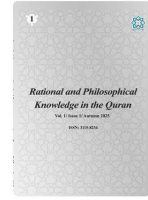




Ministry of Science,
Research & Technology
Islamic Republic of Iran
E d u c a t i o n

Rational and Philosophical Knowledge in the Quran

Quarterly Journal of the Quran and Hadith Sciences Department, the Humanities Faculty
ISSN: 3115-8234



A Critique of the Anthropological Foundations of Heidegger's Hermeneutics in Light of Allamah Tabatabai's Views

Maryamalsadat Tabatabai^a, Akbar Rahnama^b

^a Ph.D. Candidate in Philosophy of Education, Shahed University, Tehran;
tabatabaei.zahra@yahoo.com

^b Faculty Member, Department of Philosophy of Education, Shahed University, Tehran.

Abstract

Martin Heidegger's thought, particularly his hermeneutical approach which brought about a fundamental shift in this field by turning from author-centrism to interpreter-centrism, warrants examination from various perspectives. This hermeneutical turn is rooted in Heidegger's specific anthropological foundations. Therefore, critiquing his hermeneutical viewpoint necessitates a critical exploration of these very foundations. While acknowledging that Heidegger's definition of human as "Dasein" is among his innovations, this article argues that this conception suffers from one-sidedness and a lack of comprehensiveness. Despite Heidegger's denial, it paradoxically relies on a fixed human nature. Furthermore, by attributing authenticity to the "collective," Heidegger's framework renders individual human authenticity and freedom meaningless. The present research aims to critique and examine the anthropological foundations of Heidegger's hermeneutics by utilizing the perspectives of Allamah Tabatabai.

Article history:

Received:
26/05/2025
Revised:
01/07/2025
Accepted:
01/09/2025
Published online:
05/11/2025

Keywords

Anthropology, Heideggerian Hermeneutics, Dasein, Philosophical Critique, Allamah Tabatabai.

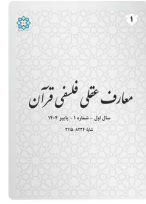
* corresponding author



دانشگاه آزاد اسلامی
تهران، مرکز تربیت معلم
موسسه آموزش عالی آل ط

معارف عقلی فلسفی قرآن

فصلنامه گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی
شاپا: ۸۲۳۴-۳۱۱۵



نقد مبانی انسان‌شناسی هرمنوتیک هایدگر در پرتو آراء علامه طباطبایی

مریم‌السادات طباطبایی^۱، اکبر رهنما^{۲*}

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد، تهران، ایران؛ tabatabaei.zahra@yahoo.com

۲. هیئت علمی فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد تهران، تهران، ایران.

چکیده فارسی

اندیشه‌های مارتین هایدگر، به‌ویژه رویکرد هرمنوتیکی او، که با چرخشی از مؤلف‌محوری به مفسر‌محوری، تحولی اساسی در این عرصه پدید آورد، از زوایای گوناگونی شایان بررسی است. این چرخش هرمنوتیکی، ریشه در مبانی انسان‌شناختی خاص هایدگر دارد. از این‌رو، نقد دیدگاه هرمنوتیکی وی، مستلزم واکاوی و نقد همین مبانی است. این مقاله با پذیرش این اصل که تعریف هایدگر از انسان به‌مثابه «دازاین»^۱ از جمله نوآوری‌های اوست، بر این باور است که این تلقی، از یک سونگری و فقدان جامعیت رنج برده و به‌رغم انکار هایدگر، خود متکی بر سرشتی ثابت برای انسان است. افزون بر این، با اصالتی که هایدگر به «جمع» می‌دهد، اصالت و آزادی فردی انسان بی‌معنا می‌شود. پژوهش حاضر درصدد است با بهره‌گیری از آرای علامه طباطبایی، مبانی انسان‌شناختی هرمنوتیک هایدگر را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی

انسان‌شناسی، هرمنوتیک هایدگر، دازاین، نقد فلسفی و علامه طباطبایی.

