

نقدی بر:

# هایدگر

تالیف: سید محمد رضا علوی سرشکی

شناسنامه کتاب:

نام کتاب: «نقدی بر اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک و...»

مؤلف: سید محمدرضا علوی سرشکی

موضوع: فلسفه

مشخصات کتاب:

تیراژ:

شابک:

قیمت:

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
	<b>۱- اگزستانسیالیسم «هایدگری»</b>
۷	مقدمه: .....
۱۵	۱- تعریف «فلسفه» نزد هایدگر و نقد ما بر هایدگر: .....
۱۹	۲- دیدگاه هایدگر در «شناخت حسی» .....
۲۵	نقد و بررسی ما بر هایدگر .....
۴۷	۳- «هایدگر» و انکار دوگانگی «سوبژه» و «اُبژه» در «وجود فی نفسه» ...
۵۱	- نقد و بررسی بر هایدگر .....
۷۳	۴- «ماهیات نوعی مقولی» و «ماهیات شخصی غیر مقولی» انسان
۸۳	۵- نگرش تاریخی و نقد آن .....
۱۰۰	«عقل» و «مسئولیت» .....
۱۰۹	«فرد اصیل» و «فرد غیر اصیل»: .....
۱۱۳	«مرگ» و «پوچ‌گرایی امثال هایدگر» .....
	۶- سردرگمی «و دیدگاه نگرش تاریخی»، میان «مکتب‌های فلسفی
۱۳۵	متناقض» .....

## ۲- هرمنوتیک فلسفی:

- ۱- سردرگمی طرفداران «بینش تاریخی» در تشخیص فهم درست از نادرست: ..... ۱۴۹
- ۲- توضیح ما: ..... ۱۵۶
- ۳- هایدگر و گادامر (و تسلسل پیشفرضها و دور هرمنوتیکی). ۱۶۴
- ۴- نقد و بررسی ما ..... ۱۶۷
- ۵- آیا متن، «معیار اصلی» است یا قصد نویسنده و یا فهم خواننده.... ۱۷۱
- ۶- خطاء در شناخت «ماهیت انسان» از طریق «هرمنوتیک و پدیدارشناسی» ..... ۱۷۵
- ۷- دیلتای و توسعه قلمرو هرمنوتیک ..... ۱۸۵
- ۸- ریشه‌های خطای «نسبیت گرایان» ..... ۱۹۹
- نتیجه دیدگاه «نسبیت گرایان» ..... ۲۰۶

- ۳- روش شناسی «علوم انسانی»:** ..... ۲۰۷
- ۱- «هیوم» و روش شناسی «علوم طبیعی» و روش شناسی «علوم ریاضی» ..... ۲۰۹
- ۲- «کانت» و «روش شناسی علوم طبیعی و روش شناسی ریاضی» ..... ۲۱۲
- ۳- «دیلتای» و «روش علوم انسانی» در مقابل روشهای «علوم طبیعی» و «علوم ریاضی» ..... ۲۱۳
- ۴- دیدگاه مؤلف در مقابل روشهای این سه رشته «علوم طبیعی» و «علوم ریاضی» و «علوم انسانی» ..... ۲۱۵
- ۵- روشهای مختلف «علوم انسانی» نزد مولف: ..... ۲۱۹
- الف: روش «تفسیر متون» و «تفسیر تاریخ» .....
- ب: روش «فلسفه خالص» یا «علوم عقلی» .....
- ج: روش «علوم انسانی تجربی» (روانشناسی و جامعه شناسی و اقتصاد و...) .....
- خلاصه ..... ۲۳۶



## مقدمه:

مارتین هایدگر (Martin Heidegger ۱۸۸۹ - ۱۹۷۶) در شهر مساکرچ (Messkirch) آلمان، در تاریخ ۱۸۸۹ - به دنیا آمد پس از پیمودن تحصیلات ابتدائی و متوسطه، وارد دانشگاه شد و در دانشگاه نیز پیشرفت نمود تا آنکه استاد «فلسفه باستان» شد و مدت‌ها آنرا در دانشگاه، تدریس می‌نمود و فلسفه ارسطویی در او، تاثیر عمیقی بجا گذاشته بود بحدی که پس از مدتی، وقتی به مطالعه «فلسفه جدید» پرداخت همچنان آثار و رسوبات «فلسفه ارسطویی افلاطونی»، ذهنش را مشغول می‌کرد و در فهم فلسفه «کانت»، دچار مشکل شد که مورد اعتراض معترضانی از دانشگاه و غیره قرار گرفت و بعضاً فکر می‌کردند که هایدگر می‌خواهد «فلسفه کانت» را به رأی خود، تفسیر کند و یا آن را عمداً تغییر دهد و همچنان به «فلسفه ارسطویی و باستان» درباره «شناخت حسی» پایبند بود به اینکه «شناخت حسی»، گشودن و ظهور «ماهیت و ذات اشیاء خارجی»، در ماست نه آنطور که فلسفه جدید و کانت می‌گویند که صفات حسی، محصول «تبادل ذهن و عین» است:

هایدگر:

شناخت، اصل خلاق «فاعل شناسا» و «جهان» نیست، بعلاوه این تبادل از یک عملی که

بوسیله «جهان» بر روی «فاعل شناخت» اعمال  
شود حاصل نمی‌شود.<sup>۱</sup>

هایدگر:

«حقیقی»، در معنی «یونانی» و به‌طور بنیادین‌تر  
چونان «لوگوس» عبارت از «نیوشیدن  
(Vernehmen) یک چیز (در دریافت  
حسی از یک چیز) است».

این نیوشیدن به هنگامی، «حقیقی» است که  
«دیدن» عبارت از «دیدن رنگ» باشد.  
«دیدن» همواره به انکشاف رنگ پرداخته و  
«شنیدن» به انکشاف صوت<sup>۲</sup>.

.....

حقیقی هرگز نمی‌تواند پوشیده باشد نمی‌تواند  
خطا باشد<sup>۳</sup>.

- 
۱. کتاب وجود زمان - تالیف مارتین هایدگر ترجمه نوالی ص ۱۰۳ - سطر ۱۱.
  ۲. کتاب درآمد وجود و زمان - تالیف «مارتین هایدگر» - ترجمه منوچهر اسدی  
ص ۸۳ - ۸۴ و کتاب هستی و زمان تالیف مارتین هایدگر ترجمه عبدالکریم  
رشیدیان چاپ سال ۱۳۹۳ ه. ش - ص ۴۵ - سطر ۸ - ۴
  ۳. همان مدرک.



هایدگر، «شناخت حسی مستقیم» را «ظهور و گشودن اشیاء» برای ما می‌دانست یعنی گشودن اشیاء جهان که جزئی از این جهان است برای ما و من که جزء و اجزاء دیگر این جهان هستیم و انسان این موجود که «وجودش در جهان را می‌فهمد»، خود جزئی از این جهان است دقیقاً در مقابل تفکر باستان و «ارسطویی و افلاطونی و دکارتی و کانتی» که «من اندیشنده»، جزئی از این جهان نبود بلکه از نوعی دیگر یعنی نوعی «وجود عقلی و روحی» در مقابل این جهان به عنوان نوعی «جهانی مادی» بود؛ و نیز آنچه در مقابل ما احساس می‌شود یعنی «محسوس و پدیدار خارجی» نزد هایدگر، یک چیز بیشتر نیست که همان شیئی خارجی باشد نه آنکه «محسوس بالذات» واسطه میان «من» و «شیئی خارجی» است که کانت چنین تصور می‌کرد - آنطور که هایدگر در کتاب هستی و زمانش می‌نویسد:

«در پس، پدیده پدیده شناسی، ماهیةً هیچ چیز دیگری، قرار ندارد اما ممکن است چیزی که باید پدیده شود پنهان باشد.»<sup>۱</sup>

هایدگر که در «کتاب وجود و زمانش»، سعی کرده این تفکر خاص

۱. کتاب هستی و زمان تألیف مارتین هایدگر - ترجمه عبدالکریم رشیدیان چاپ

خودش را همچنان حفظ و بیان کند و از اصطلاح ثنویت «ذهن و عین» و یا «روح و ماده» و یا «پدیدار و ماوراء پدیدار»، بپرهیزد. «هایدگر»، در فهم معانی از الفاظ، همچنین معتقد بود که هر فهم و تفسیری، مبتنی بر «پیش شناخت‌ها و پیش داوری‌ها» است و حتی این استدلال دکارت نیز بر دوگانگی «ذهن و عین» هم مبتنی بر پیش فرضهای جدائی «ذهن و عین» یا «روح و ماده» است و معتقد بود که هیچ فهم و شناختی، بدون «پیشفرض و شناختهای پیشین و پیش داوری» نیست، هایدگر ظاهراً مقداری از این تفکرات را از «نیچه» گرفته و یا مطالعه کتب نیچه، سرچشمه پیدایش چنین تفکراتی برایش بوده است. «هایدگر»، حتی در تفکرات «خدا» و «جهان» هم معتقد به ثنویت نبود و خدا را وجود و اشیاء جهان را موجودات، گویا می‌دانست و دقیقاً در مقابل تفکرات ثنوبتی باستان بود حتی تفکرات «وحدت وجودی افلاطونی» که خدا را از نوع عقول و جهان را از نوع ماده می‌دانستند قبول نداشت.

«هایدگر»، در هیچ کجای فلسفه‌اش، منکر خدا نبود اما خدای شخصی مسیحیت و یا امثال آنها را هم قبول نداشت و لذا آقای کاپلستون هایدگر را جزو فیلسوفان آگزیستانسیالیست ملحد آورده است در حالیکه ظاهراً هایدگر، ملحد نبود اما خدائی را هم که کاپلستون مسیحی، قبول داشت او قبول نداشت مگر آنکه ملحد را به

کسی اطلاق کنیم که معتقد به روح نباشد و زندگی پس از مرگ را مطلقاً منکر باشد که هایدگر، چنین بود که به وجود «روح» در مقابل «بدن مادی» معتقد نبود و به ادامه زندگی پس از مرگ معتقد نبود.

و لذا گروهی «هایدگر» را پوچ گرا دانستند اما «هایدگر» در مقابل نسبت «پوچ گرایی» به او، شدیداً مخالف بود چون فی الجمله معتقد به ارزش هم بود و شاید هایدگر پوچ گرا را، کسی می دانست که منکر مطلق ارزش ها باشد اما هایدگر فی الجمله به «وجود معتبر» در مقابل «وجود غیر معتبر»، معتقد بود و گهگاه از «وجدان» هم سخن می گفت در حالیکه اعتقاد به «وجدان»<sup>۱</sup>، بدون اعتقاد به اصل و ریشه «ارزش های معتبر»، معنی ندارد ولی گهگاه در قسمت حرف ارزش ها، صریحاً می گفت من کاری به ارزش های اخلاقی ندارم و ظاهراً مقصودش ارزش های اخلاقی، جامعه و اجتماع و قراردادی، بوده است

۱. کتاب «درآمد وجود و زمان»، تالیف هایدگر - ترجمه منوچهر اسدی - چاپ تهران سال ۱۳۸۰ ه. ش - در پیشگفتار مترجم ص ۲۲ سطر ۱۶ - «وجدان» را به عنوان اصل اساسی، در راهبری تفکر پس فردا، مورد دقت قرار می دهد. «وجدان» عبارت از یک اصل وجودی، برای هایدگر است.

