش ما را به انسان تغییر داده است و ماده‌ی شروع پژوهش است. نگرش نظری تنها دیدگاه ممکن در فهم و شناخت عالم نیست بلکه به طور تصنی بر عالم تحمیل شده است. موجودی که نسبتی خاص با وجود دارد و لذا از سایر موجودات متمایز است. انسان موجودی نیست که از عالم فاصله بگیرد و به طور انتزاعی به آن به عنوان یک موضوع شناخت (object/Objekt) بنگرد، بلکه در عالم غوطه‌ور است و رابطه‌ی او با عالم بیش و پیش از آن که نظری باشد عملی است و به نحو ملموس و عینی با عالم سر و کار دارد. چگونگی وجود او وابسته به توجه او به وجود و به خود است و آگاهی او از خود در پرتو آگاهی او به وجود و در پیوند با آن است. نوع وجود او مقدم بر سایر موجودات است. آن که از وجود پرسش می‌کند، فهمی از وجود دارد و با وجود نسبتی دارد. انسان فهمی از وجود دارد و موجودات مورد مواجهه‌ی او قرار می‌گیرند و او در مورد وجود و حقیقت آنها احکامی صادر می‌کند. هر جمله‌ای که به کار می‌بریم متضمن کلمه‌ی «هست» است حتی جملات تعجبی مانند آتش! یعنی آتش هست. پس آدمی قبل از فهم موجودات باید معنایی برای هست داشته باشد که به قول هایدگر مفهومی نیست، بلکه پیش‌مفهومی است و مبهم و بی‌تعین. دزاین از موجودات جدا نیست، بلکه در آنهاست و با آنها مواجه است، با آنها سر و کار دارد و گرفتار آنها و مستغرق در آنهاست و فهم او از وجود در واقع نحوه و شیوه‌ی وجود و نحوه‌ی زندگی فردی اوست که وجود را درک می‌کند و از خود منفصل نمی‌داند و این پرسش از ویژگی‌های بنیادین و اصیل اوست. «وجود شناسی بنیادین که همه‌ی وجودشناسی‌های دیگر فقط از آن می‌توانند پدید آیند را باید در تحلیل وجود دزاین یافت» (B&T.13/34).

«تحلیل وجودشناسانه‌ی دزاین همانا وجودشناسی بنیادین است» (B&T.14/35). و لذا تحلیل دزاین را بر وجود شناسی بنیادین مقدم می‌دارد.

هایدگر دزاین را در جریان تجربه‌های شخصی و فعالیت‌های روزمره و هرروزه‌اش بررسی می‌کند و می‌خواهد ساختارهای قوام بخش وجود آن را در همین زندگی و ساحت انتیک تشخیص دهد و تحلیل کند و با تأمل بر این ساختارها به آن وجودشناسی دست یابد که بر هر دزاینی صادق است. مسأله‌ی غایی هایدگر برخلاف کی‌یرکه‌گارد (Soren Kierkegaard ۱۸۱۳-۱۸۵۵) و یاسپرس (Karl Jaspers ۱۸۸۳-۱۹۶۹) و سارتر (Jean Paul Sartre ۱۹۰۵-۱۹۸۰) انسان نیست بلکه مسأله، وجود عام و اقسام وضعیت‌های وجودی است. دزاین شیء نیست و برحسب اوصاف واقعی و ویژگی‌های عینی قابل تحدید و تعریف نیست، بلکه دارای وجود و امکانات بنیادین گسترده‌ی وجودی است و تحت ذات، ماهیات و مقولات ارسطویی در نمی‌آید و لذا هایدگر در تحلیل وجودی در باره‌ی افق‌ها و مرزهایی تحقیق می‌کند که هر وجود فردی دارای این امکانات انضمامی هست و سعی می‌کند همه‌ی نحوه‌های ممکن و اساسی وجود دزاین را بررسی و به طور منظم توصیف کند.

افق کشف هایدگر این است که نگاه وی به آنان نگاه اخلاقی و ارزشی و اجتماعی نیست، بلکه او به وجود انسان می‌پردازد که همه‌ی شؤن دیگر او را دربرمی‌گیرد و نسبت ذات با وجود که اساس هر تفسیر و فهمی از انسان است و نحوه‌ی وجود ما را بیان می‌کند (مصلح، ۱۳۸۴/۲، ص ۱۸۲). واژه‌ی دزاین بیان‌گر این است که انسان امکان است و نه موجودی دارای ماهیت ثابت که بتوان آن را تحت مقولات منطقی جای داد و تعریف نمود، و هایدگر امیدوار است با تحلیل دزاین که محل انکشاف وجود است به شناخت وجود دست یابد.

