

پدیدارشناسی؛ تنها روش هرمنوتیک فلسفی و نقد آن

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۲/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۲

* مسعود فیاضی

چکیده

هستی‌شناسی بنیادین هایدگر مبنای فلسفی هرمنوتیک فلسفی گادامر است. روش هایدگر در فلسفه بنیادین و در نتیجه روش گادامر در هرمنوتیک فلسفی - به تصریح خودشان - تنها پدیدارشناسی وجودی است. از این جهت در هرمنوتیک فلسفی مفاهیمی همچون حقیقت، وجود، فهم، معنا، جهان و... با رویکردی پدیدارشناختی بازتعریف شده‌اند و از این جهت استعمال این واژگان در این هرمنوتیک و فلسفه با استعمالشان در دیگر هرمنوتیک‌ها و فلسفه‌هایی که روششان پدیدارشناسی نیست، کاملاً متفاوت است. اما نکته اینجاست که پدیدارشناسی وجودی دچار نقدهای بنیادینی است که آن نقدها سبب می‌شود هستی‌شناسی بنیادین هایدگر و هم هرمنوتیک فلسفی گادامر دچار بحران جدی شود؛ زیرا پدیدارشناسی از اساس ایجاد شد تا تطابق عین و ذهن را حل کند؛ ولی عملاً ناکام ماند و با بازتعریف‌هایی که از مفاهیم بنیادی کرد، تنها صورت مسئله را پاک نمود و در نتیجه نمی‌تواند نقطه تکیه‌گاهی مناسب برای هرمنوتیک فلسفی فراهم کند. دیگر اینکه پدیدارشناسی به دلیل اینکه نهایتاً مبتنی بر فرد است و دایره تأثیر آن تنها در خصوص ظهوراتی است که برای مفسر ایجاد می‌شود، به نسبی‌گرایی و حتی ایدئالیسم منجر می‌شود.

واژگان کلیدی: هایدگر، گادامر، پدیدارشناسی، هرمنوتیک فلسفی، روش‌شناسی.

پدیدارشناسی روش کلی هرمنوتیک فلسفی است و تمام مباحث آن بر این اساس استوار شده است؛ زیرا *هایدگر* که اندیشه‌هایش پایه و اساس هرمنوتیک فلسفی است، پدیدارشناسی را تنها روش خود در شناخت هستی در هستی‌شناسی بنیادینش (*Fundamental ontology*) برشمرده است (Schmidt, 2010, pp.56-58) و در نامه‌ای که به *پل ناپورت* در ۱۹۱۷ میلادی نوشته است، بیان می‌کند که هرچه بیشتر در مورد پدیدارشناسی مطالعه می‌کند، درستی و مفید بودن آن را بیشتر در می‌یابد (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳). همچنین در پیشگفتاری که برای کتاب *ریچاردسون* به نام از راه پدیدارشناسی به اندیشه در سال ۱۹۶۲ میلادی - یعنی در اواخر عمرش - نوشته است، بیان می‌کند که پدیدارشناسی تنها روش استاندارد فلسفه برای رسیدن به غایات آن است (Heidegger, 1961, p.xiv) و در این پیشگفتار تصریح می‌کند که هنوز هم بر اصل پدیدارشناسی وفادار است و بلکه بیش از گذشته به آن وابسته است (Ibid).

گادامر نیز که ساختار فعلی هرمنوتیک فلسفی مرهون اندیشه‌ها و تحقیقات اوست، به‌صراحت پدیدارشناسی را همه زاویه دید او به مسائل معرفی می‌کند (Gadamer(b), 2013, p.xxxiii). حتی بیان می‌دارد که تحلیل‌های او از زبان، در معنای صرفاً پدیدارشناختی قصد شده و مورد توجه قرار گرفته است (Ibid). او در کتاب *حقیقت و روش* نیز وقتی به توصیف حقیقت و روش‌های دستیابی به آن می‌پردازد، دقیقاً بر اساس ادبیات و اصول پدیدارشناسی مطلب را تقریر می‌کند و مثلاً بیان می‌دارد که «حقیقت» همان چیزی است که - برای مثال در متن - مخفی است و در یک واقعه از مستوری و پنهانی در آمده و آفتابی می‌شود (Gadamer(b), 2013, p.48) و این به‌طور کلی همان چیزی است که از طریق شیء - اعم از شیء خارجی یا یک گفتار - به رؤیت ما می‌رسد (عرب‌صالحی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲) و در پدیدارشناسی همان پدیدار خواننده می‌شود. یا در مقاله «حقیقت چیست» به‌صراحت شعار اصلی پدیدارشناسی را به این

صورت اعلام می‌کند که هستی در اشیا خود را پنهان می‌کند و باید به ظهور برسد (Wachterhauser, 1994, p.36). به بیان پالمر ذهن در پدیدار معنایی نمی‌افکند، بلکه آنچه به ظهور می‌رسد تجلی هستی‌شناختی خود شیء است (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۱۴۲)؛ در نتیجه پدیدارشناسی به معنای رخصت‌دادن به ظاهرشدن اشیاست در مقام آنچه آنان هستند، بی‌آنکه مقولات خود ما به آنها تحمیل شوند (همان، ص ۱۴۳). این به معنای جهتی معکوس با آن جهت معتاد است؛ اشاره به اشیا از ما نیست، بلکه اشیا خودشان را به ما نشان می‌دهند (همان).

البته کلمه «پدیدار» (Phenomen) یا «فنومن» پیشینه طولانی‌ای در بین فیلسوفان غربی داشته است؛ ولی آنچه مدنظر این مقاله است، پدیدارشناسی‌ای است که از هوسرل به بعد به عنوان یک مکتب فلسفی خود را عرضه کرد و در هرمنوتیک فلسفی به عنوان یک روش اصلی مورد بهره‌برداری قرار گرفت. البته پدیدارشناسی هوسرلی در هایدگر تغییرات جدی‌ای را به خود دید، ولی خطوط کلی آن به هیچ وجه از بین نرفت.

نکته مهم و پزیش اصلی این است که آیا پدیدارشناسی به عنوان قائمه اصلی هرمنوتیک فلسفی، صلاحیت دارد که هستی مطلق را برای هایدگر و حقیقت‌های جزئی‌تر را برای گادامر نشان دهد؟ آیا این روش این توانایی را دارد که هرمنوتیک فلسفی را از سقوط در دره ایدئالیسم نجات دهد و او را از چنگال نسبی‌گرایی برهاند. در مقاله نشان خواهیم داد این روش چنین توانی را ندارد؛ همچنان‌که گادامر نیز به آن در خصوص هایدگر و هوسرل اذعان کرده است (Gadamer, 2006, p.253)؛ ولی خودش نیز روش جدیدی ارائه نداده است. علاوه بر اینها پدیدارشناسی حتی نتوانسته است غایت تأسیسش را نیز که اساساً برای آن تشکیل شده بود، تأمین کند. این مقاله متولی نشان‌دادن این حقیقت است و برای اثبات چنین امری ابتدا زمینه پیدایش پدیدارشناسی را توضیح می‌دهد و سپس پدیدارشناسی در هوسرل و هایدگر و خطوط کلی آن را به‌خوبی تبیین می‌کند و بعد نشان می‌دهد که چرا پدیدارشناسی در این مسائل کامیاب نبوده است.

۱. زمینه اصلی ظهور پدیدارشناسی

برای فهم دقیق پدیدارشناسی باید بدانیم اساساً هوسرل پدیدارشناسی را در پاسخ چه پرسشی طراحی کرد و آیا این نیاز در مورد هایدگر نیز مطرح بود؟ در پاسخ این پرسش باید به فضای فکری آن زمان و بحران‌های متوجه فلسفه توجه کنیم. بعد از دکارت به تبع متافیزیک افلاطونی و ارسطویی، انسان به عنوان فاعل شناسایی (سوژه) و بقیه اشیا و موارد به عنوان متعلق شناسایی (ابژه) مطرح شدند. تلقی از انسان این‌گونه بود که انسان موجودی است که قدرت بر ادراک و شناخت بقیه موجودات دارد و بقیه موجودات نیز می‌توانند در شعاع علم انسان قرار گیرند و شناخته شوند. بر این مبنا مهم‌ترین مسئله معرفت‌شناسی مطابقت مُدرک (معلوم بالذات انسان) با متعلق شناسایی (معلوم بالعرض انسان) خواهد بود. مسئله‌ای که ذهن بسیاری از فلاسفه را به خود مشغول کرده و موجب نظریات متعددی نیز در این خصوص شده بود. فضای حاکم و متأثر از متافیزیک خیلی به این مسئله دامن زده بود و اساساً زیرساخت‌های آن را فراهم کرده بود؛ زیرا متافیزیک قائل بود که انسان می‌تواند موجودیت موجودات، یعنی ماهیت آنها را با تلاش عقلی بفهمد. این فهم که فهمی حصولی و با واسطه‌گری مفاهیم و نه فهمی حضوری نسبت به خود اشیا بود، گویای همان تفکیک فاعل شناسا و متعلق شناسایی بود. در این تفکر موجود در کسوت مفهوم در ذهن انسان متمثل می‌شود و به این ترتیب در قالب مقوله معینی قرار گرفته و شناخته می‌گردد. اساساً به همین دلیل نیز بود که نیاز به منطقی نیز احساس می‌شد و از همین جهت بود که ارسطو با هدف سامان‌دادن به تفکرات حصولی، مجموعه منظمی از قضایای مربوط به هم را تدوین کرد تا بتواند مقولات جدیدتری را به طرز صحیحی از قضایای پیشین به دست آورد. درحقیقت علم منطقی موجودات را در قالب مفاهیم شناخته‌شده قالب‌بندی می‌کند و همین امر سبب می‌شود انسان به عنوان فاعل شناسا بتواند به آن اشیا علم و معرفت صحیح کسب کند و آنها را بشناسد. رویکرد کلی پدیدارشناسی هوسرل که نزد هایدگر نیز تلقی به قبول شد، سرآغازی بر

خاتمه‌دادن به این جدایی بین عین و ذهن بود تا اساساً موضوع مسئله اصلی تطابق بین عین و ذهن را منتفی گرداند.