- کتاب شش متفکر اگزیستانسیالیست - تالیف ه. ج. بلاکهام ترجمه محسن حکیمی - چاپ تهران سال ۱۳۶۸ ه. ش - صفحه ۱۴۹ - ندای «وجدان» که بنظر می رسد بما می گوید: «چه کار باید و چه کار نباید کرد» و از کتاب مردان اندیشه تالیف مگی، ترجمه فولادوند چاپ تهران سال ۱۳۸۲ ص ۱۴۲.

هر چه مقصودش باشد در قسمت‌های ارزش‌ها، بیان روشن و شفاف‌ی ندارد و تفکرات ارسطویی هم که قسمتی از زیربنای فکری او را تشکیل می‌داد در قسمت ارزش‌ها، پایه و اساس ثابتی، نداشته است گویا ارسطو در قسمت ارزش‌ها، پیرو ذی‌مقراطیس و نفع‌گرایی بوده است؛ در هر حال، ابهام در گفتار و تفکرات هایدگر بود که حتی شاگردانش، وقتی نسبتی را به او میدادند گهگاه منکر می‌شد و می‌گفت متوجه مقصود من نشدید.

اگر ما در این کتاب نسبت پوچ‌گرایی را به هایدگر دادیم بطور مطلق نیست و تنها در نسبت به جهان آخرت است که انکار جهان آخرت پایان زندگی نیکوکاران و ستمگران را یکنوع می‌داند که هر دو به «نیستی مطلق» می‌انجامند و برای کسی که به نتیجه کار، نگاه می‌کند نیکوکاری در این جهان و فداکاری برای بشریت را در مقابل شرارت و خودخواهی بی‌حد و حصر، گویا یکی می‌داند که هر دو به پوچ و نیستی، منتهی می‌شود و بس.

در هر حال کلمه ملحد، ظاهراً به منکر خدا، گفته می‌شود و هایدگر منکر خدا نیست و...

خلاصه اینکه ما در صدد بحث درباره خدا و یا ارزش‌ها در این «نقد بر هایدگر» نیستیم زیرا بحث درباره «خدا» و «ارزش‌ها» را در کتابهای دیگر که درباره نقد و بررسی دلایل خداشناسی باشد و نیز

فلسفه حقوقی و فلسفه اخلاق و نقدی بر نیچه گذرانده‌ایم و اینجا تکرار نمی‌کنیم آنچه در اینجا نقد و بررسی می‌کنیم بعضی از تفکرات خاص هایدگر درباره «دوگانه‌اندیشی» و یگانه‌اندیشی و نیز «تغییرات و یا عدم تغییرات ما، در زمان و تاریخ» است که عمده، محور تفکرات هایدگر را در کتاب وجود و زمان اش تشکیل می‌دهد.

البته در سه قسمت بدین صورت:

- ۱- قسمت اول درباره «اگرستانسیالیسم» و «انسانشناسی»
- ۲- قسمت دوم درباره «هرمنوتیک» و «فهم متون» که مربوط به امور قراردادی و اعتباری است اما این گفته که هر شناخت و فهمی بدون استثناء مبتنی بر «پیش‌شناخت» و یا «پیش‌داوری» و غیره است، گفتار غلطی و باطل است ه در قسمت هرمنوتیک روشن خواهد شد.
- ۳- قسمت سوم درباره روش شناسی «علوم انسانی» است و اینکه «شناخت انسان»، از راه «پدیدارشناسی و یا تفسیر»، غلط است، زیرا «فهم و تفسیر»، مربوط به امور اعتباری همچون قراردادی است و «علوم حقیقی» چه تجربی و یا ریاضی و یا عقلی محض، تنها به روش مربوط بخودشان که روش تجربی یا عقلی باشد کشف می‌شوند و «روش تفسیری و فهم» در «علوم حقیقی تجربی و یا عقلی»، هیچ مجهولی را برای ما معلوم نمی‌کند، و در قسمت سوم کتاب همه این مطالب بطور مستدل و مستند ثابت خواهد شد.



## تعریف «فلسفه»:

«فلسفه» نزد «هایدگر» معرفتی است که درباره شناخت «وجود» بحث می‌کند و هایدگر، فلسفه را از قدیم باستان تا بحال، همین می‌داند که حول محور «وجود»، بحث می‌کند گویا بخاطر آنکه «هایدگر»، سالهای متمادی استاد «فلسفه باستان»، در دانشگاه بوده است تحت تأثیر «فلسفه باستان»، موضوع فلسفه را منحصر در شناخت «وجود» می‌داند.

در حالیکه پس از ظهور «دکارت» و «جان لاک» و بالاخص فیلسوفان بعدی که آنها، درباره «شناخت و معرفت» و یا درباره فلسفه «حقوق» و «اخلاق» و «سیاست» و در یک کلمه، درباره «فلسفه شناخت» و یا «باید و نبایدهای عقلی»، بحث کرده‌اند یعنی «ارزش‌های ذاتی»، دیگر نمی‌توان موضوع «فلسفه» را منحصر به بحث از «وجود» دانست.

و یا بحث عقلی «معرفت شناسی» و یا بحث عقلی «ارزش‌های ذاتی» را کلاً به بحث از «وجودشناسی» برگرداند و تمام مباحث آنها را بحث از «وجود» دانست.

شاید بهتر باشد ما «فلسفه» را این‌چنین تعریف کنیم که «هر شناختی که از طریق تجربه‌های حسی، نمی‌توان به دست آید و طریق شناخت آنها، منحصر در تعقل و استدلال‌های عقلی است» را می‌توان

فلسفه نامید مثلاً بحث از خود «حس» که حواس، چقدر می‌توانند ماهیت «اشیاء مادی خارجی» را برای ما نشان دهند و یا بحث اینکه آیا «حقوق طبیعی» یعنی «حقوق ذاتی عقلی» داریم یا نداریم؟ می‌تواند مصادیقی از بحث‌های فلسفی باشد، در کنار بحث از وجودشناسی.

اشکال «هایدگر» به فیلسوفان باستان مبنی بر اینکه آنها بحث از «وجودشناسی» را به بحث از «موجودشناسی» برگرداندند گفتار صحیحی نیست زیرا اولاً؛

۱- آنطور که کتابهای «طبیعت» و «ما بعدالطبیعه» ارسطو و نیز در آثار افلاطون موجود است «موضوع فلسفه»، نزد قدما بالاخص نزد ارسطو، از اول، «موجود بما هو موجود» بوده است نه «وجود» و لذا صریحاً ارسطو در اول کتاب ما بعدالطبیعه اش می‌نویسد که موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است و سؤال از «چیستی» همانا سؤال از «موجود بما هو موجود» است که بحث از «وجود» و «قانون علیت» را نیز شامل می‌شود. یعنی هم بحث از «ذات و ماهیت» را و هم بحث از «وجود» را، شامل می‌شود. و شارحان «فلسفه ارسطو» هم فلسفه ارسطو را در دو قسمت بحث می‌کنند ۱- بحث درباره «ماهیات» و ۲- بحث درباره «وجود».

اما اینکه «هایدگر» می‌نویسد که «موضوع فلسفه»، «وجود» است و بحث از «چیستی وجود» است، گفتار صحیحی نیست چون بحث



از «چیستی» مربوط به «ذاتی است که متعلق وجود» است (نه خود «وجود») و سؤال از «وجود»، همیشه با «هل بسیطه» است که به آری و نه، پاسخ داده می‌شود مثلاً فلان چیز و یا حتی خدا، آیا هست یا نیست. زیرا سؤال از هل بسیطه و سؤال درباره خود «هستی» و یا خود «نیستی» عقلاً سؤال از «هل بسیطه» است نه سؤال از «هل مرکبه» که سؤال از چیستی موجود باشد (یعنی سؤال از خود «وجود» بنحو اینکه وجود چیست یا سؤال از عدم که آیا عدم چیست، سؤالی نابجا و غلط و نامربوط است که بخاطر نفهمیدن عمق مسائل فلسفی، رخ می‌دهد و در گفتار هایدگر چنین سؤالاتی نامربوط، کم نیست)؛

ثانیاً - علاوه بر آنکه هایدگر به فیلسوفان باستان تا به قرون جدید، اشکال می‌گیرد که آنها بجای آنکه در پی شناخت بیشتر خود «وجود» و اصل «وجود» باشند به شناخت «موجود بما هو موجود» پرداختند (یعنی وارد بحث مقولات شدند) یعنی وارد بحث شناخت «جهان»، «انسان» و «خدا»، شدند که در واقع شناخت اینها شناخت «موجود» است نه شناخت اصل «وجود»، و از شناخت اصل وجود، غافل شدند.

در حالیکه اشکال «هایدگر» به فیلسوفان گذشته که بجای شناخت اصل «وجود»، گرفتار شناخت «موجود و موجودات» شدند به گفتار خود «هایدگر» هم برمی‌گردد که بالاخره «موضوع شناخت» را به هر

دلیلی، «انسان» قرار داده است به عبارت خودش از این قرارداد که شناخت «انسان» همانا بهترین راه شناخت «موجود» و یا «وجود» است و شناخت بی واسطه «وجود» از طریق خودش است. در حالیکه شناخت «انسان» همانا شناخت یک «موجود» در میان اینهمه موجودات است و به عبارتی دیگر، اگر بگوئیم شناخت «انسان»، شناخت «وجود» است باز شناخت یک «وجود» در میان این همه «وجودات» است. یعنی اشکال «هایدگر» به خودش هم برمی گردد.

# دیدگاه های دیگر در «شناخت حسی»



پروفسور ویلیام پرت<sup>۱</sup>، استاد فلسفه در دانشگاه نیویورک:  
«هایدگر»، فکر می‌کند که به یک معنا، به  
فیلسوفان یونانی و بخصوص حکمای پیش از  
سقراط، برگشته است.<sup>۲</sup>

کاپلستون:

او (هایدگر) این واقعیت را هیچ پنهان نمی‌کرد  
که فلسفه‌ی خود او، ارتباط نزدیکی با تفکرات  
اروپائیان گذشته دارد و اینکه «آرزوی او، این  
بوده و هست که ارسطوی روزگار ما، باشد»، چه  
او نیز مانند دانای یونان با مسئله هستی، سر و  
کار، یافته است.<sup>۳</sup>

---

## 1. Willim Barrett

۲. کتاب «مردان اندیشه»، تالیف براین مگی، ترجمه فولادوند - چاپ تهران سال  
۱۳۸۲ ه. ش صفحه ۱۴۱.

۳. کتاب فلسفه معاصر - تالیف کاپلستون، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی - چاپ  
تهران سال ۱۳۶۱ - ص ۲۲۷.

## دیدگاه «هایدگر» در «شناخت حسی»:

همه «حسگرایان» چه «پوزیتیویست‌ها» و چه «ارسطوئیان» (که ارسطوئیان معتقد به خدا و مابعدالطبیعه هم هستند) در نقطه‌ای که با هم مشترک‌اند این است که مطلقاً، «شناخت حسی» و «تصورات حسی» را همان علم به «ماهیت حقیقی اشیاء مادی خارجی» می‌دانند و در این نقطه، «هایدگر» هم با «حسگرایان»، شریک است و می‌توان دیدگاه «هایدگر» را هم، دیدگاهی بر محور «حس‌گرایی» دانست که نزد حس‌گرایان، «تصورات حسی»، همان حضور صورت و «ماهیت اشیاء مادی خارجی» در ذهن می‌باشند. و «ماهیت اشیاء خارجی»، عریان، و بدون هیچ تاثیری از نیروی حسگانی، در ذهن، حاضر می‌شوند.