* نویسنده مسئول

مقدمه

هایدگر علاوه بر این که در زمینه‌های متعدد هستی‌شناسی، زیبایی‌شناسی و هنر، تحولات بنیادی را ایجاد کرده، در مسئله فهم و هرمنوتیک نیز چرخشی بنیادی خلق کرده است. هرمنوتیک در اندیشه هایدگر غیر از هرمنوتیک گذشته است. هایدگر براساس مبانی اندیشه خود چرخشی را در هرمنوتیک پدید آورد که پس از آن تفسیر از متن‌محوری به مؤلف‌محوری سوق داده شد و یکی از مهم‌ترین مبانی روش هرمنوتیکی او دیدگاهش در مورد انسان است. به عبارت دیگر همان‌طور که هایدگر در مسئله هستی‌شناسی به نقادی هستی‌شناختی سنتی پرداخته است و خود طرحی نو افکنده است، هرمنوتیک او بی‌ارتباط با هستی‌شناسی اش نیست. شباهت هرمنوتیک هایدگر با هرمنوتیک سنتی صرفاً شباهت لفظی است. هایدگر برخی واژگان سنتی هرمنوتیکی را در قالبی جدید و با معنای جدید عرضه کرده 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 نامیده‌اند. هیچ نهاد دیگری حق ندارد به‌خاطر مصلحت یک جماعت (خواه ملت، امت، قبیله یا طایفه و نژاد باشد)، حقوق فردی افراد را تحدید و نقض کند، اما می‌دانیم که نازیسم در ضدیت با این فردگرایی لیبرالی، همواره از مرجعیت یک کلیت موهوم به نام «اجتماع» دفاع می‌کند و خود را نیز نماینده تام‌الاختیار آن کلیت اجتماعی قلمداد می‌کند. دولت نازیستی با طرح این‌که نماینده یک اکثریت تام است، همگان را مجبور می‌کند تا به دستورات و فرامینش گردن نهند. اضمحلال آزادی‌های فردی و نیز فروپاشی عرصه عمومی آزاد که در آن انسان‌ها بتوانند آزادانه اظهارنظر کنند، از همین جا آغاز می‌شود.

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 از منظر علامه طباطبایی پرداخته می‌شود.

انسان در منظر فارابی

همان‌گونه که اشاره شد، هایدگر طرح اصلی خود را با پرسش از معنای وجود آغاز می‌کند؛ البته رویکرد طرح این پرسش، رویکردی پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی است. از این‌رو، کار خود را با تحلیل پدیدارشناختی خودپرسش آغاز کرده و آن را به عنوان یکی از تعینات