پدیدارشناسی هرمنوتیکی

در بند ۷ «وجود و زمان» هایدگر به این پرسش می‌پردازد که شخصی که می‌خواهد از وجود تحقیق کند چه باید بکند؟ پاسخ وی پدیدارشناسی و تحلیل فهم وجود است که با خود وجود به انسان داده شده است و با روش استدلالی و نظری دکارت و کانت و... و عرفان و روش فلسفه‌ی تحلیلی و پدیدارشناسی هوسرل متفاوت است. «وقتی از معنای وجود پرسش می‌شود، پژوهش ما با پرسش بنیادین فلسفه سروکار دارد. این چیزی است که باید به شیوه‌ی پدیدارشناختی بررسی شود» (B&T.27/49-50).

دکارت (Rene Descartes 1596-1650) با تفکیک سوژه و ابژه در پی این است که ذهن با جهان خارج ارتباط برقرار کند و آن را کشف نماید. وی بشر و اندیشه‌ی او را ملاک حقیقت و شناخت چستی اشیاء و جهان می‌داند و حقیقت نزد او یقین یا مطابقت ذهن با عالم خارج است یعنی آنچه به صورت واضح و متمایز به ادراک بشر درآید و من متفکر،

اساس و معیار کشف حقیقت است؛ و «من فکر می‌کنم پس هستم» (cogito ergo sum) اساس و نقطه‌ی شروع تفکر و فلسفه است.

ولی اگر سوژه و ابژه دو هویت مجزا و متمایز و مستقل باشند که در برابر یکدیگر قرار دارند، نمی‌توان وجود جهان خارج را اثبات کرد و از عینیت انطباعات ذهنی اطمینان و ضمانت یافت. هایدگر با نفی این تفکیک و تأکید بر ویژگی اساسی وجود آدمی یعنی «در-عالم-بودن» و نیز با بحث التیا و حقیقت، معیار و روش دکارتی را نمی‌پذیرد. انسان شیء متفکر نیست و جهان تنها جهان علم نیست و وجود عالم خارج مشکوک و نیازمند به اثبات نمی‌باشد، بلکه جهان زندگی و ارتباطات روزمره با اشیاء و انسان‌هاست. وی بر خلاف دکارت از بدیهی آغاز نمی‌کند و نمی‌خواهد به بدیهی و واضح و متمایز نیز ختم کند بلکه در پایان تحلیل خود می‌خواهد تنها زمینه‌ای را برای تحقیق بگشاید و یک افق بنیادی و کلی را باز کند (Dreyfus, 1991, p.26). دازاین گشوده بر عالم و عالم بر وی گشوده است.

کانت نیز همان اندیشه‌ی دکارت را بسط و توسعه می‌دهد. من سوژه است و شیء ابژه و وجود از مقولات فاهمه‌ی بشر و مسأله‌ی او معرفت‌شناسی و بررسی فهم و درک آدمی است و به جای سیر از ابژه به سوژه، به سوژه و فاعل شناسا می‌پردازد و مفاهیم و مقولاتی که در قالب آنها اشیاء و موجودات به فهم بشر درمی‌آیند را احصاء و تحلیل می‌کند. ولی باز هم انفکاک و شکاف بین سوژه و ابژه لاینحل باقی می‌ماند.

عرفان به حقیقت وجود می‌پردازد، اما نه از راه تفکر و استدلال و تحلیل، بلکه از راه پاک کردن و تهذیب نفس و تعالی روح از تعلقات مادی و مشاهده و به طریقه‌ی تقرب قلبی و شهودی حقیقت وجود که همان ذات حق تعالی است. عرفا می‌گویند قلب هم‌چون آینه‌ای است که گناهان و ناپاکی‌ها شفافیت و پاکی آن را کدر می‌سازد و با زدودن آنها و کاهش وابستگی‌های دنیوی، معارف و وجود حق تعالی در این آینه تابش نموده و قلب آمادگی می‌یابد تا محل واردات غیبی و اشراق نور الهی گردد و حق در حالات جذب و خلسه، حق در آن تجلی کند، آن‌گاه است که انسان به این معرفت دست یافته است. این معرفت ذومراتب است و توفیق دستیابی انسان‌ها به آن یکسان نیست.

