

## مبانی انسان‌شناسی هرمنوتیک هایدگر و مقایسه تحلیلی آن با انسان‌شناسی اسلامی یحیی بوذری نژاد<sup>۱</sup>، حمید ریحانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

### 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 و معرفت‌شناسی خاصی است. به نظر نگارنده، 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. نگارنده درصدد است که در این مختصر به نقد و بررسی دیدگاه هایدگر با استفاده از تعالیم اسلام و متفکران مسلمان بپردازد.

**واژگان اصلی:** تأویل، دازاین، هایدگر، هستی، هرمنوتیک، واقع بودگی.

## مقدمه

هایدگر علاوه بر اینکه در زمینه‌های متعدد هستی‌شناسی، زیبایی‌شناسی، 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 مهم‌ترین مبانی روش هرمنوتیکی او دیدگاهش در مورد انسان است.

به عبارت دیگر همان طور که هایدگر در مسئله هستی‌شناسی به نقادی هستی‌شناختی سستی پرداخته است و خود طرحی نو افکنده است، هرمنوتیک او بی‌ارتباط با هستی‌شناسی‌اش نیست. شباهت هرمنوتیک هایدگر با هرمنوتیک سستی صرفاً شباهت لفظی است. هایدگر برخی واژگان سستی هرمنوتیکی را در غالبی جدید و بامعنای جدید عرضه نموده است و این تحول او باعث شده است که بیان کنیم هرمنوتیک او نه تنها استمرار هرمنوتیک سستی نیست بلکه بنای جدیدی است که خود شروع هرمنوتیک جدیدی است و این را چرخش هرمنوتیکی هایدگر نامیده‌اند. در اینجا ما سعی داریم با روش توصیفی و اسنادی نشان دهیم که چگونه این تغییر هرمنوتیکی مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی در هایدگر رخ داده است. آنگاه به نقد و بررسی دیدگاه انسان‌شناسی او پرداخته می‌شود.

## تبدیل هرمنوتیک از روش‌شناسی به فلسفه

هایدگر از جمله متفکرانی است که می‌توان از اندیشه‌های او در قلمروهای زیبایی‌شناسی، هرمنوتیک، هنر، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و... بهره برد و شاید بتوان یکی از جنبه‌های بزرگ بودن هایدگر را عمق اندیشه او دانست که می‌تواند در وجوه متفاوت گسترش یابد. هایدگر در کتاب انقلابی وجود و زمان بر دو گروه تأثیر نهاده است یکی بر فلاسفه آگزیستانسیالیست از جمله ساتر، مرلو پونتی و دیگری بر فلاسفه هرمنوتیک.

رهیافت فلسفی هایدگر در کتاب وجود و زمان، تحلیل ساختار وجودی انسان برای نزدیک شدن به درک معنای وجود است. او این تحلیل ساختار وجودی انسان را پدیدارشناسی می‌نامد و در عین حال نام هرمنوتیک نیز بر آن می‌نهد. او در سال ۱۹۲۳ در کتاب وجود و زمان از هرمنوتیک سستی و رایج فاصله می‌گیرد و دیدگاهی نو پیش روی اندیشمندان می‌نهد و هرمنوتیک را به سطح فلسفه ارتقا می‌دهد.

« تا پیش از هایدگر فهم یا هرمنوتیک دانشی در جنب سایر دانش‌ها همانند معرفت‌شناسی و غیره بوده است اما با هایدگر است که فهم از حاشیه به مرکز تبدیل می‌شود»  
(Cambridg, 1995: 171).

هایدگر با برقرار نمودن رابطه بین هرمنوتیک و تلاش فلسفی برای درک معنای وجود معنای جدیدی به هرمنوتیک داد و در عین حال کارکرد قبلی فلسفه را متحول نمود. او هرمنوتیک را به سطح فلسفه می‌آورد برای او فلسفه حقیقی و هرمنوتیک با پدیدارشناسی یک چیز هستند به این جهت او معتقد است که فلسفه یا هرمنوتیک باید در جستجوی معنای هستی<sup>۱</sup> باشد و برای رسیدن به آن باید تحلیل پدیدارشناسانه وجود انسانی را به کار برد و بدین وسیله است که فهم دارای محوریت برای رسیدن به تحلیل دازاین می‌شود. نتیجه آن است که «فهم پدیده مرکزی فلسفه می‌شود و هرمنوتیک دیگر شاخه‌ای از فلسفه نیست بلکه فلسفه خودش هرمنوتیک می‌شود»  
(Gadamer, 1978: 208).

کار هایدگر در کتاب هستی و زمان ارائه تحلیلی از ساختار وجود انسانی دازاین است تا معنای هستی به دست آید. در این صورت پدیدارشناسی در رابطه با دازاین به شکل هرمنوتیک ظاهر می‌گردد. هرمنوتیک در اینجا یعنی تبیین آنچه به دازاین مربوط می‌شود و آنچه که در دازاین روی می‌دهد.

فلسفه، هستی‌شناسی و پدیدارشناسی به نحو کلی است که نقطه عزیمتش تبیین هرمنوتیکی دازاین یعنی تحلیل نحوه وجود خاص آدمی یا همان آگزیستانس است. تبیینی که به شکل بسیار سریع خط سیر هرگونه تحقیق فلسفی را ترسیم می‌کند. سیری که از همان‌جا شروع می‌شود که تحقیق فلسفی آغاز می‌گردد و به همان‌جایی بازمی‌گردد که تحقیق فلسفی بدان منتهی می‌شود.<sup>۲</sup>

هایدگر برای ایجاد پیوند میان هرمنوتیک، پدیدارشناسی و فلسفه در هر یک از آنها تغییر بنیادی را به وجود آورد تا بدین وسیله توانست آنها را هم‌رتبه و در کنار هم قرار دهد. با این تغییر بنیادی هایدگر است که از آن لحظه به بعد هرمنوتیک، هستی‌شناسی و پدیدارشناسی یکی می‌شود به عبارتی مشترک معنوی می‌شوند.

هایدگر هستی‌شناسی، هرمنوتیک و پدیدارشناسی را با تغییری به نفع موضوع خود دگرگون می‌کند. درباره هستی‌شناسی هایدگر در مقدمه کتاب هستی و زمان تبیین می‌کند که هستی‌شناسی غرب

<sup>۱</sup>. Being

<sup>۲</sup>. بگرید به: (کوکلمانس، ۱۳۸۲: ۱۳۶)

از سیر صواب منحرف شده است و به جای اینکه به بررسی حقیقت هستی مشغول شود به موجودات پرداخته است. هایدگر می‌گوید بعد از ارسطو درباره وجود، سه پیش فرض مورد قبول متافیزیک غربی بوده است که باعث شده پرسش از معنای وجود مورد غفلت قرار گیرد. پیش فرض اول آن است که هستی را عام‌ترین مفاهیم می‌دانند، وقتی هستی مفهومی عام باشد باعث می‌شود که غیرقابل تعریف باشد و غیرقابل تعریف بودن باعث می‌شود که پیش فرض سوم یعنی بدیهی بودن مفهوم وجود مطرح گردد. او این‌گونه تلقی از وجود را دارای ابهام می‌داند و می‌گوید: باید تلاش نماییم که معنای هستی و پرسش از وجود را مورد بررسی قرار دهیم؛ بنابراین هایدگر با نشان دادن غفلت متافیزیک غربی و یا گذشته از معنای وجود و بازگشت به پرسش وجود از آن سنت جدا می‌شود.

وقتی هایدگر تلاش می‌نماید که معنای وجود را مورد بررسی قرار دهد خود می‌داند که با روش‌های مرسوم همانند تجربه (استقرا)، قیاس و برهان که در گذشته بر متافیزیک سستی حاکم بوده است نمی‌توان معنای وجود را دانست. او اظهار می‌دارد که هستی خود را در ما آشکار می‌کند و تنها موجودی که هستی و وجود را آشکار می‌کند دازاین است. دازاین نقطه آغاز تأمل برای یافتن معنای وجود است. روشی را که او از آن برای یافتن معنای وجود و تحلیل وجود خاص انسانی استفاده می‌کند، روش پدیدارشناسی است که از هوسرل وام گرفته است.<sup>۱</sup>

هایدگر اصل هوسرل در روش پدیدارشناسی که (به سوی خود اشیا رفتن) می‌باشد را ملاک قرارداده و هرگونه پیش‌داوری درباره انسان را در پراتز می‌نهد و به پدیدارشناسی دازاین مشغول می‌شود. البته بین پدیدارشناسی هایدگر با هوسرل تفاوت است؛ هایدگر با پرسش از معنای وجود در تعارض با متافیزیک سستی قرار می‌گیرد. در اینجا روش هایدگر در عین اینکه وامدار روش پدیدارشناسی هوسرل است با او نیز در تعارض قرار می‌گیرد هایدگر هوسرل را نیز به جرم غفلت از معنای وجود با دیگر فلاسفه سستی کنار می‌نهد. هوسرل می‌گفت: قدما فلسفه را علم می‌دانستند درحالی‌که علم نبود. برای به وجود آوردن فلسفه‌ای که علمی باشد باید به خود اشیا رجوع کرد و از پیش‌داوری پرهیز نمود. او به شهود به اشیا در برابر استنتاج توجه نمود و معتقد بود که آگاهی دارای حیث التفاتی است یعنی اینکه ذهن است که اشیا را شهود می‌کند و معنا در ذهن قرار می‌گیرد. فاعل یا سوژه برای هوسرل بدیهی است و از هستی او پرسش نمی‌شود اما هایدگر به هستی توجه دارد و پرسش از هستی دازاین را مطرح می‌کند و به این

<sup>۱</sup> . بنگرید به: (بیمل، ۵۳، و کولمانس، ۱۲۹، ۱۳۸۲ و شرت، ۱۱۷، ۱۳۹۰)

صورت است که هایدگر علاوه بر اینکه از پدیدارشناسی هوسرل وام می‌گیرد ولی با پرسش از هستی حاضر در جهان از پدیدارشناسی او فراتر می‌رود.<sup>۱</sup>

اینک با توجه به این ملاحظات و تغییراتی که هایدگر در هستی‌شناسی و پدیدارشناسی و هرمنوتیک پدید آورده، روشن می‌شود که هستی‌شناسی هایدگر در پی تحلیل معنای هستی با ملاحظه نمودن فهم و تفسیر دازاین و آشکار نمودن ذات دازاین است؛ بنابراین هایدگر کاملاً در رسانیدن هرمنوتیک به قلمرو فلسفه و خارج نمودن آن به عنوان یک روش به خود فلسفه موفق شده است. از طرفی این حرکت هایدگر، هرمنوتیک خاص را تبدیل به هرمنوتیک عام می‌نماید. هرمنوتیک خاص دلالت بر علم یا هنر تفسیر کردن دارد و مدعی ارائه دادن قواعد تفسیر برای رشته یا علم خاص مثل کتاب مقدس یا هنر و ادبیات و غیره است ولی هرمنوتیک عام دارای عمومیت است. در این نوع هرمنوتیک کل دانش بشری شأن هرمنوتیکی و تفسیری دارد و صرفاً پرسش‌کننده از فهم به طور کلی می‌باشد.