و «دیدن»، همان اشرف ذهن، به خارج مادی است (و یا به عبارت دیگر: دیدن همان حضور ماهیت «اشیاء مادی خارجی» بهمان طوری که در خارج و واقع است در نزد «موجود ادراک کننده» است). و در اصطلاح فلسفه قدیم (ماقبل دکارت و کانت)، «تصورات حسی» به حضور «ماهیت شیئی خارجی» در ذهن تفسیر می‌شد.

هایدگر:

«حقیقی»، در معنی یونانی و به‌طور بنیادین‌تر  
چونان «لوگوس» عبارت از «نیوشیدن

## (Vernehmen) یک چیز (در دریافت

حسی از یک چیز) است».

این نیوشیدن به هنگامی، «حقیقی» است که

«دیدن» عبارت از «دیدن رنگ» باشد.

«دیدن» همواره به انکشاف «رنگ» پرداخته و

«شنیدن» به انکشاف «صوت»<sup>۱</sup>.

.....

حقیقی هرگز نمی‌تواند پوشیده باشد نمی‌تواند

خطاء باشد<sup>۲</sup>.

(یعنی آنچه را، ما از طریق حواس پنجگانه حسی، تجربه می‌کنیم،

ممکن نیست خطاء باشد «ارسطو» هم «شناخت حسی و شناخت

تجربی» را از «یقینیات ششگانه» می‌دانست که «خطاء در آنها را

ممکن نمی‌دانست» اما اینک خطاپذیری حس و تجربه، ثابت شده

(است)

---

۱. کتاب درآمد وجود و زمان - تالیف «مارتین هایدگر» - ترجمه منوچهر اسدی ص

۸۳ - ۸۴. «رنگ» در فلسفه جدید و کانت، از «صفات ثانویه اجسام»، محسوب

می‌شود که می‌تواند نسبت به بینندگان مختلف و جانداران گوناگون، متفاوت باشد).

۲. همان مدرک.

## «هایدگر» و انکار دیدگاه «کانت در شناخت حسی»:

«شناختن» نه نخستین منشأ «تعامل» سوژه با جهانی است، و نه این «تعامل»، از کنش جهان بر سوژه‌ای، ناشی می‌شود.<sup>۱</sup>

..... «شناخت»، اصل خلاق تبادل «فاعل شناخت» و «جهان» نیست، بعلاوه این تبادل، از یک عملی که بوسیله «جهان» بر روی «فاعل شناخت»، اعمال شود، حاصل نمی‌شود.<sup>۲</sup>

..... «درون» یا «سپهر درونی و حالّ فاعل شناخت»، آشکارا نمی‌تواند به عنوان «یک صندوق چه یا یک محیط بسته»، تصور شود.<sup>۳</sup>

..... حفظ یک حکم که حاصل فهمیدن است خود، نحوه «هستی - در - جهانی» است که

---

۱. کتاب هستی و زمان، تالیف مارتین هایدگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ نشر نی، چاپ تهران، سال ۱۳۸۹ - ص ۸۴.

۲. کتاب وجود و زمان ترجمه محمود نوالی، صفحه ۱۰۳، سطر ۱۱.

۳. از کتاب وجود و زمان، تالیف هایدگر، ترجمه محمود نوالی، صفحه ۹۹، سطر



نمی‌توان، مانند جریان «نفسانی» تعبیر کرد که در اثر آن، «یک فرد»، تمثلاتی از چیزی برای خود، فراهم می‌نماید.

تمثلاتی (بازنمایی‌هایی) که به دین ترتیب به دست آمده‌اند، ممکن است در «درون فرد»، حفظ شوند و می‌توان درباره آنها و بنابر موقعیت، سؤال کرد:

چگونه آن «تمثلات» با «واقعیت» مطابقت پیدا می‌کنند؟<sup>۱، ۲</sup>

---

۱. همان کتاب فوق صفحه ۱۰۲.

۲. اگر قضیه علمی، یک نحوه «هستی در جهان» است چگونه ممکن است در مواردی خطاء باشد یعنی بدون وجود چنین معلومی در خارج تحقق یابد در حالیکه بسیاری از موارد علم، خطاء است. علوی.

## نقد:

خلاصه گفتار ارسطو، هوسرل و هایدگر این است که آنچه از طریق حس بینائی، شنوائی و غیره، خود را بما نشان می‌دهد و به عبارت هایدگر، آنچه بر ما گشوده می‌شود همان «حقیقت» یعنی «ماهیت واقعی اشیاء مادی خارجی» است که هیچ امکان خطائی در این گشایش و کشف (ماهیت موجود خارجی) نیست.

لکن «آن چیزی که فلسفه ارسطوئی را حس‌گرا و قابل خطاء نشان می‌دهد» همین خطای گفتار فوق آنها است که «پیشرفت‌های علمی و فلسفی جدید»، این خطای ارسطوئیان را ثابت می‌کند، آنجا که ارسطو در زمان خود، بر اساس همین روش «حس‌گرایانه»، با نظریه «منظومه شمسی» «فیثاغورث» که می‌گفت زمین به دور خورشید می‌گردد مخالفت کرد؛

ارسطو می‌گفت «ما، با چشمانمان خود، هر روزه، حرکت خورشید به دور زمین را مشاهده نموده و حس می‌کنیم» که چگونه خورشید هر روزه از مشرق زمین، طلوع می‌کند و به سمت مغرب حرکت می‌کند و در آخر هر روزی در سمت مغرب زمین، فرو می‌رود و فردای همان روز، دوباره از مشرق زمین بیرون می‌آید بنا بر این، ما گردش هر روزه خورشید به دور زمین که محسوس است را تصدیق می‌کنیم و گفتار فیثاغورث مبنی بر «گردش زمین (سالانه) به دور خورشید» را چون

خلاف مشاهده حسی است خلاف حقیقت و واقع دانسته و باطل و کذب است و ارسطو بر همین اساس نظریه «حس‌گرایانه» اش، می‌گفت که زمین، محور «عالم» است و خورشید و ماه و ستارگان همه‌روزه، بر محور زمین می‌گردند.

یعنی ارسطو همان دیدگاهی را که ما امروزه، دیدگاه باطل شده «بطلمیوس» می‌دانیم تصدیق می‌کرد و دیدگاه فیثاغورث را که امروزه به دیدگاه «کپرنیک» و «گالیله»، معروف است باطل می‌دانست البته بر اساس همان دیدگاه حس‌گرایانه‌اش که حواس را، «کاشف حقیقت به قول مطلق» می‌دانست و «شناخت حسی» را «نحوه هستی ما، نسبت به جهان» می‌دانست.

همچنانکه «ارسطو» بر همین اساس «حس‌گرایانه» دیدگاه «ذی مقراطیس» را که می‌گفت «اجسام خارجی از ذرات اتم، تشکیل شده که میان اتم‌های جسم، فاصله زیادی است و خلاء موجود در اجسام چندین برابر جرم اتمی آنها است»؛ ارسطو این دیدگاه اتمی را هم طبق «دیدگاه حس‌گرایانه‌اش»، باطل و مردود می‌دانست و می‌گفت «ما از طریق چشم خود، می‌بینیم که اجسام رنگی در خارج هیچ خلای میان آنها مشاهده نمی‌شود بلکه پر از ماده است و دیدگاه اتمی چون خلاف مشاهده حسی است، دیدگاهی باطل و خلاف واقع و خلاف حقیقت است که می‌گوید میان اجزاء جسم یعنی میان اتم‌های جسم، خلاء و

فاصله است». در نتیجه و دو هزار سال دیدگاههای «ارسطو»، پیشرفت علم را به عقب راند و نظریه منظومه شمسی و نظریه اتمی را در جامعه جهانی، منزوی و محکوم پیروان خود، قرار داد.

«ذی مقراطیس» علاوه بر کشف «اتم» نیز گفته بود که «صفات ثانویه اجسام» همچون رنگ، طعم، بو، گرما و سرما و غیره، صفاتی خارجی نیستند که قطع نظر از احساس دیدن و چشیدن و غیره در خارج ما، وجودی مادی داشته باشند آنچه در خارج موجود است اتمها هستند که ذراتی بسیار کوچک و در حال حرکت اند اما «صورت‌های هندسی اجسام» نیز به تبع اجسام که «صفات اولیه اجسام»، نامیده می‌شوند وجودی خارجی و مادی دارند اما «صفات ثانویه» اجسام همچون طعم و بو و رنگ و گرما و سرما و غیره، در ارتباط با موجود احساس کننده چنین احساس می‌شوند» که این دیدگاه ذی مقراطیس در قرون جدید، توسط «دکارت» و «کانت» هم، مورد تایید قرار گرفت و «پیشرفت‌های علوم جدید» هم آنها را به اثبات رساند زیرا چه بسا، طعم غذاهائی که پیش بعضی همچون «ماهی»، لذیذ و لذت بخش است و نزد دیگرانی، غیر لذیذ و ناخوشایند است و چه بسا موجب تنفر و تهوع است.

و چه بسا همچون مگس‌ها که بر روی کثافات که مورد تنفر ما انسانها است می‌نشینند و از آن لذت می‌برند. و یا در گرما و سرما مثلاً

هوای سی درجه، نزد افراد «مناطق معتدله» هوای بسیار مطبوعی است اما همین هوا برای کسانی که در «خط استواء» می‌نشینند شاید سرد احساس شود و برای «قطب‌نشینان»، گرم احساس شود (و برای خرس قطبی، گرم، احساس شود).

و همچنین «رنگ‌ها» بعضی، رنگ قرمز را نمی‌بینند و یا آنرا سبز و رنگ دیگری احساس می‌کنند و یا آنچه نقل می‌کنند بعضی از حیوانات اشیاء خارجی را به رنگ سفید و سیاه و خاکستری مشاهده می‌کنند البته هیچکدام بدون علتی خارجی، احساس نمی‌کنند اما نوع احساس آنها، متفاوت است چنانچه توضیح‌اش گذشت و یا در «بوئیدن»، کفتار، حیوانی است که از بوی مردار، لذت می‌برد و از خوردن گوشت مردار، لذت می‌برد در حالیکه ما انسانها از بوی مردار متنفر هستیم.

یعنی «حواس»، بدون علتی خارجی نوعاً و غالباً تحریک نمی‌شوند اما با وجود علتی خارجی و مادی، وقتی احساسی رخ می‌دهد به تناسب نوع احساس کننده مربوط است انسان باشد یا حیوان و نیز نوع حیوانی که احساس می‌کند و یک چیز خارجی مثل مردار می‌تواند نسبت به نوعی خوشایند و نوعی دیگر، ناخوشایند باشد و یا جسمی همچون آلبالو برای اکثر افراد قرمز و برای بعضی، آنرا سبز احساس کنند یعنی احساس‌های، متضادی نسبت به چیز واحدی داشته باشد و یا هوا نسبت به نوعی یا فردی، سرد و نسبت به دیگری، گرم احساس

شود البته دما (= در چه حرارت)، ثابت است و وجودی مادی خارجی دارد مثلاً هوای بیست درجه همان بیست درجه، در واقع است اما همین هوای بیست درجه، برای انسانی، هوای گرم و برای دیگری سرد و برای سومی معتدل احساس می‌شود یعنی احساس گرما و سرما، وجود مادی خارجی ندارد و وجودی در احساس و درون دارد و مربوط به احساس کننده است.

