

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



مبانی انسان‌شناسی هرمنوتیک هایدگر و نقد آن از نظر علامه طباطبایی

مریم السادات طباطبایی (نویسنده مسئول)^۱، اکبر رهنما^۲

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد تهران tabatabaei.alzahra@yahoo.com

^۲ هیئت علمی فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد تهران tabatabaei.alzahra@yahoo.com

چکیده

آرا و اندیشه‌های هایدگر از جهات مختلفی قابل بررسی است. یکی از این جهات که تأثیر زیادی را بر متفکران نهاده است. دیدگاه‌های هرمنوتیکی هایدگر است که تحولی اساسی را در روش هرمنوتیک به وجود آورد. اندیشه هرمنوتیک هایدگر، تفسیر را از مؤلف محوری به مفسر محوری سوق داد. این چرخش هرمنوتیکی مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی خاصی است. مبانی انسان‌شناسی هایدگر او را به سوی تلقی جدید از هرمنوتیک و اثرگذاری بر روش هرمنوتیکی فلاسفه بعد از خود کشاند؛ بنابراین برای نقد و بررسی دیدگاه هرمنوتیکی هایدگر می‌بایست مبانی انسان‌شناسی وی را به نقد کشانید. نگارنده بر این باور است که اگرچه یکی از نگاه‌های جدید به انسان، دیدگاه هایدگر در مورد تعریف انسان به عنوان «دازاین» می‌باشد، اما این تلقی از یکسونگری و عدم جامعیت رنج می‌برد؛ مضافاً بر این اینکه این برداشت از انسان خود مبتنی بر سرشت ثابت انسان می‌باشد که هایدگر آن را نادیده انگاشته است. همچنین هایدگر اصالت را به جمع می‌دهد در نتیجه اصالت فرد انسان از بین می‌رود و آزادی فردی بی‌معنا می‌شود. پژوهش حاضر درصدد است که در این مختصر به نقد و بررسی دیدگاه هایدگر با استفاده از علامه طباطبایی بپردازد.

واژه‌های کلیدی

انسان‌شناسی، هرمنوتیک هایدگر، نقد، علامه طباطبایی

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



۱. متن مقاله

هایدگر علاوه بر اینکه در زمینه های متعدد هستی شناسی، زیبایی شناسی، هنر و تحولات بنیادی را ایجاد نموده، در مسئله فهم و هرمنوتیک نیز چرخشی بنیادی خلق نموده است. هرمنوتیک در اندیشه هایدگر غیر از هرمنوتیک گذشته است. هایدگر بر اساس مبانی اندیشه خود چرخشی را در هرمنوتیک پدید آورد. که پس از آن تفسیر از متن محوری به مؤلف محوری سوق داده شد. و یکی از مهم ترین مبانی روش هرمنوتیکی او دیدگاهش در مورد انسان است. به عبارت دیگر همان طور که هایدگر در مسئله هستی شناسی به نقادی هستی شناختی سنتی پرداخته است. و خود طرحی نو افکنده است، هرمنوتیک او بی ارتباط با هستی شناسی اش نیست. شباهت هرمنوتیک هایدگر با هرمنوتیک سنتی صرفاً شباهت لفظی است. هایدگر برخی واژگان سنتی هرمنوتیکی را در غالبی جدید و با معنای جدید عرضه نموده است و این تحول او باعث شده است که بیان کنیم هرمنوتیک او نه تنها استمرار هرمنوتیک سنتی نیست بلکه بنای جدیدی است که خود شروع هرمنوتیک جدیدی است. و این را چرخش هرمنوتیکی هایدگر نامیده اند. و هیچ نهاد دیگری حق ندارد به خاطر مصلحت یک جماعت (خواه ملت باشد، خواه امت، خواه قبیله یا طایفه، خواه نژاد)، حقوق فردی افراد را تحدید و نقض کند. اما می دانیم که نازیسم در ضدیت با این فردگرایی لیبرالی همواره از مرجعیت یک کلیت موهوم به نام «اجتماع دفاع می کند و خود را نیز نماینده تام الاختیار آن کلیت اجتماعی قلمداد می کند. دولت نازیستی با طرح اینکه نماینده یک اکثریت تام است، همگان را مجبور می کند تا به دستورات و فرامینش گردن نهند. اضمحلال آزادی های فردی و نیز فروپاشی عرصه عمومی آزاد که در آن انسان ها بتوانند آزادانه اظهار نظر کنند، از همین جا آغاز می شود.

در اینجا ما سعی داریم با روش توصیفی و اسنادی نشان دهیم که چگونه این تغییر هرمنوتیکی مبتنی بر مبانی انسان شناسی در هایدگر رخ داده است. آنگاه به نقد و بررسی دیدگاه انسان شناسی او از منظر علامه طباطبایی پرداخته می شود.