۲. پدیدارشناسی هوسرلی

ادموند هوسرل با طرح نظریه «پدیدارشناسی» در پی حل بحرانی بود که در فضای فکری اواخر قرن نوزدهم برای فلسفه پیش آمده بود؛ در آن زمان بر اثر هجمه‌های میوم و پوزیتیویست‌ها از یک سو و مسائل حل نشده بین ایدئالیست‌ها و رئالیست‌ها مبنی بر امکان یا عدم امکان شناخت دیگر موجودات که مستقل از فاعل شناسا در خارج تحقق داشته و دارای وجود فی نفسه‌ای هستند و همچنین مسئله معرفت‌شناختی مطابقت بین عین و ذهن از سوی دیگر، فلسفه دچار بحران شدیدی شده بود (ریخته‌گران، ۱۳۸۰، ص ۱۱-۱۲)؛ از این رو هوسرل با طرح این نظریه می‌خواست پایه‌های فلسفه را بر بنیانی استوار بنا نهد و اعتبار جدیدی به آن ببخشد. به همین جهت مقصود اصلی وی در این نظریه یافتن تکیه‌گاهی برای فلسفه بود که هم خصیصه بدهاوت را داشته باشد و هم از خصلت پایداری و همیشگی بودن برخوردار باشد؛ چراکه او معتقد بود فلسفه تا بر پایه بدهیات استوار نباشد، بر پایه غیرقابل خدشه‌ای بنا نشده است (همان، ص ۹)؛ همچنین تا فرازمانی و فرامکانی نباشد، از موج بحران‌های مختلف در امان نخواهد بود.

او در یافتن نقطه تکیه‌گاه مزبور از ایده قدیمی «پدیدار» بهره گرفت و با بخشیدن جان تازه‌ای به آن، نظام فکری فلسفه را مبتنی بر آن بنا کرد. پدیدارشناسی ترجمه «فنومنولوژی» (Phenomenology) است. فنومن (Phainomenon) که به پدیدار ترجمه شده است، اصلی یونانی دارد و از فعل «phainesthai» به معنای «آشکارشدن» یا «ظاهرگشتن» و یا «چیزی که از ناحیه خود حاضر-بودن» است، گرفته شده است؛ اما در تاریخ علم این معنا از پدیدار محدود به شیوه‌ای شده است که هستندگان یا موجودات فیزیکی خود را برای انسان نمایان می‌کنند (اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰). «لوژی» هم در اینجا به همان معنای شناخت یا شناسی است. در نظر هوسرل پدیدارشناسی «علم توصیفی

حوزه ادراک و افعال آنها» (دارتینگ، ۱۳۹۱، ص ۲۳) یا «توصیف چیزهای ظهوریافته در تجربه انسان و توصیف تجربه انسان از آنها» (Guignon, 1993, p.141) تعریف می‌شود. او در این نظریه معتقد است در فرایند ادراک ما نباید بر مفاهیم تمرکز کنیم و بر جدایی فاعل شناسا (سوژه) از متعلق شناسایی (ابژه) صحنه بگذاریم، بلکه باید بگوییم که در فرایند ادراک باید به اشیا اجازه دهیم خودشان در ذهن ما حضور یابند تا هیچ واسطه‌ای در بین نباشد. در واقع شعار اصلی او در پدیدارشناسی «بازگشت به خود اشیا» است تا از این طریق دخالت مفهوم‌های واسطه و هر سازه و پیش فرض متافیزیکی در مورد اشیا را کنار نهد تا تمرکز اصلی در فرایند شناخت بر چیزی از اشیا باشد که توسط خودشان در تجربه ما حاضر می‌شوند (Ibid)؛ چراکه این دریافت‌ها از طریق علم حصولی نیستند، بلکه از جنس علم حضوری‌اند و به همین دلیل به دور از شک و شبهه‌ای قابل درک و توضیح هستند. او معتقد است آنچه ذات اشیاست، همان ماهیت آنهاست که می‌تواند بدون هیچ واسطه‌ای توسط خود اشیا نزد ما حاضر شود و خود را بر ما ظاهر سازد.

البته اصطلاح «فنومن» (پدیدار) قبل از هوسرل نیز متداول بود؛ ولی نزد او معنای جدیدی به آن داده شده است؛ زیرا فنومن تا زمان کانت بیشتر در مورد نمودی به کار می‌رفته که باید برای شناخت و ذات حقیقت چیزها از آن گذر کرد. نزد کانت نیز فنومن که در برابر «نومن» قرار داده می‌شود، به چیزی گفته می‌شود که از منشأ تجربه به ادراک در می‌آید (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۸۵). نزد او نومن همان ذات و نفس الامر پنهانی اشیاست که برای بشر دست‌یافتنی نیست و تنها ارتباط ما با آن، از طریق نمود و ظهور آن یعنی همان فنومن است. کانت می‌گفت ما موجودات را آن‌گونه که واقعاً هستند نمی‌توانیم درک کنیم، بلکه آنها را آن‌چنان که بر ما می‌نمایند، درک می‌کنیم. از این جهت او معتقد بود ارتباط ما با جهان ارتباط با عین جهان نیست، بلکه با نمود جهان برای خودمان است. اما نکته مهمی که فنومن - یا پدیدار - مورد نظر کانت را از فنومن - یا پدیدار - مور نظر هوسرل تفکیک می‌کند، جهانی بودن آن است. کانت معتقد است این ظهور شامل همه انسان‌ها می‌شود و برای همه یکسان است؛ چراکه این نمود از قبیل

مفاهیم است؛ اما نزد هوسرل فنومن صرفاً ادراک و آگاهی «من» منفرد است که در تجربه‌ای زنده به نحو حضوری برای شخص معین شهود می‌شود. به همین دلیل در نظر هوسرل فنومن یا همان پدیدار از جنس مفاهیم نیست که از طریق تعقل فرد نسبت به پدیدارها حاصل شود یا از طریق تجلیات روح کلی و مطلق برای انسان‌ها به دست آید؛ بلکه این پدیدار تنها از طریق مشاهده و به نحو حضوری و توسط خود «من» افراد برای آنها حاصل می‌شود.

از این جهت همه افرادی که تا قبل از هوسرل از کلمه «پدیدار» استفاده کرده بودند، اتفاق نظر داشتند که «فنومن» یا «پدیدار» همان ذات واقعی اشیا نیست، ولی اختلافشان در این بود که آیا از طریق آن می‌توان به ذات واقعی اشیا رسید یا اساساً چنین امکانی وجود ندارد؛ اما با تغییری که هوسرل در ماهیت «پدیدار» ایجاد کرد و آن را از جنس «مفهوم» به جنس «حضور» تبدیل کرد، سامانه بحث تغییر یافت و به زعم او از اساس مشکله تطابق ذهن و عین حل شد؛ زیرا در این نظر به عقیده او خود اشیا هستند که نزد فاعل شناسا حاضر می‌شوند و نه مفهومی غیر از آنها. او معتقد بود با این نظریه، یعنی با قائل شدن به اینکه در فرایند شناخت ما به خود اشیا اجازه می‌دهیم که خودشان را نزد ما- نزد ذهن یا آگاهی فاعل شناسا- حاضر کنند، چون دیگر واسطه‌ای در کار نیست، پس اساساً مسئله تطابق بین عین و ذهن حل شده است؛ زیرا در این صورت دیگر تفکیکی بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی وجود ندارد تا بحث مطابقت مجال طرح پیدا کند؛ بلکه یک نوع اتحادی بین آنها برقرار است و این خود متعلق شناسایی است که نزد مُدرک حاضر است و نه واسطه‌ای به نام مفهوم. دلیل این سخن او نیز آن است که او معتقد است ذات اشیا همان ماهیتشان است؛ لذا چون خود این ماهیت در فرایند شناسایی توسط فاعل شناسا شهود می‌شود، دیگر واسطه‌ای وجود ندارد و شناخت دقیق و درست است.