غیرمقولی (اگزیستانسیال دازاین) یا موجود پرسشگر مدنظر قرار می‌دهد. نگرستن به چیزی، فهمیدن و درک آن، انتخاب دسترسی به آن، همه و همه مقوم و تشکیل‌دهنده تحقیق ما و درعین‌حال، حالاتی از بودن برای موجودات خاصی است که چیزی جز همان پرسشگر نیستند (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۶). آن، یعنی چیزی جزء خود ما؛ بنابراین هایدگر به این نتیجه می‌رسد که اگر بخواهیم پرسش از وجود را به‌نحو روشن و آشکار مشخص و بیان کنیم، بایستی در آغاز به تبیین مناسبی از دازاین موجود پرسشگر، به اعتبار همین وجودش دست یابیم. از آنجاست که پرسش از معنای وجود در فلسفه هایدگر راه خود را در تبیین ساختار وجودی انسان به‌عنوان موجود پرسشگر می‌یابد. به‌عبارت دقیق‌تر انسان یا دازاین در فلسفه هایدگر معبری است برای تقرب به‌معنای وجود. از همین منظر وی در کتاب مهم خود وجود و زمان به تبیین وجودی دازاین به‌عنوان موجود پرسشگر می‌پردازد تا از این دیدگاه بتواند افق جدیدی را در فهم معنای وجود بگشاید. هایدگر در تبیینی که از ساختار وجودی انسان ارائه می‌دهد، به تفسیر رابطه دازاین با عالم پرداخته و در همین راستاست که تمام تاریخ متافیزیک غرب را که به عقیده وی همان تاریخ سوژکتویسم و جدایی سوژه از ابژه است، مورد نقد قرار می‌دهد. به همین دلیل وی بخش عمده‌ای از آثار خود بعد از وجود و زمان را به بررسی سیر متافیزیک در غرب اختصاص می‌دهد. هایدگر، جهان مبتنی بر تمایز سوژه و ابژه را نمی‌پذیرد و سعی می‌کند مدل هرمنوتیکی در تفسیر انسان راجایگزین مدل سنتی کند. تمامی تجربه انسانی براساس ادراک وی از اشیاء و رابطه ادراکی وی با عالم تبیین می‌شود؛ حال آن‌که هایدگر در وجود و زمان، در پی این است که در قالب روش هرمنوتیک، مدلی جدید از فهم انسان و تعیینات ذاتی وی ارائه داده و به نقد مدل سوژکتویستی سنتی بپردازد (لافونت، ۲۰۰۵، صص ۲۶۵-۲۶۶). هایدگر از اساس با این نظریه مخالف است که می‌توان حقیقت انسان را جوهری اندیشنده، آن‌گونه که دکارت تصور می‌کرد، جدای از عالم درک کرد. از دید هایدگر ساختار وجودی انسان به‌گونه‌ای است که در خود محبوس نبوده و همواره در بیرون از خویش قیام دارد؛ بنابراین نمی‌توان آن‌گونه که در تفسیر سوژکتویستی از انسان دیده می‌شود، رابطه معرفتی انسان با عالم را به‌عنوان بنیان‌گشودگی 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 می‌توان نقطه‌عزیمت برای فهم ساختار استعلایی وجود انسان است؛ در دانستن دازاین، به وضعیت جدیدی از بودن در ارتباط با عالم می‌رسد، عالمی که از پیش در خود دازاین منکشف بوده

است. سروکار پیدا کردن فاعل شناسایی با عالم، برای اولین بار از طریق آگاهی و دانستن حاصل نمی‌شود و حتی نمی‌توان گفت ارتباط با عالم از طریق تأثیر عالم بر فاعل شناسایی به وجود می‌آید. آگاهی حالتی از دازاینی است که نحوه وجودی‌اش مبتنی بر عالم است (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۹۰). در حقیقت می‌توان گفت فهم ساختار وجودی انسان در فلسفه هایدگر در گرو فهم دقیق همین عبارت است. از دید هایدگر انسان پیش از آن که 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 گونه‌ای که بدون توجه به این رابطه عمیق وجودی، ساختار وجودی وی به درستی فهمیده نمی‌شود؛ لذا وی از همان ابتدا واژه دازاین را برای نامیدن این ساختار برمی‌گزیند. این کلمه لفظی است مرکب از دازاین در زبان آلمانی به معنای آنجا و اینجا و دازاین در معنای اسمی‌اش به معنای هستی یا وجود و در معنای فعلی‌اش به معنای بودن، وجود داشتن یا هستی داشتن است؛ بنابراین اصطلاح دازاین در یک ترجمه تحت‌اللفظی به معنای آنجا بودن یا آنجا حضور داشتن است (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، ص ۴۷). کاربرد اصطلاح دازاین برای آدمی ناظر به دو حقیقت بسیار اساسی است؛ نکته اول این که هستی انسان امری خودبنیاد نبوده و نحوه هستی وی در نسبتی که با حقیقتی استعلایی دارد، تعیین می‌یابد. جزء آنجا و در ترکیب آنجا بودن، اشاره به همین حقیقت استعلایی دارد. نکته دوم این که 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 می‌شود (همان، ص ۴۸). هایدگر برخلاف سنت رایج بر این عقیده است که عالم انفکاک، امری ناپذیر از دازاین است؛ چراکه اصولاً دازاین یعنی «بودن در عالم»، 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 می‌کند، 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 از نظر هایدگر است (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۷۸). از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان و عالم به گونه‌ای درهم‌تنیده است که به هیچ وجه نمی‌توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت و معنا کرد؛ به عبارت دیگر، همان‌گونه بررسی انسان از دیدگاه هایدگر که ساختار وجودی دازاین در عالم معنا می‌یابد، در یک دور هرمنوتیکی خود نیز به عالم معنا می‌بخشد؛ تا جایی که عالم نیز