انسان در منظر فارابی

ساختار استعلایی وجود انسان در فلسفه هایدگر همان گونه که اشاره شد، هایدگر طرح اصلی خود را با پرسش از معنای وجود آغاز می کند. البته رویکردی در طرح این پرسش، رویکردی پدیدار، شناسانه و هرمنوتیکی است. از این رو کار خود را با تحلیل پدیدارشناختی خود پرسش آغاز کرده، آن و به را عنوان یکی از تعینات غیر مقولی (اگزیستانسیال دازاین) یا موجود پرسشگر مد نظر قرار می دهد. نگرستن به چیزی، فهمیدن و درک آن، انتخاب دسترسی به آن، همه و همه مقوم و تشکیل دهنده تحقیق ما و در عین حال، حالاتی از بودن برای موجودات خاصی است. که چیزی جز همان پرسشگر نیستند. (Heidegger, 1988 p26). آن، یعنی چیزی جز خود ما بنابراین هایدگر به این نتیجه می رسد که اگر بخواهیم پرسش از وجود را به نحو روشن و آشکار مشخص و بیان نماییم، بایستی در آغاز

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



به تبیین مناسبی از دازاین موجود پرسشگر به اعتبار همین وجودش دست یابیم. از جاست که پرسش از معنای وجود در فلسفه هایدگر راه خود را در تبیین ساختار وجودی انسان به عنوان موجود پرسشگر می یابد. به عبارت دقیق تر انسان یا دازاین در فلسفه هایدگر معبری است برای تقرب به معنای وجود از همین منظر وی در کتاب مهم خود «وجود و زمان» به تبیین وجودی دازاین به عنوان موجود پرسشگر می پردازد. تا از این دیدگاه بتواند افق جدیدی را به فهم معنای وجود بگشاید. هایدگر در تبیینی که از ساختار وجودی انسان ارائه می دهد، به تفسیر رابطه دازاین با عالم پرداخته و در همین راستاست که تمام تاریخ متافیزیک غرب را که به عقیده وی همان تاریخ سوپژکتویسم و جدایی سوپژه از ابژه است، مورد نقد قرار می دهد. به همین دلیل وی بخش عمده ای از آثار خود بعد از «وجود و زمان» را به بررسی سیر متافیزیک در غرب اختصاص می دهد. از دیدگاه هایدگر و جهان، یعنی مدلی که مبتنی بر تمایز انسان به عنوان سوپژه از عالم به عنوان ابژه است. را نپذیرفته و سعی می نماید کند تا مدل هرمنوتیکی را در تفسیر انسان جایگزین آن در مدل سنتی تفسیر انسان که هایدگر از آن به مدل سوپژکتویستی یاد می کند، تمامی تجربه ای انسانی براساس ادراک وی از اشیا و رابطه ادراکی وی با عالم تبیین می شود؛ حال آنکه هایدگر در «وجود و زمان»، در پی این است که در قالب روش هرمنوتیک مدلی جدید از فهم انسان و تعینات ذاتی وی ارائه داده و به نقد مدل سوپژکتویستی سنتی بپردازد. (Lafont, 2005). (p.265-266) هایدگر از اساس با این نظریه که می توان حقیقت انسان را جوهری اندیشنده، آن گونه که دکارت تصور می کرد، جدای از عالم درک کرد. مخالف است، از دید هایدگر ساختار وجودی انسان به گونه ای است. که در خود محبوس نبوده و همواره در بیرون از خویش قیام دارد. لذا آن نمی توان گونه که در تفسیر سوپژکتویستی از انسان دیده می شود، رابطه معرفتی انسان با عالم را به عنوان بنیان گشودگی عالم بر انسان تلقی کرد و عالم را بعد از، بنیان نهادن مبنایی محکم برای معرفت در خود انسان در جایی بیرون از انسان کشف کرد. جمله مشهور هایدگر را می توان نقطه عزیمت خوبی برای فهم ساختار استعلایی وجود انسان از دید هایدگر دانست: در دانستن دازاین به وضعیت جدیدی از بودن در ارتباط با عالم می رسد، عالمی که از پیش در خود دازاین منکشف بوده است. سرو کار پیدا کردن فاعل شناسایی با عالم برای اولین بار از طریق آگاهی و دانستن حاصل نمی شود، و حتی نمی توان گفت ارتباط با عالم از طریق تأثیر عالم بر فاعل شناسایی به وجود می آید. آگاهی حالتی از دازاینی است که نحوه وجودی اش مبتنی بر عالم است (Heidegger, 1988, p.90). در حقیقت می توان گفت: فهم ساختار وجودی انسان در فلسفه هایدگر در گرو فهم دقیق همین عبارت است. از دید هایدگر انسان پیش از آنکه بخواهد از طریق آن به معرفت هم معرفت معنای خاص آن یعنی معرفت مفهومی عالم را کشف کند، نوعی رابطه عمیق وجودی با عالم دارد؛ به گونه ای که بدون توجه به این رابطه عمیق به وجودی ساختار وجودی وی درستی فهمیده نمی شود. لذا وی از همان ابتدا واژه دازاین را برای نامیدن این ساختار بر می گزیند. این کلمه لفظی است مرکب از دازاین در زبان آلمانی به معنای آنجا و اینجا، و دازاین در معنای اسمی اش به معنای هستی یا وجود و در معنای فعلی اش به است معنای بودن، وجود داشتن یا هستی داشتن لذا اصطلاح دازاین در یک ترجمه تحت لفظی به معنای آنجا بودن یا آنجا حضور داشتن است. (عبدالکریمی، ۱۳۸۱ص ۴۷)، کاربرد اصطلاح دازاین برای آدمی ناظر به دو حقیقت بسیار