هایدگر یک عارف به معنای شرقی و متداول کلمه نیست. زیرا وی در احوال عادی و متداول و روزمره‌ی دازاین به دنبال نمایاندن قیام وجود در آدمی است، نه در حال وصل و جذب و مانند آن. اما آثار اندیشمندان قرون وسطی در جهت‌بخشی به اندیشه‌های مرکزی وی نقش داشته به ویژه تحت تأثیر مایستر اکهارت (Meister Eckhart 1260-1327) عارف قرون وسطی قرار داشته است (Richardson, 1974. p.600). در جلد شصت از مجموعه آثار هایدگر در آثار منتشر نشده‌ی او آمده است که وی در برهه‌ای می‌خواسته از منظر فلسفه و متافیزیک به مبادی عرفان قرون وسطی بپردازد و دل مشغولی او در سال‌های

۱۹۲۰ و ۱۹۲۱ عرفان و مباحث دینی است (مصلح، ۱۳۸۴/۲، صص ۱۶۴-۱۶۳) و در سیر او در وجود از کثرت به وحدت مشابهت‌هایی با عرفان ما به چشم می‌خورد به طوری که مهتا (J.L.Mehta 1912-1988) او را «ریشی غربی» می‌خواند و واژه‌هایی که به کار می‌گیرد نیز بر این شباهت می‌افزاید و به تعبیر عرفانی نزدیک است مانند اگریستنس، استعلا، دازاین، پروا، هیبت، گناه و... به ویژه در دوره‌ی دوم اندیشه‌اش که توجه زیادی به شعر و هنر دارد و از تحلیل‌های متافیزیکی بیشتر فاصله می‌گیرد. در کل، فهم اصطلاحات عرفانی به فهم فلسفه‌های اگریستنسیالیسم یاری می‌رساند.

هوسرل (Edmund Husserl ۱۸۵۹-۱۹۳۸) مانند دکارت به دنبال یقین بود و به کمک پدیدارشناسی می‌خواست فلسفه را بدون نیاز به هیچ پیش‌فرض و با شعار «به سوی خود اشیاء» تأسیس کند و با تعلیق و در پرانتز گذاشتن هر چیز جز ذات شیء، در پی آن بود که ذات شیء را نمودار نماید؛ و ذات شیء همان آگاهی و خودآگاهی است.

پدیدارشناسی علم خاصی نیست و موضوع معینی ندارد، بلکه یک روش است، نه روش استدلال، بلکه روش توصیف. پدیدارشناسی اجازه دادن به اشیاء است که خود را آنگونه که هستند آشکار سازند.

شعار معروف هوسرل، استاد هایدگر «به سوی خود اشیاء» یا «بازگشت به سوی اشیاء» است و پدیدار، همین شیء است؛ یقین وقتی حاصل می‌شود که توجه خود را به سوی تجارب خود معطوف کنیم، و نه واقعیات متعلق تجارب و ماهیت اشیاء و چیزی که خود را نشان می‌دهد را توصیف کنیم یعنی پدیدار را. شیء آنگونه که در آگاهی به شهود و بداهت حاضر می‌شود سرنخی به ما می‌دهد تا من استعلایی از آن آگاهی، ذات و ماهیت شیء را درک کند. هایدگر از دوران دانشجویی شیفته‌ی کتاب «پژوهش‌های منطقی» (Logical investigation) هوسرل بود ولی سپس متوجه نواقص این شیوه گردید و در «وجود و زمان» آن را به جهتی که خود می‌خواست کشاند. نقطه‌ی عزیمت پدیدارشناسی نزد هایدگر از آگاهی و سوژکتیویته به «عالم» تبدیل می‌شود. توجه هوسرل بر ماهیت اشیاء است و توصیف پدیدارهایی که متعلق آگاهی انسان قرار دارد و لذا وجود اشیاء را تعلیق می‌کند و آن را در پرانتز قرار می‌دهد. ولی هایدگر اصلاً در پرانتز گذاشتن جهان واقعی را اشتباه می‌داند و به خود وجود و وجود خاص انسانی و شخصی توجه دارد. عالم و روابط عینی و بالفعل موجود در آن و روابط بین ما و موجودات و عالم مورد توجه قرار می‌گیرد. علاوه این که حالات عاطفی نیز ارزش معرفتی و فلسفی می‌یابند و متعلق فهم قرار می‌گیرند و از بی‌اعتباری خارج می‌گردند. پدیدار از امر خودداده و آشکار به امری بدوآ پنهان و تأویل‌پذیر تغییر می‌کند؛ مهم‌تر از همه، به جای هر پدیدار تصادفی، آن پدیداری مضمون پدیدارشناسی می‌گردد که بدوآ و غالباً به تمام و کمال پنهان است، رخ می‌نماید؛ رخ می‌پوشاند و باز با چهره‌ای دیگر رخ