بدون دازاین معنای محصلی نخواهد داشت. بر این اساس، عالم به‌عنوان یکی از عناصر سازنده، در عالم بودن قوام‌بخش هستی دازاین است. از طرف دیگر در اندیشه هایدگر قوام خود عالم نیز به‌وجود دازاین است؛ عالم تنها در صورتی هست که دازاین وجود داشته باشد (هایدگر، ۱۹۸۴، ص ۱۹۵). وی در جای دیگر برای تبیین نسبت ناگسستگی بین ساختار وجودی انسان و عالم چنین می‌گوید: «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 بودن‌اند» (هایدگر، ۱۹۸۲، ص ۲۹۷). از نظر هایدگر برای فهم بهتر معنای در عالم بودن باید در ابتدا معنای بودن در را بفهمیم. وی بر این نکته تأکید می‌کند که «بودن» به‌هیچ‌وجه نباید به معنای مکانی آن تفسیر شود، بلکه بودن در معنا داشتن، زندگی کردن و انس داشتن می‌باشد (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۸۱). این «بودن» یا «انس داشتن» به‌هیچ‌وجه از طریق ادراک معقول و مفهوم قابل فهم نیست؛ بلکه خود این انس و الفت پیشین با بنیان و اساس هرگونه معرفتی عالم است. از نظر هایدگر انس پیشین انسان با عالم، یا به‌عبارتی سروکار داشتن انسان با عالم، مستلزم درکی غیرمفهومی و مبهم از سرشت وجودی موجودات است که هایدگر از آن به فهم پیشین از حقیقت وجود یاد می‌کند و همین فهم مبهم و پیشین از وجود را آغازی برای پروژه خود، یعنی پرسش از معنای وجود قرار می‌دهد. ما دقیقاً نمی‌دانیم وجود به چه معناست، اما در همان حال که می‌پرسیم وجود چه چیز است، فهمی از خود 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 به‌صورت 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، نشان‌دهندهٔ قرب وجودی انسان به حقیقت وجود است. از این‌رو فهم وجود، تنها از کانال فهم ساختار وجودی انسان میسر است که این فهم نیز از دید هایدگر چیزی جز تقرب‌یافتن 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 و اساسی‌ترین تعیین‌اگرستانسیال آن می‌داند، لذا زمان از دید هایدگر یگانه افق فهم وجود است و باید به‌عنوان افق هرگونه فهم و تفسیری از وجود روشن و حقیقت فهمیده شود (همان، ص ۳۹)، اما منظور وی از زمان به‌هیچ‌وجه زمان به‌معنا رایج کلمه نیست، 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 سه‌گانه برون‌خویشی دازاین متناظرند. این زمان را نمی‌توان با فهم سنتی از زمان یکی گرفت. این دقیقاً همان چیزی است که هایدگر آن را حیث زمانی می‌نامد و در نظر وی بنیان فهم سنتی زمان نیز در همین حیث زمانی دازاین قرار دارد. در اینجا ما بایستی روشن کنیم که چگونه این فهم از زمان و به‌طور کلی فهم عادی و متعارف از زمان، از حیث زمانی شکل گرفته است. همچنین بایستی نشان دهیم که چگونه این امر اتفاق افتاده است (همان، ص ۳۹). از نظر هایدگر ساختار وجودی انسان به بودن برون، در عالم واجد نوعی خویشی و هویت استعلایی است، که در حقیقت امتدادات سه‌گانه با زمان متناظر، به‌عنوان ابعاد متفاوت این برون‌خویشی است. وی از ابعاد متفاوت برون‌خویشی انسان با عناوین سه‌گانه، در جلوتر از خویش بودن، پیشاپیش بودن و همراه یاد کرده و در نهایت سعی می‌کند بین این ابعاد سه‌گانه از برون‌خویشی‌های انسان و امتدادات سه‌گانه زمانی یعنی آینده، گذشته و حال تناظر برقرار کند. 