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



اساسی است: نکته اول اینکه هستی انسان امری خود بنیاد نبوده و نحوه هستی وی در نسبتی که با حقیقتی استعلایی دارد، تعیین می یابد. جزو آنجا و در ترکیب آنجا بودن اشاره به همین حقیقت استعلایی دارد. نکته دوم اینکه هایدگر با کاربرد اصطلاح دازاین درصدد تخریب تصویر دکارتی (سوبژکتویستی) نسبت بین انسان و عالم است، تصویری که مطابق با آن انسان از لحاظ وجودی به عنوان امری جدای از عالم در نظر گرفته می شود. (همان ص، ۴۸) هایدگر عالم انفکاک، برخلاف سنت رایج بر این عقیده است که امری ناپذیر از دازاین است؛ چرا که اصولاً دازاین یعنی "بودن در عالم" در اما منظور از عالم بودن چیست؟ هایدگر در تفسیر این اصطلاح چنین گوید: این واژه بیانگر پدیدار واحدی است و نباید به صورت سه واژه جدا لحاظ شود. به همین دلیل است که وی در اصل آلمانی این واژه نیز بین بخش‌های مختلف آن از خط تیره استفاده می کند. تا بر این نکته بیشتر تأکید نماید. در عالم بودن چیزی غیر از حقیقت دازاین نیست و به عبارت دیگر در عالم بودن بیانگر حقیقت واحدی است که از نظر هایدگر است. (Heidegger, 1988, p.78). همان دازاین از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان و عالم به گونه در هم تنیده است که به هیچ وجه نمی توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت و معنا کرد، به عبارت دیگر همان گونه بررسی انسان از دیدگاه هایدگر که ساختار وجودی دازاین در عالم معنا می یابد، در یک دور هرمونتیکی خود نیز به عالم معنا می بخشد؛ تا جایی که عالم نیز بدون دازاین معنای محصلی نخواهد داشت. بر این به اساس عالم عنوان یکی از عناصر سازنده، در عالم بودن قوام بخش هستی دازاین است. از طرف دیگر در اندیشه هایدگر قوام خود عالم نیز به وجود دازاین است؛ عالم تنها در صورتی هست که دازاین وجود داشته باشد. (Heidegger, 1984, p.195). وی در جای دیگر برای تبیین نسبت ناگسستگی بین ساختار وجودی انسان و عالم چنین می گوید: خود و عالم در یک هستی واحد به یکدیگر تعلق دارند؛ یعنی در دازاین خود و عالم، دو موجود همچون مدرک و مدرک نیستند بلکه خود و عالم تعیین و تشخیص اصلی خود دازاین بودن اند (Heidegger, 1982, p.297). در وحدت ساختار در عالم از نظر هایدگر برای فهم بهتر معنای در عالم بودن باید در ابتدا معنای بودن در را بفهمیم. وی بر این نکته تأکید می کند که "بودن" به هیچ وجه نباید به معنای مکانی آن تفسیر شود، بلکه بودن در به معنا داشتن، زندگی کردن و انس داشتن می باشد. (Heidegger, 1988, p.81). این "بودن" یا "انس داشتن" با "به هیچ وجه از طریق ادراک مقولی و مفهومی قابل فهم نیست؛ عالم است، بلکه خود این انس و الفت پیشین با بنیان و اساس هرگونه معرفتی. از نظر هایدگر انس پیشین انسان با عالم، یا به عبارتی سروکار داشتن انسان با عالم مستلزم درکی غیر مفهومی و مبهم از سرشت وجودی موجودات است که هایدگر از آن به فهم پیشین از حقیقت وجود یاد می کند. و همین فهم مبهم و پیشین از وجود را آغازی برای پروژه خود یعنی پرسش از معنای وجود قرار می دهد. ما دقیقاً نمی دانیم وجود به چه معناست؛ اما در همان حال که می پرسیم وجود چه، چیز است فهمی از خود است. یا بودن داریم، این درک پیشین از معنای وجود اگرچه، درکی واضح و روشن نیست اما این درک مبهم و متعارف از معنای وجود خود است. برای فهم معنای وجود به صورت آشکار و واضح باید از همین فهم مبهم و متعارف آغاز کرد. از دید هایدگر این فهم پیشین و مبهم انسان از وجود که نه از سنخ معرفت مفهومی، بلکه ملازم انس داشتن پیشین انسان با عالم است، نشان