همچنانکه در «طعم» و «بو»، هم گفتیم چیز واحدی در خارج برای کسی طعم و بوی خوشایند و برای دیگری بوی بد و تهوع‌آور احساس می‌شود (و به قول علمای تجربی، رنگ سبز همان ترکیبی است از رنگ زرد و آبی).

و همچنین در رنگ آلبالو برای نوع انسانها قرمز و اما برای بعضی همان سبز، احساس می‌شود.

و این‌ها، نشان می‌دهد که «رنگ و بو و طعم و گرما و سرما»، از «صفات ثانویه اجسام» است و وجود خارجی ندارد و نسبت به «احساس کنندگان مختلف»، متفاوت است البته گفتیم که هیچ کدام نوعاً بدون علتی خارجی رخ نمی‌دهد مثلاً در رنگ، «طول موجی معین» از نور، علت احساس نور قرمز و «طول موجی معین دیگر»، علت احساس رنگ سبز و یا آبی است در حالیکه موج همچون موج روی آب، بخودی خود، رنگی ندارد.

و اگر جسم همه رنگ‌ها را جذب کند و نوری به چشم از جسم برنگردد انسان آنرا، سیاه می‌بیند و نیز اگر همه نوری که به جسمی می‌خورد به چشم برگردد انسان آنرا سفید می‌بیند چنانچه همین آبی که هیچ رنگی ندارد بلکه نور از آن، عبور می‌کنند وقتی به صورت برف در بیاید که همه نوری که به آن می‌خورد را به چشم برمی‌گرداند انسان آنرا به رنگ سفید، احساس می‌کند (علاوه بر آنکه نور سفید، نوری خاص نیست بلکه مجموعه‌ای از همه نورها با هم است ترکیبی مثلاً از همه نورهای زرد و قرمز و آبی است) یعنی سفیدی، سیاهی رنگ، طعم و بو، گرما و سرما و غیره از «صفات ثانویه اجسام» هستند که وجودی مادی در خارج ندارند بلکه وجودی در حس و احساس درونی ما دارند. اما علتی خارجی دارند که با وجود آن علت، در خارج، برای احساس کننده، نوعی از دیدن و یا طعم و بو و غیره ایجاد می‌شود. البته گهگاه با وجود نورهای متفاوت که به جسمی تابیده می‌شود، آن جسم به رنگ‌های متفاوتی، احساس می‌شود گرچه جسم خارجی، هیچکدام از رنگها را در خود نداشته باشد مثل پرده سینما و شیشه تلویزیون؛

و گاهی حتی بدون علتی خارجی در انسان رخ می‌دهد همچون.

«ساحران» که در انسانهای عاقل و بیدار، احساس دیدن چیزهایی را ایجاد می‌کنند که هیچ وجود خارجی ندارد. پس اینکه «هایدگر» گفته است که احساس، «نحوه هستی فرد با موجودات خارجی، جهان

است» نه «چیزی مربوط به نفس و درون، در تاثیرپذیری از عامل خارجی» گفتار صحیحی نیست.

در هر حال اینکه رنگ و بو و طعم و غیره از «صفات ثانویه اجسام» هستند علاوه بر آنکه در قدیم، ذی مقرطیس آنرا گفته است در قرون جدید نیز توسط دکارت در کتاب تاملات اش و توسط جان لاک در کتاب تحقیق در فهم بشراش و غیره و اینک توسط کشفیات علمی جدید اثبات شده است.

البته بارکلی یک گفتار درستی دارد که می گوید: «آنچه ما از طریق حواس پنجگانه، احساس می کنیم ساخته همین حواس پنجگانه است در رابطه با عامل خارجی چه صفات اولیه اجسام همچون حجم و اشکال هندسی آنها باشد و چه «صفات ثانویه اجسام» همچون رنگ و بو و طعم و غیره لکن «صفات اولیه»، مطابق خارج است یعنی اگر ما جسمی را در خارج کروی مثل توپ می بینیم در خارج واقعاً کروی است اگر جسمی را مربع می بینیم در خارج واقعاً مربع است اما رنگها و طعمها و بوها... از صفات ثانویه اجسام، مطابق خارجی ندارند بلکه تنها علت خارجی دارند و بس».

یعنی همین توپی را که به شکل کروی می بینیم و کروییت آنها، وجودی مادی خارجی دارد اما باز به رنگ سفید و یا سیاه می بینیم سفیدی و سیاهی آن، وجودی خارجی ندارد همچنانکه ما توپ را



جسمی متصل به هم مشاهده می‌کنیم که هیچ خلای، جسم آنرا، از هم جدا نکرده است اگر ذره‌بین بسازند که بتوانیم اتم‌هایش را مشاهده کنیم می‌بینیم که «جرم اتم‌های آن توپ»، نسبت «فاصله میاه جرم اتم‌هایش» بسیار کمتر است و اکثریت حجم آن را، خلاء میان اتم‌ها است.

و لذا کانت گفت: حواس، بما ماهیت موجود مادی خارجی را آنطور که در خارج و در واقع هستند، نشان نمی‌دهد و ما از کنه ماهیت موجودات خارجی، شناختی نداریم.

و لذا ابن‌سینا و فیلسوفان قدیم ارسطوئی که خیال می‌کردند حواس پنجگانه ما، ماهیت و کُنه اجسام خارجی را بما نشان می‌دهند آنطور که در خارج مادی هستند طبق همین احساس‌شان، ماهیت اجسام خارجی را چنین حس‌گرایانه تعریف می‌کردند مثلاً درباره ماهیت «آب» می‌گفتند مایعی است خُنک کننده در حالیکه اینک ثابت شده هر مایعی که تبخیر شود، خنک کننده است حتی بنزین و الکل و یا وقتی آب بخار می‌شد و یا یخ می‌زند می‌گفتند ماهیت آن، عوض شده است و آنرا تغییری جوهری می‌دانستند (و بعبارت دیگر حرکت جوهری می‌نامیدند) در حالیکه امروزه، تحقیقات علمی، نشان داده است که «ماهیت آب»، ترکیبی مخصوص است از اکسیژن و هیدروژن، حال بطور مایع باشد و یا بصورت یخ باشد و یا بصورت بخار و گاز

باشد یک جوهر ثابت است (گرچه در حال مایع بودن، آنرا آب می‌نامند) همچنانکه ماده نخستین همه اجسام، از الکترون و پروتن، تشکیل شده است یعنی جوهر خارجی ماده، منحصر می‌شود به دو عدد جوهر یکی «الکترون» و دیگری «پروتن» - و تعریف فیلسوفان قدیم به اینکه آب ماهیت اش عبارت است از مایعی خنک کننده است، تعریفی غلط از ماهیت آب است؛ یعنی تعریفی دقیق نیست.

و «تصورات حسی»، به تنهایی، کنه ماهیت «موجودات خارجی» و «جهان» را بما نشان نمی‌دهد و کنه ماهیت اجسام خارجی بر ما، هرگز توسط «تنها حس»، مستقیم، مکشوف نمی‌شود و «عالم» برای ما، توسط تنها حس، گشوده نمی‌شود بلکه توسط نمودارهای حسی، نمودار می‌شود که «نمودار حسی»، ساخته نیروی حواس ما، توسط علتی خارجی است و ما هیچ دست‌رسی مستقیمی به خارج نداریم. ما توسط حواس، تنها به نمودارهای حسی ساخته حواسمان در ارتباط با علتی خارجی، آشنا می‌شویم که همچون کدی، مخصوص هستند برای شناخت اجسام مختلف خارجی که توسط این کدهای حسی از این موجودات برای رفع نیازهای مادی خود، استفاده کنیم از آب برای رفع گرما و رفع تشنگی، از آتش برای ایجاد گرما و غیره و...

«هایدگر» که تحت تاثیر «فلسفه قدیم» ارسطوئی است می‌گوید:  
«حقیقت اشیاء خارجی توسط حواس بر ما مکشوف می‌شوند»، متوجه

عمق‌گفتار دکارت و جان لاک و کانت و حتی «هیوم» نشده است و کانت می‌گوید: ما از طریق «حواس»، به کُنه ماهیت «موجودات خارجی» هیچ‌گونه شناختی نداریم.

اما دیدگاه نویسنده: آنطور که من در آخر «کتاب نقدی بر کانت» که تالیف کردم، ثابت کردم که ما با همکاری عقل و ابزارهای جدید حسی و حواس‌مان، می‌توانیم به خواص و بعضی از قوانین طبیعت پی ببریم و حتی اتم را هم به کمک آثارش بشناسیم و بشکافیم و بمقدار متناهی از کنه قابل شناخت آنها، آشنا شویم چنانچه علوم تجربی در این راه موفقیت چشم‌گیری داشته است و به کشف اتم و بسیاری از خصوصیات درونی آنها پر برده و نیز نسبت به منظومه شمسی و علم هیئت بموفقیت‌های بزرگی رسیده است گرچه «مجهولات ما» نیز درباره اتم و خصوصیات درونی آن و نیز درباره آسمان و کهکشان‌ها و خصوصیات پیدایش آنها، «بسیار زیاد» است و می‌توان گفت معلومات ما نسبت به مجهولات ما، باز ناچیز است.

در هر حال، آنچه بالاخص زمان کانت بر همه روشن شده است اینکه آنچه ما می‌بینیم از ظاهر اجسام و با سایر حواس ما آنها را می‌یابیم، «نمود حسی اجسام مادی» است نه خود اجسام مادی که اکثریت حجم آنها را خلاء تشکیل می‌دهد و یا حس بینائی ما آسمان را همچون گنبدی دوار بالای شهر و روستای ما، همچون سقفی می‌باشد

که خورشید و ماه همچون پشقابی درخشنده در آن می درخشند و هر روزه از مشرق طلوع می کنند و در مغرب فرو می روند و گویا دور گره زمین شبانه روز می گردند این آنچیزی است که حواس ما از محیط زندگی ما بما نشان می دهد اما با پیشرفت «فلسفه» و «علوم جدید»، دیگر ثابت شده است که اینها چیزهائی است که حواس ما، بما درباره محیط مان نمایش می دهند اما «واقعیت خارجی»، چیز دیگری است نه آسمان به شکل کلاه و گنبدی شکل است و نه خورشید و ماه بقدر یک پشقاب اند و نه شبانه روز بدور کره زمین می گردند بلکه این زمین است که شبانه روز به دور خودش می چرخد و عمق ارتفاع آسمان هم نامحدود است و اجسام رنگی هم که ما آنها را پر از ماده می بینیم اکثر حجم آنها، خالی است و جرم اتم های آنها شاید یک میلیون ام حجم آنها را نیز تشکیل ندهد و حق با دکارت و جان لاک و هیوم و کانت است که حواس ما نموده های حسی از محیط را بما نشان می دهند نه اشیاء مادی را آنطور که در خارج هستند،

اما فیلسوفان قدیم ارسطویی، خیال می کردند اشیاء خارجی کاملاً همانطور که حواس مان بما نشان می دهد هستند و ما وقتی چشم خود را باز می کنیم اشیاء خارجی را کاملاً آنطور که در باطن و خارج هستند می بینیم و لذا ارسطو با نظریه اتمی ذی مقرطیس و منظومه شمسی فیثاغورث مخالفت کرد.

عذر ارسطو موجه بود چون از پیشرفت‌های علمی امروزه هیچ آگاهی نداشت چه کنیم با «هوسرل» و شاگردش «هایدگر» که باز امروز درباره حواس، همان حرفهای باطل شده ارسطویی را می‌زنند و می‌گویند حقیقت اجسام کاملاً همانطور است که حواس مان بما نشان می‌دهد و درباره موجودات عادی همانطور که بر ما هویدا می‌شوند باید قضاوت کنیم.