عیان می‌کند و چه بسا تنها در چهره‌ی مبدل ظاهر می‌شود. این پدیدار، این یا آن موجود تصادفی نیست بلکه وجود موجودات است. وی معتقد است فهم بدون پیش‌فرض ممکن نیست ولی به جای رویکرد به سوی موجودات و ماهیات آنها و رسیدن به آگاهی به عنوان سرچشمه‌ی همه‌ی متعلقات و پدیدارها به خود وجود و پرسش از معنای وجود روی آورد و به این نکته توجه داد که این خود وجود است که اشیاء را ظاهر می‌کند و نه سوژه. هوسرل نظر هایدگر را به توصیفات پدیدارشناسی جلب کرد، چنانکه هایدگر می‌گوید:

فعالیت‌های پدیدارشناسی با هوسرل برایم بسیار سودمند بود. چرا که یک چیز را فهمیدم، و آن این که آن چه در پدیدارشناسی اعمال مختلف آگاهی و خودظهوری پدیدارها تلقی می‌شود، به نحو اصیل‌تری در تفکر ارسطو و در سراسر سنت تفکر یونانیان مورد تأمل قرار گرفته است. آنان وجود را الثیا یعنی نامستوری، خودآشکاری و خودبروزی آن چه ظاهر است تلقی می‌کردند (بیمل، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

هایدگر معنای پدیدارشناسی و روش هوسرل را تغییر می‌دهد. شگفتی همه شگفتی‌ها نزد هوسرل من محض (pure ego) و وجدان محض است. ولی شگفتی اساسی هایدگر وجود است. خود هایدگر مدعی است که او اولین متفکری است که در سرتاسر تاریخ فلسفه (که شامل پدیدارشناسی نیز می‌شود، زیرا آن چنان که هوسرل با شگفتی تمام در حاشیه‌ی وجود و زمان این مطلب را بیان می‌دارد) به طور آشکار پرسش از معنای وجود را مطرح می‌سازد. درستی و مشروعیت چنین ادعایی پیش‌فرض وضوح معنای وجود است. هایدگر معتقد است که انسان معمولاً در غفلت کامل پرسش از وجود زندگی می‌کند. وی در «نامه در باب اومانیسیم» اظهار می‌دارد که «وجود و زمان» نشأت گرفته از تجربه بنیادین غفلت عام و کلی از وجود است؛ تجربه‌ای که به نظر می‌رسد مکمل پرسش از خود وجود باشد. این غفلت از وجود است که هایدگر آن را مورد سرزنش قرار می‌دهد؛ زیرا باعث زوال و بحران تاریخ بشری شده است (Spiegelberg, 1965, pp.284-85).

از موارد مهم و قابل توجه اختلاف «وجود و زمان» با آثار هوسرل، تفاوت در زبان و اصطلاح است. هایدگر از اصطلاحاتی نظیر «حیث التفاتی» اجتناب می‌ورزد؛ ولی پدیداری که وی برمی‌گزیند همه جا در مفهوم «در-عالم-بودن» وجود دارد. حتی با وجود تفاوت‌های آشکار، قرائت هایدگر حداقل در نقطه‌ی شروع با هوسرل مشترک است؛ زیرا هر دوی آنها با انسان آغاز می‌کنند؛ ولی در هوسرل این انسان سوژه‌ی آگاه است و در هایدگر دزاین یا آن جای وجود است (Ibid, p.300).