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



دهنده قرب وجودی انسان به حقیقت وجود است؛ قرب است که در بین تمام موجودات، خاص انسان از این رو فهم، وجود تنها از کانال فهم ساختار وجودی انسان میسر است که این فهم نیز از دید هایدگر چیزی جز تقرب یافتن به آن حقیقت نیست. لذا به تعبیری می‌توان گفت ساختار وجودی انسان افقی است که در آن حقیقت وجود فهمیده می‌شود. اما از آنجا که وی در تفسیر ساختار وجودی انسان، حیث زمانی را بنیانی‌ترین اساسی‌ترین تعیین‌کننده‌ی آن می‌داند، لذا زمان از دید هایدگر یگانه افق فهم وجود است زمان بایستی به عنوان افق هرگونه فهم و تفسیری از وجود روشن و حقیقت فهمیده شود (Ibid, p.39). اما منظور وی از زمان به هیچ وجه زمان به معنای نیستی رایج کلمه؛ بلکه هایدگر درصدد این است تا نشان دهد که بنیان زمان در نحوه وجود خاص دازاین قرار دارد و حتی از این عمیق‌تر، ابعاد سه‌گانه زمان با سه برون خویش‌های گانه دازاین متناظرند. اما این زمان را نمی‌توان با فهم سنتی از زمان یکی گرفت این دقیقاً همان چیزی است که هایدگر آن را حیث زمانی می‌نامد و از نظر دارد، وی بنیان فهم سنتی زمان نیز در همین حیث زمانی دازاین قرار در اینجا ما بایستی روشن کنیم که چگونه این فهم از زمان، و به طور کلی فهم عادی و متعاشرف از زمان، از حیث زمانی گرفته است. همچنین بایستی نشان دهیم که چگونه این امر اتفاق افتاده است (Ibid, p.39). از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان به بودن برون، عنوان در عالم واجد نوعی خویشی و هویت استعلایی است که در حقیقت امتدادات سه‌گانه با زمان متناظر ابعاد متفاوت این برون خویشی است. وی از ابعاد متفاوت برون خویشی انسان با عناوین سه‌گانه در، جلوتر از خویش بودن پیشاپیش بودن و همراه یاد کرده و سپس این ابعاد بررسی تطبیقی رابطه وجودی ملاحظه‌ی انسان با عالم از دیدگاه هایدگر و سه‌گانه جنبه‌های را متفاوتی از اساسی‌ترین تعیین دازاین یعنی همان بی‌قراری دانسته و در نهایت سعی می‌کند بین این ابعاد سه‌گانه از برون خویشی‌های انسان و امتدادات سه‌نماید گانه زمانی یعنی آینده، گذشته و حال تناظر برقرار البته آنچه تا اینجا گفته شد، تفسیری از آن چیزی است که هایدگر در کتاب "وجود و زمان" از ساختار استعلایی وجود انسان ارائه می‌دهد. اما وی در آثار متأخر خود با تأکید بیشتر بر نسبت وجود انسان با حقیقت وجود به تفسیر عمیق‌تری از این ساختار دست می‌یابد. هایدگر نامه در اومانیزم، در باب به تفصیل به بیان نسبت پیشین دازاین با حقیقت وجود پرداخته، سپس سعی می‌کند تا تفسیر جدیدی از حقیقت انسان در پرتو این نسبت پیشین ارائه دهد که در کل سنت متافیزیک غرب مغفول مانده است. وی تمامی تفاسیر اومانیزمی ارائه شده در باب انسان را نابسند دانسته، تمام حقیقت انسان را در همین قیام در وجود یا اگزیستانس می‌داند. ارائه وی بر این عقیده است تمام تعاریف سنتی شده از انسان از جمله تعریف آن به "حیوان ناطق" یا موجود روحانی، "جسمانی هرچند هریک بهره دارند مانده ای از واقعیت اما از درک حقیقت انسان عاجز اند (Heidegger, 1996, p.233). آدمی به وسیله خود وجود در انفتاح حقیقت وجود افکنده شده است و از این نظر اگزیستانس از حقیقت وجود پاسداری می‌کند، تا موجودات در نور وجود آن گونه که سازند هستند (Ibid, p.226). خود را نمایان همان، گونه که مشهود است، در هایدگر متأخر بنیان استعلای آدمی و بنیان، گشودگی دازاین بر موجودات در خود وجود جستجو می‌شود، نه در تحلیل صرف، ساختار وجودی دازاین. هایدگر متأخر بدین شکل صراحتاً راه خود را از اومانیزم جدا می‌کند. در آثار متأخر هایدگر به هیچ وجه

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



اثری از انسان محوری دیده نمی شود. محور بحث های هایدگر در این دوره وجود است، البته لازم به ذکر است نگاه وی به وجود نه نگاه اونتیک و نه حتی نگاه انتولوژیک به معنا است. رایج آن نگاه هایدگر به وجود حتی در آثار متأخر وی نوعی نگاه ماقبل وجودشناختی است. وی وجود را به هیچ وجه به عالی عنوان برترین و موجودات مورد بررسی قرار نمی دهد، چراکه به عقیده وی وجود به هیچ وجه نمی تواند یک موجود یا یک در جایگاه ابژه مورد بررسی قرار گیرد. وجود برای وی بنیان هرگونه مواجهه با اشیاست در حالی که خود وجود به هیچ وجه مورد مواجهه قرار نمی گیرد و فراچنگ می آید. وجود در عین اینکه خود بنیان هر ظهوری است، همواره خود را در مستوری و خفا نگاه داشته است. این از روست که هایدگر گاهی از وجود با عنوان راز یاد می کند. این تکیه بر راز گونگی وجود، از نکات مهم در اندیشه هایدگر است متأخر در مجموع می گفت توان از دید هایدگر است انسان موجودی دارای عالم؛ اما این عالم داری وصفی عرضی یا بیرونی برای حقیقت انسان نیست، بلکه امری ساختاری یا اگزستانسیال و به عبارت دیگر بر سازنده حقیقت انسان است؛ به نحوی که معنای حقیقت انسان بدون در نظر گرفتن این وصف فهمیده نمی شود. اما اگر از هایدگر پرسیده شود: چرا، انسان چنین است وی یا با بازگشت دوباره به ساختار وجودی انسان و استفاده از بی قراری و حیث زمانی به عنوان اساسی ترین تعینات وجودی دازاین و یا با اشاره به رابطه پیشین انسان با "حقیقت وجود" که در فلسفه وی همواره به عنوان یک راز باقی مانده و به درستی تبیین نمی شود، سعی در پاسخ به این سؤال خواهد کرد. اما آنچه مسلم است در فلسفه هایدگر رابطه بین انسان دازاین عالم و نوعی رابطه ناگسستگی است؛ تا جایی که نه عالم بدون دازاین معنا می یابد و نه می توان ساختار وجودی دازاین را بدون در نظر گرفتن نسبت آن با عالم فهم کرد. نقد نگارنده به انسان از دیدگاه هایدگر از منظر علامه به این نحو می باشد که انسان شناسی علامه طباطبایی که بر محور دستاوردهای تجربی، تأملات فلسفی و دریافت های قرآنی شکل گرفته است شاه کلید اندیشه های وی محسوب می شود. به طوری که بسیاری از مباحث «ادراکات» و همچنین «اجتماعیات» نه تنها بر این مبنا شکل گرفته اند، بلکه اساساً به سختی می توان آنها را خارج از سر فصل انسان شناسی مورد بررسی قرار داد.