پس هرمنوتیک هایدگر نه به تفسیر متن توجه دارد و نه محدوده پژوهش خود را به روشن نمودن علوم انسانی محدود می‌کند بلکه او بیان می‌دارد که وظیفه هرمنوتیک فلسفی، وجود است و در جستجوی روشن نمودن شرایط اساسی است که پایه پدیده فهم است؛ البته منظور مطلق فهمیدن است.<sup>۲</sup> نتیجه آنکه فهم همانند وجود دارای شمول و عمومیت است. پس هرمنوتیک فلسفی همانند متافیزیک سستی پدیده‌ای عام را مطرح می‌کند که نزد هایدگر همان فهم است. چون دازاین معنای هستی را نشان می‌دهد پس بررسی فهم دازاین در حقیقت به دست دادن نوعی هستی‌شناسی است. هستی‌شناسی چون می‌گذارد که دازاین خود را آشکار نماید پدیدارشناسی محسوب می‌شود و پدیدارشناسی چون ظهور فهم و افکندگی دازاین است هرمنوتیک محسوب می‌شود.

در مجموع باید بگوییم هرمنوتیک، هستی‌شناسی جدیدی است که هایدگر مطرح می‌کند و این طرح تازه‌ای است که هایدگر ارائه نموده است.

<sup>۱</sup> . بنگرید به: (پالمر، ۱۳۸۰، ۱۳۷۷) و (Kenny, 2007:84)

<sup>۲</sup> . بنگرید به: (ریخته گران، ۱۳۷۸:۱۲۴)

## بررسی ساختار وجودی دازاین

دانستیم که هایدگر فلسفه حقیقی را فلسفه‌ای می‌داند که معنای هستی را پژوهش می‌نماید و هستی را امری می‌داند که در همه موجودات وجود دارد و راه شناخت آن، آنگونه که هایدگر می‌گوید، از طریق قیاس و برهان شایع در فلسفه‌های قدیم نیست چرا که هستی امری است که باید شهود شود و خود را آشکار نماید. در این بین دازاین برای هایدگر تنها موجودی است که به‌واسطه تحلیل هرمنوتیکی آن می‌توان معنای هستی را یافت.

«ما وجود و هستی را نمی‌شناسیم اما دو موجود متمایز را تشخیص می‌دهیم. اول، موجوداتی که هیچ نسبتی با خودشان ندارند و در برابر آن موجودات دیگری وجود دارد که نه فقط هستند بلکه با خویش و با سایر موجودات نسبتی دارند و نسبت به آنها دارای وضع و حالت یا نگرش است و می‌توانند این نسبت را بسط بدهند. در هستی انسان، نشانه‌ای از وجود، وجود دارد» (Gadamer, 1978:203).

بنابراین هستی را نمی‌توان با توجه به خود هستی تحلیل نمود بلکه هستی، ظهور و انکشاف دارد و ظهور آن در موجودات است و در میان موجودات صرفاً انسان است که دارای رابطه با خود و دیگران است؛ بنابراین برای به دست آوردن معنای وجود باید دازاین را تحلیل نمود.<sup>۱</sup>

می‌توان تحلیل هایدگر از انسان را در کتاب پر تأثیر وجود و زمان به گونه‌ی زیر خلاصه نمود:

۱ - هایدگر دازاین را موجود در آن جا<sup>۲</sup> می‌داند. این تلقی هایدگر از دازاین او را در برابر کسانی قرار می‌دهد که آدمی را سوژه<sup>۳</sup> در برابر ابژه<sup>۴</sup> می‌داند. دازاین در عالم است در ارتباط با جهان است.<sup>۵</sup> «در فلسفه هایدگر، جهان به معنای محیط اطراف ما، اگر به طور عینی لحاظ شود، نیست. مراد او از جهان نزدیک آن چیزی است که شاید بتوان آن را جهان شخص ما نامید» (بیمل، ۵۳).

به عبارتی مجموعه اشیائی که در برابر ما قرار دارند و محیط پیرامونی ما منظور هایدگر از جهان نیست بلکه جهان برای او همانند دنیای هنر است یا دنیای اقتصاد که مجموعه‌ای از روابط می‌باشد. از طرفی جهان هایدگر کل آن اشیا نیز نیست بلکه کل است که انسان خود را در آن غرق می‌داند. تصور

<sup>۱</sup> . بنگرید به: (خاتمی، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

2 . Being in the world

3 . subject

4 . object

<sup>۵</sup> . بنگرید به: (خاتمی، ۱۳۸۷، ۱۳۱) و (Large, 2008,34)

جهان جدا از آدمی در اندیشه هایدگر مردود است.<sup>۱</sup>

« هنگامی که دازاین خودش را معطوف به چیزی می‌کند و آن را درک می‌کند این به نحوی نیست که ابتدا دازاین از عالم درونی خود پا به برون بگذارد بلکه نحوه وجودی بنیادین دازاین به گونه‌ای است که او همواره در بیرون خود و در کنار موجوداتی است که با آنها مواجه می‌شود و آن اشیا به عالمی تعلق دارند که پیشاپیش برای دازاین آشکار شده است » (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۴۶).

وقتی جهان زمین و فضای خارجی نباشد و مجموعه‌ای از روابط باشد هر دازاین بر اساس نیازها و خواسته‌های خود دنیا دارد. یک دازاین در آن واحد می‌تواند هم در دنیای ورزش باشد و هم در دنیای هنر و هر یک از آنها روابط و اهدافی را برای رسیدن به مقصودی برای دازاین ترسیم می‌کند.

۲ - وقتی دازاین وجودی همیشه در عالم است ویژگی واقع بودگی<sup>۲</sup> برای دازاین رقم می‌خورد یعنی دازاین در جهانی است که از قبل برای او رقم خورده است. واقع بودگی محدودیت تاریخی دازاین را می‌سازد. دازاینی که در برابر جهانی که برای او ساخته باشند تسلیم می‌شود تبدیل به فرد منتشر می‌شود و اگر بخواهد از آن فرا رود نیز دارای محدودیت است. دازاین واقع بودگی است و این باعث می‌شود که سوژه‌ای در برابر ابژه نشود. در اینجا باید به این نکته توجه نمود که بین واقع بودگی و فعلیت تفاوت است. موجودات دیگر دارای فعلیت هستند ولی دازاین واقع بودگی است. « هایدگر بین فعلیت و واقع بودگی تمایز می‌گذارد. واقعیت شامل اشیا غیر انسانی است » (بیمل، ۵۷).

۳ - ویژگی دیگری که در ایده هرمنوتیکی هایدگر مهم است و وابسته به واقع بودگی است، افکنندگی<sup>۳</sup> آدمی است. دازاین همواره خود را در وضع و موقعیتی می‌یابد، یعنی خود را در بودن می‌بیند؛ بنابراین دازاین همواره در وضع محدود اقدام به عمل می‌کند. بعضی از اوضاع (وضع‌ها) پیش از انتخاب او موجود بوده‌اند. پس نتیجه می‌گیریم که دازاین همواره در وضعی افکنده شده است. به عبارت دیگر دازاین در یک وضع موجود پرتاب شده است. بعداً ملاحظه خواهیم کرد که فهم دازاین از خود جهان، ارتباط فراوانی با این پرتاب‌شدگی دارد. این پرتاب‌شدگی در وضع، وجود دازاین را محدود می‌کند، در نتیجه فهم او را نیز محدود می‌کند.

۴ - هر دازاینی از آن خود است. به این معنا که وجود مختص به خود دارد که با هر انتخابی

<sup>۱</sup> . بنگرید به: (همو، ۱۳۹)

1 . facticity  
2 . thrownness

ساخته می‌شود. هر دزاینی می‌تواند انتخاب کند و خود را شکل دهد تا وجودی معتبر شود و یا اینکه در روزمرگی غرق شود و فرد منتشر گردد.<sup>۱</sup>

۵ - دزاین موجودی است که بر خود منکشف است و موجودات دیگر را نیز بر خود آشکار می‌کند. دزاین از طریق احساسات و فهم، موجودات را بر خود منکشف می‌کند. فهم، امکان‌های دزاین را آشکار می‌کند و دزاین خود را به سوی آنها می‌افکند. فرا افکنی و پرتاب‌شدگی با یکدیگر پیوند محکمی دارند و دزاین با فهم هرمنوتیکی امکان‌ها را فراهم می‌آورد و بر اساس واقع بودگی و محدودیت، خود را به سوی آنها پرتاب می‌کند.<sup>۲</sup>

«در فرا افکنی، دزاین خودش را افتاده در جهان می‌یابد و دزاین خودش را از قبل افتاده در وضعی با امکانات خاص می‌یابد» (بیمل، ۶۶).

۶ - دزاین که در واقع بودگی افکنده شده است می‌تواند انتخاب نماید و فرد معتبر شود و در غیر این صورت دچار روزمرگی شود که در این صورت از وجود معتبر فاصله می‌گیرد و به فرد منتشر بدل می‌شود. فرد منتشر همراه با دیگران است بنابراین، این جنبه از وجود دزاین حالت سقوط<sup>۳</sup> را فراهم می‌آورد. دزاین در حالت سقوط، خود حقیقی و اصیل خود را از دست می‌دهد و با آن فاصله می‌گیرد.