البته- همان‌طور که مشاهده می‌شود- این اندیشه هوسرل شناخت را کاملاً خودبنیاد می‌کند و انسان را محور اصلی قرار می‌دهد. امتداد این تفکر نهایتاً به محوریت تام انسان منجر خواهد شد. حتی- همان‌طور که گادامر گفته است- به نوعی ایدئالیسم

منتهی می شود (Gadamer(a), 2006, p.245) و این اتفاقی بود که در مورد هوسرل رخ داد. او در دوره اول اندیشه‌های خود معتقد بود پدیدار به دیدار موجود فی نفسه خارجی نائل می شود (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۸۶)، ولی رفته رفته حقیقت را تنها به جهانی اختصاص داد که یک پدیدار جامع است و به دلیل ویژگی پدیداربودنش کاملاً متقوم به آگاهی انسان است. نتیجه این سخن آن است که پس ما قطعاً شناختی به ذات و واقع اشیا نداریم و تنها با پدیدارهای ظاهر در آگاهی خود محسوریم. او در ادامه افکارش به این نقطه می رسد که به دلیل اینکه سر و کار ما تنها با نمودهایی از آن موجودات است که برای ما حاصل می شود، فعلاً از واقعیت نفس الامری این موجودها صرف نظر می کنیم (همان، ص ۹۲) و مطالعه آنها را تنها از طریق پدیدارهای آنها برای ذهن و موطن آگاهی پیگیری می نماییم. او در ادامه اصالت را تنها به ظهور می دهد و غیر از آن را عاری از حقیقت می داند.

هوسرل در پی این تلقی از چیستی پدیدارها معتقد است فلسفه اگر بخواهد اعتبار ازدست رفته را بازیابد و تکیه گاه خود را بر یک امر بین و بدیهی قرار دهد، باید پایه خود را «آگاهی» (Consciousness) انسانی یا همان موطنی که ظرف شناخت‌های او یعنی ظرف پدیدارهاست که ذهن نیز خوانده می شود، قرار دهد. این همان امر بدیهی است که به علم حضوری برای همگان درک می شود و به دلیل همین بداهت قابل انکار نیست (ریخته‌گران، ۱۳۸۰، ص ۱۲-۱۳).

هوسرل برای توضیح مطلب پیش گفته مبنی بر سالبه به انتفای موضوع شدن مسئله معرفت شناختی تطابق عین و ذهن، به طرح مسئله حیثیت «التفاتی» شناخت‌ها یا همان پدیدارها اشاره می کند. او معتقد است هر آنچه در موطن آگاهی - یا همان ذهن - ظاهر می شود، یک حقیقت ذات اضافه است؛ یعنی همواره به یک امر دیگری تعلق دارد و «آگاهی از چیزی» است و نه آگاهی صرف؛ زیرا آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه چیزی باشد و لذا آگاهی همواره متعلق می خواهد. از سوی دیگر هویت معلوم نیز همین است؛ یعنی معلوم و متعلق شناسایی همواره «معلوم برای یک مُدرک» است (دارتینگ، ۱۳۹۱، ص ۲۱) و این بدان معناست که شیء - یعنی معلوم - جز برای وجدان و

ذهن معنا ندارد و ماهیتش (ذاتش) همواره مدلول این دلالت است؛ از این رو سؤال «این چیست» که ناظر به ماهیت یا ذات شیء است، به سؤال «این به چه معناست» بر می‌گردد که مخاطب آن نیز همان آگاهی است (همان)؛ زیرا ماهیت شیء یا همان مُدرک، همان «معنای شیء است که توسط ذهن ادراک یا خلق می‌شود». او معتقد است ما از طریق تجربه حسی به شهود ماهیت اشیا نائل می‌شویم و شهود ماهیت نیز تعیین‌کننده معنای آن شیء است (همان، ص ۲۰)؛ لذا در این تلقی، شهود ماهیت همان مشاهده معنا و مفهوم ایدئالی است که به امر واقع اطلاق می‌شود (همان)؛ از این رو ذهن وقتی ماهیت را برای خود ظاهر می‌کند، عملاً معنا خلق می‌شود. او معتقد است این معانی به علم حضوری - که او با نام تجربه از آن یاد می‌کند - توسط آگاهی دریافت می‌شوند (همان) و به همین دلیل ذهن موطن ساخت معانی است و جایی است که شیء خارجی در آن ظهور یافته، پدیدار و به تبع آن معنا ایجاد می‌شود (همان، ص ۲۹).

موسرل از این حقیقت ذات اضافه بودن به حیثیت «التفات» آگاهی تعبیر می‌کند و آن را نیز تنها مختص به «آگاهی» که به دایره شناخت انسان بر می‌گردد، نمی‌داند؛ بلکه معتقد است کل پدیدارهای ذهنی حتی احساس، تخیل، محبت، علاقه، نفرت و ... همه و همه این‌گونه‌اند و همواره متعلق به چیزی هستند (ریخته‌گران، ۱۳۸۰، ص ۱۴). او از این حیث التفاتی بودن آگاهی نتیجه می‌گیرد که ذوات، خارج از عمل آگاهی و ادراکی که ناظر به آنهاست و همچنین خارج از حالتی که آگاهی در ضمن آن، ذوات را شهود می‌کند، هیچ نوع وجودی ندارند (دارتیگ، ۱۳۹۱، ص ۲۱). از این جهت است که در موسرل رفته‌رفته «جهان خارج» به «پدیدار جامع» تغییر می‌کند. او در این دوره جدید به سمت رویکرد هستی‌شناختی پدیدارها پیش رفته و متمایل به این نظر می‌شود که جهان جز در حیطه جهان ذهنی ما هویت دیگری ندارد (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۹۵). از این جهت او به دلیل اینکه دیگر تمایزی بین معلوم و علم نمی‌بیند، اساساً مسئله تطابق ذهن و عین در شناخت را حل شده و سالبه به انتفای موضوع می‌داند؛ زیرا با این بیان او معتقد است ادراک و متعلق آن در طبیعت دو وجود جدا از هم نیستند که حالا بخواهیم از مطابقت یا عدم مطابقت آنها بحث کنیم؛ بنابراین این تلازم

التفاتی بین آنها معرف آنهاست؛ زیرا اگر ادراک همواره ادراک چیزی است و اگر مُدرک برای ادراک است، دیگر خروج از این تلازم در فرایند فهم، معنا ندارد؛ خارج از آن نه ادراکی وجود دارد و نه مُدرکی (دارتیگ، ۱۳۹۱، ص ۲۳). این است که نزد موسر بنیادهای معرفت «ماهیات برساخته از ذهنیت التفاتی» می‌شوند (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳) و از این‌روست که پدیدارشناسی موسر نه اصالة‌الماهوی است و نه اصالة‌الوجودی؛ بلکه اصالة‌الظهوری که همان اصالة‌المعنایی است، می‌باشد (دارتیگ، ۱۳۹۱، ص ۲۷). هرچند موسر معنا را همان ماهیت می‌داند، اینکه به جای ماهیت تمرکز او را به سمت معنا می‌دانیم، از این جهت است که پدیدارشناسی او به جای اینکه تأمل در عالم ایستای ماهیت ابدی باشد، می‌خواهد تحلیل پویایی و دینامیسم ذهن باشد که معنای اشیای عالم را به آنها می‌دهد (همان، ص ۲۱).

موسر در کنار آگاهی معتقد به چیزی به نام «من» است که «آگاهی» متعلق به آن است و عملاً ریشه آگاهی یا همان ذهن به حساب می‌آید. این «من» دیگر فاعل ادراک نیست، بلکه خود هستی به همان صورتی است که ذهن قبل از هر نوع دخالت مفهومی آن را تجربه می‌کند (همان، ص ۳۰-۳۱).

این است که درنهایت بین پدیدارشناسی موسر متأخر و پدیدارشناسی امثال کانت، تفاوت شدت بیشتری پیدا می‌کند؛ زیرا کانت فی‌الجمله وجود خارج یا همان نومن‌ها را مستقل از وجود انسان قبول دارد و با اینکه مسئله مطابقت فهم یا فنومن با نومن را به‌خوبی حل نکرده است، رشته نامرئی میان پدیدار و ناپدیدار را حفظ می‌کند؛ اما در پدیدارشناسی موسر هرچند این جهان به‌کلی کنار گذاشته نمی‌شوند به آنها حقیقت هم گفته نمی‌شود؛ بلکه حقیقت نزد این اندیشه از ظهور برای انسان یا همان پدیدار فراتر نمی‌رود (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰) و این اساس و رکن پدیدارشناسی است.