و هیچ فرقی میان «صفات اولیه» و «ثانویه اجسام» معتقد نیستند یعنی میان «مقدار و حجم و اشکال هندسی» که از «صفات اولیه» هستند و در خارج وجود دارند با «طعم و بو و رنگ و گرما و سرما» که از «صفات ثانویه» هستند و نسبت به احساس کنندگان مختلف، متفاوت احساس می‌شوند می‌گویند: همه «خارجیتی مادی» دارند مثلاً «هوسرل» می‌گوید:

«هر چیزی که خودش را، گویی در شهود اولیه  
[یا بگوئیم در فعلیت جسمانی] برای ما، حاضر  
می‌کند فقط باید به همان صورتی که خود را  
عرضه می‌کند، پذیرفته شود.»<sup>۱</sup>

---

۱. کتاب پایان فلسفه و وظیفه تفکر، تالیف مارتین هایدگر، ترجمه محمدرضا اسدی، صفحه ۲۶، ۲۵، سطر ۱۷.

و «هایدگر» می گوید:

«حقیقی» در معنی یونانی و به طور بنیادین تر،  
چونان لوگوس، عبارت از «نیوشیدن  
(venehmen) یک چیز (دریافت حسی از  
یک چیز) است.

این نیوشیدن به هنگامی، حقیقی است که دیدن  
عبارت از دیدن رنگ باشد.  
دیدن همواره به انکشاف رنگ پرداخته و شنیدن  
به انکشاف صوت»<sup>۱</sup>.

.... حقیقت هرگز نمی تواند پوشیده باشد  
نمی تواند خطاء باشد.<sup>۲</sup>

---

۱. کتاب درآمد «وجود و زمان»، تالیف مارتین هایدگر، ترجمه منوچهر اسدی،  
چاپ تهران، سال ۱۳۸۰ هـ.ش آخر صفحه ۸۳ - و همچنین کتاب «هستی و  
زمان» تالیف مارتین هایدگر - ترجمه عبدالکریم رشیدیان چاپ تهران نشر نی سال  
۱۳۸۹ ص ۴۵.

۲. همان مدرک.

### توضیح بیشتر:

از آنجا که «هایدگر» همچون «ارسطوئیان» و «هوسرل» دیدن اشیاء موردی خارجی را بمعنی گشون وجود واقعی آنها، می‌داند که کنه ماهیت‌شان را با این گشون بر ما، آشکار می‌کنند متوجه عمق «فلسفه دکارت» هم نشده‌اند یعنی علاوه بر آنکه متوجه عمق فلسفه «کانت» نشده و در نتیجه نمود حسی «اشیاء مادی خارجی» را آشکار شدن وجود خارجی و ماهیت واقعی «اشیاء مادی خارجی» می‌داند یعنی «پدیدار» را همان «موجودات فی نفسه مادی خارجی» می‌داند در حالیکه نزد کانت، «پدیدار» یعنی «نمودار حسی» همچون تصورات حسی، وجودی وابسته به «موجود اندیشنده» هستند که بدون وجود موجود اندیشنده، ممکن نیست، وجود پیدا کنند در حالیکه ممکن است در مواردی، بدون «موجود مادی خارجی» به علتی درونی رخ دهد چنانچه «ساحران»، توسط سحر و نفوذ در درون «سحر شدگان»، چیزهائی را بر آنها در خارج مینمایانند و سحرشدگان با چشم آنها را می‌بینند در حالیکه هیچ چیزی مادی، در خارج نیست یعنی همچنانکه «تصورات حسی» از حالات درونی تصور کننده است دیدن و طعم و احساس گرما و سرما از «حالات بیرونی» موجود اندیشنده و حس کننده است که با تحریک از طرف بیرون یعنی تحریک «موجودی مادی خارجی» در ما، رخ می‌دهد همچون دیدن معمولی همگان و

گهگاه نیز «بعلتی درونی و تحریکات درونی» همچون تحریک ساحران (و یا رؤیا در خواب) چنین احساساتی بیرونی، رخ می‌دهد. یعنی نزد کانت، گُنه و ماهیت «موجودات مادی خارجی» بر ما، توسط حواس، (بطور کامل) مکشوف نمی‌شوند بلکه توسط «نمودهای حسی» که «علامتی برای شناخت حسی اشیاء خارجی هستند»، شناخته می‌شوند مثل شناخت جسم رنگی باینکه پر از ماده و جرم متصل بهم است و آسمان باینکه همچون کلاهی گرد و کُروی بالای سر ما است و خورشید و ماه‌ای که همچون باندازه پیشقاب‌ای درخشان هر روزه از مشرق بسمت مغرب حرکت می‌کنند و به دور زمین شبانه روز می‌گردند و ستارگانی در شب که به اندازه نک انگشت و یا نک مداد درخشان‌اند و در این آسمانی که بارتفاع چندین کیلومتر همچون کلاهی فضای بالای سر ما را نشان می‌دهد وجود دارند و به کوه‌های اطراف ما، منتهی می‌شوند.

یعنی حق با «ذی مقراطیس» از فیلسوفان قدیم و «کانت» از فیلسوفان جدید است که درون هر کس همچون صندوقچه بسته‌ای است که حواس پنجگانه بیرونی ما، همچون دریچه‌هایی شیشه‌ای هستند که ما از طریق این دریچه‌های شیشه‌ای، جهان خارج را مشاهده می‌کنیم و

۱- همچنانکه این جهان بیرونی و چگونگی آن‌ها، در تصورات ما از



خارج، موثر است

۲- همچنین نوع رنگ این دربچه‌های شیشه‌ای و رنگ شیشه‌های آن نیز در نوع تصورات ما، از جهان خارج، مؤثر است تا آنها را به چه رنگی مشاهده کنیم اگر رنگ شیشه‌های صندوقچه سبز باشد جهان را سبز و اگر قرمز یا آبی باشد جهان را به همان رنگ شیشه صندوقچه مشاهده می‌کنیم یعنی ۱- هم «خارج» و ۲- هم «نوع احساس و نیروی ادراک ما» در این مشاهده و ایجاد تصورات حسی، موثر است و انکار آن در واقع، امروزه انکار بدیهی است تا ما از طریق این حواس، گردش روزانه کره زمین را به دور خود، حرکت زمین زیر پیمان احساس کنیم یا حرکت خورشید و ماه و ستارگان بالای سرمان را روزانه مشاهده کنیم.

### **استاد محمدتقی جعفری:**

«در دوران‌های گذشته»، اکثر دانشمندان و فیلسوفان، آگاهانه یا ناخودآگاه، بر این اعتقاد، حرکت می‌کردند که «ذهن آدمی مانند یک آینه صاف و صیقلی، واقعیاتی را که با آنها، ارتباط برقرار می‌کند، بدون کمترین تصرف از طرف عوامل درک‌کننده، در خود، منعکس

می کند<sup>۱</sup>».

این اعتقاد با پذیرش اصل «دخاله کیفیت عوامل ادراک کننده در شیء ادراک شده» متزلزل و از بین رفته است<sup>۲</sup>.

### غلام علی<sup>۳</sup> حداد عادل:

ذهن در شناسائی چه نقش و چه سهمی دارد؟  
۱- آیا صرفاً همان طور که «واقع بینان ساده اندیش»، گمان می‌برند،

«ذهن آینه‌ای است منفعل که بی هیچ دخل و تصرفی هر آنچه را که در مقابل آن، قرار می‌گیرد عیناً بی کم و کاست، نشان می‌دهد» یا آنکه بر خلاف،

۲- «فعال است و از خود در شناسائی دخل و

---

۱. یعنی تفکر فیلسوفان قدیم ارسطو و افلاطون و پیروان فعلی آنها، مرحوم ملاصدرا و مرحوم علامه طباطبائی و هایدگر.

۲. از کتاب «تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر» تألیف دکتر مهدی گلشنی در پیشگفتار - از استاد محمدتقی جعفری

۳. در مقدمه ترجمه «نظریه معرفت در فلسفه کانت» تألیف هارتناک

تصرف می‌کند و به اقتضای نوع و نحوه این  
فعالیت و دخل و تصرف، حوزه عمل و میدان  
فعالیت او، حد و مرزی دارد که فراتر از آنرا  
نمی‌تواند بشناسد<sup>۱</sup>.

---

۱. مقصود از «دیدگاه اول» که آنرا «واقع بینان ساده‌اندیش» می‌نامند دیدگاه  
ارسطوئیان و فیلسوفان قدیم و پیروان آنان همچون فارابی و ابن سینا و ملاصدرا و  
علامه طباطبائی و هایدگر است و «دیدگاه دوم» را دیدگاه کانت و اکثر فیلسوفان  
جدید یعنی «دیدگاه فلسفه جدید» می‌نامند.

## مصاحبه با دکتر «عبدالجواد فلاطوری» در رابطه با «فلسفه صدرائی»:

س: پایه‌های این فلسفه، از قبیل نظریه «ماده و صورت» و قول به «هیولای اولی» و «عقول عشره» و «قاعده الواحد» و «منفعل بودن ذهن به هنگام شناخت» و «حضور عینی ماهیت خارجی، در ذهن» به هنگام ادراک شیئی و نظریه «جوهر و عرض» با توجه به تعیین مصداق آن، از سوی خود حکیمان و...، «امروز غیر قابل اثبات و بعضاً ابطال شده است»، خوب در آن صورت، تمام آن بحث‌هایی که مبتنی بر اینهاست فرو<sup>۱</sup>

---

۱. برگرفته از نشریه دانشگاه انقلاب دوره جدید

شماره ۹۸ - ۹۹ - استاد عبدالجواد فلاطوری متولد اصفهان در سال ۱۳۰۴ - ه.ش - نوه «ملا اسماعیل اصفهانی، استاد فلسفه حاج ملاهادی سبزواری است».

وی از ابتدای جوانی پس از تحصیلات ابتدائی در حوزه‌های علمیه اصفهان، طهران و مشهد در محضر اساتیدی همچون آشیخ محمد علی شاه آبادی، میرزا

می‌ریزد...<sup>۱</sup>

ج: «من می‌خواهم همین را بگویم»



مهدی اشتیانی، محمدتقی آملی و آیت‌الله خونساری آقا‌شیخ محمد کلباسی، آشیخ‌های کدکنی نیشابوری به تلمذ پرداخت و در فلسفه اسلامی (= فلسفه قدیم) تبحر تام یافت و از میرزا مهدی اشتیانی اجازه تدریس فلسفه گرفت و در سال ۱۳۳۳ - ه. ش - برای ادامه تحصیل به آلمان رفت و در آلمان به رشته‌های فلسفه و روانشناسی، علوم تربیتی، علوم اجتماعی و تطبیق ادیان پرداخت و رساله دکترایش را درباره اخلاق عملی «کانت» به نگارش درآورد و در همین ایام، زبان‌های لاتین و یونانی را فرا گرفت.

و پس از نوشتن مقالات و رساله استادی خود درباره «دگرگونی بنیادی فلسفه یونانی در اثر طرز اندیشه اسلامی»، به درجه استادی رسید و استاد دانشگاه کلن آلمان در رشته‌های فلسفه (به شیوه تطبیقی) و حقوق و کلام و علوم اسلامی و اسلام معاصر شد که اینک در این دانشگاه آلمان، مشغول به تدریس است. (اخیراً فوت شده است)

۱. یعنی عمده فلسفه ملاصدرا و علامه و هایدگر، فرو می‌ریزد.