هایدگر اقرار می‌کند که محاورات با هوسرل در پدیدارشناسی او نقش اساسی داشته است (Richardson, 1974, p.xi). ولی هوسرل هنوز در دام سوژکتیویسم و

اصالت فاعل شناسا قرار دارد و شیء در نزد او همان شیء بیرونی است و خود پیدایی اشیاء از جانب خودشان. هایدگر روش هوسرل و معنای پدیدارشناسی را تغییر می‌دهد. وی به نظاره‌ی ماهیت حیث التفاتی ذهن راضی نمی‌شود بلکه تحلیل را در ساختارهای وجود انضمامی که مقدم بر التفات و توجه است رسوخ می‌دهد و وجود خاص انسانی را با در امکان بودن یا در جهان بودن (وجود آن جایی) آن به جای مدرک استعلایی قرار می‌دهد (داریتگ، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱). و هدف آن فهم تمامیت بشر است نه فقط یک جنبه‌ی آن (Richardson, 1974, p.31). بنابراین می‌توان روش هایدگر را از سویی حاصل اجتهاد در پدیدارشناسی هوسرل و از سویی تحول در مباحث تفسیر و هرمنوتیک دانست (صافیان، ۱۳۸۷، ص ۱۲).

تأویل پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، تعلیق هر حکم ایجابی یا سلبی در باره‌ی وجود اشیاء است و توجه به فاعل شناسایی و حیث التفاتی ذهن. ولی هایدگر با پدیدارشناسی به دنبال معرفت وجود است که اگر چه در خفا و پوشیدگی کامل قرار دارد، ولی از راه معرفت وجودی انسان که ظهور و نمود وجود است، به شناخت و معرفت درمی‌آید، لذا در پراگماتر قرار دادن عالم خطاست، بلکه خود عالم و در عالم بودن، نقطه‌ی عزیمت پدیدارشناسی است. علاوه این که من و سوژه نیست که اشیاء و موجودات را ظاهر می‌کند، بلکه خود وجود این کار را برعهده دارد و ما باید اجازه دهیم موجودات همان گونه که هستند خود را آشکار کنند. به تعبیری می‌توان گفت پدیدارشناسی هوسرل، پدیدارشناسی ماهوی است و پدیدارشناسی هایدگر، پدیدارشناسی وجودی است.

مباحث زبان‌شناسی و بخصوص اتیمولوژی (etymology/etymologie) یا ریشه‌شناسی تاریخی واژه‌ها به ویژه ریشه‌ها و مشتقات یونانی آنها نیز در تفکر وی نقش اساسی دارد و استفاده‌ی کارل برایگ (۱۹۲۳-۱۸۵۲ Carl Braig) از این شیوه در کتاب «درباره‌ی وجود، طرح وجودشناسی» (From being: outline of the ontology) و توضیح واژه‌های مربوط به وجودشناسی در او تأثیر گذاشته‌ی وی در معانی واژه‌ها دقت به خرج می‌دهد و نتایجی که از آن استنباط می‌کند در جای جای آثار او به چشم می‌خورد. چه با ریشه‌یابی کلمات بر آن است که واژه‌ها در معنای اصلی‌شان خود را نشان می‌دهند. وی می‌خواهد کاربرد واژه را در نزد فلاسفه‌ی یونان باستان و به خصوص پیش سقراطیان پی‌گیری کند و در این امر از برنتانو و نیچه تأثیر پذیرفته است. واژه‌هایی مانند لوگوس (B&T.32/55)، و فاینستای (خود را نشان دادن) (B&T.28/51)، و الثیا (حقیقت) (B&T.33/56) و از این راه برای بیان معانی و مفاهیم مورد نظر خود الهام می‌گیرد و به واژه‌ها بار و دلالت مورد نظر خود را می‌دهد. او برای تغییر نگرش فلسفی و رهایی از مابعدالطبیعه‌ی رایج به ابداع یک زبان جدید در فلسفه پرداخته است تا از اغتشاش‌های فکری در فلسفه‌ی سنتی پرهیز نماید و اصطلاحات متافیزیکی را کنار بگذارد.

پدیدارشناسی هایدگر بیشتر از ارسطو و به طور کلی تفکر یونانی درباره‌ی وجود و التیا نشأت گرفت. نزد آنان التیا نامستوری امر حاضر است که باید خود را در تجلی خویشتن آشکار سازد (Krell, 1993, p.13). در تفکر پیش از سقراطیان «فنونم» جنبه‌ی ظهور وجود است، و در افلاطون وجه بیرونی اشیاء در مقابل وجه غیرقابل دسترس آنهاست. نزد ارسطو موجود مطلق جای وجود را می‌گیرد و پدیدار ویژگی این موجود مطلق است که مابه‌ازای خارجی ندارند و این همان نامستوری امر حاضر است.