۳. پدیدارشناسی هایدگری

هایدگر از سویی پدیدارشناسی موسر را به عنوان تنها روشی که می‌توان از طریق

آن به درک هستی نائل شد، اخذ کرد و گفت که از پدیدارشناسی هوسرل «دیدن به روش پدیدارشناسی» و «نگاه پدیدارشناختی» را فراگرفته است (Heidegger, 1972, p.78) و از سوی دیگر مباحث مطرح شده در پدیدارشناسی هوسرل را به نقد کشید و بیان نمود که این پدیدارشناسی نتوانسته است اقتضائات اصلی شعار خود را که عبارت از «بازگشت به خود اشیا» است، تأمین کند؛ زیرا شعار اصلی پدیدارشناسی فراهم کردن این امکان برای اشیاست که آنها بتوانند بدون هیچ واسطه‌ای خودشان را به انسان نشان دهند، آن هم درست به همان روشی که در آن روش، خود را از طریق خود به نمایش می‌گذارند (Heidegger, 1962, p.58). اما هوسرل گمان می‌کرد که خود اشیا همان ماهیت آنان است و همین است که در پدیدارشناسی بدون هیچ واسطه‌ای خود را به انسان می‌نمایاند؛ در صورتی که به عقیده هایدگر خود اشیا وجود آنهاست و نه ماهیتشان. بر این اساس هایدگر این شعار اصلی را از پدیدارشناسی هوسرل گرفت (Ibid, p.50)؛ ولی هویت آن را از هویتی ماهیت‌شناختی به هویتی وجودشناختی تغییر داد. در این رویکرد شعار «بازگشت به خود اشیا» به معنای بازگشت به هستی آنهاست و نه بازگشت به ماهیت آنها.

نکته مهم این است که تغییر هویت ماهیت‌شناختی پدیدارشناسی به هویتی وجودشناختی سبب نشده است که پدیدارشناسی وجودشناختی هایدگر با پدیدارشناسی ماهیت‌شناختی هوسرل به کلی متباین شوند؛ حتی در خطوط کلی نیز با هم همسو نباشند، بلکه بالعکس تمام خطوط کلی پدیدارشناسی هوسرل در پدیدارشناسی هایدگر نیز در جریان و فعال است، تنها با این تفاوت که متعلق آنها دیگر وجود اشیاست نه ماهیت آنها. به همین دلیل است که اساساً شناخت منظور واقعی هایدگر از عناصر و المان‌های اصلی هستی‌شناسی بنیادینش مانند وجود، وجودی، حقیقت، معنا، فهم، پدیدار، تجربه، جهان و... بدون توجه به این خطوط کلی و اقتضائات آن اساساً ممکن نیست و شناختی ناقص یا حتی نادرست است.

نزد هایدگر نیز ظهور هستی اشیا برای دازاین (انسان) به‌سادگی رخ نمی‌دهد و به‌ظهور درآوردن هستی هستنده‌ها و تفکیک آن از لباس‌های مبدلی که دازاین

به‌طورعادی با آنها مأنوس است، خود کاری بسیار مشکل است (Ibid, p.59) و پدیدارشناسی مسئول این کار است. پدیدارشناسی این کار را با درگیری وجودی^۱ دازاین با هستی موجودات انجام می‌دهد و پس از این درگیری و ظهور هستی موجودات برای دازاین، در پس این ظهور دیگر چیزی از موجودی که دازاین با آن درگیری وجودی پیدا کرده بود- مسامحتاً همان متعلق شناسایی- وجود ندارد که می- توانسته برای دازاین ظاهر شود، ولی ظاهر نشده باشد (Heidegger, 1962, p.60). در تلقی هایدگر از پدیدارشناسی نیز همچون هوسرل، دیگر واسطه‌ای مانند مفهوم- آن‌گونه‌که تا قبل از هایدگر به‌ویژه در عصر روشنگری و بعد از دکارت معمول بود- در شناسایی موجودات دخالت ندارد، بلکه شناخت دازاین نسبت به موجودات همین ظهور هستی آنهاست که از طریق خودشان در تماس با دازاین برای دازاین رخ می‌دهد. نتیجه این است که با این تلقی، پدیدارشناسی در وهله اول توصیف پدیده‌ها نیست، بلکه تجربه‌کردن آنان از طریق خودشان و در ضمن درگیرشدن وجودی دازاین با هستی آنان است. این ظهور کاملاً وجودی بوده و هرگز مفهومی نیست، هرچند در مرحله بعد، مفاهیمی از آنها انتزاع شده و نظام مفهومی‌ای شکل می‌گیرد که پدیدار از طریق آن توصیف می‌شود. هایدگر تجربه این ظهور را «فهم» و توصیف آن در قالب مفاهیم را «تفسیر» می‌خواند؛ اما نکته مهم این است که این مفاهیم هرگز مفاهیم ماهوی- همان‌گونه‌که در متافیزیک مطرح بوده‌اند- نیستند؛ یعنی به هیچ وجه مفاهیمی ثابت، ازلی و ابدی که ربطی به تجربه زنده دازاین با آنها ندارد، نیستند، مفاهیمی مانند حیوان، ناطق، متحرک حساس بالااراده، ضاحک، ماشی و...، بلکه این مفاهیم منتزع از تجربه

۱. واژه «درگیرکردن» در فهم مراد هایدگر از فهم و شناخت او از وجودی‌بودن فهم مهم است. برای فهم مراد هایدگر از درگیری وجودی به ذکر مثالی که خود او نیز به آن پرداخته است، اشاره می‌کنیم و آن اینکه وقتی دازاین به‌شدت از چیزی می‌ترسد، همه قوای دیگرش تعطیل می‌شود و تمام تمرکزش بر آنچه باعث ترسش شده است، متمرکز می‌شود. در این حالت وجود دازاین با مورد ترسناک مواجه شده است و همه لباس‌های مبدل مورد ترسناک برای او کنار زده شده استبرای نمونه وقتی او در اتاقی تنها با ماری سمی مواجه می‌شود تمام وجودش متوجه مار سمی می‌شود و کاری که از آن بر می‌آید و شئون فرعی دیگر او از دید او پنهان می‌ماند. پدیدارشناسی قرار است این کار را در مواجهه با هر مورد شناختی انجام دهد.

زنده دازاین از اشیا و ظهور آن اشیا به صورت فی‌الحال در جهان دازاین هستند. به همین منظور *هایدگر* برای اینکه نشان دهد این مفاهیم از جنس مفاهیم ماهوی و متافیزیکی نیستند، نام آنها را مفاهیم «پدیده‌ای» (Phenomenal) می‌گذارد و سازه‌های مفهومی برآمده از آنها را نیز «سازه‌های پدیده‌ای» (Phenomenal structures) می‌خواند (Ibid, p.61). *هایدگر* معتقد است فلسفه اگر می‌خواهد وجودشناسی کند، باید با توصیفی پدیدارشناختی از تجربه واقعی ما آغاز نماید (اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲).

در خصوص مواجهه *هایدگر* با هرمنوتیک نیز باید توجه داشت که توجه او به هرمنوتیک قبل از چرخش فکری او و بعد از آن متفاوت است؛ زیرا در *هایدگر* سابق، یعنی زمانی که دازاین محور اصلی شناخت هستی است، هرمنوتیک برای شناخت ابعاد وجودی دازاین به کار می‌رود تا از رهگذر آن هستی شناخته شود. این هرمنوتیک کاملاً پدیدارشناختی است. از این جهت در کتاب *هستی و زمان* صریح می‌کند که هرمنوتیک همان پدیدارشناسی دازاین است (Heidegger, 1962, p.62). این تلقی از هرمنوتیک در قیاس با هرمنوتیست‌های مقدم بر *هایدگر* مانند *شلایرماخر* و *دیلتای* کاملاً متفاوت بوده و استعمال لفظ «هرمنوتیک» در هر دو مشترک لفظی است؛ زیرا هرمنوتیک *شلایرماخر* و تابعین او هرمنوتیک روش‌شناختی و هرمنوتیک هرمنوتیست‌های پیش از *شلایرماخر* هرمنوتیک روشی است^۱ و هیچ کدام به هیچ وجه به پدیدارشناسی دازاین ربطی ندارند؛ اما در *هایدگر* لاحق در شناخت هستی دیگر از «هرمنوتیک» استفاده نمی‌کند و همان‌طور که در دیالوگ با دوست ژاپنی‌اش تصریح می‌کند که در نوشته‌های آخرینش دیگر از اصطلاح هرمنوتیک استفاده نمی‌کند (Heidegger, 1971, p.12)، دیگر این واژه را به کار نمی‌برد. نکته مهم این است که در تلقی *هایدگر* همه

۱. هرمنوتیک تا قبل از *شلایرماخر* عبارت از مجموعه روش‌های قابل استفاده در تفسیر بوده است؛ اما هرمنوتیک نزد *شلایرماخر* به تئوری و نظریه تفسیر ارتقا یافت؛ از این رو از آنجا که این هرمنوتیک ماهیتی روش‌شناختی و حتی معرفت‌شناختی داشت، به آن هرمنوتیک روش‌شناختی گویند. به همین دلیل تا قبل از *شلایرماخر* هرمنوتیک، فن تفسیر بود، ولی بعد از او به دانش تفسیر ارتقا یافت.

مفاهیم اصلی هستی‌شناسی بنیادین در بستر پدیدارشناسی معنا می‌شوند که تلقی او از مفهوم وجود، حقیقت و معنا از این سنخ‌اند.