«از آنجا که هرکس خود را در عالم خود که در واقع همان عالم دیگری است، از کف داده است پس جای تعجب نیست که دزاین بر اساس الگویی غیر از هستی خود را درمی‌یابد».<sup>۴</sup>

دزاینی که فرد منتشر شده است، در واقع دیگری می‌شود و قدرت مسئولیت و تصمیم‌گیری را به دیگری سپرده است. دزاین در واقع موجودی است که دل‌مشغول است و دل‌مشغولی شامل واقع بودگی، سقوط و موجودیت است. در موجودیت<sup>۵</sup> دزاین از طریق فهم خود را پیش می‌افکند و امکان جدیدی خلق می‌کند. موجودیت در واقع همان فرا افکنی است. با این اوصاف دزاین موجودی زمان‌مند است ولی نه زمان به معنای مطلق و قرارداد مرسوم بلکه مراد زمان وجودی است؛ زمانی که از محدودیت دزاین و افتادگی او به دست می‌آید این زمان، زمان آینده است. دزاین بافهم تناهی

۱ . بنگرید به: (خاتمی، ۱۳۶: ۱۳۸۷)

۲ . بنگرید به: (کوروز، ۸۴: ۱۳۷۹)

1 . falling

۴ . بنگرید به: (Cambridge, 1995, 179)

3. existentiality



خود و آگاهی از مرگ و نابود شدن خود، خود را به امکان آینده فرا می‌افکند و زمان، وجودی محدود است و به سر خواهد آمد. وقتی دازاین محدودیت خود را می‌فهمد وجدان، او را به سوی وجود اصیل می‌خواند و آدمی موجودی به سوی مرگ است (بیمل، ۶۶).

ملاحظه نمودیم که هایدگر در بین موجودات برای درک معنای هستی به تحلیل هرمنوتیکی دازاین می‌پردازد و دازاین را موجود واقع بودگی، پرتاب‌شده و مختار و زمان‌مند توصیف می‌نماید. شاید بتوان گفت چون دازاین «می‌گذارد موجوداتی که برایش قابل دسترس‌اند به نحو فی‌نفسه آشکار شوند»، به‌خوبی می‌تواند معنای وجود را بازگشاید چرا که وجود نیز آشکارا نامستور است و دازاین گشوده به این نامستوری است.<sup>۱</sup>

اما در تحلیل وجودی هایدگر از دازاین، فهم دارای جایگاه ارزشمندی است چرا که وجودی که به اجبار و یا ذات او در وضع قرار گرفتن است و به آن وضع پرتاب‌شده است با فهم است که بر اساس آنچه از پیش دارد خود را به سوی آینده پرتاب می‌کند. فهم امکان‌ها را درک می‌کند و دازاین به‌واسطه آن می‌تواند اختیار نماید.

اینک با توجه به زمینه‌ای که برای درک فهم در نظر هایدگر فراهم شده است، می‌توانیم به تئوری هرمنوتیک هایدگر بپردازیم و رویکردهای جدید او را ارزیابی نماییم.

### مراد هایدگر از فهم

هایدگر در وجود و زمان بر اساس تحلیلی که برای دازاین انجام می‌دهد به ماهیت فهم و رابطه آن با دازاین پرداخته است و ما در اینجا سعی می‌نماییم که مراد هایدگر از فهم را توضیح دهیم. اگر به اندیشه کانت توجه نماییم فهم برای او حاصل اطلاق مقولات بر داده‌های تجربی است. در این رویکرد فهم در حیطه علوم ریاضی و طبیعی فعال است تا علوم انسانی و فرهنگی همانند هنر، شعر و غیره. فهم صحیح در آثار متفکران بعدی حاصل بازسازی درست پدیده فرهنگی است و برای فهم یک اثر احساسی می‌بایست احساس را درون خود بازسازی درست نمود و مقولات را بر آن اطلاق نمود؛ اما هایدگر با تحلیلی که از دازاین برای یافتن معنای هستی می‌کند، فهم را به نحو دیگری ملاحظه می‌کند. هایدگر فهم را گونه بودن دازاین می‌داند به عبارتی فهم تعیین دازاین است.<sup>۲</sup>

۱. بنگرید به: (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ۱۲۲) و (هایدگر، ۱۳۸۹، ۱۱۰)

۲. بنگرید به: (بیمل، ۷۳ و Heidegger: 187)

دازاین واقع بودگی است و به واسطه واقع بودگی، افکندگی و با درک این افکندگی، انتخاب می‌کند و خود را به سوی امکان‌ها فرا می‌افکند و فهم است که امکان‌ها را درک می‌کند؛ دازاین فهم این وضع است؛ به عبارتی دازاین خود این فهم است که در آنجا بودن را درک می‌کند.<sup>۱</sup>

فهمی که هایدگر در وجود و زمان مطرح می‌کند فراتر از فهمی است که دیلتای به عنوان ویژگی علوم انسانی مدعی آن است. اگر مجدداً به تحلیلی که از دازاین ارائه شد بنگریم این نکته توجه ما را به خود جلب می‌کند. قوام انتخاب، فرافکنی و به سوی مرگ رفتن بر فهم است. فهم در وضع بودن را درک می‌کند و با بررسی امکان‌ها خود را فرا می‌افکند. « دازاین فهم است و فهم لازمه طرح افکنی درون یک جهان شایع ملموس است» (همو، ۱۸۰).

فهمی که در علوم تجربی و حتی تا حدودی علوم انسانی مد نظر است فهم علمی است اما فهمی که ما از رفتارهای خود و دیگران در زندگی داریم نیازمند دانش نیست بلکه آن را باید در بازیگری بیابیم و به همین دلیل این فهم در ارتباط با جهان یا هستی در جهان است؛ بنابراین اساس سایر فهم‌های علوم مختلف مبتنی بر این فهم از وجود دازاین است.

امکان‌های وجودی دازاین در سایه فهم به دست می‌آید چرا که فهم است که امکان‌های دازاین را روشن می‌کند و موقعیت و نحوه وجود جدیدی را به روی او می‌گشاید. با هر فهمی دازاین خود را فرا می‌افکند و با این فهم خود را عینیت می‌بخشد و آشکار می‌کند. در عمل فهمیدن، دازاین فضای خاص خودش را برای نمایش آزادانه وجود خویش و نیز به همان نحو فضای آزادی را برای به صحنه آمدن موجوداتی که برایش در عالم قابل دسترس‌اند می‌گشاید.<sup>۲</sup>

دازاین در عالم بودن است یا هستی در جهان است. آنجا بودن، این دو به معنای مرتبط بودن است و عالم مجموعه نسبت و روابط است. با این تفسیر، دازاین به کمک فهم - که در ارتباط بودن را درک می‌کند - شرایط و موقعیت را می‌فهمد و فرا می‌رود؛ بنابراین مسئله فهم، هم دارای بعد هستی‌شناسانه است و هم بعد هرمنوتیکی و پدیدارشناسانه. هستی‌شناسانه است از آن روی که فهم، نحوه بودن دازاین یا در عالم بودن است و هرمنوتیکی است از آن روی که فهم، انکشاف دازاین و عامل گشودگی دازاین است.

2 . ( Gadamer,1977,174)

۲ . بنگرید به: (واعظی، ۱۳۸۹:۱۶۰)

## رابطه فهم و تفسیر

در آثار هایدگر ما با دو مقوله‌ی فهم و تفسیر<sup>۱</sup> مواجه می‌شویم. همانطور که بیان شد فهم از مقومات و ساختار بنیادی دازاین است. اگر این فهم هرمنوتیکی که در دازاین وجود دارد، نبود دیگر دانش‌ها و علوم بشری وجود نداشت. همین فهم هرمنوتیکی و وجودی است که امکان حصول دانش را در شعب دیگر برای ما ممکن می‌نماید. «فهم به منزله نحوه‌ای از کشف همواره به ساختار کاملاً بنیادی در عالم بودن - عالم از آن حیث که عالم است - مربوط می‌شود» (Heidegger, 183).

اینک پس از دانستن اینکه فهم چیست، نوبت به دانستن اینکه تفسیر چیست می‌رسیم چرا که شارحین هایدگر در آثار خود بلافاصله پس از مطرح کردن مسئله فهم به تفسیر اشاره می‌کنند و « بسط فهم را تفسیر می‌خوانند» (Muller, 1985:219).

هایدگر بین فهم به معنای تفسیر و فهم به معنای گزاره تمایز قائل می‌شود. ما بسط و گسترش فهم را تفسیر می‌گوییم.

« آن چیزی که در فهم آشکار می‌شود، یعنی آنچه ادراک می‌شود برای دازاین به نحوی به منزله آنچه صراحتاً و آشکارا می‌تواند در برابر ما قرار گیرد پیشاپیش قابل دسترسی است؛ این به منزله ساختار وضوح بخش آنچه را که فهمیده شده است نظم و آرایشی می‌دهد. چنین نظمی و آرایشی همان تفسیر است» (بیمل، ۷۹).

اما منظور از بسط فهم چیست که نامش را تفسیر نهاده‌اند؟

«مراد از تفسیر برملا نمودن و یافتن امکان‌هایی است که فهم برای دازاین ایجاد کرده است. به تعبیر دیگر، فهم، دازاین را به جلو می‌برد و امکان‌هایی را برای او فراهم می‌کند. عمل تفسیر در اینجا آشکار نمودن این امکان‌های جدید است» (Muller, 1985:222).

منظور آن است که دازاین به واسطه فهم، امکان‌ها را می‌فهمد و این مسئله به او اجازه می‌دهد خود را به سوی آنها فرا فکند در این حال است که تفسیر می‌آید و این فرافکنی جدید دازاین را آشکار می‌کند.

بنابراین در دیدگاه هایدگر این گونه نیست که فهم از تفسیر حاصل شود - به همان معنای مرسوم که با توضیح و تبیین واژگان و غیره تلاش می‌شود فهم حاصل گردد - بلکه برعکس، تفسیر

مبتنی بر فهم است و فهم بر تفسیر مقدم است.<sup>۱</sup>

### تفسیر هرمنوتیکی، تفسیر گزاره‌ای

هایدگر بر این نکته تأکید دارد که تا شیء برخوردار از فهم هرمنوتیکی نشود آن شیء، نمی‌تواند وارد دنیای ما شود. همین فهم هرمنوتیکی از اشیا، باعث می‌شود که اشیا برای ما معنادار شوند. « معنا یک وصف وجودی دازاین است و نه خاصیتی متصل به اشیا که در پس آنها نهفته است؛ و یا اینکه در جای معلق به عنوان حوزه واسطه میان دازاین و اشیا قرار دارد. تنها دازاین معنا دارد تا آنجا که گشودگی در عالم بودن می‌تواند با اشیا، قابل کشف در این گشودگی آکنده شود؛ بنابراین صرفاً دازاین می‌تواند بامعنا یا بی‌معنا باشد» (بیمل، ۷۱).

