

بررسی دیدگاه‌های دیگر درباره ماهیت تفکر و فلسفه

امین‌رضا عابدی‌نژاد داورانی / دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

abedidavarani@gmail.com

پذیرش: ۹۵/۱۲/۱۲

دریافت: ۹۵/۵/۲۵

چکیده

در این مقاله برای شناخت چیستی تفکر و فلسفه از نظر‌های دیگر، ابتدا به تمایز میان تفکر و فلسفه اشاره شده است. موضوع فلسفه موجود است و موضوع تفکر، وجود. وجود به خلاف موجود امری پیش‌نهاده و تصور شده نیست. تفکر، تذکر نسبت به وجود و یادآوری آن است. وجود از سویی از ما می‌گریزد و از سوی دیگر ما از او غافلیم. غفلت از وجود در فلسفه، آن را دچار انحراف ساخته است. موجود از سویی حجاب وجود و از سوی دیگر نشانه آن است. برای تفکر باید به وجود نزدیک شویم؛ اما این امر چگونه ممکن است؟ تنها دروازه‌گشوده به سوی وجود، دازاین است. ویژگی ترس‌آگاهی دازاین، شرط عدمیدن عدم است. هنگامی که عدم بر دازاین ظهور می‌یابد، هستی می‌هستد و ما به وجود، تذکر می‌یابیم. البته وجود حتی در حال غفلت از آن با ما نسیتی دارد. در پرتو نسیتی که وجود با انسان دارد، ذات فلسفه، ماهیت انسان، ذات هنر و ذات تکنیک تقرر می‌یابند. در پایان مقاله به نقد و بررسی آرای‌های دیگر می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، فلسفه، مابعدالطبیعه، وجود، عدم، دازاین، موجود.

مقدمه

فلسفه‌ها بیدگر در کشور ما یکی از جریان‌های پرنفوذ فلسفه غرب به‌شمار می‌رود. فلسفه او صرف‌نظر از جایگاهی که هایدگر در تاریخ فلسفی غرب دارد، به‌ویژه با تفسیر برخی از پیروان ایرانی‌اش، تأثیرات عمیقی بر در جامعه ما برجای گذاشته‌است. علت این تأثیر را می‌توان به دو ویژگی این تفکر مربوط دانست: ویژگی نخست این تفکر، ارائه یک نقد سامان‌یافته و کلان نسبت به تمدن غرب است. انقلاب اسلامی بدون شک یک انقلاب انتقادی نسبت به مبانی تمدن غرب است و داعیه‌اش به سطح اهداف سیاسی فروکاهش نمی‌یابد. به همین سبب یک نقد نظام‌دار و کلان نسبت به تمدن غرب، دست‌کم برای ما بسیار درخور توجه خواهد بود. این رویکرد همچنان‌که به‌وضوح علت دشمنی با هایدگر است، می‌تواند علت توجه ما به او هم باشد؛

ویژگی دوم این تفکر که موجب رواج این تفکر در میان ما شده، صورت عرفانی این تفکر است. در کشور ما به‌ویژه با قرائت فردیدی، آرای هایدگر در تناظر و قرابت با آموزه‌های ابن‌عربی تشریح شد. جذابیت‌های عرفان در تفسیر آرای هایدگر اشراب شد و به تفکر هایدگر وجهه‌ای الهی و ملکوتی بخشید. فلسفه هایدگر حتی اگر متناظر با عرفان اسلامی و آرای ابن‌عربی نباشد، شباهت‌های شگفتی با آن دارد که به جذابیت آن می‌افزاید. فلسفه هایدگر را نمی‌توان در شمار دیگر فلسفه‌ها دانست. در فلسفه هایدگر به اساس فلسفه و مابعدالطبیعه و تفکر توجه می‌شود. به یک معنا می‌توان گفت که فلسفه هایدگر اصولاً توجه و تذکری به چیستی و اساس فلسفه و تفکر است. توجه به مبانی همیشه می‌تواند سرنوشت تفکر و به تبع، امور دیگر را تغییر دهد و گونه‌ای کل‌گرایی و انسجام در اندیشه پدید آورد. این نوع تفکرات صرف‌نظر از اینکه به چه میزان صحیح هستند، بی‌هیچ تردیدی تأثیری عمیق بر جای خواهند گذاشت. به عبارتی می‌توان گفت که فلسفه هایدگر، نگاهی بنیادین به معنا و شرایط تحقق تفکر و فلسفه دارد. البته بنیادی بودن این اندیشه نباید ما را از نقد و بررسی آن غافل کند. به علت اهمیت و جذابیت اندیشه هایدگر، نباید در نقد و بررسی این اندیشه اهمال روا داشت؛ به‌ویژه آنکه به نظر می‌رسد درباره هایدگر جای بررسی منصفانه بسیار خالی است. هایدگر، دوستان و دشمنانی دارد. دوستان او فلسفه او را قرائتی نوین از حکمت عارفان متأله، و دشمنان او تفکرات او را زمینه‌ساز نفوذ فاشیسم می‌پندارند. با این حال به نظر می‌رسد باید هایدگر را به‌دقت خواند و از خرمن اندیشه‌اش خوشه چید و در عین حال نقاط ضعف اندیشه او را از نظر دور نداشت. به نظر می‌رسد به‌رغم نقاط قوت فلسفه