هایدگر در بند ۷ «وجود و زمان» در توضیح روش پدیدارشناسی خود ابتدا معنی پدیدار و سپس لوگوس و بعد پدیدارشناسی را توضیح می‌دهد:

«کلمه‌ی یونانی فاینومنون ($\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) که واژه‌ی پدیدار به آن راجع می‌گردد، خود از فعل فاینستای ($\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) به معنای خود را ظاهر ساختن مشتق می‌شود. بنابراین فنومنون چنین معنی می‌دهد: آن چه خود را در خودش نشان می‌دهد، امر آشکار» (B&T.28/51).

پدیدار نزد یونانیان آشکارگی و کشف حجاب وجود است و نزد هوسرل نیز امری آشکار و خود داده است ولی نزد هایدگر بدواً پنهان و تأویل‌پذیر هم پنهان و هم آشکار است؛ گاه رخ می‌پوشاند و گاه چهره عیان می‌کند (اقتباس از B&T.36/60). و پدیدارشناسی طریق گوش دادن به ندای وجود است؛ ندایی که از سوی وجود موجودات فرامی‌رسد. وجودشناسی هایدگر از طریق این پدیدارشناسی به دنبال کشف و یافتن معنای وجود است و آنچه از خود وجود ظاهر می‌گردد، لگین تا فاینومنا ($\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\alpha\ \varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) یعنی آشکار ساختن آنچه ظاهر می‌شود و پدیدار یعنی چیزی که خود را نشان می‌دهد. (اقتباس از B&T.34/58)، خودآشکارگی و نمایان‌گری و ناپوشیدگی (aletheia)، و روبه‌روشدن با آشکارگی یک امر و انکشاف آن.

جزء دوم پدیدارشناسی (فنونولوژی) لوژی یا لوگوس یا شناخت است؛ یعنی امری که امکان مشاهده‌ی چیزی را فراهم می‌سازد. لوگوس می‌گذارد چیزی دیده شود. (B&T.32/56) لوگوس ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) از فعل یونانی لگین ($\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$) یا آشکار ساختن است؛ یعنی امری که امکان مشاهده چیزی را فراهم می‌سازد و با زبان و کلام و تفکر سر و کار دارد؛ یعنی سخن گفتن و ظاهر ساختن و آشکار ساختن آن چه شخص درباره‌ی آن سخن می‌گوید. این کاربرد در انجیل نیز قابل مشاهده است. اولین جمله‌ی انجیل یوحنا این است: «در ابتدا لوگوس (کلمه) بود و لوگوس نزد خدا بود و لوگوس خدا بود». لوگوس به حضرت مسیح اطلاق می‌شود، چون کلمه الله است و آشکارکننده‌ی صفات و تجلیات الهی است و کلام آشکارکننده‌ی منظور است. لوگوس به مثابه‌ی ناپوشیدگی و دادن مجال دیده شدن است؛ یعنی

موجوداتی که در مورد آنها سخن گفته می‌شود باید از پنهانی اساسی و اصلی‌شان بیرون آیند و پیدا شوند و کشف گردند، و خطا فریفتن و پوشاندن است؛ یعنی چیزی را جلو چیزی دیگر قرار دادن به طوری که اولی دیده شود و دومی پوشیده شود (کوکلمانس، ۱۳۸۲، صص ۱۳۸ و ۱۳۹).

در پدیدارشناسی می‌کوشیم حجاب را کنار بگذاریم و چیزی را به وضوح نشان دهیم. یعنی بگذاریم خود را نشان دهد و چیزی که خود را نشان می‌دهد، یعنی پدیدار را توصیف کنیم.^۳ البته چیزی که از نزدیک و غالباً خود را نشان نمی‌دهد و پنهان می‌ماند و در تاریخ فلسفه «این یا آن موجود» نیست که دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند و پوشیده می‌گردد، بلکه وجود و هستی این موجودات است که می‌تواند چنان پوشیده شود که فراموش گردد و هیچ پرسشی در باب آن و معنی نهایی‌اش برانگیخته نشود.