دیدگاه علامه طباطبایی نسبت به انسان

انسان، نوعی مستقل

علامه با رد " نظریه تبدیل انواع (transformism) "، که در زمان حیات وی بر مبنای آرای داروین گونه ای از انسان شناسی ماتریالیستی را گسترش می داد، از نظریه ثبات انواع دفاع کرد. به نظر وی انسان نوعی مستقل از سایر انواع است که «از نوع دیگری جدا نشده و از روی قانون تحول و تکامل طبیعی به وجود نیامده است، بلکه خدا آنرا مستقیماً از زمین آفرید.» (طباطبایی، ۱۳۶۸: ج ۳: ۱۵۴) البته علامه طباطبایی منکر آن نیست که این نوع در طول تاریخ تبدلانی را به خود دیده و خواهد دید، اما این تبدلات حقیقت نوعی آن را در بر نمی گیرد. در واقع، تمامی این تبدلات در چارچوب نوعیت این نوع صورت گرفته و می گیرد و حقیقت نوعی انسان را دگرگون نمی کند. لذا اگر نوع صورت گرفته و می گیرد و حقیقت نوعی انسان را دگرگون نمی کند. لذا اگر نوع انسان را تبارشناسی کنیم،

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



به یک جفت از نوع انسانی (آدم و حوا) می رسیم که خلقت آنها نیز به خاک باز می گردد. (همان، ج ۴: ۲۴۳-۲۴۴) به عقیده علامه، تمامی تفاوت های زیستی و اجتماعی که در میان انسان ها در طول تاریخ وجود داشته و دارد نیز مانع از آن نمی شود که آنها را از یک حقیقت واحد (حقیقت انسانی) بدانیم. (همان: ج ۳: ۴۲۷).

انسان، موجودی دو بعدی

علامه در کتاب ثقیل و وزین انسان از آغاز تا انجام، که به بررسی « انسان قبل از دنیا»، « انسان در دنیا» و « انسان بعد از دنیا» می پردازد، پس از تفکیک «عالم خلق» از «عالم امر»، معتقد است که انسان از هر یک از دو عالم در خود ودیعتی دارد. ودیعت عالم خلق، « بدن» است که مشترک بین انسان و حیوان است، و ودیعت آن دیگری (عالم امر) که مختص انسان است، «روح» است. « خداوند متعال هنگام آفرینش، انسان را مرکب از دو جزئی و دارای دو جوهر مجرد که روح و روان او است، این دو پیوسته در زندگانی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند و هنگام مرگ روح زنده از بدن جدا شده و سپس انسان به پیشگاه پروردگار باز می گردد. (همان: ج ۲: ۷۰) روح یا وجود مغایرت با بدن در این نشئت دنیایی به نحوی با آن متحد است که صدق هویت میان آن دو می شود. روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت اعضاء و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه و باصره و متفکره عاقله می گردد و این جهات در وی تمام می گردد. چه این امور همگی از افعال جسمانی هست. که روح بدون واجدیت اعضا و جوارح بدنی قادر به انجام آنها نیست. خداوند سبحان جمیع تصرفات جسمانی در عالم اختیار را برای وی میسر ساخت و شب و روز و خورشید و ماه گردان و آنچه در زمین و آسمان است مسخر وی نمود و آیه « مسخرات بامر» دلالت می کند بر اینکه تسخیر و تدبیر متعلق به امر و به امر است نه به خلق؛ بلکه شأن خلق - که همان عالم اجسام است. عابرت از الیت و اداتیت است.» (طباطبایی، ۱۳۶۹: ص ۲۰)

نهایت اینکه این ابعاد « حیوانی» و « روحانی» نیازهای حقیقی خاصی را همراه دارند که، همچنان که ملاحظه خواهیم کرد، مبنای تمامی اعتباریات قرار می گیرند.

انسان، موجودی اعتبارساز

انسان نه تنها، فی الجمله، توانایی ادراک امور حقیقی را داشته و براین اساس علوم حقیقی را که ما بازاء خارجی دارند شکل می دهد، بلکه براساس خصیصه اعتبارسازی توانسته دنیای پیچیده اعتباریات را شکل بخشد. وی بر خلاف نباتات، پاره ای از نیازهایش به واسطه شعور و ادراک و میل و لذت مرتفع می شود. اعتباریات از همین جا بر می خیزند.