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 در نامه به اومانیسیم، 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 اومانیستی ارائه شده در باب انسان را ناپسندیده دانسته، تمام حقیقت انسان را در قیام در وجود یا اگزیستانس می‌داند. وی بر این عقیده است که تمام تعاریف سنتی ارائه‌شده از انسان، از جمله تعریف آن به «حیوان ناطق» یا موجود روحانی-جسمانی، همه از درک حقیقت انسان عاجزاند (هایدگر، ۱۹۹۶، ص ۲۳۳). آدمی به‌وسیله خود وجود، در انفتاح حقیقت وجود افکنده شده است و از این نظر اگزیستانس از حقیقت وجود پاسداری می‌کند، تا موجودات را در نور وجود، آن‌گونه که هستند نمایان کند (همان، ص ۲۲۶). در هایدگر متأخر بنیان استعلای آدمی و بنیان، گشودگی دازاین بر موجودات در خود وجود جست‌وجو می‌شود، نه در تحلیل صرف ساختار وجودی دازاین. هایدگر متأخر بدین‌شکل صراحتاً راه خود را از اومانیسیم جدا می‌کند. در آثار متأخر هایدگر به‌هیچ‌وجه اثری از انسان‌محوری دیده نمی‌شود. محور بحث‌های 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. نگاه رایج هایدگر به وجود حتی در آثار متأخر وی، نوعی نگاه ماقبل وجودشناختی است. وی وجود را به هیچ وجه به عنوان عالی و برترین موجودات مورد بررسی قرار نمی‌دهد، چراکه به عقیده وی وجود به هیچ وجه نمی‌تواند در جایگاه ابژه مورد بررسی قرار گیرد. وجود برای وی بنیان هرگونه مواجهه با اشیاست درحالی که خود وجود به هیچ وجه مورد مواجهه قرار نمی‌گیرد و فراچنگ می‌آید. وجود در عین این که خود بنیان هر ظهوری است، همواره خود را در مستوری و خفا نگاه داشته است. از این روست که هایدگر گاهی از وجود با عنوان راز یاد می‌کند. این تکیه بر رازگونگی وجود، از نکات مهم در اندیشه هایدگر است. در مجموع می‌توان گفت از دید هایدگر متأخر، انسان موجودی دارای عالم است؛ اما این عالم‌داری وصفی عرضی یا بیرونی برای حقیقت انسان نیست، بلکه امری ساختاری یا اگزیستانسیال و به عبارت دیگر برسازنده حقیقت انسان است؛ به نحوی که معنای حقیقت انسان بدون در نظر گرفتن این وصف فهمیده نمی‌شود، اما اگر از هایدگر پرسیده شود چرا، انسان چنین است، وی یا با بازگشت دوباره به ساختار وجودی انسان و استفاده از بی‌قراری و حیث زمانی به عنوان اساسی‌ترین 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 نمی‌شود، سعی در پاسخ به این سؤال خواهد کرد. آنچه مسلم است در فلسفه هایدگر رابطه بین انسان و عالم، نوعی رابطه ناگسستگی است؛ تا جایی که نه عالم بدون دازاین معنا می‌یابد و نه می‌توان 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 می‌باشد که انسان‌شناسی علامه طباطبایی که بر محور دستاوردهای تجربی، تأملات فلسفی و دریافت‌های قرآنی شکل گرفته است، شاه‌کلید اندیشه‌های وی محسوب می‌شود. به طوری که بسیاری از مباحث «ادراکات» و همچنین «اجتماعیات» نه تنها بر این مبنا شکل گرفته‌اند، بلکه اساساً به سختی می‌توان آن‌ها را خارج از سرفصل انسان‌شناسی مورد بررسی قرار داد.