«کانت»، این را «رسوایی فلسفه و کل عقل بشری»، می‌داند که هنوز هیچ برهان قانع‌کننده‌ای برای «وجود بیرون از ما»، به گونه‌ای که هر شکی را نابود سازد، در اختیار ندارد.<sup>۱</sup>

### (پاسخ هایدگر:)

«رسوایی فلسفه»، در این نیست که «چنین برهانی تاکنون فراهم نیامده است»، بلکه در این است که «چنین برهانی، هنوز هم طلب و جستجو می‌شود».<sup>۲</sup>

- این گونه «انتظارات، نیات و تقاضاها»، ناشی از برداشتی از حیث اُنتولوژیکی ناکافی، از آن چیزی هستند که مستقل از آن و «بیرون از آن»، «جهانی»، به مثابه «چیزی فرا دستی»، اثبات شود.<sup>۳</sup>

- 
۱. کتاب هستی و زمان - تالیف مارتین هایدگر - ترجمه عبدالکریم رشیدیان - انتشارات نی - چاپ تهران - سال ۱۳۸۹ - صفحه ۲۶۶
  ۲. کتاب هستی و زمان تالیف مارتین هایدگر - ترجمه عبدالکریم رشیدیان - انتشارات نی - چاپ تهران سال ۱۳۸۹ هـ. ش صفحه ۲۶۸.
  ۳. کتاب هستی و زمان تالیف مارتین هایدگر - ترجمه عبدالکریم رشیدیان -

علوی: گویا «هایدگر»، تفاوت «جهان مادی اتمی» را از «جهان محسوس بالذات»، متوجه نشده است «جهانی را که ما در احساس بیرونی مان می‌یابیم» تفاوت‌هایی با «جهان مادی اتمی» دارد یعنی جسم رنگی محسوس، یکپارچه و بدون خلأیی در درون‌اش احساس می‌شود در حالیکه واقعاً اکثر حجم «اجسام مادی»، خلأ است و جرم اتمی، جزء ناچیز از حجم «اجسام مادی» را تشکیل می‌دهد.

و «جهان مادی واقعی خارجی»، نسبت به «جهان محسوس بالذات»، جهانی فرادستی است که حواس ما، «جهان مادی خارجی» را آنطور که در واقع و خارج، هست نمی‌تواند بشناسد، و این ثنویت «جهان مادی اتمی» و «جهان محسوس بالذات»، اینک (با پیشرفت علوم و فلسفه جدید)، غیر قابل انکار است.





**هایدگر و انکار دوگانگی «سوژه» و «ابژه»  
در «وجود فی نفسه»**



هایدگر:

..... «این امکان در نظریه زیر، تایید خواهد شد:

۱- هر «فاعل مدرک» فقط چیزی است که برای

یک «متعلق» (ابژه) و متقابلاً

۲- [هر «متعلق»، چیزی است که برای یک

«فاعل مدرک»، هست] وجود دارد».

..... «تحلیل‌های مربوط به ثنویت «دنیا» و

«باشنده داخل در جهان»، قبلاً برای ما، اشکار

ساخته‌اند که:

هستی کشف شده «باشنده داخل جهان»، خود

را بر «منکشف شدن جهان»، مبتنی می‌سازد<sup>۲</sup>.

(یعنی «سوژه» و «ابژه»، هیچکدام بدون

دیگری، وجود ندارد و دو وجود مستقل از هم

نیستند - علوی.)

---

۱. کتاب وجود و زمان، تالیف هایدگر، ترجمه محمود نوالی، ص ۳۶۶. و همچنین کتاب هستی و زمان - تالیف مارتین هایدگر ترجمه عبدالکریم رشیدیان چاپ تهران سال ۱۳۸۹ ه. ش صفحه ۲۷۳: هر سوژه فقط برای یک ابژه هست آنچه هست و بالعکس.

۲. کتاب وجود و زمان، تالیف مارتین هایدگر، ترجمه محمود نوالی، چاپ تهران، سال ۱۳۸۶، صفحه ۳۸۶، سطر هفتم ۷.



# نقد و بررسی:



۱- اگر مقصود از سوژه و اُبژه، «عالم و معلوم» بمعنی فعلی و در «ظرف ذهن و تصورات ذهنی» است که همه این تصورات، در ذهن است و «همزمان، همه این تصورات، موجود است» و وابستگی این دو تصور و احساس، بهم‌دیگر، گفتاری درست است. چون «ادراک من نسبت به خودم» و «ادراکات ام نسبت به محسوسات - خارجی ام» که همه از سنخ «ادراکات بوده و در ذهن است» همزمان است.

یعنی «علم فعلی من به خودم» همیشه مقارن و همزمان است با «علم فعلی من به محسوسات ام، (محسوسات فعلی ام و یا محسوسات گذشته ام و تصورات ذهنی ام)» همچنانکه هیچ «حس کننده فعلی» بدون «محسوسی فعلی»، ممکن نیست وجود داشته باشد گرچه احساس و محسوس فعلی او، هیچ مطابق خارجی نداشته باشد و خیال محض باشد.

۲- اما اگر مقصود از «سوژه» همان موجودی باشد که «می تواند به اندیشد و حس کند»، گرچه قبل از اولین احساس اش، باشد (که مقصود «دکارت» همین است و دکارت هم در مقدمه و خلاصه تاملات هم، چنین گفته است) و مقصود از «أبژه» هم، «موجودات مادی و طبیعی خارجی باشند» (که قبل از پیدایش انسانها میلیاردها سال قبل بوده است وجود مادی و خارجی آنها هیچ وابستگی به تصورات و احساس ما نداشته اند و اینک هم ندارند اگر همه موجودات زنده هم بمیرند باز اجسام مادی هستند)، در نتیجه دوگانگی «جهان مادی اتمی» و «ذهنی که می تواند باندیشد»، غیر قابل انکار است.

آیا «این موجودی که می تواند احساس بکند و واحد بسیط و فاعل مختار است»، آیا وجودش قائم به وجود اجسام خارجی است و یا قائم به «تصورات ذهن» است که اگر تصویری فعلاً نداشته باشد، معدوم است و آیا هم سنخ آن است یا هم سنخ «جسم مادی خارجی» بدون اختیار و بدون فهم و تابع قوانین جبری فیزیک است؟ و به عبارت دیگر بدن اش از همان «نوع مادی و پیرو قوانین جبری فیزیک» و دارای امتداد و اجزاء است اما خود به عنوان موجودی که می تواند باندیشد، «واحد بسیط فاعل مختار» است که این بدن، ظرف و محل وجودی اش است نه آنکه خودش به عنوان «واحد بسیط فاعل مختار»، مجموعه ای از چند اتم



بدون فهم و اختیار و پیرو مطلق قوانین جبری فیزیک باشد. در هر حال در این که «فاعل شناسا و ذهنی که می‌تواند باندیشد، که واحدی بسیط و فاعل مختار است» با «موادّ مادی فیزیکی که بدون فهم و اختیار» اند متفاوت اند، هیچ شکی نیست ۱- در اینکه «ماده فیزیکی»، مرکب و قابل تقسیم و تجزیه است ولی «فاعل اندیشه»، واحد بسیط است و ۲- در اینکه «ماده فیزیکی»، تابع جبر فیزیک و بدون فهم و اختیار است ولی «فاعل شناسا»، فاعل مختار است و رفتارش طبق قوانین جبری فیزیک نیست).

یعنی در اینجا سه چیز وجود دارد بدین ترتیب:

- ۱- «ذهنی اندیشنده‌ای» که «در خود قوه اندیشیدن دارد گرچه قبل از اولین تصورات باشد» وجودش قائم به «تصورات» نیست. چه رسد به اینکه وجودش، قائم به «اجسام مادی بدون فهم و اختیار» باشد.
  - ۲- «موجودات مادی خارجی» که قبل از خلقت جانداران هم وجود داشته‌اند و وجودشان قائم به «انسان درک کننده» نیست.
  - ۳- وجود «تصورات و ادراکات ذهن»، که از تعامل دو موجود، یکی «ذهن اندیشنده» و دیگری «مادی خارجی» با هم بوجود آمده است.
- «فاعل شناسا»، بالاخص قبل از اولین فعالیت و حتی حین فعالیت باز رتبهٔ مقدم بر «فعل اش» هست و وجود «فاعل شناسا»، معلول فعل اندیشیدن نیست بلکه «فعل اندیشه»، معلول «فاعل اندیشنده» است

که در خود قوه اندیشیدن دارد و «فاعل شناسا»، موجودی بسیط و ثابت و مستمر است در حالیکه «افعال اندیشه»، متعدد و متغیر است من «فاعل شناسا»، همان موجودی هستم که در تاریخ فلان، متولد شدم و همان فرد لحظه قبل و روز قبل و سال قبل هستم گرچه تصورات ام بطور کامل، همه عوض شده است همچنانکه مسئول رفتار سابق ام هستم. گرچه همه تصوراتم عوض شده باشد.

«من» صرفاً حتی «مجموعه تصورات ام» نیستم که با محو تصورات ام، معدوم شوم و یا با تغییر تصورات ام عوض شوم، من خالق و مدیر و مدبر «تصورات و تصمیمات ام» هستم و مقدم بر همه آنها و وجود تصورات و تصمیمات، بستگی بمن دارد نه عکس آن.

خلاصه اینکه - «من در جهانم» - به این معنی صحیح است که «جهان، ظرف وجود من است» نه اینکه من جزئی از جهان مادی و «اتمهای پراکنده از هم و تابع کامل جبر فیزیک» هستم همچنانکه راننده در ماشین است یعنی ماشین، ظرف وجود راننده است و ماشین ابزار در دست راننده است نه اینکه راننده که «فاعل مختار» است یعنی از ابزار و مواد ساختمان ماشین است که مواد ساختمان ماشین و ابزار ماشین، موجوداتی مادی و تابع کامل جبر فیزیک هستند؛

راننده که انسانی «فاعل مختار» باشد در ماشین است اما هرگز جزئی مادی از «اجزاء بی اختیار مادی ماشین» نیست.

من و هر فرد انسانی، هم در جهان است اما «ذهن من که همان موجود فاعل مختار است» در «بدن مادی و اتمی من» و در «جهان مادی محیط من است» اما هرگز این «ذهن و موجود اندیشنده واحد بسیط فاعل مختار»، جزئی از اتمهای پراکنده و متعدد و تابع کامل جبر فیزیک نیست بلکه «اتمهای مخ»، ظرف این ذهن فاعل مختار است و ابزار و آنتن‌هائی است که در خدمت «ذهن اندیشنده فاعل مختار» است؛

و لذا مشاهده می‌شود با آنکه بدن‌اش بطور کامل مثلاً در هند نزد مرتاض و کسی است که او را به خواب مصنوعی میبرد «نفس‌اش و ذهن اندیشنده‌اش» آنطرف کره زمین در امریکا و یا اروپا، حوادث لحظه به لحظه را به خواب کننده‌اش مخاברה می‌کند. و «من موجود اندیشنده واحد بسیط فاعل مختار»، هرگز عبادت از «اتم‌های مخام» نیستم که اجزائی متعدد و با فاصله با هم و بدون فهم و اختیار، تابع کامل جبر فیزیک هستند.