جهانی که دازاین با آن در ارتباط است مجموعه‌ای از نسبت‌ها و روابط است و فهم در بافته‌ای از روابط و نسبت‌ها عمل می‌کند. آگاهی دازاین از مورد استعمال اشیا، مثلاً کارکرد میخ، درب و غیره، اشیا را برای دازاین معنادار می‌کند. این فهم دازاین از اشیا، اشیا را در رابطه و در نسبت با آن نشان می‌دهد. هایدگر این مسئله را در تحلیل ابزار نشان می‌دهد و می‌گوید که آنچه ابزار را تعریف می‌کند قابلیت استفاده آن است. هر ابزاری در پرتو غایتی فهم می‌شود. این نوع تحلیل که هایدگر از اشیا می‌دهد تناسب نزدیکی با هستی در جهان دازاین دارد. هایدگر بر اساس این دو تحلیل، دو تفسیر هرمنوتیکی و گزاره‌ای را از یکدیگر متمایز می‌کند.<sup>۲</sup>

فهم هرمنوتیکی از اشیا و امور بر اساس همان رابطه کاربردی دیدن اشیا است. هایدگر از مثال (چکش سنگین است) استفاده می‌کند. بنای این قول بر رابطه منطقی موضوع و محمول است. در این تفسیر صفت محمول بیان شده است. تفسیر گزاره‌ای، در قالب قضیه و به شکل الف، ب است مطرح می‌شود. در اینجا برای دیگر مد نظر نیست. فهم هرمنوتیکی در قالب چکش و نسبت آن با کارگر برقرار است. هایدگر معتقد است که فهم گزاره‌ای تفسیر اولیه و نخستین نیست. بلکه این فهم گزاره‌ای مبتنی بر فهم در ارتباط بودن اشیا است.<sup>۳</sup>

۱. جهت اطلاع بیشتر بنگرید به: (واعظی، ۱۳۸۹: ۱۶۲)

۲. بنگرید به: (Hedegger, 191)

۳. هایدگر در صفحه ۹۸ بر این باور است که دازاین دو گونه نسبت با اشیا برقرار می‌کند: تو دستی و فرادستی. در نظر وی اشیا در تجربه عادی و طبیعی انسان‌ها وجود تو دستی دارند مانند رابطه کارگر با ابزار؛ اما وجود

"چکش سنگین است" در واقع مبتنی بر فهم چکش برای ضربه زدن بر میخ است. تفسیر حقیقی برای او تفسیر گزاره‌ای مبتنی بر قضایای منطقی نیست - آن‌گونه که متفکران قبل از وی می‌اندیشیدند- بلکه تفسیر درست به این فهم هرمنوتیکی برمی‌گردد. تفسیر گزاره‌ای نیز اگر بخواهد درست باشد باید به این فهم هرمنوتیکی از اشیا بازگردد.

### ساختار فهم

از آموزه‌های مهم هایدگر که چرخشی بزرگ را در هرمنوتیک به وجود آورد و هرمنوتیک هایدگر را در مقابل هرمنوتیک سنتی قرارداد بحث پیش ساختار<sup>۱</sup> است.

بر اساس نظر هایدگر هرگونه فهم و تفسیری، چه تفسیر گزاره‌ای و چه تفسیر هرمنوتیکی مبتنی بر پیش ساختار است. ما نمی‌توانیم یک پدیده را خارج از پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها فهم و تفسیر کنیم. اینکه هر فهمی که به پیش ساختار برمی‌گردد مبتنی بر هستی در جهان بودن آدمی است.

فهم ما داری سه لایه پیش ساختاری است. به عبارتی، فهم از سه جزو مقدم شکل گرفته است:

از پیش واجد بودن<sup>۲</sup>، از پیش دیدن<sup>۳</sup> و از پیش دریافت<sup>۴</sup>.

این سه مورد، سه عنصر مقدم درک بی واسطه ما از عالم هستند. نحوه خاصی که در آن ما به شیء نزدیک می‌شویم از پیش دیدن است. این بدین معناست که فهم ما از اشیا و پدیده‌ها ریشه در چیزی دارد که از قبل بوده است. به عبارتی روشن‌تر، بودن، افکنده بودن در شرایط و زمان، فهم را به جهتی سوق می‌دهد. بدین معنا که انتظارات و نیات ما از فهم، بر فهم ما تأثیر می‌گذارد. این مسئله به خاطر ساختار دازاین است. دازاین آن‌گونه که گفتیم واقع بودگی و پرتاب‌شدگی است و این حیثی است که دازاین از قبل واجد آن بوده است. این افکنده شدن به واسطه فهم، امکان‌های جدیدی برای او گشوده می‌شود. دازاینی که در یک زمان و مکان و شرایط خاص پرتاب شده است. این

---

فراستی آنجاست که نگاه مستقل به اشیا می‌شود. در نظر وی وجود تو دستی توأم با فهم هرمنوتیکی است. در رابطه با این معنا که تفسیر هرمنوتیکی از تفسیر گزاره‌ای با توجه به نگاه هایدگر متمایز است می‌توان گفت که تفسیر گزاره‌ای بعد از تفسیر هرمنوتیکی قرار دارد چرا که فهم قضیه‌ای مبتنی بر فهم هرمنوتیکی از اشیا است.

- 2 . fore structure
- 3 . fore having
- 4 . fore sight
- 5 . fore conception

پرتاب‌شدگی برای او جبری است. دازاین می‌تواند با استفاده از فهم به سوی امکان‌ها با اختیار فرا افکنده شود. این پرتاب‌شدگی دازاین هم در احساسات و هم در فهم دازاین پرتأثیر است. دازاین به منزله هستی فهم‌کننده در چیزی که می‌فهمد - برای رفع پاره‌ای ابهامات - نیازمند تفسیر است. تفسیر از برخی از امور پوشیده پرده برمی‌دارد و آن را آشکار می‌کند و در این صورت عمل تفسیر همواره تحت هدایت دیدگاه خاص مفسر صورت می‌گیرد.<sup>۱</sup>

ممکن است برخی تصور نمایند که سخن هایدگر ما را به تفسیر به رأی و حتی نسبی بودن تفسیر بکشاند؛ اما اگر به تحلیل وجودی هایدگر مجدداً دقت نماییم. ذات دازاین واقع‌بودگی است یعنی در ارتباط بودن و دازاین بر اساس این واقع‌بودگی - که نتیجه آن پرتاب‌شدگی است - فهم حاصل می‌کند. آنجا مسئله نسبی‌گرایی و تفسیر به رأی به دست می‌آید که دازاین هستی در جهان نباشد بلکه فاعل شناسایی باشد. در صورتی که در فهم دازاین، دازاین‌ها بر اساس منظری که در آن واقع شده‌اند تفسیر می‌شوند و دازاین دیگری نیز بر اساس منظر دیگر بر در آن واقع شده است. به عبارت روشن‌تر یک عالم ریاضی، یک عالم فیزیکی، یک عالم شیمی و غیره هر یک بر اساس منظری که دارند به تفسیر پدیده‌ها می‌پردازند. یکی می‌ز را از بعد هندسی تفسیر می‌کند و دیگری از لحاظ اجزای فیزیکی و شیمیایی بررسی می‌کنند. همه آنها تفسیر است ولی به رأی و نسبی نیست بلکه اختلاف در افتادگی دازاین است که این تفاسیر را پدید می‌آورد.

حال بر اساس این تحلیل که ذکر نمودیم بر اساس اندیشه هایدگر تفسیر خوب و بد و تفاوت تفسیرها معنایی ندارد بلکه هر یک به معنایی درست‌اند و به هستی توجه دارند و اختلاف آنها از منظر دازاین است که آن منظر حاصل واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی دازاین است.

ما در مواجهه با هر امری آن را در زمینه خاصی قرار می‌دهیم و آن زمینه، واقع‌بودگی ماست.<sup>۲</sup> ما از منظر ویژه‌ای به هر پدیده‌ای می‌نگریم.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> . بنگرید به: (Muller, 1985:233)

2 . perspective

<sup>۲</sup> . (Muller, 1985:233)

## تفسیر متن از نظر هایدگر

دانستیم که هرمنوتیک قبل از هایدگر، بیشتر در محور متن حرکت نموده است تا امور دیگر و با هایدگر هرمنوتیک جایگاه دیگری یافت و هرمنوتیک هستی شد. اینک این سؤال مطرح است که هایدگر درباره تفسیر متن چه گفته است؟ آیا تفسیر متن ذیل تفسیر دازاین است؟ پاسخ به دو پرسش بالا را از پرسش دوم شروع می‌کنیم و جواب ما به این پرسش مثبت است. نگاهی که هایدگر به متن و تفسیر دارد در ارتباط کامل با تفسیر فلسفی او به دازاین است. در هرمنوتیک قبل از هایدگر، چه دیلتای و ماخر و چه هرمنوتیک دینی، تلاش مفسر برای یافتن معنای عینی و درک کامل مؤلف و نیت اوست؛ اما مسلم است که دیدگاه هایدگر با این رویکرد سستی در تعارض است. این‌گونه برداشت هایدگر از فهم، بازتاب بزرگی در تفسیر متن در پی دارد. فهم یک متن برای هایدگر کشف مراد نویسنده نیست بلکه بازنمودن امکان دیگری از دازاین است. با توجه به آنچه از هرمنوتیک هایدگر تاکنون دانستیم، فهم متن همانند دیلتای و ماخر، بازسازی ذهن مؤلف و یا بازسازی تجربه زیسته نیست. بلکه همانطور که دازاین با فهم، خود را به سوی امکان‌ها می‌گشود، در تفسیر متن نیز دازاین با فهم متن، خود را به سوی امکان دیگری می‌گشاید. همانطور که پیش فهم در تفسیر دازاین مهم است در تفسیر متن، مفسر با پیش تصویری که از موضوع تفسیر دارد آنجا در تعامل با متن قرار می‌دهد و فهم دیگری برای او حاصل می‌شود که در واقع امکان جدیدی برای دازاین است. در واقع در رویکرد هایدیگری به فهم، مفسر نمی‌خواهد مؤلف و تجربه ذهنی را درک نماید بلکه مفسر، خود مؤلف دیگری است. مفسری که متنی را می‌فهمد، نه تنها به واسطه فهم، خود را به سوی معنا فرا می‌افکند بلکه افکنندگی جدیدی برای مفسر به وجود می‌آورد. فردی که در فهم و تفسیر متن تلاش می‌کند، پیش افکنی‌هایی انجام می‌دهد و در نتیجه معنای جدیدی حاصل می‌شود. این معنای جدید در واقع حاصل انتظارات و پیش تصورات خاصی است که مفسر داشته است؛ بنابراین تفسیر هستی‌شناسی هایدگر جهت تفسیر متن را در نظر هایدگر ترسیم می‌کند. به واقع تحلیل دازاین او تحلیل کل فهم است که شامل فهم متون ادبی، هنری، فلسفی و دینی می‌شود و این چرخشی است که در هرمنوتیک به واسطه کتاب وجود و زمان، در کلیه شعب تاریخی، هنری و... رخ داد. هر فهمی گشایش امکان‌های دازاین است، یعنی در واقع هر فهمی، خود فهم دازاین است که در بستر آن فهم آشکار می‌شود و گشایش دازاین در این فهم تا گشایش وجود است و در واقع وجود در فهم دازاین به فهم می‌آید.