دیدگاه علامه طباطبایی نسبت به انسان

انسان، نوعی مستقل

علامه با رد «نظریه تبدل انواع (transformism)»، که در زمان حیات وی بر مبنای آرای داروین گونه‌ای از انسان‌شناسی ماتریالیستی را گسترش می‌داد، 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 آن را مستقیماً از زمین آفرید» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۵۴). البته علامه طباطبایی منکر آن نیست که این نوع در طول تاریخ تبدلاتی را به خود دیده و خواهد دید، اما این تبدلات حقیقت نوعی آن را دربر 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 انسان را تبارشناسی کنیم، به یک جفت از نوع انسانی (آدم و حوا) می رسیم که خلقت آن‌ها نیز به خاک بازمی گردد (همان، ج ۴، ص ۲۴۳-۲۴۴). به عقیده علامه، تمامی تفاوت‌های زیستی و اجتماعی که در میان انسان‌ها 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، ص ۴۲۷).

انسان، موجودی دو بُعدی

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 جزء و دارای دو جوهر مجرد آفریده که روح و روان اوست، 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 گردند (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 اعضا و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه، باصره، متفکره و 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، خورشید و ماه گردان و آنچه در زمین و آسمان است مسخر وی نمود و آیه «مسخرات بامر» دلالت می کند بر این که تسخیر و تدبیر متعلق به امر است نه به خلق؛ بلکه شأن خلق - که همان عالم اجسام است - عبارت از علیت و اداتیت است» (طباطبایی، ۱۳۶۹، ص ۲۰).

نهایت این که این ابعاد «حیوانی» و «روحانی» نیازهای حقیقی خاصی را همراه دارند که،

همچنان که ملاحظه خواهیم کرد، مبنای تمامی اعتباریات قرار می‌گیرند.

انسان، موجودی اعتبارساز

انسان نه تنها، فی الجمله، توانایی ادراک امور حقیقی را داشته و بر این اساس علوم حقیقی را که مابازاء خارجی دارند، شکل می‌دهد، بلکه براساس خصیصه اعتبارسازی توانسته دنیای پیچیده اعتباریات را شکل بخشد. وی برخلاف نباتات، پاره‌ای از نیازهایش به واسطه شعور، ادراک، میل و لذت مرتفع می‌شود. اعتباریات از همین جا برمی‌خیزند.

انسان موجودی اجتماعی

به نظر علامه «اجتماعی بودن انسان، از مطالبی است که اثبات آن، احتیاج به بحث زیادی ندارد، چه آن که خاصه اجتماعی بودن از فطریات هر فرد است، تاریخ و همچنین آثار باستانی که از قرون و اعصار گذشته حکایت می‌کند، چنین نشان می‌دهد که انسان همیشه در اجتماع و به طور دسته‌جمعی زندگی می‌کرده» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۵۷ و همان، ج ۱، صص ۴۷۳-۴۷۲).

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

سعادت انسان

صراحت چنین عنوان‌هایی گرچه بسیاری از جامعه‌شناسان را از آن جهت که یادآور بحث‌های کسل‌کننده و بی‌نتیجه فیلسوفان است، آزرده‌خاطر و حتی نگران می‌کند، اما یقیناً با حذف صورت مسئله، این نگرانی مرتفع نمی‌شود. علامه به ما می‌آموزد که ما چه خواهیم و چه نخواهیم (آگاهانه یا ناخواهان)، تصویری از انسان و نیازمندی‌هایش داریم و بر این مبنا سعادت را برای او متصور بوده و نهایتاً احکامی را برای نیل به این سعادت صادر می‌کنیم.