هایدگر، تبیین او از چیستی و اساس فلسفه، خود در سنت فکری غرب ریشه دارد و به نحوی متضمن نسبیت مزمینی است که مشخصه کلی بسیاری از نحله‌های فکری غربی به‌شمار می‌رود. درباره ماهیت تفکر و فلسفه از نظر هایدگر آثار بسیاری منتشر شده است؛ به‌ویژه می‌توان به دو کتاب خود او به نام‌های *متافیزیک چیست* و *چیستی تفکر* اشاره کرد که به فارسی ترجمه و منتشر شده‌اند. می‌توانیم اساس اندیشه هایدگر را تبیین شرایط تفکر و معنای آن بدانیم. ما در این مقاله به صورت مختصر در پرتو عناصر اصلی اندیشه هایدگر، برآنیم که ماهیت تفکر و فلسفه و نسبت میان آن دو را بررسی کنیم.

۱. تمایز تفکر و فلسفه

در اندیشه هایدگر فلسفه ورزیدن و تفکر، تفاوتی بنیادین دارند. تفکر هم در موضوع و هم در چگونگی با فلسفه‌ورزی متفاوت است. پرداختن به فلسفه ممکن است این توهم را در ما ایجاد کند که ما فکر می‌کنیم. این در حالی است که نه علم و نه فلسفه، هیچ‌کدام در ذات خود فکر نمی‌کنند و اصولاً قادر به تفکر نیستند (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۴). البته این تمایز به این معنا نیست که فلسفه ورزیدن به کلی نسبتی با تفکر ندارد. علم و فلسفه همیشه با تفکر در ارتباط‌اند. البته این ارتباط از سنخ ارتباط موضوعات مختلف علمی و یا فلسفی نیست. راز تمایز فلسفه و علم با تفکر در چیستی و یا به بیان دیگر تفاوت در موضوع تفکر و موضوع علم و فلسفه است. به‌خلاف موضوع فلسفه، موضوع تفکر امری سوبژکتیو نیست. متعلق تفکر را ما تعیین نکرده‌ایم و در احاطه ما قرار ندارد. «موضوع تفکر از سوی ما تعیین، بنا نهاده، پیش نهاده و تصور نشده است» (همان). موضوع تفکر ما را به سوی خود می‌خواند و هم‌زمان از ما می‌گریزد؛ به‌کمند اندیشه یا تصور ما گرفتار نمی‌شود. نمی‌توان تفکر را فلسفه‌ورزی و یا پژوهش علمی دانست. موضوعات فلسفی و علمی، اموری تعیین‌شده، تعیین‌یافته و تصور شده هستند و این در حالی است که موضوع تفکر هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها را ندارد. متعلق تفکر، اصولاً خارج از قلمرو علم و فلسفه است. از نظر هایدگر موضوع تفکر به‌چنگ ما و در تصرف دستان ما نمی‌آید. البته از سوی دیگر ما هم از تفکر و موضوع آن غافلیم. «ما هنوز به قلمرو آنچه ذاتاً و به مفهومی بنیادین قصد دارد موضوع تفکر واقع بشود نرسیده‌ایم» (همان، ص ۱۵). هایدگر موضوع تفکر را وجود و موضوع فلسفه را موجود می‌داند. در این میان آنچه اصل است، موضوع تفکر است و فلسفه بازتابی از نحوه تفکر ماست. اساس فلسفه، تفکر است و بدون تفکر، شناخت فلسفه امکان ندارد. شناخت انسان، علم، تکنیک و فلسفه

بدون تفکر درباره وجود و ظهور آن ممکن نیست. تفکر درباره وجود، تفکری اصیل است که سرنوشت فلسفه و مابعدالطبیعه در آن تقرر می‌یابد. تحول در متافیزیک و یا چیرگی بر آن، جز در مواجهه با وجود و خودآگاهی نسبت به آن ممکن نیست. خود هستی بر تفکر مبتنی نیست. تفکر با هستی، خویشی و قرابت می‌یابد. تفکر نوعی ذکر و یادآوری است؛ اما فلسفه و علم از روشی عقلی و یا علمی بهره می‌برد. راهیابی به تفکر با پرسش از وجود ممکن است، اما این پرسش هرگز پرسشی مابعدالطبیعی نیست (هایدگر، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