انسان موجودی اجتماعی

به نظر علامه « اجتماعی بودن انسان، از مطالبی است که اثبات آن، احتیاج به بحث زیادی ندارد، چه آنکه خاصه اجتماعی بودن از فطریات هر فرد است، تاریخ و همچنین آثار باستانی ای که از قرون و اعصار گذشته حکایت می کند، چنین نشان می دهد که انسان همیشه در اجتماع و به طور دسته جمعی زندگی می کرده.» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۴: ۱۵۷ و نیز همان ج ۱: ۴۷۳-۴۷۲)

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



غیر از چنین شواهد تاریخی ای، تأمل در جدول وجودی انسان نشان می دهد که « کمال نوعی انسان تمام نمی شود و آدمی در زندگی آن سعادت را که همواره در پی آن است و هدفی بزرگتر از آن ندارد در نمی یابد مگر با اجتماع و جمع شدن افرادی دور هم. افرادی که در کارهای حیاتی، که خود کارهای بسیار و متنوعی است، با یکدیگر تعاون کنند. آری یک نفر از انسان به تنهایی نمی تواند همه آن کارها را انجام دهد و به سعادت خود برسد.» (همان: ج ۱۱: ۲۴۵) علامه طباطبایی اولین واحد اجتماعی را خانواده می داند که بر مبنای یک نیاز واقعی (تناسل) شکل گرفته است.

سعادت انسان

صراحت چنین عنوان هایی گرچه بسیاری از جامعه شناسان را از آن جهت که یادآور بحث های کسل کننده و بی نتیجه فیلسوفان است، آزوده خاطر و حتی نگران می کند، اما یقیناً با حذف صورت مسئله، این نگرانی مرتفع نمی شود. علامه به ما می آموزد که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم (آگاهانه یا ناخواهان)، تصویری از انسان و نیازمندی هایش داریم و براین مبنا سعادت را برای او متصور بوده و نهایتاً احکامی را برای نیل به این سعادت صادر می کنیم. جامعه شناسی باید در خود تأمل کرده، مبادی تصویری و تصدیقی خود را صراحت بخشد. به فرض آنکه بپذیریم جامعه شناسی، به علت تفکیک حوزه های علوم از یکدیگر، نمی تواند در چنین بحثهایی دخالت کند، اما از « عدم دخالت» تا « عدم آگاهی»، فرسنگها فاصله است. متأسفانه کم نیستند جامعه شناسانی که از مبانی آرای خویش مطلع نبوده و در صورت مطرح شدن، آن را انکار می کنند. در هر صورت، به نظر علامه طباطبایی قرآن آنچه را که مختصاً مربوط به سعادت روح است، چون دانش و امثال آن را از سعادت های انسان می داند و همچنین اموری که سعادت جسم و روح را با هم متضمن می باشد مانند نعمت مال و اولادی که شاغل از ذکر خدا نشود و باعث خلود در ارض دلبستگی به حیات دنیوی نگردد. آنها را هم از سعادت های آدمی محسوب می دارد و در واقع هم چه خوش سعادت است. و همچنین نعمتهایی که در ناحیه جسم و بدن از شقاوت و ناملایمات بوده و لیکن در ناحیه روح از سعادت شمرده می شود، مانند کشته شدن در راه خدا یا انفاق اموال و مصرف نمودن ثروتی که به منظور رضایت پروردگار انجام می گیرد، آنها را هم از زمره نعمتها و سعادت های انسانی می داند و در حقیقت به منزله تحمل و تاب در مقابل تلخی دارویی است برای به دست آوردن سلامت و صحت یک عمر است. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ج ۱۷: ۳-۱۶)

اساساً « تقدیر الهی راجع به زندگی انسان در دنیا، تنها برای آنست که آدمی انرا وسیله سعادت اخروی خود قرار دهد و از کالا و سود آن توشه ای برای جهان دیگری بردارد نه آنکه زخارف و زینت های آن را با دیده استقلال بنگرد و آنها را تمام مقصد خویش دانسته قسمت های دیگری را که در پیش دارد و به وادی فراموشی سپارد، در واقع چنین افرادی درعین اینکه خواه ناخواه به سوی پروردگارشان روانند، مقصود را فراموش کرده « راه» را به جای « مقصد» گرفته اند.» (همان: ج ۳: ۱۸۱-۱۸۰)

انسان در ابتدای خلقت و شعور در می یابد که احتیاج به خارج از خود دارد و این اولین علم و دانش فطری است که در قسمت نیازمندی به صانع مدبر برای او پیدا می آید. پس از آن هنگامی که وارد میدان « اسباب ظاهری» شد و برای رفع حوائج خود دست به سوی آن دراز