۱-۳- حقیقت در پدیدارشناسی هایدگری

دازاین چه در هایدگر متقدم و چه در هایدگر متأخر نقش مهمی در شناخت هستی ایفا می‌کند؛ هرچند در هایدگر متأخر محوریت خود را در شناخت هستی از دست می‌دهد، با این حال زمینه ظهور و در نتیجه شناخت هستی کماکان در خصلت اگزیستانس دازاین پایه دارد؛ زیرا به هر حال پدیدار برای انسان است که رخ می‌دهد و این انسان است که نهایتاً می‌فهمد، چه از طریق فقط خودش، چه از طریق اثر هنری، چه از طریق شیء و چه از طریق زبان. در نظر نهایی هایدگر متأخر وقتی که زبان خانه هستی و مجلای تجلی او می‌شود، به هر حال انسانی باید باشد که هستی مخفی در زبان را تلقی و به کلمات طنین‌دار تبدیل کند تا آن هستی پوشیده و مخفی به حضور آید و به عیان مشاهده شود. به همین دلیل است که در این دوره نیز بازهم دازاین نقش مهمی را ایفا می‌کند.

هایدگر به‌طور کلی با فضای حاکم بر عصر روشنگری که ناشی از تعالیم دکارتی و خصوصاً متافیزیکی بود، مخالفت جدی داشت و معتقد بود در عصر روشنگری متأثر از متافیزیک، انسان خودبنیاد مبنای حقیقت است؛ زیرا در این فضای فکری، انسان تافته جدا بافته عالم است و می‌تواند بیرون از ماسوا بنشیند و همه چیز را به صورت ابژه ملاحظه کند. در این فضای فکری، حقیقت همان مطابقت ادراک انسان با آن چیزی است که در نفس‌الامر و واقع صرف نظر از انسان وجود دارد. از این جهت او معتقد است در فلسفه مدرنی که بعد از دکارت رخ داد، هر حقیقتی خودبنیادانه و لزوماً مبتنی بر مذهب اصالت بشر است؛ زیرا در این فلسفه حقیقت همواره به مدرک یا عالم نسبت داده می‌شود (پروتی، ۱۳۷۹، ص ۶۷)؛ زیرا تطابق ادراک ذهنی او با خارج ملاک حقیقت است. هایدگر در مقابل معتقد است این بنیاد مربوط به انسان نیست، بلکه مربوط به

هستی است؛ لذا این انسان نیست که منشأ حقیقت است، بلکه هستی خود منشأ حقیقت است. این تلقی تنها با پدیدارشناسی و شعار «بازگشت به خود اشیا» ممکن است؛ در پدیدارشناسی انسان تنها زمینه را آماده می‌کند که هستی موجودات به طریقی که خودشان می‌خواهند و هستند، در انسان ظاهر شوند. به همین دلیل بنیاد حقیقت نزد او کاملاً به عکس بنیاد حقیقت نزد فیلسوفان عصر روشنگری خواهد بود.

از این جهت است که بر اساس مبانی پدیدارشناسی و با محوریت هستی به جای انسان و توجه به اینکه تنها انسان است که آگزیستانس دارد، حقیقت چیزی جز ظهور هستی نزد دازاین نیست (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۵) که آن نیز از طریق شهود و درگیری وجودی برای او حاصل می‌شود.^۱ در این دیدگاه هر چیزی که برای دازاین پدیدار نشده باشد، حقیقت ندارد و تنها وقتی دارای حقیقت می‌شود که برای انسان پدیدار شود؛ زیرا اساساً همین ظهور یعنی حقیقت. هایدگر در کتاب هستی و زمان خود تصریح می‌کند که حتی قوانینی که نیوتن کشف کرد تا وقتی برای او کشف نشده بود، هیچ حقیقتی نداشتند و تنها وقتی می‌توان گفت این قوانین حقیقتی در جهان هستند که برای دازاین کشف شده باشند. این امر در مورد هر چیزی مطرح است؛ زیرا تا وقتی هیچ دازاینی وجود نداشته باشد، هیچ حقیقتی نیز وجود ندارد (Heidegger, 1962, p.269). در این تلقی چون این وجود است که سبب ظهور است، دیگر انسان منشأ حقیقت نیست، بلکه تنها زمینه و بستر ظهور است؛ از این رو در این دیدگاه بحث تطابق صورت ذهنی با خارج از اساس سالبه به انتفای موضوع است.

۲-۳- وجود در پدیدارشناسی هایدگری

در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر به دلیل اتخاذ پدیدارشناسی به عنوان زاویه دید و روش اصلی حتی وجود نیز معنای متفاوتی می‌یابد؛ زیرا در این دیدگاه وجود نه به معنای واقع بودن در عالم خارج است، بلکه وجود همان است که نزد دازاین در زندگی

۱. در ادامه توضیح خواهیم دید که هایدگر حقیقت به این معنا را «نامستوری» می‌خواند.

روزانه‌اش حضور می‌یابد و از خفا برای او به ظهور می‌رسد؛ چراکه بستر کلی شناخت تنها پدیدارشناسی است. از این رو وجود نزد *هایدگر* از حد ظهور فراتر نمی‌رود (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰). نتیجه قهری عقیده او به تأثیر مستقیم دازاین در ظاهر شدن اشیا بر او - دست کم به اندازه زمینه ظهور بودن در *هایدگر* متأخر - همان‌طور که در مسائل اساسی پدیدارشناسی تصریح می‌کند، این است که او معتقد است حتی بنای وجود بر دازاین است و وجود وقتی هست که فهم وجود باشد؛ یعنی کسی باشد که اگزیستانس (قیام ظهوری) داشته باشد تا وجود در او ظاهر شود. دلیل این امر آن است که پدیدارشناسی بما هو پدیدارشناسی از بنیان اصالةالظهوری است و از اساس با وجود پدیدار نشده کاری ندارد، چه پدیدارشناسی هوسرلی باشد و چه پدیدارشناسی *هایدگری*. بنابراین در هستی‌شناسی بنیادین *هایدگر* دازاین تقدمی برجسته نسبت به همه چیز دارد. این تقدم خود را در جمیع مباحث مسائل اساسی هستی‌شناسی و پیش از همه در پرسش بنیادین از معنای وجود به‌طور مطلق نشان می‌دهد (*هایدگر*، ۱۳۹۲، ص ۳۶). او خود در متافیزیک چیست؟ تصریح می‌کند که:

یقیناً ما هرگز کل موجودات را آن‌گونه که در نفس الامر خود باید باشند، مطلقاً درک نمی‌کنیم؛ اما این نیز همان قدر قطعی است که ما خود را همانا فرونهاده در میانه موجوداتی می‌یابیم که به نحوی خود را به صورت یک کل آشکاره می‌کنند. حاصل آنکه میان دریافت نفس الامر کل موجودات و خود را در میانه کلیت موجودات یافتن تفاوتی اساسی نهفته است. نخستین از بن و بنیاد ناممکن است. دو دیگر مدام در هستی حاضر (دازاین) ما رخ می‌دهد (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰).

این است معنای اینکه نمی‌توان هستی‌شناسی *هایدگر* را اصالت‌الوجودی به معنای مطرح در فلسفه اسلامی دانست، بلکه باید آن را اصالةالظهوری خواند. به همین دلیل وجودی نیز که برای *هایدگر* مطرح است، همان وجود در فلسفه اسلامی نیست که عالم را پر کرده و اصالت با آن است، چه انسانی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد؛ بلکه وجودی که او دنبالش است، پدیدارشناختی است؛ در-جهان

است و به همین دلیل یک امر ماورایی نیست، بلکه همان است که در زندگی روزانه دازاین باید دنبالش بود. از نظر هایدگر برای دازاین فراتر رفتن از بودن- در-جهان محال است و واقع‌بودگی تقدیر دازاین است.

۳-۳- معنا در پدیدارشناسی هایدگری

با توجه به بستر کلی تفکر هایدگر که کاملاً پدیدارشناختی است، تلقی او از «معنا» نیز به دازاین بستگی دارد؛ زیرا معنا نزد هایدگر ساختی است که وقتی دازاین خود را به سوی هستی می‌گشاید و به تعبیر او خود را به سمت آن فرا می‌افکند، بر روی او باز می‌شود تا هستی، خودش را به این صورت به او به نمایش بگذارد (همان، ص ۱۵۱). درحقیقت نزد هایدگر معنا حالتی از فرافکنی- گشودگی دازاین به روی هستی- است که بر حسب آن چیزی «به مثابه» چیزی برای دازاین قابل فهم می‌شود (Heidegger, 1962, p.193). او آشکارا می‌گوید وقتی هستنده درون‌جهانی همراه با هستی دازاین کشف می‌شود- یعنی به فهم در می‌آید- می‌گوییم معنا دارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۰۲)؛ لذا وقتی می‌گوید موجودات با معنا هستند، مراد این است که آنها در هستی‌شان برای دازاین دسترس‌پذیر گشته‌اند (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۲) و در او به نحوی به ظهور رسیده- اند؛ لذا معنا یک اگزستانسیال مخصوص دازاین است و نه یک ویژگی مربوط به سایر موجودات (Heidegger, 1962, p.193). یعنی در نظر او معنا کاملاً قائم به دازاین است و مستقل از او اساساً معنا هرگز قابلیت طرح ندارد. او همان‌طور که هستی را به صورت عملی و در درگیری روزانه دازاین می‌جوید، نظرش در مورد «حقیقت» و «معنا» نیز این است که آنها در موقعیت‌های عملی زندگی جاری دازاین به منصفه ظهور رسیده و خلق می‌شوند (اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷) و چیزی در بیرون از این فرایند عملی به گونه‌ای که از قبل در نفس‌الامر وجود داشته باشند، نمی‌باشند. به همین دلیل «معنا» مفهومی، انتزاعی و ذهنی نیست بلکه در درگیری وجودی دازاین با هستنده‌ها ایجاد می‌شود. او تصریح می‌کند که این تفسیر درباره مفهوم «معنا» (Meaning) در اصل، هستی‌شناختی-

اگزیستانسیالی (Ontologico-Existentia) است Y به این معنا که اگر به آن وفادار باشیم، دیگر همه هستنده‌هایی که نوع هستی‌شان از هستی دازاین نیست، باید به عنوان اموری بی‌معنا- و ضرورتاً تهی از هر معنایی به‌طور کلی- انگاشته شوند. البته اطلاق «بی‌معنابودن» (Unmeaning) به آنها دال بر این نیست که ما داریم چیزی درباره ارزش آنها بیان می‌کنیم، بلکه این کلمه تنها خصلت هستی‌شناختی آنها را بیان می‌کند (Heidegger, 1962, p.193) [یعنی به لحاظ هستی‌شناسی پدیدارشناسانه این هستنده‌ها مهمل و بی‌معنا هستند؛ زیرا برای دازاین هیچ‌گونه ظهوری ندارند].