حتی در بحث گذشته روشن شد که «جهانی را که من از طریق حواس پنجگانه‌ام احساس می‌کنم»، ان احساس من و صفاتی که از احساس من به این جهان مادی داده می‌شود همه ساخته حواس من، متناسب با عامل خارجی است یعنی طعم و بو و رنگ و درد و لذت و... آنها چیزی مادی نیستند که قطع نظر از احساس من وجودی در خارج مادی داشته باشند که شرح‌اش بطور مفصل گذشت «رنگهائی را که ما احساس می‌کنیم» که بخاطر جذب کامل نور همچون ته چاه و شب، «سیاه»، دیده می‌شوند

چیزی است که در احساس دید ما بخاطر عدم بازگشت نور، ما احساس می‌کنیم همچنانکه اجسامی که ما آنها را سفید می‌بینیم مثل برف بخاطر آن است که تمام نور را که بانها می‌خورد به چشم ما بر می‌گردانند وگرنه ذرات «آب» و «یخ»، هیچ رنگی ندارند و...

و رنگ‌های زرد و قرمز و آبی هم هر کدام بخاطر آن است که طول موج معینی را کوتاه و یا بلند به چشم ما بر می‌گردانند اما طول موج همچون امواج روی آب، رنگی ندارد این چشم ما است که از طول موج‌هایی نوری را که متاثر می‌شوند، نیروی بینائی ما، رنگ خاص را در آن منبع نورانی و جسم مورد دیدن، ایجاد می‌کند و...

همچنین طعم اجسام و یا بوی اجسام، هر کدام به تناسب انواع جانداران، نوع مخصوص خوب یا بد احساس می‌شود وگرنه «جهان مادی» تنها مجموعه‌ای از اتم‌ها هستند که قطع نظر از احساس حواس پنجگانه ما، هیچ طعم و بو و رنگی ندارند خلاصه این جهانی را که ما با این رنگها و بوها و طعم‌ها و احساس گرما و یا سرما و شاد دل نواز و یا گرفته و غمگین و غیره، احساس می‌کنیم و از بعضی از اجسام و رنگهای آنها و بوهای آنها، و طعم‌های آنها، لذت می‌بریم و یا متنفریم همه «این صفات احساسی و لذت‌ها و تنفرها»، ساخته حواس ما (بخاطر تاثیر عامل خارجی بر حواس ما) است. یعنی این گفته «هایدگر» غلط است که می‌گوید: «شناخت، اصل خلاق تبادل

فاعل شناخت و جهان نیست» زیرا این تبادل، میان «فاعل شناخت» و «چیز خارجی» است زیرا یک چیز، نزد موجودی زیبا و مطلوب است نزد دیگری منفور و نامطلوب است کثافات، بهشت حشرات است اما انسان، طبعاً از آنها، متنفر است و...

ما در جهانی مادی زندگی می‌کنیم که همه رنگ و طعم و زیبایی و زشتی و غیره آن را حواس مان، ساخته است و تصورات آنها را در خزانه ذهن مان، نگهداری می‌کند.

و لذا گاهی «ساحر»، بدون آنکه موجودی در خارج باشد بر ذهن ما تاثیر می‌گذارد و چیزهایی را، ما می‌بینیم و می‌شنویم که اصلاً وجودی خارجی ندارد.

آری من فاعل مختار در چنین جهانی که صفات مورد احساس اش را حواس من (بخاطر تاثیر عامل خارجی) ساخته است زندگی می‌کنم که نه «من اندیشنده واحد بسیط فاعل مختار»، موجود مادی و مجموعه‌ای از اتم‌ها هستم و نه این «صفات ثانویه اجسام و تصورات بازمانده از آنها»، مادی هستند حتی این اجسام را که ما پر از ماده مشاهده می‌کنیم حجم اتمهای آنها نسبت به فاصله و خلأ موجود در آنها بسیار ناچیز است.

ما اگر اشیاء مادی را آنطور که در واقع هستند یک لحظه مشاهده کنیم چه بسا سخته بکنیم و جهان همه زیبایی‌ها و مطلوبیت خود را از دست بدهد.

ما نمی‌توانیم «در جهان کاملاً مادی بدون رنگ و طعم و بو

و..... که بیشتر آن، خلا است و آسمان‌ای که عمق‌اش نامحدود است، «آنطور که در واقع هست»، زندگی کنیم «من اندیشنده واحد بسیط فاعل مختار غیر مادی»، در جهانی زندگی می‌کنم که همه صفات ثانویه آن که دارای بینهایت اهمیت برای زندگی من است، ساخته حواس من، در ارتباط با عامل مادی خارجی است. یعنی شناخت حسی همانا تبادل «فاعل احساس» با «موجود مادی خارجی» است، و هر دو در نحوه پیدایش «احساس»، موثرند.

آقای هایدگر اگر می‌گوید «من در جهان زندگی» می‌کنم و وجود من از این جهان، قابل انفکاک نیست، خیال کرده «من»، «جزئی از این جهان مادی» یعنی «مجموعه‌ای از اتمهای تابع کامل جبر فیزیک هستم» ۱- آقای هایدگر نه در واقع، من را یعنی من «فاعل مختار» را درست نشناخته که نمی‌تواند مجموعه‌ای از اتمهای فاقد اختیار (و تابع کامل جبر فیزیک) باشد و

۲- نه فرق میان «صفات اولیه» و «صفات ثانویه» اجسام را متوجه شده است.

قطعا «هایدگر»، حرفهای «ذی مقرطیس» در تقسیم صفات اجسام به «صفات اولیه» و «صفات ثانویه» را متوجه نشده و قطعاً حرفهای «هیوم» را که می‌گوید: «وقتی ما درباره آسمان و ستارگان، نظاره می‌کنیم و یا می‌اندیشیم، قدمی از درون خودمان، بیرون نگذارده‌ایم».

و نیز حرفهای کانت را متوجه نشده که ما، تنها «نمودهای حسی و پدیدارهای حسی» را احساس می‌کنیم که قیام و جودیشان به «من احساس کننده و اندیشنده» است نه «موجودات مادی فی نفسه خارجی» را آری ما در این «جهان احساسی» و «ساخته خودمان» در تبادل با محیط مادی، هستیم و زندگی می‌کنیم و از آن جدا نمی‌شویم چون آنچه را حواس مان از صفات این جهان در ارتباط با عامل خارجی، ساخته است، ساخته خودمان است در ارتباط با عالم خارجی و این احساسها و تصورات ساخته خود ما، جزو حواس و ذهن خودمان‌اند و قائم به جودمان است، «نه صفاتی مادی مادی صرف در خارجی واقعی». (گرچه جودمان به عنوان موجودی که در خود قوه احساس کردن را دارد قبل از اولین احساس هم بوده و رتبهٔ مقدم بر احساس و خالق احساس و جهان حسی در تبادل با خارج مادی است).

اما «جهان مادی که قطع نظر از احساس من، موجودی فی نفسه است که جهان اتمها و فیزیک باشد» تغایر آن «جهان مادی اتمی» از «جهان محسوس ساخته حواس من»، غیر قابل انکار است و «جهان مادی» جزئی از «من موجود اندیشنده واحد بسیط فاعل مختار» نیست و من نیز جزئی از آن «جهان مادی» نیستم.

جهانی را که در تصور من است یعنی «جهان تصویری و احساسی» (که از من اندیشنده جدا نیست) هرگز جهانی مادی و اتمی نیست.

**خلاصه:** اینکه ثنویت را که دکارت می گوید:

سوبژه: همانا ثنویت میانی «موجود اندیشنده» است باین معنی که دکارت در مقدمه تاملات اش گفته «موجودی که در خود قوه اندیشیدن را دارد» یعنی گرچه قبل تولد در آخرین روزهای پایان حمل باشد یعنی قبل از «اولین احساس اش» باز این، مصداقی از انسان است  
ابژه: همچنانکه «ابژه»، نزد کانت که «ماهیت اش پیش کانت، مجهول است»، همان «نمود حسی» نیست بلکه «موجود مادی خارجی» است که «این موجود مادی خارجی»، هیچ وابستگی به «احساس من اندیشنده»، ندارد همچون وجود خارجی «ماده» و «اتم» و «قوانین فیزیک و تاثیر و تاثر این مواد اتمی در خارج» که میلیونها سال، قبل از وجود انسان و حیوان، در خارج وجود داشته اند.



«والتریمل»، بررسی گر (روشن‌گرایانه) اندیشه‌های هایدگر:

این نکته، یعنی تقدم «نسبت غیر ادراکی آدمی»، با «اشیاء»، بر آگاهی، ما را به قلب مسئله‌ای دیرینه، سوق می‌دهد یعنی این پرسش که چگونه «ذهن یا فاعل شناسا»، می‌تواند از سپهر درونی خویش به منظور دست‌یابی به متعلق شناسایی، قدم به بیرون گذارد؛

هایدگر این گره کور و معضل لاینحل را با شروع از این اصل، برطرف می‌کند که، «دازاین» بمنزله «در - عالم - بودن»، همواره از پیش به واسطه «مانوس بودنش با جهان»، در خارج از خود، قرار دارد.<sup>۱</sup>

برای آنکه رها شدن برای موجودات، امکان‌پذیر باشد، ضروری است که آدمی خود را به موجودات بگشاید، یعنی موجود حاضر یا «برون

---

۱. از کتاب بررسی روشن‌گرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر - تالیف والتریمل - ترجمه بیژن عبدالکریمی - چاپ سروش - سال ۱۳۸۱ ه. ش صفحه ۵۶.

- ایستا، باشد<sup>۱</sup>.

.... مفهوم «دازاین» صرفاً اصطلاح دیگری برای مفهوم «سوبژه» و یا «فاعل شناسا» نیست، بلکه - «دازاین»، در تفکر «هایدگر»، «در - عالم - بودن» تلقی می‌شود. نقطه شروع در تفکر «هایدگر» به هیچ وجه «فاعل شناسای»، جدا شده از «عالم» نیست که سپس انتقال و فراروی به عالم، از این فاعل، آغاز گردد بلکه در مفهوم - «دازاین»، از همان آغاز «در - عالم - بودن»، به منزله ساختاری بنیادین، لحاظ شده است.<sup>۲</sup>

---

۱. ص ۱۷۹ - سطر ۲۰ - ۱۹

۲. از کتاب بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر، تالیف والتریمیل - ترجمه بیژن عبدالکریمی - چاپ سروش - تهران سال ۱۳۸۱ ه. ش صفحه ۸۵.

هایدگر:

درون یا سپهر درونی و حال فاعل شناخت، آشکارا نمی‌تواند به عنوان «یک صندوقچه یا محیط بسته» تصور شود.<sup>۱</sup>

... حفظ یک «حکم» که «فهمیدن» است خود، نحوه «هستی - در - جهانی» است که نمی‌تواند، مانند «جریان نفسانی»، تعبیر کرد که در اثر آن، - یک «فرد»، تمثالی از چیزی برای خود، فراهم می‌نماید.

- تمثالی (بازنمایی‌هایی) که به این ترتیب به دست آمده‌اند، ممکن است «درون فرد» حفظ شوند و می‌توان درباره آنها و بنابر موقعیت، سؤال کرد:

چگونه آن «تمثالات» با «واقعیت»، مطابقت پیدا می‌کنند؟<sup>۲</sup>

- 
۱. از کتاب هستی و زمان تألیف مارتین هایدگر ترجمه محمود نوالی صفحه ۹۹ - سطر ۱۷ - ۱۶.
  ۲. از کتاب وجود و زمان - تألیف مارتین هایدگر - ترجمه محمود نوالی - ص ۱۰۲.