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



کرد، نخستین کمالی را که می خواهد به چنگ آورد و خود را بدان محتاج و نیازمند می بیند همان مال بدنی و نیروی نباتی یعنی نمو و رشد و تولید مثل است، کم کم نفس او سایر کمالات حیوانی را برایش معرفی می کند و این همان است که قوه خیالی انسان زخارف دنیا را « از لباس، مسکن و زن» و جز آن برایش زینت می دهد. آدمی به این مرحله که رسید عشق و علاقه ای که قبلاً به غذا داشت به جمع اموال و گردآوردن ثروت مبدل می شود زیرا به خیال خود مال و ثروت را کلید هر مشکل و مفتاح هر کمالی می داند و اصولاً جریان عادی زندگی هم آنرا تأیید می کند. خلاصه پس از آنکه گمان می کرد ضامن سعادت او « غذا و اولاد» است، اکنون خیال می کند که سعادت او در مال و اولاد می باشد. انسان وقتی به این وادی قدم نهاد و همت خود را مصروف اسباب ظاهری از مال و اولاد نمود، به اسباب استقلال می دهد و قلبش به محبت آنها تعلق پیدا می کند، این هنگام است که پروردگار خود را فراموش و به مال و اولاد متشبث می شود، در این جهل و نادانی است که به هلاکت می رسد.» (همان: ج ۳: ۱۶۹-۱۶۸) به عقیده علامه این چنین افرادی، به بیان صریح قرآن (سوره عنکبوت (۲۹): آیه ۶۴)، به « لهو و لعب» دنیا پرداخته و از « آخرت» و « زندگی آخرت» غافل شده اند. (طباطبایی، ۱۳۸۱ الف: ۱۴-۱۳)

نقد انسان شناسی هایدگر از منظر علامه طباطبایی

بنابراین تحلیل انسان از منظر علامه طباطبایی به تحلیل انسان شناسی هایدگر علاوه بر نقدهایی که بر انسان شناسی هایدگر وارد است. ابعاد جدیدی را نیز در آن ضروری می داند دو اساس آن این است که تبیین بعد مجرد انسان به عنوان اساس هستی که در مکتب هایدگر کمتر به آن اعتناء شده است حقیقت این است که واقعیت زندگی انسانی ریشه در بعد روحانی او دارد. و بدون فهم صحیح از عالم مجرد تحلیل پدیده های انسانی هایدگر ناقص خواهد بود. چرا به تمام ابعاد وجودی انسان توجه نداشته است مثل بعد فطری انسان که ودیعه الهی است برای صعود و قرب به حق که این ویژگی اساساً مجرد از ماده است این در حالیست که هایدگر بیشتر به بعد مادی انسان توجه دارد و در مکتب غربی به غرائز ای مادی بیشتر توجه شده است چرا که از منظر علامه طباطبایی حقیقی انسان حیات وجودی (توحیدی) آن می باشد. بنابراین هایدگر تا حدودی انسان را به موجودی نگرسته است که در این عالم رها شده تا از لذات مادیان بهره مند شود. "علامه" از اندیشمندانی است که دیدگاه انسان شناختی هایدگر را به نقد کشیده است. وی دیدگاه هایدگر را "ماهیت گرا" دانسته و آن را انتزاعی، تک بعدی، و غیر تاریخی قلمداد می کند. چرا که هایدگر در نظریه انسان شناختی خود خاطر نشان کرده است که پیوند ناگسستنی انسان با وجود را حقیقی دانسته از این منظر، انسان را موجودی می داند که به ذات خود، نگهبان و شبان هستی است و یا همسایه هستی و وجود است، آنگاه که بر هستی می شورد تا سرور هر آنچه هست باشد از خود و از ریشه و بنیاد خویش دور می گردد و با خود بیگانه می شود. و روی هم رفته تمام موجودات را موضوع و متعلق به نفسانیات خود قرار داده است و به عنوان سرنوشت و تقدیر بشر قلمداد می کند. به تعبیر دیگر هایدگر انسان با چنین دیدی، خود را چون بنیاد می بیند که باید آنها را بشناسد و بر آنها چیره گردد چنین است که انسان میزان و معیار هر گونه شناخت، یقین، حقیقت و بودن می گردد. و پیامد چنین تفکری به خود بنیاد انگاری می

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبای

hcwconf.ir



انجامد و هنگامی که این امر از "من" به "ما" گسترش پیدا کرد، و سامان و سازمان خاصی به خود می‌گیرد. این یکسان‌نگاری ذات‌گرایانه وقتی به رسانه می‌رسد، علاوه بر ارائه احکام کلی، به جبرگرایی، منجر می‌شود. به نظر می‌رسد در نظریه ذات‌گرایی هایدگر، فقط یک انسان، کافی است تا با میکروسکوپ شهودی، ذات آن را کشف کنیم. با شناخت این ذات، در واقع، همه انسان‌ها را شناخته ایم. با این تعاریف ماهیت ثابت برای پدیده‌ها، درباره آنها احکام کلی، عام، هرجایی و هر زمانی مطرح می‌کنند. لذا انسان صرفاً در نظر هایدگر عضو نهاد اجتماعی پیرو جامعه تلقی می‌شود و فاقد خاصیت رهبری فکری است. این در حالی است که علامه با نگاه جامع‌تری در مقابل دیدگاه اصالت جامعه، نظریه اصالت فرد مطرح می‌شود. ایشان را می‌توان از پیشگامان پارادایم تلفیقی در این موضوع دانست که، در عین توجه و اهمیت به جامعه و قدرت آن، از اصالت فرد و مسئولیت فرد چشم‌پوشی نمی‌نمایند. بدین صورت، علامه با توجه به این به اصالتی طرفینی میان فرد و جامعه قائل شده‌اند که سهم هیچ‌یک به دیگری تقلیل نمی‌یابد. از نظر ایشان، جامعه هویت مجزایی ندارد با توجه مطالب ذکر شده این نقد جدی بر اصالت جمع‌گرایی هایدگر وارد می‌کند.