به همین دلیل است که هایدگر چون معنا را یک اگزیستانسیال- یعنی یک خصلت وجودی دازاین- می‌داند، به دلیل اینکه اگزیستانسیال‌ها ریشه در اگزیستانسیل- یعنی مشخصات هر دازاین- دارد، قائل است که این معنا مقید و متقوم به مشخصات فردی، زمانی و تاریخی هر دازاین که همان اگزیستانسیل‌های او هستند، می‌شود. او این قیود را بعداً به سه دسته پیش‌داشت‌ها، پیش‌دیده‌ها و پیش‌دریافت‌ها تقسیم می‌کند (Ibid).

۴-۴- جهان در پدیدارشناسی هایدگری

نگاه هایدگر به جهان نیز همین گونه است. او در نسبت با مواجهه دازاین با موجودات عالم آنها را به موجودات دم‌دستی و فرادستی تقسیم می‌کند. موجودات دم‌دستی همان‌هایی هستند که به‌نوعی در قلمرو زندگی دازاین قرار می‌گیرند و توسط او به کار می‌روند. موجودات فرادستی نیز موجوداتی هستند که در جهان دازاین وارد نشده و دازاین کاری با آنها ندارد. او معتقد است تنها موجودات دم‌دستی معنا دارند؛ زیرا معناداری تنها در نسبت با دازاین مطرح است و دازاین است که معنا را خلق می‌کند و چیستی معنای آنها نیز کاملاً بستگی به مورد استفاده‌ای دارد که دازاین از آنها دارد؛ ازاین‌رو نظریه هایدگر در مورد معنا این است که اشیا به اندازه‌ای معنا یا دلالت دارند که چنین ارتباطی را از طریق ارجاعاتشان با دازاین داشته باشند. بنابراین با اشاره به مثال معروف خود هایدگر معنای چکش همان نوع سودمندی‌اش در کوبیدن میخ‌ها

برای دازاین است و معنایی غیر از این ندارد. به همین دلیل نزد *هایدگر* معنا در برخورد وجودی دازاین با موجودات دم‌دستی تازه توسط دازاین خلق می‌شود^۱ و این‌طور نیست که همچون دیگر نظریه‌های رایج، چیزی به عنوان معنا از قبل وجود داشته باشد و به دازاین اضافه شود؛ همچنین معنا ساخته و پرداخته آگاهی و ذهن دازاین نیست، بلکه ناشی از ظهور هستی موجودات در موقعیت هرمنوتیکی دازاین است و در این میانه است که معنا خلق می‌شود (اشمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۲۸).

در این تلقی جهان دیگر خارج نیستند، بلکه این خارج طبیعت خوانده می‌شود، بلکه جهان کاملاً مبتنی بر دازاین است و به مجموعه پدیدارهای او گفته می‌شود. «آنجا»ی (da) دازاین همین جهان است و منظور *هایدگر* از «جهان» در نام‌گذاری دازاین به «بودن-در-جهان» نیز همین جهان است و این خط فاصله‌ها به منظور نشان‌دادن همین نسبت با جهان داشتن است و اصلاً به همین دلیل است که به انسان دازاین می‌گوید و نه انسان؛ زیرا دازاین به حیث بودن انسان در این جهان توجه دارد و نه بودن در جهان فیزیکی. اگر *هایدگر* دازاین را پرتاب‌شده^۲ می‌داند، به دلیل این است که او در این جهان پرتاب شده است. با این تلقی «جهان» یک خصلت وجودی و یک اگزستانسیال دازاین است و به همین دلیل نیز دازاین ذاتاً در-جهان است.

۵۵

پدیده

پدیدارشناسی؛ تنها روش هرمنوتیک فلسفی و نقد آن

۴. پدیدارشناسی در بوته نقد

هایدگر در توضیح پدیدارشناسی گفت که در پدیدارشناسی دازاین به اشیا اجازه می‌دهد که خودشان را به طریقه خودشان در او ظاهر سازند. *گلدامر* نیز مبتنی بر همین نظر معتقد بود راه رسیدن به حقیقت اتخاذ روش نیست، بلکه باید خود را بر حقیقت عرضه کرد تا در ما ظهور کند و از خفا به در آید؛ اما نقدهای جدی‌ای به پدیدارشناسی

۱. البته - به عبارت دقیق‌تر - این وجود است که در دازاین به منصفه ظهور می‌رسد و اینجاست که معنا خلق می‌شود، ولی در هر حال قبل از این ظهور معنایی در نفس‌الامر وجود ندارد.
۲. یکی از واژه‌هایی که *هایدگر* برای نشان‌دادن حالت کلی وجود دازاین استفاده می‌کند واژه «Projection» است که به «پرتاب‌شدگی» ترجمه شده است.

وارد است که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. پدیدارشناسی و ناکامی در هدف

هایدگر در متافیزیک چیست بیان کرد که در پدیدارشناسی به نفس الامر و واقع اشیا نمی‌رسیم و تنها به ظهور آنها دسترسی پیدا می‌کنیم (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰). این در حالی است که هم او و هم گادامر معتقد بودند در گشودگی دازاین - و به قول گادامر، مفسر - بر روی حقیقت و هستی اشیا، خود حقایق آنها - یعنی همان معلوم اصلی خودشان را به همان طریقی که هستند، در دازاین (مفسر) به ظهور می‌رسانند (Gadamer, 2006, p.269). این مطلب شعار اصلی پدیدارشناسی از هوسرل تا گادامر است و با عبارت «بازگشت به خود اشیا» بیان می‌شود.

این دو بیان حاکی از یک تهافت و تناقض در پدیدارشناسی است؛ زیرا آنچه در دازاین یا مفسر به ظهور می‌رسد، به قول خود هایدگر هستی نفس‌الامری اشیا نیست، بلکه ظهور آنهاست که «پدیدار» خوانده می‌شود. با این لحاظ چگونه پدیدارشناسی ادعا دارد که خود اشیا نزد دازاین یا مفسر حاضر می‌شوند؟ به‌ویژه آنکه پدیدارشناسی نمی‌تواند ادعای دوم را پس بگیرد، چراکه از ابتدا فلسفه وجودی تشکیل پدیدارشناسی توسط هوسرل که مورد قبول هایدگر نیز قرار گرفت، رسیدن به همین مدعا بود؛ زیرا دلیل پایه‌گذاری پدیدارشناسی دو مسئله جدی بود: اول حل ریشه‌ای مسئله معرفت‌شناختی کهن تطابق عین و ذهن و دیگری تدارک تکیه‌گاه استواری برای فلسفه که در آن زمان آماج حملات پوزیتیویست‌ها بود و موهومات خوانده می‌شد. هوسرل با طرح مسئله التفاتی بودن ادراک بیان کرد که آنچه نزد عالم حاضر است، دقیقاً خود شیء است، لذا بین عالم و معلوم تفکیکی وجود ندارد. او با طرح پدیدارشناسی به زعم خود مسئله مزبور را سالبه به انتفای موضوع دانسته، از اساس حل نمود. هایدگر نیز همین مشی را با رویکرد وجودی و نه ماهیتی ادامه داد و قبول داشت؛ ولی به این نقطه رسید که آنچه نزد ما حاضر می‌شود، خود شیء نیست، بلکه ظهور آن است. نتیجه بازگشت

همه مسائل قبلی بوده و اساساً فلسفه وجودی پدیدارشناسی مخدوش می‌شود. البته یک راه‌حلی که در پدیدارشناسی خصوصاً در پدیدارشناسی هایدگر برای این مشکل پیشنهاد شد، این است که او حتی «وجود» و «وجود فی نفسه اشیا» را نیز بر همین اساس تعریف کرد تا تطابق عین و ذهن محقق شود. هایدگر می‌گوید «وجود فی نفسه اشیا» همین ظهور آنها برای دازاین (یا مفسر) است (هایدگر، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰). حتی در تعریف «وجود» در کتاب مسائل اساسی پدیدارشناسی گفت:

بنای وجود بر موجودی است به نام دازاین (انسان). وجود وقتی هست که فهم وجود باشد؛ یعنی کسی باشد که آگزیستانس (قیام ظهوری) داشته باشد. بنابراین در هستی‌شناسی این موجود را تقدمی است برجسته. این تقدم، خود را در جمیع مباحث مسائل اساسی هستی‌شناسی نشان می‌دهد و پیش از همه در پرسش بنیادین از معنای وجود به‌طورمطلق. ... این نکته متضمن آن نیز هست که اساس هستی‌شناسی را صرفاً هستی‌شناسانه نمی‌توان نهاد؛ بنای ممکن‌سازی آن را بر یک موجود باید نهاد (همان، ص ۳۶).