جامعه‌شناسی باید در خود تأمل کرده، مبادی تصویری و تصدیقی خود را صراحت بخشد. به فرض آن که بپذیریم جامعه‌شناسی، به علت تفکیک حوزه‌های علوم از یکدیگر، نمی‌تواند در چنین بحث‌هایی دخالت کند، اما از «عدم دخالت» تا «عدم آگاهی»، فرسنگ‌ها فاصله است. متأسفانه کم نیستند جامعه‌شناسانی که از مبانی آرای خویش مطلع نبوده و در صورت مصرح شدن، آن را انکار می‌کنند. در هر صورت، به نظر علامه طباطبایی قرآن آنچه را که مختص به سعادت روح است، چون دانش و امثال آن و همچنین اموری که تضمین‌کننده سعادت جسم و روح است، مانند نعمت مال و را از سعادت‌های آدمی می‌داند. علاوه بر این نعمت‌هایی که در ناحیه جسم و بدن از شقاوت و ناملايمات بوده، مانند کشته شدن در راه خدا یا انفاق اموال و مصرف کردن ثروتی که به‌منظور رضایت پروردگار انجام می‌گیرد، آن‌ها را نیز در زمره نعمت‌ها و سعادت‌های انسانی برمی‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۶-۱۷).

اساساً «تقدیر الهی راجع به زندگی انسان در دنیا، تنها برای آنست که آدمی آن را وسیله سعادت اخروی خود قرار دهد و از کالا و سود آن توشه‌ای برای جهان دیگری بردارد، نه آن که زخارف و زینت‌های آن را با دیده استقلال بنگرد و آن‌ها را تمام مقصد خویش بداند (همان، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۰).

انسان در ابتدای خلقت و شعور در می‌یابد 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 می‌آید. پس از آن هنگامی که وارد میدان «اسباب ظاهری» شد و برای رفع حوایج خود دست به سوی آن دراز کرد، نخستین کمالی را که می‌خواهد به چنگ آورد و خود را بدان محتاج و نیازمند می‌بیند، همان مال بدنی و نیروی نباتی یعنی نمو و رشد و تولیدمثل است؛ کم‌کم نفس او سایر کمالات حیوانی را برایش معرفی می‌کند و این همان است که قوه خیالی انسان زخارف دنیا را «از لباس، مسکن و زن» و جزء آن برایش زینت می‌دهد. آدمی به این مرحله که رسید، عشق و علاقه‌ای که قبلاً به غذا داشت، به جمع اموال و گرد آوردن ثروت مبدل می‌شود؛ زیرا به خیال خود مال و ثروت را کلید هر مشکل و مفتاح هر کمالی می‌داند و اصولاً جریان عادی زندگی هم آن را تأیید می‌کند. خلاصه پس از آن که گمان می‌کرد ضامن سعادت او «غذا و اولاد» است، اکنون خیال می‌کند که سعادت او در مال و اولاد می‌باشد. انسان وقتی به این وادی قدم نهاد و همت خود را مصروف اسباب ظاهری از مال و اولاد نمود، به اسباب استقلال می‌دهد و قلبش به محبت آن‌ها تعلق پیدا می‌کند؛ این هنگام است

که پروردگار خود را فراموش و به مال و اولاد متشبث می‌شود، در این جهل و نادانی است که به هلاکت می‌رسد» (همان، ج ۳، ص ۱۶۸-۱۶۹). به عقیده علامه این چنین افرادی، به بیان صریح قرآن (عنکبوت: ۶۴)، به «لهو و لعب» دنیا پرداخته و از «آخرت» و «زندگی آخرت» غافل شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۳-۱۴).