## هرموتیک و زمان‌مندی دازاین

همان‌گونه که در صفحات پیش تحریر نمودیم، دازاین که هایدگر به بررسی آن می‌پردازد، موجودی واقع شده است که در موضعی پرتاب شده و به واسطه فهم بایست خود را فرا افکند. این مسئله نشان می‌دهد که زمان‌مند بودن و خود را فرا فکندن ویژگی ذاتی دازاین است. وقتی دازاین زمان‌مند باشد، به طریق اولی تاریخی نیز می‌باشد بنابراین فهم او نیز تاریخی و زمان‌مند خواهد بود.

بر اساس تحلیل دازاین و واقع بودگی او، هر دازاینی ظرف زمانی خاص خود را دارد که با دیگر دازاین‌ها متفاوت است و آن ظرف زمانی تاریخ اوست.

مثلاً بوعلی سینا دازاینی است که پرتاب شده در دوران و زمان خاص. شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، خانوادگی و همگی اموری‌اند که پیش از خلق بوعلی بوده‌اند. این اوضاع و احوال، واقع بودگی بوعلی و پرتاب شدگی او در آن عالم است و به اراده بوعلی محدودیت می‌دهد چرا که بوعلی در آن عصر محدود زیسته است. بر عکس، دکارت نیز دازاینی است که در شرایط خاص دیگر پرتاب شده است. هر یک از آن دو دارای تاریخ خاص خود می‌باشند.

تمام آنچه گفته شد حاصل تحلیل دازاین هایدگر است، حال بوعلی و دکارت بر اساس فهم که ذات دازاین است و دازاین نیز محدود به زمان بود. پس فهم آنها نیز در محدوده آن اوضاع است و بر اساس آن فهم، دازاین اصیل خود را طرح می‌افکند که همان آرا و نظرات بوعلی و دکارت است. آثار در واقع، حاصل خود فهمی بوعلی و دکارت می‌باشند.

آنچه گفته شد تحلیل دازاین در قالب دو مثال بود اما چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟

اول اینکه هر دازاین تاریخ و موقعیت خود را دارا است. دوم اینکه چون دازاین زمان‌مند است نمی‌توان دازاین را به ماهیت ثابت تعریف نمود. ماهیت بوعلی و دکارت یکی نیست بلکه حاصل طرح انتخابی است که آنها در انداخته‌اند. سوم اینکه چون هر دازاین ساختار وجودی خاص خود را دارد دنیای او و در عالم بودن او با دیگری تفاوت دارد. چهارم اینکه آنچه بوعلی و دکارت طرح در افکنده‌اند حاصل دنیای تاریخی آنها و در ارتباط با عالم بودن آنهاست. دازاین فراتر از این محدودیت نمی‌تواند چیزی را درک کند.

اما حاصل این تاریخی بودن و داشتن فهم مقدم از موضوع آن است که مفسر، هر معنایی که درمی‌یابد با دنیای تاریخی او سازگار است و این دنیای تاریخی مفسر - که دازاین - است از قبل داده شده است و مفسر نمی‌تواند از آن رهایی یابد. نتیجه آنکه نمی‌توان در تلقی هایدگر از فهم متن به



بازسازی ذهن مؤلف یا تجربه زیسته سخن گفت. در واقع تفسیر مفسر، تفسیر دنیای اوست و خودگشایی دازاین است نه ارائه معنای مورد نظر مؤلف؛ چه بسا مفسر در فهم متن فراتر از مؤلف برود. یکی از مسائل تفاوت نتایج هرمنوتیک هایدگر با هرمنوتیک سنتی نتیجه است که از تبیین هرمنوتیک - که با چرخش هایدگر آغاز شده است - به دست می‌آید، تأثیری است که اظهارات هایدگر بر فهم متون مقدس نهاده است. حقیقت این است که تحلیل هایدگر، فهم سنتی از متون مقدس را به چالش می‌کشاند و آنها را به مبارزه می‌طلبد. حال ببینیم که چگونه این امر اتفاق می‌افتد. مفسران متون مقدس بر اصولی تکیه دارند که به طور مختصر عبارت است از:

- ۱ - مفسر متون دینی در پی معنای متن است؛ یعنی اینکه مراد و مطلوب مؤلف برای او مهم است.
- ۲ - روشی که مفسر برای فهم متون می‌پیماید بایستی روشی متعارف و عقلانی باشد.
- ۳ - مفسر زمانی که به فهم یقینی دست نیافت به ظاهر توجه می‌نماید.
- ۴ - فاصله زمانی میان مفسر و مؤلف نمی‌تواند آنقدر بر فهم مفسر خللی وارد نماید چرا که متون مقدس اصول کلی را بیان می‌کنند.

۵ - فهم دینی متن محور است و مؤلف محور و از تفسیر به رأی اجتناب می‌شود.

اما با آنچه از هایدگر گفته شد، می‌توان اندیشه او را با این اصول مقایسه نمود.

فهم از نظر هایدگر حاصل خود فهمی و خود آشکاری دازاین است؛ یعنی تلاش نمی‌شود که متن دریافت شود بلکه مفسر خود همانند مؤلف دیگری است که با متن تعامل می‌کند. هایدگر با تحلیل وجود آنجا، اساساً مسئله عینی بودن متن را حذف می‌کند و آن را قابل بحث نمی‌داند. دازاین تا می‌توانند حقیقت را به گونه‌های متفاوت بر اساس پیش تصورات خود می‌سازند و این نشان می‌دهد که قرائت‌های متعدد از متن امکان دارد و صرفاً یک قرائت از متن صحیح نیست. به عنوان مثال در متون دینی تلاش می‌شود به فهم مطلق و ثابتی دست یافت ولی در تلقی هایدگر وجود، واحدی است که در هر عصری خود را به گونه‌ای حواله می‌دهد؛ بنابراین امکان تفاسیر متغیر ممکن است.

### نقد مبانی انسان‌شناسانه هرمنوتیک هایدگر و مقایسه تحلیلی با انسان‌شناسی اسلامی

آرا و اندیشه‌های روش‌شناسی هرمنوتیک هایدگر مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی است که با نقد آن مبانی می‌توان به روش‌شناسی او نیز اشکال وارد نمود. در اینجا ما بنا داریم مبانی انسان‌شناسی نظریه هرمنوتیکی هایدگر را بر اساس آموزه‌های اسلامی مورد نقد قرار دهیم.

در هر تعریفی از موجودات یک و یا چند وجه اشتراک و وجه افتراق با موجودات دیگر وجود دارد. جملگی اندیشمندانی که درباره انسان پژوهش نموده‌اند، بر این باورند که انسان دارای ویژگی‌های مشترکی با موجودات طبیعی است. مثلاً انسان همانند سایر موجودات طبیعت از جسم و عناصر تشکیل یافته است؛ همانند گیاهان تولید مثل و تغذیه دارد، همانند حیوانات نیز از حواس و قوای محرکه برخوردار است؛ اما بین اندیشمندان در این‌که وجه تمایز انسان از حیوانات و سایر موجودات چیست، اختلاف فراوان وجود دارد. به تعبیر دیگر بین اندیشمندان درباره این پرسش که نوعیت انسان به چه چیزی است، اختلاف وجود دارد.<sup>۱</sup> مثلاً ارسطو انسان را حیوان ناطق می‌نامد؛ یعنی آنچه انسان را از بقیه موجودات متمایز می‌کند قوه نطق و اندیشیدن است. دیگری وجه تمایز انسان را از موجودات دیگر در دو پا بودن انسان می‌داند. آن دیگری نیز وجه تمایز انسان از دیگر موجودات را در نیروی ابزارسازی و یا توانایی بر کار و تغییر طبیعت می‌داند. در این صورت آنچه انسان را انسان می‌کند همان ابزارساز بودن و کار کردن انسان در طبیعت به نسبت با دیگر موجودات است. در این نظر سایر موجودات طبیعت به صورت غریزی نیاز خود را برطرف می‌کنند؛ اما انسان برای رفع نیازهای خود ابزار ایجاد می‌کند و با ایجاد ابزار مواد طبیعت را دگرگون می‌کند و مایحتاج خود را به وجود می‌آورد. انسان‌شناس دیگری در تعریف انسان وجه تمایز آدمی از حیوانات را در داشتن ضمیر ناخودآگاه می‌داند و دیگری این وجه تمایز را در اگزیستانس بودن انسان می‌داند همانند سارتر که آدمی را موجود لئفسه می‌داند برخلاف سایر موجودات که فی‌نفسه هستند.<sup>۲</sup>

هایدگر نیز اشاره می‌کند که سؤال اصلی ما درباره انسان نباید چیستی انسان باشد بلکه باید پرسید انسان کیست. در این صورت درباره وجود انسان سؤال کرده‌ایم. هایدگر ضمن رد تعاریفی که از انسان شده است، معتقد است که ذات انسان در اگزیستانس (وجود-آنجا) اوست. موجودی که حالت اگزیستانس دارد، انسان است. تخته سنگ وجود دارد، اما اگزیستانس نیست. به همین‌گونه

<sup>۱</sup> . بر اهل علم پوشیده نیست که در هر نوعی از موجودات آنچه حقیقت موجودی را تشکیل می‌دهد به فصل آخر اوست. همانطور که گیاهان به واسطه تولید مثل و حیات گیاهی از عناصر و اجسام جدا می‌شوند. وجهی نیز که انسان را از موجودات دیگر متمایز می‌نماید فصل انسان یا وجه تمایز انسان از حیوانات گویند. بنگرید به: (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۸۵)

<sup>۲</sup> . فی‌نفسه موجودی است که هست. تو پر است اما لئفسه خود را می‌سازد یعنی درشدن است. بنگرید به: (وال،

اسب، درخت و فرشته موجود است، اما اگزیستانس نیستند. این که فقط انسان هست به این معنی نیست که فقط انسان موجود است بلکه به این معناست که تنها انسان است که گشوده به سوی وجود است. انسان اگزیستانس است « بدین معنا است که انسان به نحوی واقعیت دارد که منطبقه روشنایی وجود است یعنی انسان جایگاه و مقام ظهور وجود است»<sup>۱</sup> (وال، ۱۳۷۲: ۲۲۶). هایدگر انسان را "دازاین" می‌داند. دازاین یک لغت آلمانی است که در زبان آلمانی بسیار متداول است. "Da" در زبان آلمانی به معنی اینجا و آنجا است و "Sein" به معنی وجود است و معنای تحت‌اللفظی آن عبارت است از وجودی که در اینجا و آنجا است؛ اما در اصطلاح هایدگر دازاین عبارت است از در عالم بودن؛ بنابراین انسان در نظر هایدگر عبارت است از در عالم بودن. در عالم بودن دو رکن دارد "در" و "عالم". عالم مجموعه نسبت‌هایی است که انسان برقرار می‌کند. عالم، کیفیت بودن ماست نه آنکه چیزی خارج از اگزیستانس باشد تا پیوند آن دو لازم آید.