۲. وجود، موضوع تفکر

اساسی‌ترین مسئله از نظر هایدگر مسئله وجود است؛ تا آنجا که می‌توان گفت آثار هایدگر تماماً ناظر به این مسئله‌اند. در نگاه هایدگر، وجود بنیاد فلسفه و متافیزیک است. البته از اینکه وجود دغدغه اصلی هایدگر است نباید هایدگر را صرفاً یک فیلسوف وجودی به‌شمار آورد. اهمیت وجود برای هایدگر بیش از اهمیت مسئله وجود برای یک فیلسوف وجودی است. هایدگر با وجود از فلسفه و مسائل آن گذر می‌کند و به ورای مرزهای متافیزیک می‌رسد. وجود شرط آزادی انسان و رهایی از عسرت است. وجود نور است و در پرتو نور وجود، امر واقع ظاهر شده است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲). از سویی به وجود روی نیاورده‌ایم و از سوی دیگر وجود از ما می‌گریزد: «نفس همان امری که باید به آن فکر کرد از انسان روی می‌گرداند» (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

البته این روی‌گردانی در طول تاریخ روی داده است، اما امری تاریخی نیست. این امر هرچند حوالتی تاریخی است، تاریخ ندارد. گفتیم که موضوع تفکر یا وجود، امری سوپژکتیو نیست. بنابراین خود عنوان وجود نمی‌تواند واقعاً موضوع تفکر باشد؛ چه هر امر متصور شده‌ای، پیش‌نهاده است. «ما به سوی او اشارت می‌کنیم، اما آن را در نمی‌یابیم». آن چیز را نمی‌توانیم حتی نام ببریم. می‌گریزد و ما را در رسیدن به خودش ناکام می‌گذارد» (همان، ص ۱۸)؛ اما ما چه بدانیم و چه ندانیم، به آن امر که موضوع تفکر است اشاره می‌کنیم: ما خود در سیر به سوی آنچه از ما می‌گریزد به آن امر گریزان اشاره می‌کنیم. ما همان که بودیم هستیم و می‌مانیم؛ درحالی‌که به آن امر اشاره می‌کنیم. آن امر را نشان می‌دهیم. این سیر به آن سو در ذات خود اشاراتی بنیادین و دائمی به این امر دارد که آن از ما می‌گریزد» (همان، ص ۱۹).

انسان، فلسفه و علم و هر آنچه هویت انسان را شکل می دهد اموری ذاتاً اشارتگر به موضوع تفکر هستند؛ هرچند که موضوع تفکر خود در حجاب بهت واقعیت محجوب باشد. انسان ذاتاً اشارتگر است و ذاتاً نشانه آن است. با تأمل در تصورات و داشته های معرفتی که در اختیار ما هستند درمی یابیم که ما به تفکر دست پیدا نمی کنیم، بلکه تفکر هنگامی صورت می بندد که ابتدا به امری توجه کنیم که برانگیزاننده تفکر است و یا به عبارت دیگر موضوع اصلی تفکر امری و رای تصورات و پیش نهاده است؛ هرچند پیش نهاده و تصور با آن بی ارتباط نیستند. به دلیل همین غفلت از موضوع اساسی تفکر است که ما هنوز فکر نمی کنیم.

۳. موجود، موضوع فلسفه

اما حکایت فلسفه و مابعدالطبیعه حکایت دیگری است. از نظر های دیگر مابعدالطبیعه اصولاً به حقیقت وجود راهی ندارد و این حکم مخصوص یک نظام مابعدالطبیعی خاص نیست، اصولاً این امری است که مربوط به هویت و تاریخ مابعدالطبیعه است. موضوع فلسفه، علم امر واقع یا موجود است. های دیگر به موجود از دو حیث می نگرند: در وجه نخست، موجود حاجب و مانع وجود است. در موجود حصاری وجود دارد که مانع توجه به وجود می شود. اصولاً تفکر مابعدالطبیعی نمی تواند از حصاری که در نهاد موجود است عبور کند. دلیل این امر هم آن است که مابعدالطبیعه نمی تواند حصار و حجاب در موجود را بشناسد: «مابعدالطبیعه بر موجود از طریق شناخته شده ای تفکر می کند؛ بدون اینکه حصاری را که در آن است شناخته باشد» (همان، ص ۲۷)؛ اما وجه دوم آن است که موجود بما هو موجود اشارتگر به سوی وجود است. موجود به هر معنایی که تفسیر شود در هر بار و در هر حال در پرتو نور هستی به منصفه ظهور می رسد؛ اما می توان از سرچشمه گشودگی هستی در آن تفکر کرد. دازاین تنها اشارت ممکن به سوی وجود است. پس از یک سوی، موجود حجاب وجود است و از سوی دیگر آیت و نشانه آن می باشد. از سخنانی که گفته شد نباید نتیجه گرفت که های دیگر به تقابل و تعارض با موجود و شناخت آن پرداخته است. های دیگر ما را به دشمنی با فلسفه نمی خواند، بلکه در حقیقت ما را به یک خودآگاهی فلسفی دعوت می کند. او ما را به شناختن موقعیت فلسفه و شناخت نسبت آن با تفکر توصیه می کند. از نظر او انسان مادامی که حیوان ناطق است، حیوانی متافیزیکی هم هست؛ هرچند که ناطق بودن انسان خود تقرری وجودی است. البته او همچنان تفکر اصیل را تأمل درباره وجود می داند. از نظر های دیگر فلسفه تفکری متأخر است. تفکر نخست همان تفکر در وجود است. نقش مابعدالطبیعه آن است که پس از آنکه وجود ظاهر گشت، به ظهور وجود استحکام ببخشد:

تفکری که بر حقیقت وجود تفکر می‌کند البته به مابعدالطبیعه اکتفا نمی‌کند؛ اما در مقابل مابعدالطبیعه نیز تفکر نمی‌نماید. آن تفکر ریشه فلسفه را نمی‌کند، بلکه به ریشه فلسفه می‌رود و زمین آن را شخم می‌زند. مابعدالطبیعه اولین فلسفه است، اما اولین تفکر نیست (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۲۰).

هایدگر برای تعیین جایگاه مابعدالطبیعه از مثالی که دکارت زده است سود می‌جوید:

دکارت به زبان فرانسه به پیکو می‌نویسد هر فلسفه‌ای همانند درختی است که ریشه‌اش مابعدالطبیعه، تنه‌اش فیزیک و شاخه‌هایش به‌مثابه علوم دیگر است. ما بر اساس این مثال پرسش می‌کنیم در کدامین زمین درخت فلسفه ریشه دوانیده است؟ از کدامین اساس به ریشه و از طریق آن به کل درخت آب و غذا و نیرو رسیده است... ماهیت مابعدالطبیعه در کجا ساکن است و در کجا خود را به حرکت درمی‌آورد؟ مابعدالطبیعه بر موجود بما هو موجود تفکر می‌کند (همان، ص ۲۷).

غفلت از وجود در فلسفه

هایدگر با طرح مسئله وجود به معارضه با سنت فلسفی حاکم در زمان خود پرداخت. فلسفه‌های دیگر در واقع شورشی بنیادین علیه کانت بود. این شورش در زمان اقتدار فلسفه کانت، امری کاملاً انقلابی به‌شمار می‌رفت. در فلسفه کانت، شناخت وجود عنوانی ممنوع بود (ورنو و وال، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲). فلسفه کانت در واقع عبارت بود از شناخت شناسایی و مخالفت‌های دیگر با کانت در همین نقطه بود. او به وجود می‌اندیشید و در مقابل پدیدار مسئله وجود را نشانده. البته وجهه اعتراضی‌های دیگر را نمی‌توان صرفاً در تعارض پدیدار - وجود جست‌وجو کرد. هایدگر جبهه وسیع‌تری از تعارض فلسفی گشود و این بار وجود را در مقابل موجود قرار داد و بدین‌سان فلسفه خود را در مقابل تاریخ فلسفه قرار داد.

در این میان مابعدالطبیعه در تاریخش از آناکسیمندر تا نیچه حقیقت را پنهان می‌دارد. چرا مابعدالطبیعه در خویش تفکر نمی‌کند؟ آیا این غفلت از تفکر فقط به نوع تفکر مابعدالطبیعی اختصاص دارد؟ مابعدالطبیعه هیچ‌جا به پرسش از حقیقت وجود پاسخ نمی‌گوید؛ زیرا اصولاً چنین پرسشی را طرح نمی‌کند (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

از نظر هایدگر مابعدالطبیعه دچار انحراف گشته است. انحراف مابعدالطبیعه این نیست که از وجود سخن

بررسی دیدگاه های دیگر درباره ماهیت تفکر و فلسفه □ ۱۰۳

نگفته است، زیرا اصولاً چنین امری برای او ممکن نیست؛ بلکه انحراف آن است که در مابعدالطبیعه از نسبت مابعدالطبیعه و اساس آن یعنی وجود، غفلت شده است:

مابعدالطبیعه از وجود می گوید و موجود به ما هو موجود مراد می کند. ادعای مابعدالطبیعه از آغاز تا کمالش در راهی عجیب در گذرگاهی انحرافی از موجود و وجود داشتن به حرکت درآمده است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳).