همان‌طور که اشاره شد جهان انسان هایدگر، همانا جهان زندگانی است که جنبه‌ای از بودن دازاین است. این جهان نقطه مقابل تصور علامه طباطبایی از جهان است که جهان و انسان برای کمال‌نهایی آفریده شده است.

نتیجه‌گیری

موضوع پژوهش حاضر بررسی مبانی انسان‌شناسی هرمنوتیک هایدگر و نقد آن از نظر علامه طباطبایی بود. آرا و اندیشه‌های هایدگر از جهات مختلفی قابل بررسی است. یکی از این جهات که تأثیر زیادی را بر متفکران نهاده است. دیدگاه‌های هرمنوتیکی هایدگر است که تحولی اساسی را در روش هرمنوتیک به وجود آورد. اندیشه هرمنوتیک هایدگر، تفسیر را از مؤلف محوری به مفسر محوری سوق داد. این چرخش هرمنوتیکی مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی خاصی است. مبانی انسان‌شناسی هایدگر او را به سوی تلقی جدید از هرمنوتیک و اثرگذاری بر روش هرمنوتیکی فلاسفه بعد از خود کشاند؛ بنابراین برای نقد و بررسی دیدگاه هرمنوتیکی هایدگر می‌بایست مبانی

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



انسان‌شناسی وی را به نقد کشانید. نگارنده بر این باور است که اگرچه یکی از نگاه‌های جدید به انسان، دیدگاه هایدگر در مورد تعریف انسان به عنوان «دازاین» می‌باشد، اما این تلقی از یکسونگری و عدم جامعیت رنج می‌برد؛ مضافاً بر این اینکه این برداشت از انسان خود مبتنی بر سرشت ثابت انسان می‌باشد که هایدگر آن را نادیده انگاشته است. همچنین هایدگر اصالت را به جمع می‌دهد در نتیجه اصالت فرد انسان از بین می‌رود و آزادی فردی بی‌معنا می‌شود. پژوهش حاضر درصدد است که در این مختصر به نقد و بررسی دیدگاه هایدگر با استفاده از علامه طباطبایی بپردازد. تحلیل انسان از منظر علامه طباطبایی به تحلیل انسان‌شناسی هایدگر علاوه بر نقدهایی که بر انسان‌شناسی هایدگر وارد است. ابعاد جدیدی را نیز در آن ضروری می‌داند دو اساس آن این است که تبیین بعد مجرد انسان به عنوان اساس هستی که در مکتب هایدگر کمتر به آن اعتناء شده است حقیقت این است که واقعیت زندگی انسانی ریشه در بعد روحانی او دارد. و بدون فهم صحیح از عالم تجرد تحلیل پدیده‌های انسانی هایدگر ناقص خواهد بود. چرا به تمام ابعاد وجودی انسان توجه نداشته است مثل بعد فطری انسان که ودیعه الهی است برای صعود و قرب به حق که این ویژگی اساساً مجرد از ماده است این در حالیست که هایدگر بیشتر به بعد مادی انسان توجه دارد و در مکتب غربی به غرائز ای مادی بیشتر توجه شده است چرا که از منظر علامه طباطبایی حقیقی انسان حیات وجودی (توحیدی) آن می‌باشد. بنابراین هایدگر تا حدودی انسان را به موجودی نگریسته است که در این عالم رها شده تا از لذات مادیان بهره مند شود.

منابع

هایدگر، مارتین، (۱۳۸۱). بیمل والتر، اندیشه بررسی روشنگرانه‌های مارتین هایدگر تهران: ترجمه بیژن عبدالکریمی، سروش، ریخته گران محمدرضا (۱۳۸۰). پدیدارشناسی فلسفه‌های اگزیستانس به انضمام شرح رساله‌ای از مارتین هایدگر، تهران: بقعه ۰.

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). بررسیهای اسلامی، ۲ جلد، ایران - قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) چاپ دوم .
- . طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). تعالیم اسلام، ایران - قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
- کلانتری، عبدالحسین؛ (۱۳۸۶)، معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی و پیروینچ، قم: کتاب طه (چ شریعت)، چاپ اول.
- Row, 1979 The Basic Problems of Phenomenology, Tr. A. Hofstadter, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Presss, 1982 ,The Problem of a Non-Objectifying Thinking and Speaking, In: Contemporary Theology, Tr. James Hart and John Maraldo, Bloomington: Indiana University Press, 1976 ,Sketches for a History of Being as Metaphysics, Tr. Joan Stambaugh In: The end of Philosophy, New York: Harper and Row, 1973.
- Khatami, Mahmood, From a Sadraean Point of View: Towards an Elimination of the Subjectivistic self, London: Academy of Iranian Studies, 2004.
- Lafont, Christina, Hermeneutics, In: A Companion to Heidegger, Ed. H. L. Dreyfus, pp. 265-284, USA: Blackwell, 2005.
- Moran Dermot, An Introduction to Phenomenology, London & New York: Routledge, 2002.