پدیدارشناسی راهی است برای دست‌یابی به موضوع وجودشناسی یعنی وجود موجودات، و علم به وجود موجودات از این طریق که بگذاریم وجود انسان (دازاین) خود در باره‌ی خویش با ما سخن گوید و خود را ظاهر کند. «چیزی که مخفی است و می‌تواند آشکار شود، نه این شیء یا آن شیء، نه این موجود یا آن موجود است، بلکه وجود موجودات است» (B&T.35/59).

هرمنوتیک (آلمانی Hermeneutik) از واژه‌ی یونانی (ἑρμηνευτική) به معنی بشارت دادن، پیام دادن، تأویل و تفسیر کردن است و هرمس در اساطیر یونانی واسطه‌ی میان انسان و خدایان و فرستاده و پیامبر خدایان بوده است. فردریش شلایر ماخر (Friedrich Schleiermacher ۱۷۶۸-۱۸۳۴) هرمنوتیک را تدوین اصول و قواعد کلی هرگونه تفسیر و هنر فهم متون معرفی کرد و هدف از آن واضح و روشن گردانیدن معنا و اجازه دادن به متن است تا به درستی سخن بگوید و هنر گوش کردن نیز هست. سپس دیلتای (Wilhelm Dilthey ۱۸۳۳-۱۹۱۱) هرمنوتیک را به همه‌ی علوم انسانی گسترش داد و شامل ادبیات، تاریخ، الاهیات، هنر و... گردید.

و هرمنوتیک یا تأویل نزد هاییدگر، تفسیر وجود خاص انسانی یا دازاین است. توضیح آن چه به دازاین مربوط است، و آن چه در دازاین روی می‌دهد، و فهم امکاناتی که فراروی نحوه‌ی وجود خاص او یا اگریستانس است و نشان دادن ساختار وجودی (existential structure/existenzial struktur) دازاین و تحلیل نحوه‌ی وجود خاص آدمی و نه اوصاف و مقولاتی که او تحت آنها مندرج است. توصیف دازاین نوعی تفسیر آن است و لذا ذاتاً هرمنوتیکی است. «از طریق هرمنوتیک معنی اصیل وجود و ساختارهای اساسی آن که اختصاص به دازاین دارد به وسیله‌ی فهم دازاین از وجود آشکار می‌گردد» (B&T.37/62).

پدیدارشناسی و وجودشناسی دو رشته‌ی متفاوت از شاخه‌های فلسفه نیستند. هر دوی آنها همانا خود فلسفه‌اند. یکی نشان‌دهنده‌ی موضوع فلسفه است و دیگری روش آن (B&T.38/62). پدیدارشناسی هایدگر همان بررسی پدیدار شدن وجود است. پدیدارشناسی هرمنوتیکی تلفیقی از پدیدارشناسی و هرمنوتیک است؛ یعنی پدیدارشناسی تفسیری و معنی‌کننده و تأویلی و در حیطه‌ی وجود و این که به وجود موجودات اجازه دهیم دیده شوند. پدیدار مورد نظر ما دازاین است و وجود متعلق به دازاین باید دیده شود. هایدگر برای آنکه به دازاین اجازه‌ی ظهور دهد آن را در معرض تحلیل پدیدارشناختی هرمنوتیکی یعنی از اجمال به تفصیل رفتن قرار می‌دهد و می‌خواهد از این راه از معنای پنهان رفع حجاب کند و بگذارد وجود خود را آشکار سازد و منکشف گردد. هرمنوتیک و تفسیر مشتمل بر دور است. جزء بدون کل درک نمی‌شود و کل نیز بدون جزء به فهم در نمی‌آید. ما وجود دازاین را درک نمی‌کنیم مگر با فهم وجود و وجود را نیز نمی‌فهمیم جز این که فهم دازاین نسبت به وجود و فهم وجود خاص انسان را تحصیل نماییم.

نتیجه‌گیری

مسأله‌ی اساسی فلسفه‌ی مارتین هایدگر پرسش از وجود است. اما این امر از شروع دوران سنت فلسفی و متافیزیکی یعنی عصر افلاطون تاکنون مورد بی‌اعتنایی، غفلت و فراموشی قرار گرفته است. به رغم دیدگاه سنتی فلسفی، از نظر هایدگر وجود یک مفهوم و یا یک موجود ثابت و ایستای قابل شناخت ذهنی نیست، بلکه یک فرایند دینامیک یا پویاست که موجودات را از خفا به ظهور می‌آورد که این امر را نامستوری می‌نامد.