بنابراین در این تعریف و تلقی از انسان که مبنای روش‌شناسی هایدگر واقع شده است، انسان یک حیوان همانند دیگر حیوانات است اما تفاوتش با سایر حیوانات در اگزیستانس و دازاین است. آنچه در این تعریف به عنوان وجه تمایز انسان نسبت به دیگر موجودات بیان شده، غالباً تنها به یک جنبه از انسان توجه نموده است. به نظر نگارنده این تعریف به دلیل یک بعدی بودن، تمام خصوصیات انسان را در بر ندارد و تعریف از انسان به تمام ذات انسان نیست و از طرفی دیگر تعریف مانع اغیار هم نیست<sup>۲</sup>. به بیان دیگر تعریف و تلقی هایدگر از انسان، یک بعدی و جامع و مانع نمی‌باشد و جامع ندیدن انسان از نظر این اندیشمند بزرگ باعث شده است که روش‌شناسی خاصی پدید آید. نگارنده در اینجا با استفاده از آموزه‌های قرآنی و حکمت اسلامی بنا دارد که نقصان

۳. هایدگر معتقد است که تاریخ متافیزیک تاریخ غفلت از وجود است به عبارتی وجود شناسی به موجود شناسی تبدیل شده است. وی معتقد است که وجود را با روش‌های عقلی، تجربی و... نمی‌توان شناخت. وجود را باید در نحوه وجود خاص انسان یعنی اگزیستانس شناخت. چون تنها موجودی که گشوده به سوی وجود است انسان هست. بنگرید به (هایدگر، ۱۳۹۱: ۶۰)

۱. برای مانع اغیار نبودن می‌توان به موجوداتی شبیه به جن استدلال نمود که در وجه تمایز با دیگر موجودات همانند انسان باشند و در وجه اشتراک از ماده‌ای دیگر تشکیل شده باشند. به عبارتی باید پرسید که اجنه نیز که همانند انسان دارای عقل هستند از تعریف انسان بیرون هستند یا داخل تعریف انسان هستند؟ اگر داخل باشند پس تعریفشان مانع اغیار نیست.

آرای انسان‌شناسی هایدگر را به تصویر بکشد.

اگرچه انسان همانند دیگر موجودات طبیعت از زندگی گیاهی و حیوانی برخوردار است و دارای صورت انسانی است که ابزارسازی می‌کند و یا نطق و سایر ویژگی‌های دیگر که گفته شده را دارد، اما قرآن مجید هیچ یک از این جنبه‌هایی را که برای تعریف انسان ذکر شده است را وجه تمایز حقیقی انسان نمی‌داند. قرآن گاهی همین انسان‌هایی را که دارای نطق هستند، ابزارسازی می‌کنند، آگزیستانس و دازاین هستند و سایر ویژگی‌هایی که متفکران نام برده‌اند را دارند، حیوان خطاب می‌کند. مانند آیه ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَاتُ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ مِّنْ سَمَوَاتٍ مُّوَسَّعَاتٍ ۚ فَسَيَكْفُرُونَ بِآيَاتِنَا وَلَيَحْسَبُنَّ إِنَّهُمْ كَانُوا حُرُوفًا مَّحْجُورِينَ﴾ [فرقان (۲۵): ۲۴] و مانند ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [انعام (۶): ۱۱۲].<sup>۲</sup>

﴿قَاتِلِ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ﴾ [عبس (۸۰): ۱۷].

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [بقره (۲): ۷۴].

﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [جمعه (۶۲): ۵].

﴿كَانَهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ [مدثر (۷۴): ۵۱-۵۰].

اینک این سؤال مطرح است که اگر در قرآن، وجه تمایز انسان با دیگر موجودات هیچ یک از خصوصیات مذکوری که دانشمندان گفته‌اند نیست، پس چیست؟ در آیات ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ

<sup>۲</sup>. نمی‌توان گفت مثلاً انسان عقل و نطق ندارد و یا ابزارساز نیست و سایر خصوصیات دیگر. بلکه مشکل تعاریف مذکور آن است که اولاً تعریف به ذات و یا جزء ذات نیست ثانیاً تعریف یک‌بعدی است و سایر ابعاد انسان مغفول مانده است. از طرفی تعاریف به لوازم ذات و یا به صفات ذات است.

<sup>۳</sup>. آیا می‌پنداری بیشترشان می‌شنوند یا می‌فهمند؟ که آن‌ها جز به‌مانند حیوانات نیستند بلکه روش آنان گمراهانه‌تر است.

<sup>۴</sup>. بدین گونه هر پیغمبری را دشمنی نهادیم از دیونهدان انس و جن که برای فریب، گفتار آراسته به یکدیگر القا می‌کنند، اگر پروردگار تو می‌خواست چنین نمی‌کردند پس ایشان را با چیزهایی که می‌سازند واگذار.

<sup>۱</sup>. خدا بکشد انسان را که چقدر کفران گر است.

<sup>۲</sup>. از پس این جریان دل‌هایتان سخت شد که چون سنگ یا سخت‌تر بود.

<sup>۳</sup>. گویی گورخران گریزانی هستند؛ که از شیر درنده می‌گریزند.

عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لِحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ<sup>۱</sup> [مؤمنون (۲۳): ۱۴-۱۲] خداوند تبارک و تعالی پس از ذکر و بیان مراحل تحول جسمانی انسان که آن را با واژه خلق بیان نموده است اشاره به این سخن دارد که پس از این مراحل طی شده خلق دیگری برای او به وجود آوردیم و انشای دیگری نمودیم.

در آیات دیگر به این انشای دیگر چنین اشاره دارد. ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>۲</sup> [حجر (۱۵): ۲۹] در این آیه انشا و خلق دیگر را نفخ روح می‌داند که باعث سجده ملائکه به فرمان خداوند بر انسان می‌شود. همچنین در آیه یازده سوره اعراف به نکته‌ای خاص اشاره دارد ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [اعراف (۷): ۱۱] بر اساس این آیه، بعد از این که خداوند انسان را خلق نمود (خلق هنگامی به کار می‌رود که در آن آفرینش اندازه باشد که بیشتر مراد عالم جسمانی است) صورت دیگری به او داد و این صورت باعث سجده ملائکه و تمرد ابلیس شد. اگر این آیه را با آیه ۳۰ و ۳۱ سوره بقره ملاحظه کنیم متوجه می‌شویم که این صورت دیگر که باعث سجده ملائکه شده، علم اسماء است ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [بقره (۲): ۳۱] حال اگر این آیات شریف را در کنار آیات اول سوره الرحمن قرار دهیم نکته مهمی را می‌توان به دست آورد.

در این آیات، خلقت انسان به دست ذات پاک باری تعالی، پس از مسئله تعلیم قرآن آمده است. درحالی که به ظاهر، نظم طبیعی اقتضا می‌کند که خداوند خلق انسان را مقدم بر تعلیم قرآن ذکر نماید. « این مطلب عمیقی است که تا کسی در مکتب الرحمن، قرآن را فرا نگیرد، انسان نمی‌شود و تا انسان نشود، سخن او بیان نیست. بلکه مبهم است؛ یعنی دانسته نمی‌شود چه می‌گوید و به سخن دیگر، بر پایه هوا سخن می‌گوید و بر اساس هوس کار می‌کند؛ مانند بهایم که کارشان مبهم است و شفاف و مبرهن و مستدل نیست، پس اینان نیز بهیمیه هستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۵۰).

<sup>۴</sup>. و همانا ما آدمیان را از خلاصه‌ای از گل آفریدیم. پس آنگاه او را نطفه‌ای کردیم و در قرارگاهی محفوظ قرارش دادیم. آنگاه نطفه را، علقه و علقه را مضغه (چیزی شبیه به گوشت جویده) کردیم و سپس آن مضغه را استخوان کردیم. پس بر آن استخوان‌ها گوشتی پوشانیدیم پس از آن خلقتی دیگرش کردیم. پس آفرین بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

<sup>۵</sup>. پس چون کار او را به پایان رسانیدم و از روح خود در او دمیدم باید که برایش به سجده افتید.

بنابراین می‌توان گفت که در این آیات انسان کسی است که اهل قرآن باشد و وقتی اهل قرآن شد اهل بیان می‌شود. لذا می‌توان بر اساس این آیه وجه تمایز انسان از حیوانات را اهل قرآن بودن و بیان دانست، لذا ذات باری تعالی نخست از قرآن، یعنی از وجه تمایز انسان و سپس از انسان و بیان سخن می‌گوید.

در اینجا مراد از خلقت انسان همان طی شدن مراحل تکوین انسان از نطفگی به بعد است؛ اما پس از طی شدن این مراحل خداوند می‌فرماید ما به انسان بیان آموختیم. حال باید سؤال نمود که مراد از بیان چیست؟ برای روشن شدن این مطلب باید دانست که مراد از قرآن در قرآن چیست؟ در آیات ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [واقعۀ (۵۶): ۷۷-۸۰] این قرآن که ما اینک آن را به صورت خطوط و کلمات ملاحظه می‌کنیم، در کتاب مکنون قرار دارد «مکنون یعنی مستور و پنهان از خلق، به دلیل این‌که از عالم غیب است و خلق از عالم شهادت است. بلکه مصون و پنهان از چشم غیر مقربان همچون ملائکه. هیچ‌کسی بر حقیقت قرآن آگاه نمی‌شود جز کسانی که به مقام انبیا و پاکان دست یابند. کتاب مکنون، همان لوح محفوظی است که از محو و تغییر و نسخ مبراست به دلیل این‌که آن جوهری است برتر از عالم اجسام و اجرام که محل تغییر و کون و فساد است» (ملاصدرا، ۱۳۷۹ ج ۷، ۱۰۴).