در این تلقی وقتی وجود و هستی شیء همان پدیدار و ظهور آن برای دازاین است، یعنی «عین» همین ظهور است، تطابق بین عین و ذهن به نحو صد در صدی برقرار است؛ زیرا پدیدار اتحاد وجودی با دازاین یا مفسر دارد؛ ولی واقع مطلب این است که این راه‌حل تغییر نام و پاک کردن صورت مسئله است. آنچه مشکله تطابق بین عین و ذهن بود، تطابق معلوم به معنای وجود نفس‌الامری اشیا با علم عالم بود؛ همان وجودی که هایدگر تصریح کرد که ما دسترسی به آن نداریم.

۲. پدیدارشناسی و ایدئالیسم

در هایدگر متقدم دازاین محور اصلی کلان‌پروژه هستی‌شناسی بنیادین است و همه ارکان هستی‌شناسی بنیادین - که روش اصلی آن پدیدارشناسی است (Heidegger, 1962, p.50) - براساس آن تعریف می‌شود. برای مثال وجود مبتنی بر اوست. حقیقت چیزی جز ظهور هستی نزد او نیست (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۵). معنا حالتی از فرافکنی -

گشودگی دازاین به روی هستی - است که بر حسب آن چیزی به مثابه چیزی برای دازاین قابل فهم می‌شود (Ibid, p.193) و اساساً وقتی هستنده درون جهانی همراه با هستی دازاین کشف می‌شود - یعنی به فهم در می‌آید - معنا دار می‌شود و قبل از آن هیچ معنایی برای آن وجود ندارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۰۲). حتی قوانین نیوتن تا به فهم دازاین درآید، فاقد حقیقت و عینیت است (Heidegger, 1962, p.269). حتی جهانی نیز که برای دازاین تعریف شده، از جهتی قائم به خودش است، زیرا مجموعه پدیدارهای ظاهر شده برای دازاین است؛ از سوی دیگر دازاین در این جهان پرتاب شده و راه مفری نیز از آن ندارد. نتیجه اینکه دازاین تحت چنبره جهان خود و مختصات زمانی و تاریخی آن قرار دارد و پیش‌ذهنیت‌ها و پیش‌فهم‌ها و زاویه دیدهایش که به ظهور اشیا در او جهت می‌دهند نیز منبعث از همین جهان است؛ از این رو اشیا آن‌گونه که هستند، برای او به نمایش در نمی‌آیند و لذا دازاین نمی‌تواند صدای هستی را در هیچ موجودی بدون دخالت جهان ذهنی خود بشناسد (واعظی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۸). همین معنا در گادامر نیز به نوع دیگری دنبال شده است؛ نزد او نیز انسان تاریخ‌مند و زمانمند است و او نیز فراتاریخی و فرازمانی نیست و مختصات عصری او مقومات ذاتی او هستند.

نتیجه این است که دازاین از خود و جهان خود به جهان خارج راهی ندارد. مؤید این معنا نیز همان است که هایدگر در متافیزیک چیست تصریح کرد که ما به نفس‌الامر و واقع اشیا نمی‌رسیم و تنها با ظهور آنها سر و کار داریم (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰) و این مطلب چیزی جز ایدئالیسم پیشرفته نیست؛ چیزی که گادامر نیز متوجه آن بود. او به‌صراحت در مورد پدیدارشناسی هوسرل می‌گوید که پایه‌گذاری این پدیدارشناسی بر محور خود-آگاهی (Self-consciousness) انسان به ایدئالیسم منجر می‌شود و باید از آن خلاصی یافت (Gadamer (a), 2006, p.253). سپس می‌گوید آن‌قدر روش پدیدارشناسی بر هایدگر موثر بوده که ایراد کلی پدیدارشناسی هوسرل که مهم‌ترین آن افتادن به ورطه ایدئالیسم است، حتی در هایدگر نیز ادامه می‌یابد و هستی و زمان او نیز از آن خلاصی ندارد؛ چراکه هستی و زمان نهایتاً نتوانسته از روح کلی تأمل استعلایی هوسرل که منجر به ایدئالیسم می‌شود، نجات یابد (Ibid, pp.245&248)؛ از این رو در ادامه هایدگر تلاش

کرده است خود را از این نقیصه خلاصی دهد. گادامر معتقد است هایدگر در رساله در باب اومانیسیم نشان می‌دهد که هنوز و به‌خصوص در هستی و زمان نتوانسته از من استعلایی نجات یابد و تحلیل درستی از زندگی ارائه دهد (Ibid). او در این باره می‌گوید: اگر ما واقعا می‌خواهیم از هجی کردن تفکر ایدئالیستی فرار کنیم، آشکارا باید نحوه وجود زندگی (life) را برحسب خود-آگاهی [دال مرکزی پدیدارشناسی هوسرل] ادراک نکنیم. وقتی هایدگر دست به کار تجدیدنظرکردن در خود-فهمی استعلایی «هستی و زمان» می‌شود، این نتیجه می‌شود که او باید مجدداً به دریافت‌هایی درباره مسئله زندگی (Problem of “life”) برسد؛ بنابراین او در نامه اش درباره اومانیسیم از شکاف عمیق بین انسان و حیوان سخن می‌گوید. این کاملاً آشکار است که خود اساس نهادن استعلایی هستی‌شناسی بنیادین هایدگر در تحلیل دازاین هنوز امکان گزارش مثبتی از نحوه هستی زندگی را فراهم نمی‌کند (Gadamer, 2006, p.253).

هایدگر نیز برای خلاصی از مشکل ایدئالیسم در دوره متأخر خود سه مفهوم دیگر را وارد هستی‌شناسی بنیادین نمود و محوریت این هستی‌شناسی را نیز از دازاین به زبان منتقل کرد. گادامر نیز متأثر از همین تغییر، هرمنوتیک خود را سامان داد و قواعد دستیابی به حقیقت منطوقی در هستنده‌های زبانی را بررسی نمود. سه عنصری که هایدگر وارد کرد، برای این بود که انحصار دازاین در ساخت جهاننش درهم بشکند و راهی برای او به خارج از خود باز شود. هایدگر در تعیین این سه عنصر اصل وجودی بودن- آن هم به معنای وجود جاری در زندگی فعلی و هر روزه دازاین و نه امری ماورایی و ناروشن- و متافیزیکی نبودن را رعایت کرده است. از نظر او عناصر مزبور که شریک دازاین در شکل دهی به حقیقت می‌شوند، عبارت‌اند از: زمین، آسمان و یزدانیان (جاودانیان). مراد او از «زمین» همین زمین و از «آسمان» همین آسمان و از یزدانیان نیز واسطه‌هایی است که از طریق آنها وجود بر انسان‌ها افزوده می‌شود. در این دوره هایدگر به دازاین‌ها «میرندگان» می‌گوید و آنها را دریافت‌کنندگان هستی از یزدانیان می‌داند؛ زیرا او معتقد است دازاین همان حی مائت است و از آن جهت که

میرنده است، پیوند وثیقی با زمین و آسمان دارد؛ زمین مهد تولد و استعدادهای اوست که با مواهب آسمانی به فعلیت می‌رسند. نتیجه تعامل بین این چهار عنصر این است که دازین یعنی همان هستی-در-جهان (Being-in-the world)، دیگر این کینونت و بودن-در-جهان را با شرکت جستن در بازی متقابل این ساحات چهارگانه به دست می‌آورد. درحقیقت هستی-در-جهان دیگر به معنای بودن در روی زمین، زیر آسمان و در حضور یزدانیان است (پروتی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰).

در بدو امر این طور به نظر می‌رسد که خطر ایدئالیسم با این تغییرات از سر هرمنوتیک فلسفی برداشته شده است؛ اما در نگاهی عمیق‌تر مشاهده می‌کنیم که این مشکل هنوز هم در سر جای خود باقی است؛ زیرا با این اصلاح جهان دازین متأثر از سه عنصر دیگر به غیر از خود دازین شد؛ اما دیگر ارکان پدیدارشناسی کماکان مبتنی بر دازین باقی ماند؛ در پدیدارشناسی وجود حقیقت، معنا، فهم و... همه قائم به دازین بودند و بدون او معنا نداشتند و به همین دلیل بیان کردیم که هستی‌شناسی هایدگر با اینکه رویکردی وجودی دارد و نه ماهوی، بازهم به معنای رایج در فلسفه اسلامی اصالةالوجودی نیست، بلکه اصالةالظهوری است؛ زیرا وجود در این تلقی هویتی پدیدارشناختی دارد و مستقل از آن اصلاً در دسترس ما نیست؛ همچنان‌که هایدگر در متافیزیک چیست تصریح کرد این وجود تنها ظهوری از وجود واقعی و نفس‌الامری اشیاست و نه خود آنها؛ زیرا دازین اصلاً راهی به آن وجود بیرونی ندارد. ایدئالیسم نیز همین است که به جهان خارج راهی نداریم و در محدوده دریافت‌های خود احاطه شده‌ایم. این مشکل حتی در گلدامر نیز وجود دارد؛ او با اینکه متأثر از هایدگر متأخر است، در تلقی از وجود و حقیقت کاملاً پدیدارشناختی فکر می‌کند.