فهم وجود از طریق شناخت نظری و ذهنی برای ما به دست نمی‌آید، بلکه ما نوع دیگری از فهم داریم که همان مهارت و کاربردهای عملی و سروکار داشتن با ابزارها و اشیاء است. نیل به فهم وجود نیز در طول زندگی روزمره و از راه تحلیل وجود خاص و منفرد انسانی (دازاین) و ساختارهای بنیادین آن میسر است. دازاین در میان موجودات افکنده (thrown-down/geworfen) و مستغرق شده (immersed/absorbieren, versunken) است و هایدگر دازاین را در همین حالات روزمره‌اش و در تماس‌های روزانه و میانه‌حال با اشیاء، موجودات و عالم تحلیل می‌کند تا از فهم ناقص و مبهم و خام بر تجربه‌ی وجود تمرکز نموده و به کمک فیلسوفان پیش از سقراط و عرفای قرون وسطی به ساختار وجودی او و تجربه‌ی وجود دست یابد. انسان را چونان دازاین یا «موجود در-عالم» توصیف نموده و می‌خواهد از این طریق به فهم وجود عام نایل گردد. وی گاه دازاین را به معنای جایی به کار می‌برد که وجود در آن سکنا می‌گزیند.

محور تفکر هایدگر را دو چیز دانسته‌اند: معنای وجود و مسأله‌ی انفتاح (alethia). معنای وجود یعنی حاضر شدن و الیثا انفتاح و نامستوری است و حضور یافتن یعنی از قبل

غیبت داشتن و بیرون آمدن از خفا و پوشیدگی و مستوریت (ظهور بعد از خفا) و حرکت به سوی ظهور (Krell, 1993, p.13).

پی‌نوشت‌ها

۱- رساله‌ی «وجود و زمان» نخست در سال ۱۹۲۷ در سال‌نامه‌ی «پدیدارشناسی و پژوهش پدیدارشناختی» با ویراستاری ادموند هوسرل منتشر شد و همزمان در چاپ جداگانه‌ای انتشار یافت. (مقدمه‌ی هایدگر بر چاپ هفتم)

۲- اصطلاحات هایدگر به زبان انگلیسی و آلمانی در پراکنش آمده است.

۳- در دعا آمده است: رب ارنی الاشیاء کما هی، پروردگارا چیزها را همان گونه که هستند به من بنمایان.

منابع

- بيمل، والتر. (۱۳۸۷)، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.

- جانسون، پ.ا. (۱۳۸۷)، هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، علم.

- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه‌ی پدیدارشناسی، تهران، ققنوس.

- داریگ، آندر. (۱۳۸۴)، پدیدارشناسی چیست؟ ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت.

- صافیان، محمدجواد. (۱۳۸۷)، نگاهی به روش تحقیق پدیدارشناسی - هرمنوتیک هایدگر پیرامون کار هنری، پژوهشنامه فرهنگستان هنر، تهران، فرهنگستان هنر.

- کولمانس، یوزف ی. (۱۳۸۲)، هیدگر و هنر، ترجمه محمدجواد صافیان، آبادان، پرسش.

- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۴/۱)، تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

- ----- (۱۳۸۴/۲)، پرسش از حقیقت انسان، تهران، طه،

- مک کواری، جان. (۱۳۷۶)، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، گروس.

- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۳)، متافیزیک چیست؟ ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

- ----- (۱۳۸۶/۱)، وجود و زمان، ترجمه محمود نوالی، تبریز، دانشگاه تبریز.

- ----- (۱۳۸۶/۲)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

- Dreyfus, Hubert L. (1991), *Being-in-the-World: Commentary on Heidegger's "Being and Time"*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

- Heidegger, Martin. (1988), *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford.

- -----(2000), *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fried and Richard Polt, Yale.
- Krell, David Farrell. (1978), *Martin Heidegger basic writings*, London, Routledge.
- Mulhall, Stefen. (2005), *Heidegger and Being and Time*, London, Routledge.
- Reddan, Marion. (2009), *Heidegger and the mystery of being*, University of Wollongong.
- Richardson, S.J. (1974), *Heidegger through phenomenology to thought*, The Hague.
- Spiegelberg, Herbrt. (1965), *The phenomenological movement, a historical introduction*. The Hague: Nijhoff.