در آیه ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآن كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾<sup>۲</sup> [جمعه (۶۲): ۲]. خداوند علت بعثت و ارسال پیامبر به سوی مردم را تعلیم کتاب و حکمت می‌داند. به بیان دیگر حقیقت انسانیت در این آیه فراگیری علم و حکمت است و علم و حکمت نیز تحقق پیدا نمی‌کند جز در سایه تزکیه نفس و دوری گزیدن از موانع دنیوی.

همچنین خداوند در آیه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ

۱. که این قرآنی است ارجمند. (که قبلاً) در کتابی پنهان از بشر بود که جز پاکان کسی از آن آگاه نیست تنزیلی از ناحیه رب العالمین است.

۲. اوست خدایی که میان عرب امی (یعنی قومی که خواندن و نوشتن هم نمی‌دانستند) پیغمبری بزرگوار از همان مردم برانگیخت تا بر آنان آیات وحی خدا را تلاوت کند و آن‌ها را از لوث جهل و اخلاق زشت پاک سازد و شریعت کتاب سماوی و حکمت الهی بیاموزد بانکه پیش‌ازاین همه در ورطه جهالت و گمراهی بودند.

هُؤْلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» [بقره (۲): ۳۱] از تعلیم اسماء به انسان که باعث سجده ملائکه شده است سخن می‌گوید، اگر آیات اول سوره الرحمن را با این آیه یکجا بنگریم نتیجه می‌گیریم که تعلیم قرآن همان تعلیم اسماء است؛ بنابراین می‌توان استنباط کرد مراد از بیان، علم به حقایق قرآن و رسیدن به حکمت است.

این مطالب نشان می‌دهد انسانی که به تمام علوم حصولی تسلط دارد و بهترین ابزارها را می‌سازد، اگر از بیان برخوردار نباشد در لسان قرآن، انسان نیست. به عبارتی این انسان اگر چه زندگی گیاهی (همان تغذیه و تولید مثل) و زندگی حیوانی (حرکت و ادراک) را دارد اما اگر به مقام انسانی که مقام بیان و تعلیم معارف الهی و حقایق قرآنی است دست نیابد انسان واقعی نیست.

اما اگر همین انسان ابزارساز، ناطق و یا اگریستانس بتواند به مقام تعلیم قرآن و یا اسماء دست یابد، مورد تحسین خداوند قرار می‌گیرد؛ «این نظم آیات نشان می‌دهد که انسانیت، پس از تعلیم قرآن پدید می‌آید، بنابراین تعلیم معارف قرآن است که به روح انسان شرافت و جود می‌دهد و ایجاد چنین خلقی تحسین خداوند را در پی دارد (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)» [مؤمنون (۲۳): ۱۴] (جوادی آملی) و قطعاً بعد از دمیده شدن چنین روحی است که انسان مسجود ملائکه واقع می‌شود. همانطور که در آیه (إِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)» [حجر (۱۵): ۲۹] به این مسئله اشاره دارد.

ممکن است برخی اشکال نمایند که خداوند در آیاتی که انسان را به چهارپا و حیوان تشبیه کرده انسان را تحقیر نموده است. «در پاسخ باید گفت قرآن از به کار بردن لفظ حیوان برای انسان قصد تحقیر و توهین ندارد بلکه قرآن بیان واقع می‌کند. به عبارتی اگر کسی چشم واقع بین داشته باشد درمی‌یابد کسانی که در مسیر قرآن نباشند ابعاد انسانی آنها رشد نیافته است» (جوادی). در نزد

۱. و خدا همه نام‌ها را به آدم بیاموخت پس از آن همه آنان را به فرشتگان عرضه کرد و گفت اگر راست می‌گویید مرا از نام این‌ها خبر دهید.

۲. آنگاه نطفه را. علقه و علقه را مضغه (چیزی شبیه به گوشت جویده) کردیم و سپس آن مضغه را استخوان کردیم پس بر آن استخوان‌ها گوشتی پوشانیدیم. پس از آن خلقتی دیگرش کردیم. پس آفرین بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

۳. پس چون کار او را به پایان رسانیدم و از روح خود در او دمیدم باید که برایش به سجده افتید.

اهل حکمت ثابت گردیده است که هر عملی که انسان انجام می‌دهد اعم از شهوانی و غضبی و انسانی تأثیری معنوی را در درون او خواهد گذاشت. به عبارتی هر فعلی دارای تجسمی در باطن او می‌باشد<sup>۱</sup>؛ بنابراین آنها که در امیال حیوانی یعنی غضب و شهوت غرق شده‌اند، صورت خیالی آن صفات برای آنها تجسم می‌یابد. این مسئله در روایات هم مورد توجه بوده است. « و در حدیث از براء بن عازب روایت شده که معاذ بن جبل نزدیک رسول خدا صلی الله علیه و آله در منزل ابو ایوب انصاری نشسته بود. پس معاذ گفت یا رسول الله آیا قول خدای تعالی که می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ قَتَاتُونَ أَفْوَاجًا﴾ را دیده‌ای؟ پس پیامبر فرمود: ای معاذ از امر بزرگی سؤال کردی آنگاه چشمان مبارکش را فروبست. سپس فرمود: ده طایفه از امت من به طور پراکنده محشور می‌شوند. خداوند آنها را از میان مسلمین، مشخص فرموده و صورت بعضی از آنها به شکل میمون و بوزینه و برخی را به صورت خوک و بعضی هیکلشان معکوس و وارونه است: پاهایشان بالا و صورتشان پایین. آنگاه به صورتشان بر روی زمین کشیده می‌شوند؛ و بعضی از آنها نابیناوند و رفت و آمد می‌کنند و بعضی کر و گنگ هستند؛ و بعضی زبان‌های خود را می‌چوند، پس چرک از دهان‌شان جاری می‌شود که اهل محشر از بوی گند آن ناراحت می‌شوند و بعضی دست و پایشان بریده و بعضی از ایشان، بر شاخه‌هایی از آتش آویزان‌اند و بعضی از آنها عفونت‌شان از مردار گندیده بدتر است و بعضی از ایشان به لباس‌هایی از مس گداخته شده در آتش که چسبیده به بدن‌شان است ملبوس‌اند.

اما آنهایی که به صورت میمون‌اند آنها سخن‌چینان از مردم‌اند؛ و اما آنها که بر صورت خوک‌اند پس آنها حرام‌خورهایی هستند که روزی خود را از راه حرام کسب می‌کنند؛ و اما آنها که وارونه‌اند

<sup>۱</sup>. حشر خلائق برحسب اعمال و ملکاتشان به اشکال و انحای مختلفی خواهد بود. مثلاً حشر برای جمعی از افراد بر سبیل وفد است چنانکه آیه شریفه: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ [مریم، ۸۶] ناظر بر این است و برای گروهی بر سبیل ورد است چنانکه در آیه کریمه آمده است ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا﴾ [مریم، ۸۷] و برای گروهی با بدنی تاریک و سیاه و صورتی مکدر و کبود خواهد بود چنانکه آیه کریمه ﴿وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ زُرْقًا﴾ [طه، ۱۰۲] به آن اشاره دارد؛ و برای گروهی دیگر از تبهکاران با چشمانی کور و نابینا خواهد بود( چنانکه در آیه شریفه آمده است ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اَعْمَى﴾ [طه، ۱۲۴] و... خلاصه آن‌که حشر هرکسی در سرای آخرت بدان چیزی است که غایت سعی و کوشش و عمل او و مورد محبت و علاقه او بوده است. حتی اگر کسی سنگی را دوست داشته باشد با همان سنگ محشور خواهد شد؛ زیرا تکرار اعمال موجب حدوث ملکاتی در نفس می‌گردد. پس هر ملکه‌ای از ملکات که در دنیا بر نفس غالب گردد، در آخرت بدان صورتی که مناسب با اوست، متمثل می‌گردد (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ۴۰۵).



آنها رباخوارانند؛ و نابینایان، قضات و دادستان‌هایی هستند که در حکمشان ستم می‌کنند؛ و کر و لال‌ها افرادی هستند که به اعمال خود مغرورند و آنهایی که زبان خود را می‌جویند، دانشمندانی هستند که به علمشان عمل نکرده‌اند؛ و نیز قاضی‌هایی هستند که اعمالشان مخالف گفتارشان بوده و دست و پا بریده آنهایی هستند که همسایگان را اذیت می‌کردند و دار آویختگان بر شاخه‌های آتش افراد سازمانی هستند که در میان مردم و حکومت دولت سعایت کرده (و پرونده‌سازی نموده و مردم را به زندان و تبعید و اعدام مبتلا می‌نمودند) و آنهایی که عفونت‌شان از مردار بدتر است افرادی‌اند که از شهوات و لذت‌های حرام کامیاب می‌شدند و حقوق مالی خدا را (از زکات و خمس و ...) نمی‌پرداختند و آنهایی که لباسشان از مس گداخته در آتش است، آنها اهل کبر و مفاخرت هستند. (امین الاسلام طبرسی، ۱۳۵۰، ج ۲۶، ص: ۲۳۸)

بنابراین در لسان قرآن اگر چه کافر و منافق از زندگی گیاهی، حیوانی و حتی انسانی مانند نطق و ابزارسازی و یا دزاین بهره‌مند می‌باشد؛ اما چون از زندگی معنوی بهره ندارند انسان نیستند و حد آنها در حد چهارپایان و یا پائین تر است. این مسئله است که اگر چه امروز برای کسی جز اولیای خداوند آشکار نیست اما در روز قیامت برای همه آشکار می‌گردد؛ و همگی انسان‌ها حقیقت خود را مشاهده می‌کنند.

با توجه به آنچه گذشت می‌توان برداشت نمود که در قرآن حیات گیاهی و حیوانی و حتی حیات نازله انسانی برای همه انسان‌ها مورد تأیید واقع شده است اما آنچه وجه تمایز حقیقی انسان است و آنچه اگر انسان بدان امر دست یافت سزاوار نام انسانیت به معنای حقیقی خواهد بود درک حقایق قرآن، به دست آوردن مراحل بالای وجود و یا آگاهی از علم الاسماء است. این مرتبه و مقام است که انسانیت انسان را شکل می‌دهد.