۳. سوم: پدیدارشناسی و نسبی‌گرایی

نسبی‌گرایی در جایی رخ می‌دهد که ویژگی‌های مدرک در مُدرک دخالت کند و چگونگی آن را رقم بزند. نسبی‌گرایی گاه خیلی ساده و خام است و گاه پیچیده

و پیشرفته؛ به این معنا که گاه به سادگی قابل تشخیص است، چون ارتباطات ساده و بسیط است و گاه تشخیص آن به تأمل بیشتری نیاز دارد، زیرا ارتباطات پیچیده تر شده است. در پدیدارشناسی ما با نسبی‌گرایی پیچیده روبرو هستیم؛ زیرا به هر حال باز هم دازاین است که پدیدارها برای او رخ می‌دهند و فهم برایش حاصل می‌شود. پدیدارها نیز همان اشیای خارجی نیستند، بلکه ظهورات آنها برای دازاین یا مفسر می‌باشند. ظهور نیز اساساً مقوله‌ای شخصی است؛ از قبیل حضور است و حضور نیز نمی‌تواند عمومی باشد. به همین جهت است که روش خود پدیدارشناسی، تجربه و شهود است که بالطبع کاملاً فردی و شخصی است. گادامر در کتاب *حقیقت و روش* به‌طور تفصیلی حقیقت تجربه و شهود در هرمنوتیک فلسفی و پدیدارشناسی را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که این تجربه کاملاً برخلاف تلقی رایج از تجربه در عصر روشنگری هرگز عمومی و تکرارپذیر نیست. او در این بیانات تجربه را به‌سان یک واقعه شخصی و لذا کاملاً شخصی و قائم به فرد می‌داند (Gadamer, 2006, pp.341-355).

۶۱

پدیدارشناسی

پدیدارشناسی؛ تنها روش هرمنوتیک فلسفی و نقد آن

طبیعی است که در این صورت نسبی‌گرایی سرنوشت محتوم پدیدارشناسی است؛ زیرا ظهورات که با روش شهود و تجربه شخصی به دست می‌آیند، همه متکی به فرد و بالتبع شرایط خاص او هستند. البته گادامر تلاش کرده است از طرق دیگری از نسبی‌گرایی فرار کند، ولی عملاً موفق به این کار نشده است؛ زیرا وقتی معنا به دلیل مبانی پدیدارشناختی هرمنوتیک فلسفی یک خصلت از خصلت‌های وجودی مفسر قلمداد شد و وقتی معنا بسته به افق فکری هر مفسر تغییر یافت، پس نسبی است و تعینی ندارد. توضیح این مطلب به موقعیت خودش موکول می‌شود، زیرا خارج از رسالت این مقاله است.^۱

۱. کتابی از نویسنده در دست چاپ است که نام آن مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه فهم متن در دانش اصول فقه در قیاس با آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی است. در این کتاب به تفصیل نسبت در آرای گادامر پیگیری شده است.

هوسرل پایه گذار پدیدارشناسی جدید است. او با تأسیس پدیدارشناسی دنبال آن بود که مشکل معرفت‌شناختی تطابق عین و ذهن را حل کند. او در پدیدارشناسی از شهود و تجربه شخصی و زنده مدد گرفت، ولی حقیقت اشیا را ماهیت آنها می‌دانست. هایدگر و بالتبع گادامر اصول کلی پدیدارشناسی را از او اخذ کردند؛ ولی به جای اینکه ذات اشیا را همان ماهیتشان بدانند، ذاتشان را وجودشان دانستند. آنها تصریح کردند که هم در فلسفه بنیادین و هم در هرمنوتیک فلسفی کاملاً پدیدارشناختی به تحلیل مسائشان می‌پردازند. نزد آنها به دلیل اصول مقبول‌افتاده پدیدارشناسی شخص فهمنده با پدیداری که از طرف شیء برای آنها می‌شود، اتحاد دارد و در نتیجه به معرفت کامل می‌رسد. از این جهت همه تمرکز آنها در فلسفه بنیادین و هرمنوتیک بر ظهور یا همان پدیدار اشیا برای شخص فهمنده است؛ زیرا نزد ایشان دسترسی به حقیقت خارجی اشیا ممکن نیست و تنها به پدیدار آنها می‌توان دست یافت. از این جهت همه تمرکز آنها بر پدیدار است و حتی در این مسیر به بازتعریف همه مفاهیم اصلی فلسفه می‌پردازند. بر این اساس در نظر آنها حقیقت دیگر خود شیء خارجی نیست، بلکه پدیدار آن برای فرد است؛ جهان عینی خارجی نیست، بلکه مجموعه پدیدارهای فرد است، یا معنا امری مستقل از فهمنده نیست، بلکه آن چیزی است که شیء خارجی به مثابه آن برای فهمنده ظاهر شده است. نتیجه اینکه پدیدارشناسی مانند خونی است که در تمام پیکره‌ی فلسفه بنیادین و هرمنوتیک فلسفی در جریان است. اما پدیدارشناسی خود دچار مشکلات بنیادینی است که توجه به آنها پایه‌های فلسفه بنیادین هایدگر و هرمنوتیک فلسفی گادامر را سخت متزلزل می‌کند. این موارد عبارت‌اند از اینکه ۱- پدیدارشناسی قرار بود مشکل معرفت‌شناختی تطابق عین و ذهن را از راه سالبه به انتفای موضوع کردن این مسئله حل نماید، ولی در عمل این مشکل حل نشد، بلکه تنها صورت مسئله پاک شد. ۲- پدیدارشناسی منجر به ایدئالیسم می‌شود. ۳- پدیدارشناسی به نسبی-

Archive of SID

گرایی منجر می‌شود؛ زیرا در هر حال پدیدارشناسی بر رکن پدیدار برای دازاین یا انسان تعریف شده است که از این جهت به هر حال در هر دازاین متفاوت است و به خارج نیز راهی ندارد.



منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک؛ هایدگر و پرسش بنیادین؛ چ ۳، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۲. اشمیت، لارنس کی؛ درآمدی بر فهم هرمنوتیک؛ ترجمه بهنام خداپناه؛ چ ۲، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۵.
۳. پروتی، جیمز ال؛ پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر؛ ترجمه محمدرضا جوزی؛ چ ۱، تهران: انتشارات ساقی، ۱۳۷۹.
۴. پالمر، ریچارد؛ علم هرمنوتیک؛ ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی؛ چ ۷، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۱.
۵. جمادی، سیاوش؛ زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر؛ چ ۱، تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.
۶. دارتیگ، آندره؛ پدیدارشناسی چیست؛ ترجمه محمود نوالی؛ چ ۶، قم: انتشارات سمت، ۱۳۹۱.
۷. ریخته‌گران، محمدرضا؛ پدیدارشناسی و فلسفه‌های اگزیستانس؛ چ ۱، تهران: انتشارات بقعه، ۱۳۸۰.
۸. عرب‌صالحی، محمد؛ فهم در دام تاریخی‌نگری؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۹. واعظی، احمد؛ درآمدی بر هرمنوتیک؛ چ ۳، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۰. هایدگر، مارتین؛ مسائل اساسی پدیدارشناسی؛ ترجمه پرویز ضیاء شهابی؛ چ ۱، تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۲.

۱۱. _____؛ **متافیزیک چیست**؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ چ ۳، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵.
۱۲. _____؛ **هستی و زمان**؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ چ ۴، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
13. Heidegger, Martin; **On Time and Being**; New York: HARPER TORCHBOOKS, 1972.
14. _____; **Through Phenomenology to Thought**; SpringerScience+Business Media Dordrecht, 1961.
15. _____; **BEING AND TIME**; Blackwell PublishersLtd, 1962.
16. _____; **On The Way To Language**; NEW YORK: HARPER & ROW, PUBLISHERS, 1971.
17. Schmidt , Lawrence; **understanding hermeneutics**, by Routledge, LONDON & NEW YORK, 2014.
18. Guignon, Charles B.; **The Cambridge Companion to HEIDEGGER**; First published, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1993.
19. Gadamer, Hans-Georg; **Truth And Method (a)**; continuum, LONDON & NEW YORK, 2006.
20. Gadamer, Hans-Georg; **Truth And Method (b)**; Bloomsbury Academic, 2013.
21. Wachterhauser, Brice r.; **What Is Truth**; published in Hermeneutics And Truth, THE UNITED STATES OF AMERICA, Northwestern University press, 1994.