فلسفه چرا نمی تواند وجود را موضوع خود قرار بدهد؟ دلیل این امر آن است که اساس هر فلسفه ای خود نوعی تقرر وجودی است و در نسبت و وضعیتی خاص با وجود تقرر یافته است. بنابراین هر فلسفه ای حجاب وجود است. حقیقت وجود فراچنگ فلسفه نمی آید تا بتوان آن را با فلسفه شناخت و بررسی کرد. گفتیم می توان فلسفه های دیگر را اعتراضی علیه سنت فلسفی دانست؛ اما اعتراض های دیگر این نیست که چرا در سنت فلسفی از موجود بما هم موجود بحث می شود. فلسفه و علم، گریزی از پرداختن به موجود ندارند. فلسفه امری اجتناب ناپذیر است. انسان تا زمانی که حیوانی ناطق است، حیوانی مابعدالطبیعی هم هست. اعتراض های دیگر این است: چرا در سنت فلسفی، موجود به جای وجود نشسته است و تفکر اصیل را که تفکر در باب وجود است، به محاق برده است؟ چرا به نسبت میان فلسفه و اساس آن توجه نمی شود؟ اعتراض او به غفلت از تفکر اصیل است. به راستی چرا چنین شده است؟ علت غفلت از وجود چیست؟ چرا تفکر برای آدمی این چنین دشوار گشته است؟ این مسئله که «چرا ما هنوز تفکر نمی کنیم؟» خود اندیشه انگیزترین امر و مسئله اصلی اندیشه های دیگر به شمار می رود. پاسخ های دیگر به این پرسش چنین است:

معمولاً انسان را موجودی می نامند که قادر به تفکر است و این صحیح است. البته شاید انسان همواره قصد این کار را داشته باشد، اما با این حال قادر به این کار نباشد. به بیان دیگر امکان تفکر مستلزم توانایی ما در تفکر نیست (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۸).

از نظر هایدگر بهت زدگی انسان به موجود و یا همان امر واقع، اساس غفلت از وجود است: «بهت زدگی توسط امر واقع راه انسان را به سوی آنچه به او مربوط می شود مسدود می کند» (همان، ص ۱۸).
اما بهت زدگی چیست؟ گفتیم در موجود همیشه حصار و حجابی است که مانع تذکر در باب وجود می شود. بهت به موجود همان احتجاج در ذات موجود است. همان بی توجهی به وجود در موجود است (همان، ص ۱۹).

۴. پدیدارشناسی و تفکر

اما چگونه می‌توان رو به سوی وجود آورد و از بهت‌زدگی در مقابل امر واقع رهایی یافت و به آستان وجود بار یافت؟ چگونه می‌توان در راه تفکر گام نهاد؟ در اندیشه‌های دیگر تبیینی که در آن شرایط و امکانات تفکر طرح شده مبتنی بر پدیدارشناسی است (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷). در اینجا هایدگر از تفکر پدیدارشناسانه هوسرل تأثیر پذیرفته است. این سخن که بگوییم هایدگر از هوسرل تأثیر پذیرفته شاید کمی عجیب بنماید. هوسرل ما را از شهود محسوس به «شهود معقول و ادراک ذات و ماهیت» دعوت، و از جهان عزل‌نظر می‌کند. این در حالی است که دعوت هایدگر دعوت به سوی حقیقت وجود است. با این حال این اختلاف نباید ما را از حقیقت تأویلی که در فلسفه هوسرل است، غافل کند. هوسرل در تأویل پدیدارشناسی و دهلیز فلسفی خود، از جهان عزل‌نظر می‌کند و پدیدار به عنوان امری که موضوع ضرورت است، استعلا می‌یابد. بدین‌سان شهود حسی به حقیقت ذات ارجاع می‌یابد. هایدگر همین دهلیز استعلایی را در طرح فلسفه خود مورد استفاده قرار می‌دهد. او به استعلا وجود می‌اندیشد. موجود ظهور وجود است. موجود از یک جهت آیت و نشانه وجود است و آنچه‌آن چیزی است که وجود در آن خود را نمایانده است و در عین حال حصار و حجابی که در موجود است، حقیقت وجود را از ما می‌پوشاند. توجه به موجود در دهلیز پدیدارشناختی می‌تواند ما را به حقیقت وجود برساند و اینک دهلیز استعلایی ما را از موجود به حقیقت وجود برمی‌کشد. این همان تأویل و رجوع است (همان، ص ۱۲۰). به این بیان می‌توان اندیشه‌های دیگر را تفکری پدیدارشناسانه دانست که به مدد آن می‌توان بر متافیزیک غلبه کرد: «می‌توان رجوع به عین اشیا را در مرکز این فلسفه [پدیدارشناسی] گذاشت و افکار دیگر را در پیرامون آن نضج و ضبط و ربط داد» (ورنو و وال، ۱۳۷۸، ص ۲۲۰).