در روایاتی که از اهل بیت عصمت به دست ما رسیده است نیز شبیه این مطلب مورد تأکید و تأیید واقع شده است. در این روایات آنچه از طرف خداوند به انسان ارزانی شده و باعث شرافت و انسانیت انسان گردیده است، نیرویی معنوی به نام عقل است. در باب عقل و جهل کتاب گرانقدر اصول کافی احادیث مختلفی در تأیید این وجه تمایز انسان از حیوانات آمده است.

اسحاق بن عمار گوید: امام صادق فرمود: هر که عاقل است دین دارد و کسی که دین دارد به بهشت می‌رود.

امام باقر نیز فرموده‌اند: چون خدا عقل را آفرید از او بازپرسی کرد. به او گفت: پیش آی. پیش

آمد. گفت بازگرد! پس بازگشت. فرمود: به عزت و جلالم سوگند مخلوقی که از تو نزد من محبوب‌تر باشد نیافریدم و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم به طور کامل دادم. همانا امر و نهی و کیفرم متوجه توست.

اصبع بن نباته از علی علیه السلام روایت می‌کند که جبریل بر آدم نازل شد و گفت: ای آدم من مأمور شده‌ام که تو را در انتخاب یکی از سه چیز مخیر سازم، پس یکی را انتخاب کن؛ و دو را واگذار. آدم گفت: چیست آن سه چیز؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم گفت عقل را برگزیدم جبریل به حیا و دین گفت شما بازگردید و او را واگذارید. آن دو گفتند ای جبریل ما مأموریم هر جا عقل باشد با او باشیم. گفت خود دانید و بالا رفت.

امام صادق از رسول الله نقل می‌کنند که: چون خوبی حال مردی به شما رسید در خوبی عقلش بنگرید زیرا به میزان عقلش پاداش می‌یابد.<sup>۱</sup>

بنابراین اگر چه هایدگر با تلقی خود از انسان بنا داشت که در برابر طرح دکارتی مبارزه کند اما به این نکته توجه نداشت که چون انسان از عقل برخوردار است می‌تواند دازاین هم باشد نه اینکه چون دازاین است عاقل است؛ و عقل نیز چه در حوزه عمل و چه در حوزه نظر از اصول محکم و ثابتی برخوردار است که در همه شرایط اعم از زمان‌ها و مکان‌های مختلف امکان فهم و تفسیری ثابت را برای ما محقق می‌کند. البته در اینجا نگارنده مدعی نیست که انسان نمی‌تواند دازاین باشد بلکه یکی از ابعاد و وجوه بهره‌مندی از عقل و روح الهی می‌تواند دازاین باشد.<sup>۲</sup> که لوازم هرمنوتیکی

۱- بنگرید به: (کلینی، ۱۳۴۸، ج ۱، ۱۰۱).

۲. در نظر فلاسفه اسلامی از جمله ابن‌سینا عقل در انسان مستلزم ویژگی‌هایی نفسانی در انسان است که عبارت‌اند از:

۱) گویش و سخن گفتن که در حیوانات به این شکل وجود ندارد؛ یعنی اگر چه هر یک از حیوانات برای خود صدایی خاص دارند اما در آن بین فقط انسان است که برای ادای مقصود خود و برای آشکار نمودن آنچه در باطن دارد به سخن و حرف زدن می‌پردازد، البته غیر از نطق و کلام راههای دیگری چون ایما و اشاره و کنایه نیز برای ابراز مافی الضمیر وجود دارد؛ اما کلام، بهترین و کامل‌ترین و جامع‌ترین آنها هست.

۲) دومین خاصیت، استنباط صنایع علمی شگفت‌انگیز است، بدین معنی که انسان با کمک از نیروی فکر خود، پل و خانه و مدرسه و بیمارستان می‌سازد، انسان ابزار و آلاتی را در هم می‌آمیزد و از آنها مجموعه‌ای به نام اتومبیل و قطار و غیره پدید می‌آورد. ابن‌سینا درباره این وجه انسان نوشته که: «ویژگی دیگر انسان استنباط صنایع است. حیوانات دیگر به ویژه پرندگان نیز صناعاتی دارند زیرا آنها خانه و مسکن برای خود می‌سازند،

آن را هایدگر بیان نموده است. همین در عالم بودن به معنای در نسبت با اشیا بودن که هایدگر به آن اشاره دارد خود نشأت گرفته از خاصیت اعتبارسازی عقل عملی است که برخی از متفکران بزرگ اسلامی از جمله علامه طباطبایی در اصول فلسفه بدان اشاره کرده‌اند.<sup>۱</sup> اما خود این خاصیت نیز مبتنی

ولی این صنایع از استنباط و قیاس ناشی نشده است. بلکه ناشی از سرشت الهامی و تسخیری آنها است و به همین خاطر مختلف نیستند و بیشتر آنها برای ملحت نوعی و ضرورت نوعی ست اما بسیاری از صناعات انسانی برای ضرورت شخصی و بسیاری برای مصالح شخص است.» (ابن‌سینا، ۱۹۶۵، ج ۲، ۱۸۱)

(۳) اتخاذ زندگی اجتماعی

(۴) از ادراک برخی از امور، انفعالی به نام تعجب در نفس انسان پدید می‌آید که موجب خنده کردن او می‌شود و وقتی اشیای نامالایم و مخالف با طبع خود را ادراک نمود انفعالی دیگر در جان او پدید می‌آید که موجب گریه کردن می‌شود.

(۵) انسان از این‌که بفهمد کاری که همه اتفاق بر ناپسندی آن دارند انجام داده و دیگران از عمل وی آگاه شدند، انفعالی در او پیدا می‌شود که خجالت نامیده می‌شود.

(۶) گاهی انسان به گمان این‌که چیزی در آینده به حال او مضر است، انفعالی نفسانی پیدا می‌کند که این حالت خوف نامیده می‌شود. حیوانات دیگر چنین حالتی را برای چیزی که مضر به زمان حال یا متصل به زمان حال است، پیدا می‌کنند. این ویژگی به دلیل اندیشیدن انسان نسبت به امور آینده است که به خاصیت انسانی می‌توان آینده‌نگری نام نهاد.

(۷) انسان در مقابل خوف از آینده، رجا نیز دارد. ولی حیوانات دیگر چنین حالتی را ندارند مگر آنکه پیوسته به زمان حال خود باشد. به عبارتی اعمالی که حیوانات برای تدارک و پشتیبانی آینده انجام می‌دهند، به این دلیل نیست که زمان و حوادث آن را می‌فهمند، بلکه آن اعمال نیز ناشی از الهام است. کاری که مورچه با سرعت تمام برای نقل زاد و توشه‌اش به لانه انجام می‌دهد که پیش‌بینی باران محسوب می‌شود، به این خاطر است که گمان می‌کند، اکنون باران می‌بارد.

اما اختصاصی‌ترین ویژگی انسان را می‌توان ادراک معانی کلی دانست. معانی کلی مجرد کامل از عالم ماده دارند. انسان با استفاده از معلومات عقلی برای رسیدن به شناخت مجهولات تصدیقی و تصویری تلاش می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۶۵، ج ۲، ۱۸۱).

<sup>۱</sup>. چنانکه از بیان گذشته دستگیر می‌شود- قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی- و تکوینی خود را روی اساس ادراک- و علم استوار ساخته- ناچار است برای مشخص کردن فعل- و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی- چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده- و در مورد فعل به واسطه تطبیق- همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را- از غیر آن تمیز داده- و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده- معنای بایستی را به وی داده- و جوب میان خود و میان او گذشته و فعل را انجام دهد- و آزمایش ممتد در افراد انسان- و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید می‌کند «طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۶».

بر سرشت ذاتی انسان است که در طول تاریخ تغییر نیافته است. اگرچه امروز انواع مختلفی از اعتباریات و نسبت‌های جدیدی با اشیا و موجودات مختلف توسط انسان‌ها خلق شده است و خواهد شد که با نسبت تا و روابط یا در عالم بودن‌های گذشتگان تفاوت دارد اما این بدان معنا نیست که چون نسبت تا عوض شد فهم آدمیان نیز متناسب نسبت تا تغییر یافته است بلکه در لوای همه این موارد حقایق و اصول ثابتی در انسان وجود دارد که فهم آدمی را زمان‌مند و مکان‌مند نمی‌کند و با تکیه بر آن اصول عملی و نظری است که فهم و تفسیر مؤلف محور و نه مفسر محور را برای ما محقق می‌کند.

## منابع

- ابن سینا، بوعلی (۱۹۶۵ م). طبیعیات شفاء، تصحیح ابراهیم مدکور، سعید زائد واسماعیل عبدالله، ناشر الهیته العامه لشئون المطابع الاثیریة.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک، ترجمه حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). تسنیم، تنظیم احمد قدسی، تهران: انتشارات اسراء، جلد سوم، چاپ سوم.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۷). جهان در اندیشه هایدگر، تهران: انتشارات موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ سوم.
- ریخته گران (۱۳۷۸). محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران: نشر کنگره، چاپ اول
- ژان وال و روزه ورنو (۱۳۷۲). پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم صدرالدین (۱۳۷۹). تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم صدرالدین (۱۹۸۱). الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- شرت، ایون (۱۳۹۰). فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶). نهایه الحکمه، قم: موسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا - تهران، چاپ دوم، طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۵۰). مجمع‌البیان، تهران: انتشارات فراهانی.
- کلینی، ابن جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۴۸). اصول کافی، ترجمه جواد مصطفوی، قم: انتشارات علمیة اسلامیة، دوره ۴ جلدی.
- کوروز، موریس (۱۳۷۹). فلسفه هایدگر، ترجمه دکتر محمود نوالی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
- کوکلمانس، یوزف (۱۳۸۲). هایدگر و هنر، ترجمه محمدجواد صافیان، اصفهان: نشر پرسش، چاپ اول.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۱). متافیزیک چیست، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ هفتم.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ اول.

واعظی، احمد (۱۳۸۹). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی،

چاپ ششم.

Gadamer, Hans Georg (1977), *Philosophical Hermeneutics*, Translated By David E. Linge, Berkley and Losangeles University.

Heidegger, Martin (1988), *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Basil Black Well.

Kenny, Anthony (2007), *Philosophy in the modern world*, published in United States by Oxford University press in, New York, first published

Large, William (2008), *Heideggers Being and Time*, Edinburgh University press.

Muller- Vollmer, (1985), Kurt, *the Hermeneutic's reader*, The Continuum Publishing Company.

The Cambridj Companion To Heidegger, Cambridj University, English, Press (1995), Article Heidegger And The Hermeneutic Turn p170 to 193.