نقد انسان‌شناسی هایدگر از منظر علامه طباطبایی

براساس تحلیل انسان از منظر علامه طباطبایی، در مکتب هایدگر به تبیین بُعد مجرد انسان به عنوان اساس هستی کمتر اعتنا 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 که به تمام ابعاد وجودی انسان توجه نداشته است، از جمله بُعد فطری که ودیعه الهی است و برای صعود و قرب به حق لازم است. این درحالی است که هایدگر بیشتر به بُعد مادی انسان توجه دارد و انسان را موجودی نگریسته است که در این عالم رها شده تا از لذات مادیات بهره‌مند شود.

«علامه» از اندیشمندانی است که دیدگاه انسان‌شناختی هایدگر را به نقد کشیده است. وی دیدگاه هایدگر را «ماهیت‌گرا» دانسته و آن را انتزاعی، تک‌بُعدی و غیرتاریخی قلمداد می‌کند؛ چراکه هایدگر در نظریه انسان‌شناختی خود خاطرنشان کرده است که پیوند ناگسستنی انسان با وجود را حقیقی دانسته. از این منظر، انسان را موجودی می‌داند که به ذات خود، نگهبان و شبان هستی است و یا همسایه هستی و وجود است، آنگاه که بر هستی می‌شورد تا سرور هر آنچه هست باشد، از خود و از ریشه و بنیاد خویش دور می‌گردد و با خود بیگانه می‌شود و روی هم‌رفته تمام موجودات را موضوع و متعلق به نفسانیات خود قرار داده است و به عنوان سرنوشت و تقدیر بشر قلمداد می‌کند. به تعبیر دیگر هایدگر، انسان با چنین دیدی، خود را چون بنیاد می‌بیند که باید آن‌ها را بشناسد و بر آن‌ها چیره گردد. چنین است که انسان میزان و معیار هرگونه شناخت، یقین، حقیقت و بودن می‌گردد و پیامد چنین تفکری به خودبنیادانگاری می‌انجامد. این یکسان‌انگاری 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 شناخته‌ایم. با این تعاریف ماهیت ثابت برای پدیده‌ها، درباره آن‌ها احکام کلی، عام، هر جایی 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 جامع تری 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 اصالتی طرفینی میان فرد و جامعه قائل شده‌اند که سهم هیچ‌یک به دیگری تقلیل نمی‌یابد. از نظر ایشان، جامعه هویت مجزایی ندارد. با توجه به 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 کمال نهایی آفریده شده است.

نتیجه‌گیری

موضوع پژوهش حاضر بررسی مبانی انسان‌شناسی هرمنوتیک هایدگر و نقد آن از نظر علامه طباطبایی بود. آراء 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 مؤلف‌محوری به مفسر‌محوری 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 که 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. از جمله تبیین بُعد مجرد انسان به عنوان اساس هستی که در مکتب هایدگر کمتر به آن اعتنا شده است، در حالیکه واقعیت زندگی انسانی ریشه در بُعد روحانی او دارد و بدون فهم صحیح از عالم مجرد تحلیل پدیده‌های انسانی ناقص خواهد بود.

منابع

- بیمل، والتسر (۱۳۸۱). اندیشه بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش
- سروش، ریخته‌گران محمدرضا (۱۳۸۰)، پدیدارشناسی فلسفه‌های اگزیستانس به انضمام شرح رساله‌ای از مارتین هایدگر، تهران: بقیه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، چ ۵، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). بررسی های اسلامی، ۲ جلد، ایران، قم: بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). تعالیم اسلام، ایران، چ ۱، قم: بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- کلاتتری، عبدالحسین (۱۳۸۶). معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی و پیر وینچ، چ ۱، قم: کتاب طه (چ شریعت).
- Row, 1979 *The Basic Problems of Phenomenology*, Tr. A. Hofstadter, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 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 (2004). *From a Sadraean Point of View: Towards an Elimination of the Subjectivistic self*, London: Academy of Iranian Studies.
- Lafont, Christina (2005). *Hermeneutics*, In: *A Companion to Heidegger*, Ed. H. L. Dreyfus, pp. 265-284, USA: Blackwell .
- Moran Dermot (2002). *An Introduction to Phenomenology*, London & New York: Routledge.