۵. مراحل تفکر

هایدگر در هستی و زمان به عنوان مهم‌ترین اثر خود، مراحل تفکر و چگونگی خروج از ظلمت موجود را شرح داده است. در یک نگاه کلی می‌توان چند گام اساسی هایدگر را برای توضیح و تبیین شرایط تفکر بدین شرح برشمرد:

۵-۱. موقعیت دازاین

نخستین گام هایدگر برای سلوک در راه تفکر و کشف حجاب از حقیقت هستی، تبیین موقعیت دازاین

است. دازاین از نظر های دیگر در میان موجودات موقعیت ممتازی دارد که در ذات او توجه به وجود نهفته است. او درصدد گشودن راهی است تا بتواند خود هستی را در معرض تفکر قرار دهد. انسان جز با توجه به دروازه وجود، راهی به حقیقت وجود ندارد. همه موجودات به سوی وجود گشوده نیستند و امکان تفکر برای آنان وجود ندارد؛ اما دازاین منطقه روشنایی وجود است. دازاین همچون افق ممکن برای گذشتن از موجود است. البته واژه دازاین به معنای انسان نیست، بلکه به طور کلی نحوه خاصی از هستی است که به انسان مختص شده است. انسان بما هو انسان دارای خصوصیت گشودگی است. انفتاح بر da یعنی آنجایی که هستی بما هو هستی خود را نشان می دهد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۴۳۷)؛ آنجایی که تنها به اشاره می آید. تنها انسان است که به آنجا گشوده است. به همین دلیل است که وجود انسان استعلا می یابد. استعلا همواره همزاد اوست. این موقعیت برای انسان نسبت به هستی از او زایل نمی شود. حتی مستوری و غیاب انسان از وجود، این نسبت را زایل نمی کند؛ هرچند که با غفلت او این نسبت پنهان می ماند. انسان منزلگه هستی است. دازاین، اگزستانس یا قیام ظهوری یا روبه بیرون ایستادگی یا قائم بودن به برون خویشی است. این بیرون ایستادگی و قیام ظهوری گشایش به سوی وجود است (همان، ص ۴۴۳)؛ اما چرا وجود در آن منزل کرده است؟ چرا دازاین به سوی وجود گشوده و شرط تحقق تفکر قرار گرفته است؟ دازاین خصوصیتی دارد که به واسطه این خصوصیت به سوی وجود گشوده است و لیاقت آن را یافته که وجود بر او ظهور کند. این خصوصیت از نظر های دیگر ترس آگاهی است.

۵-۲. ترس آگاهی و عدمیدن عدم

گفتیم ویژگی ای در دازاین که او را لایق ظهور وجود می کند، ترس آگاهی است؛ اما ترس آگاهی به چه معناست؟ ترس آگاهی به معنای ترسیدن از موجود خاصی نیست. ترس آگاهی بدان علت است که دازاین مسدود و همچون جوهری قائم به خود نیست. این هستی ابتدائاً و ذاتاً به سوی و به قصد و به خاطر چیزی است. وجود دازاین خصلتی مقولی ندارد، بلکه امری اضافی و منتسب است. دازاین قائم به مواجهه و انتساب است. دازاین منتسب به جهان و مواجهه با جهان است. در ترس آگاهی، نسبت ما با جهان نفی می شود. بنابراین ترس آگاهی هستی آن موجودی است که پیشاپیش چیزی پرتاب شده است. موجودی که قائم به نسبت بود، در تعلیق گرفتار آمده است. اگر این حال غربت و عسرت و بی موطنی نمی بود، ما به دنبال موطن نمی بودیم؛ اما این تعلیق جز با انقطاع کامل از موجودات ممکن نیست.

هایدگر برای رسیدن به وجود به عدم رو می‌کند، و عدم در ترس‌آگاهی و کمال انقطاع بر ما ظاهر می‌شود. از نظر او کلید گشودن دروازه وجود، پرسش از عدم است؛ زیرا پرسش از عدم، شرط سلوک در راه تفکر است. قصد او این است که نه به مفهوم عدم، که به حقیقت عدم دست یابد؛ اما حقیقت عدم چیست؟ عدم نفی کل موجودات است. نحوه وجود ما آنچنان است که خود را پیوسته در میان موجوداتی می‌یابیم که خود به منزله یک کل بر ما منکشف گشته‌اند. این بودگی در میان جهان همزاد دازاین است. عدم هنگامی رخ می‌نماید که این کل نفی شود؛ اما این کل چگونه نفی می‌شود؟ در چه حالی عدم بی‌پرده بر ما ظاهر می‌شود؟ این حال ترس‌آگاهی است. ترس‌آگاهی ترس در معنای متداول آن نیست. ترس‌آگاهی قرین نوعی آرامش است. در ترس‌آگاهی نسبت ما با موجودات و جهان نفی می‌شود و دیگر نمی‌توانیم به چیزها تمسک بجوییم (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴). گویی همه چیز از چنگ ما در می‌رود و فرو می‌غلطد. گاهی که همه موجودات و از جمله خودمان که موجودی در میان موجودات هستیم فی‌الجمله و به عنوان یک کل از کفمان فرو می‌لغزد و ما را از تمسک و تعلق محروم می‌کند، در چنین حالتی «عدم از هر سو هجوم می‌آورد و فراروی آن ادای لفظ "هست" از هر نوعی که باشد خاموش می‌گردد» (همان، ص ۱۷۵). پس عدم خود را در ترس‌آگاهی عیان می‌کند. ظهور عدم زوال جهان به عنوان یک کل است. ما موجودات را نفی می‌کنیم. تنها دازاین فراروی عدم باقی مانده است؛ اما عدم ما را از خود دور می‌کند. ما از عدم روی می‌گردانیم. عدم ذاتاً دافع است. عدم خود نفی نیست؛ بلکه نفی‌کنندگی است. او ما را از خویش می‌رماند. این روی‌گردانی و رماندن، فعل عدم است. ظهور عدم همان عدم‌میدن است. عدم می‌عدمد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۴۴۱).

۵-۲. دهش وجود

با عدم‌میدن عدم، راهی برای انکشاف هستی گشوده می‌شود. از رویارویی با عدم است که دازاین از وجود پرسش می‌کند. با عدم‌میدن عدم دازاین خود را در تقرر موجودی می‌یابد که از وجود پرسش می‌کند و در برون‌خویشی خود قوام می‌یابد. این پرسشگری همان تذکر نسبت به وجود و تفکر است. اکنون حجاب موجود زایل شده و وجود مورد پرسش قرار گرفته است. البته سرچشمه این برون‌خویشی نه از سوی انسان، بلکه از آنجاست. امارت و ولایت این نسبت به دست وجود است. وجود انسان را از آن خود می‌کند و دازاین با پرسش از وجود به انتظار ظهور می‌نشیند. باید گذاشت که عدم خود را بعدمانند تا

وجود خود را ظاهر کند. البته هرچند تفکر بدون انتظار ممکن نیست، اما در هیچ حالی نسبت ما با وجود منقطع نمی شود. در هر لحظه هستی با انسان نسبتی اختصاصی دارد. ای بسا دهش وجود عین و نهادگی انسان باشد. با این حال با هستیدن است که همه چیز دگرگون می شود. از نظر های دیگر حتی ماهیت انسان امری است که در نسبت با حقیقت وجود تعین می یابد. ذات انسان امری مستغیر است. عقل او نیز این چنین است. در هر تقرر وجودی، مابعدالطبیعه ای متناسب با حقیقت وجود و ذات انسان تولید می شود: «باری در مقابل اگر تفکر وقتی انسان بدان نایل می شود به اساس مابعدالطبیعه بازگردد تغییری در ماهیت انسان ایجاد می شود که با آن تغییر تبدیل مابعدالطبیعه میسر می شود» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸).

در اندیشه های دیگر انسان موجودی تاریخی است و در هر دوره تاریخی، ساحتی از ساختمان وجودی او متناسب با نسبتی که با حقیقت وجود برقرار کرده است ظهور می یابد. حتی حوالت تاریخی اکنون ما تقرر از حقیقت وجود یافته است: «اصولاً در وجود حاضر ما چه رخ داده است که علم جدید متعلق شور و علاقه راسخ ما گشته است؟» (همان، ص ۱۶۳). با غلبه هر ساحتی از وجود، ماهیت و نگاه انسان به عالم و آدم دگرگون می شود. هستی در زمان لحظه های رخنمایی دارد و بدین سان تقدیر ذات هنر، ذات مابعدالطبیعه، ذات انسان و ذات تکنیک را رقم می زند.

۶. نقد

۱. فقدان روش فلسفی و مبنای معرفت شناختی: نخستین نقد به آرای های دیگر آن است که به طور کلی روش فلسفی و مبنای معرفت شناختی او در بحث های فلسفی روشن نیست. فلسفه های دیگر هرچند از یک انسجام درونی سود می برد، نمی توان مبنای معرفت شناختی او را انسجام گروی دانست. در فلسفه های دیگر ما با احکامی روبه روییم که نمی دانیم چگونه باید صحت و یا سقم آنها را بررسی کنیم. البته مسئله صرفاً این نیست که مبنای روشی و یا معرفت شناختی های دیگر مبهم است، بلکه اصولاً در فلسفه های دیگر تعیین روش و یا تبیین مبنای معرفت شناختی ممکن نیست. دلیل این امر هم این است که از نظر های دیگر، قواعد عقل و مبانی معرفتی اصولاً متأخر از نسبت ما با حقیقت وجود هستند؛

۲. خودشمولی احکام مابعدالطبیعه بر فلسفه های دیگر: اشکال دیگر بر های دیگر آن است که رأی او در باب رابطه بین مابعدالطبیعه و حقیقت وجود، خود در چه نسبتی با وجود تقرر یافته است؟ آیا اندیشه های او از نسبت عمومی و ضروری که میان فلسفه و تفکر برقرار است، آزاد و رهاست و یا آنکه

فلسفه‌ای که به بیان این رابطه می‌پردازد از شمول احکام آن خارج است؟ برای آنکه برای فلسفه‌های دیگر استثنا قائل شویم، چه دلیلی داریم؟ ممکن است به این اشکال این‌گونه پاسخ داده شود که بیان‌های دیگر معطوف به نظام‌های مابعدالطبیعی است؛ درحالی‌که فلسفه‌های دیگر از احوال «موجود بما هو موجود» بحث نمی‌کند و گزاره‌های او ناظر به نظام‌های مابعدالطبیعی است و در نتیجه از شمول احکام آن خارج است و هایدگر از اساس فلسفه و مابعدالطبیعه بحث می‌کند. البته این پاسخ قانع‌کننده نیست؛ زیرا در بیان‌های دیگر موضوع بحث فلسفی موضوعیت ندارد؛ یعنی با ملاکی که او ارائه می‌دهد، تفاوتی میان احکام موجود بما هو موجود و دیگر علوم مفهومی وجود نخواهد داشت. همه علوم مفهومی متأخر از ماهیت انسان و عقل او هستند و ماهیت انسان و عقل او در نسبتی با وجود تعین می‌یابند و با تغییر در این نسبت تحول می‌یابند. هایدگر خود موجودی تاریخی است و فلسفه او هم بنا بر رأی خود او در نسبتی با وجود پدید آمده است. بدیهی است که فلسفه او نیز امری تاریخی خواهد بود و با نسبت جدید میان موجود و وجود تغییر خواهد کرد؛

۳. ایجاد نسبیت در نظام‌های فلسفی: اگر عامل پیدایش و تحقق نظام‌های فلسفی و نگاه ما به عالم و آدم، محصول امری بیرون فلسفه باشد، عملاً معیاری برای ارزیابی فلسفه‌ها باقی نمی‌ماند. اصولاً فلسفه و حتی قواعد منطق و اصل امتناع تناقض و مانند آن، اموری‌اند که قبلاً در نسبتی با وجود در وضعیتی خاص تعین یافته‌اند. این سخن در حقیقت تن دادن به نسبیت است. برای مثال پذیرش اصالت ماده و یا قول به پوزیتویسم در نسبتی با وجود پدید آمده است؛ قول به انکار جهان مادی بارکلی و ایدئالیسم هم در نسبت دیگری با حقیقت وجود پیدا شده است و در این میان هیچ قاعده‌عامی که حاکم بر نسبت‌های گوناگون باشد، یافت نمی‌شود. التزام به این سخن چیزی جز پذیرش نسبیت لجام‌گسیخته نیست؛

۴. انسان‌شناسی‌های دیگر نیز خالی از خلل نیست. نظریه تغییر ذات انسان براساس حوالت تاریخی و نسبت‌های گوناگون با وجود، در معارضه صریح با نظریه فطرت قرار دارد. بر اساس نظریه فطرت، حقیقت و ذات انسان در دوره‌های تاریخی امری ثابت دانسته شده است؛

۵. در نظریه‌های دیگر نسبت با وجود، عامل اصلی تنوع در مابعدالطبیعه، علم، انسان، هنر و تکنیک دانسته شده است؛ اما به این نکته اشاره نشده که کیفیت ظهور وجود و تقرر نسبت‌ها و حوالت‌های تاریخی دارای چه عاملی است؟ البته هایدگر بر این باور است که امارت و ولایت این نسبت با وجود است، اما این نکته را روشن نکرده که وجود چرا و چگونه ظهور می‌کند؟ آیا انسان هیچ دخالتی در ظهور وجود ندارد و صرفاً می‌تواند به حقیقت وجود تذکر یابد و به انتظار بنشیند تا وجود خود را بنماید؟

نتیجه گیری

اندیشه های دیگر دارای نقاط قوت و ضعف است که از جمله نقاط قوت آرای او می توان به تفکیک میان تفکر و فلسفه اشاره کرد. در این تفکیک های دیگر ما را به معرفت دیگری تذکر می دهد که شرط آزادی انسان است. در بیان شرایط تفکر هم بیان های دیگر با آنچه نزد عرفا مراحل سلوک نام گرفته شباهت دارد. اندیشه های دیگر اندیشه ای منسجم به شمار می رود که می توان آن را از نقاط قوت این اندیشه دانست. در مقابل این فلسفه نقاط ضعفی هم دارد. فقدان مبانی صحیح معرفت شناختی و روش شناختی، خودشمولی این اندیشه نسبت به احکام صادر شده درباره مابعدالطبیعه، نسبییت فلسفه و حتی عقل، و عدم ثبات ماهیت برای انسان، مهم ترین نقاط ضعف تفکر های دیگر به شمار می روند.

منابع

- ورنو، روزه و زان وال و دیگران، ۱۳۷۸، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، تهران، خوارزمی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۰، *درآمد و جود و زمان*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.
- ، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- ، ۱۳۸۵، *معنای تفکر چیست*، ترجمه فرهاد سلیمانیان، تهران، نشر مرکز.
- ، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.