- در پس «پدیده پدیده شناسی»، ماهیتاً هیچ چیز دیگری وجود ندارد اما ممکن است چیزی که باید پدیده شود پنهان بماند.<sup>۱</sup>

- «شناخت»، اصل خلاق «فاعل شناسا» و «جهان»، نیست به علاوه این تبادل، از یک عملی که بوسیله «جهان» بر روی «فاعل شناسا» اعمال شود، حاصل نمی‌شود.<sup>۲</sup>

---

۱. کتاب هستی و زمان - تالیف هایدگر - ترجمه رشیدیان - ص ۴۸.

۲. کتاب وجود و زمان تالیف هایدگر - ترجمه نوالی ص ۱۰۳ سطر ۱۱.

**توضیح ما بر گفتار «هایدگر» و  
«والتر بیل»، شارح گفتار هایدگر:**



از شرح روشنگرانه «والتریمیل» بر اندیشه‌های «هایدگر» و نیز نص گفتار خود «هایدگر»، در کتاب «وجود و زمان» اش، کاملاً استفاده می‌شود که «هایدگر»، ناقد تفکرات «کانت» و «هیوم» و «دکارت» است که فرد انسانی را گویا درون ذهن که صندوقچه‌ای بسته باشد زندانی می‌دانند که از طریق حواس از جهان خارج مادی، تصاویر و تمثالاتی را دریافت می‌کنند که بنابراین «تعریف کانت از انسان»، جای سؤال باقی میماند که از کجا، این اطلاعاتی که به «ذهن» یعنی این «صندوقچه درونی بسته»، توسط حواس می‌رسد، صحیح و مطابق با واقع باشد و شاید در مواقعی خطاء هم باشد.

یعنی این دیدگاه «کانت» نمی‌تواند مطابقت این «تصاویر ذهنی» را با «موجودات واقعی خارجی»، اثبات کند در نتیجه پیوسته دنبال بررسی و پیدا کردن دلیلی هستند که وجود جهان واقعی خارجی را برایشان، اثبات کند.

«هایدگر»، راه حلی که ارائه می‌دهد این است که ریشه این دوگانگی «درون و بیرون» را باید انکار کرد اینکه «موجود اندیشنده» و «ذهن»، «موجودی درونی» هستند و می‌خواهند از طریق حواس از موجودات بیرونی، آگاه شوند، نزد هایدگر صحیح نیست بلکه «هایدگر» متوجه شد که «فرد انسانی»، «موجودی درونی» نیست بلکه «موجودی بیرونی» است خود همچون همه اشیاء جهان محسوس، در درون جهان محسوس، ایستاده و بیواسطه از آنها، شناخت دارد و با توجه به «بیرونی بودن انسان» همه چیز برای او عیان است و آنچه عیان است چه حاجت به بیان است آنچه خود

آشکار است نیاز به کشف از طریق استدلال ندارد بلکه «فلسفه قدیم» که افراد انسانی را آنطور درونی، تعریف می‌کند که برای اثبات وجود «اشیاء بیرونی»، نیاز به استدلال دارد، فلسفه‌ای اقتضای رسوا و باطل است.

کانت می‌گفت:

رسوایی فلسفه و کل عقل بشری در این است که هنوز «برهان قانع کننده‌ای» برای اثبات «وجود بیرون از ما»، به گونه‌ای که هر شکی را نابود کند، در اختیار ندارد.<sup>۱</sup> (یعنی وجود خارجی که مستقل از احساس ما، برای خود، واقعیت دارد. علوی)

هایدگر می‌گوید:

«رسوایی فلسفه»، در این نیست که «چنین برهانی تاکنون فراهم نیامده است» بلکه در این است که چنین برهانی، هنوز طلب و جستجو می‌شود.<sup>۲</sup> (یعنی وجود جهانی را که ما احساس می‌کنیم و در احساس خارجی ما، وجود دارد. علوی)

---

۱. کتاب هستی و زمان - تالیف مارتین هایدگر - ترجمه عبدالکریم رشیدیان -

چاپ تهران سال ۱۳۸۹ ه. ش صفحه ۲۶۶.

۲. صفحه ۲۶۸.



**نقد و بررسی اندیشه فوق «هایدگر»:**



اشکال آقای «مارتین هایدگر» شاید بر ارسطوئیان و فیلسوفان قبل از کانت وارد باشد اما اشکال «هایدگر» بر تفکرات «هیوم» و «کانت»، معلوم نیست وارد باشد چون آنها طبق گفته هایشان، منکر این نیستند که افراد انسانی در این «جهان محسوس و بیرونی» (یعنی جهان پدیداری)، زندگی می‌کنند بلکه این را قبول دارند جهان محسوس که ما آنرا از طریق حواس پنجگانه مان احساس می‌کنیم، آسمانی مدور همچون کلاهی بزرگ و آبی، منطقه زندگی ما را پوشانده است و ارتفاعی معین در بالای سر ما و اطراف ما دارد، متصل به کوه‌های بلند سرزمین ما است و در آن، هر روز، خورشید همچون پشقابی درخشان از مشرق، طلوع می‌کند و جهان ما را روشن و روز می‌کند و بسمت مغرب حرکت می‌کند و با فرو رفتن در پس کوه‌های مغرب، شب فرا می‌رسد و ماه نیز با ستارگان از مشرق به سمت مغرب، حرکت می‌کند و ماه همچون پشقابی بزرگ و ستارگانی همچون نک مداد و یا به اندازه شمعی روشن و درخشان آسمان را زیبا می‌نمایند و اشیاء اطراف ما هر کدام به رنگ و طعم و بویی خاص هستند و البته طعم و رنگ و بوی آنها، نسبت به موجودات مختلف با هم فرق می‌کند بعضی از آنها، احساس لذت می‌کنند بعضی از آنها متنفرند کثافات که مورد نفرت ما، انسانها هست برای حشرات بهشت است بوی مردار که برای ما، نفرت‌آور است برای درنده‌ای همچون کفتار، خوش‌بو است، هوای

«سی درجه» که برای من (که در منطقه معتدله بسر می‌برم) هوای نه سرد و نه گرم است برای کسی که در قطب زندگی می‌کند گرم است و خردچنگ یا میگوئی است که در عمق اقیانوس در کنار کوهی آتشفشان زندگی می‌کند در گرمای صد و بیست درجه اما هرگز احساس گرما نمی‌کند در هر حال، «جهان پدیداری و محسوس» که محیط بر ما است و ما در آن، زندگی می‌کنیم، ساخته طبع حسی ما در تبادل و تناسب با جهان خارج است و ساخته حواس ما در تبادل با عامل مادی خارجی است اما هر چه هست، «ساخته حواس ما» است و در کیفیت عینی مواد خارجی یعنی اتم‌ها نیست اتم‌ها نه طعم دارند و نه بو دارند و نه رنگ اما طعم و بو و رنگ آنها، در تبادل نفس احساس کننده با اشیاء خارجی ساخته می‌شود و از «صفات ثانویه اجسام» است بر خلاف «صفات اولیه اجسام» که عبارت باشد از طول و عرض و عمق و اشکال هندسی که از «صفات اولیه و نخست اجسام» است و دقیقاً مطابق با خارج است اما جهان محسوس در تبادل طبع «موجود احساس» کنند با «خارج مادی»، احساس می‌شوند نه آنطور که ماده اتمی است اجسام رنگی نزد حواس پر از ماده، احساس می‌شوند در حالی که «جرم اتم موجود در اجسام»، نسبت به حجم موجود اجسام بسیار ناچیز است اما حواس خلاء داخل اجسام را نمی‌یابد.

یعنی «جهان بیرونی احساسی ما» همان «جهان مادی اتمی واقعی»

نیست بلکه جهان بیرونی احساس ما، همان ساخته «طبیعت درونی ما» در تبادل با «جهان مادی خارجی» است و هرگز «کانت» در وجود چنین «جهان ساخته حواس ما»، در ارتباط با خارج، شک نکرده است او هم، به چنین «جهانی محسوس بالذات»، یقین داشت و شک در آن برای همه فیلسوفان، شکی احمقانه است و همه انسانها چه فیلسوف و یا غیر فیلسوف، در چنین «جهانی محسوس و پدیداری»، شک ندارند بلکه بوجود چنین جهانی یقین دارند و یقین داریم یقینی فطری حسی؛

هایدگر:

جهان با هستی «دازاین»، ذاتاً گشوده است؛ با  
گشودگی جهان، همواره پیشاپیش، جهان نیز  
مکشوف است<sup>۱</sup>.

- «پیشاپیش مکشوف بودن جهان»، برای ما، همانی است که کانت هم به «فطری بودن» و «ما قبل تجربی» بودن زمان و مکان خارجی، تصریح می کند (گرچه کانت به خطاء، گاهی زمان را مخصوص تغییرات درونی ما می داند در حالیکه زمان همچنان ظرف تغییرات بیرونی ما یعنی ظرف گردش خورشید و ماه و ستارگان و به عبارت صحیح تر، زمان

---

۱. کتاب مارتین هایدگر بنام هستی و زمان - ترجمه عبدالکریم رشیدیان - چاپ تهران سال ۱۳۸۹ - صفحه ۲۶۶ - سطر ۱۰.

خارجی ظرف زمان گردش زمین به دور خودش نیز هست)؛  
 در هر حال این «جهان محسوس محیط بر ما»، که پیش شناخت  
 احساس ما، نیز هست، ما حتی قبل از هر احساس، می‌دانیم که «اگر  
 توسط حواس پنجگانه برونی مان، چیزی را احساس کنیم آن احساس به  
 علت موجودی بیرونی در ما بوجود آمده است» و نیز بطور  
 «پیش‌شناخت ما قبل تجربی فطری»، می‌دانیم که «جوهر و عرض»،  
 موجودی بیرونی است که حواس ما، صورت و حالتی از آنها را بما نشان  
 می‌دهد البته حالتی با تبادل با موجود مادی خارجی مثلاً هوای سی  
 درجه برای ما که در منطقه معتدله زندگی می‌کنیم هوایی مناسب حال ما،  
 یعنی نه گرم و نه سرد است اما برای کسی که در قطب زندگی می‌کند آنرا  
 گرم و برای کسی که در خط استواء زندگی می‌کند هوای سرد است و  
 خردچنگ و یا میگوئی که در عمق اقیانوس در کنار آتش فشان، زندگی  
 می‌کند در هوای صد و بیست ۱۲۰ درجه، هوای صد و بیست درجه را  
 گرم احساس نمی‌کند در نتیجه این گفته مارتین هایدگر که می‌گوید:  
 «ماورای احساس خارجی ما، هیچ چیز نیست»، گفتار خطائی است  
 ماوراء احساس سرما و یا گرما برای ما، آن واقعیت خارجی سی درجه  
 است که اهالی قطب از آن، احساس گرما و ساکنان خط استواء، از آن،  
 احساس سرما می‌کنند و اجسام رنگی که ما آنها را پر از ماده می‌بینیم  
 اکثر و بیشتر حجم آنها، خلاء است و جرم اتم، چیزی ناچیز از آن است

و «اتم و خصوصیات اتم و ملکول‌های مواد و ماهیت خارجی نور» نیز با پیشرفت علم و عقل بشری تدریجاً کشف می‌شود و در زمان «کانت»، واقعاً «ماهیت خارجی اجسام»، مجهول بوده و هست و آنچه را از «جهان»، «هایدگر»، پیشاپیش گشوده برای افراد انسانی می‌داند تنها ظاهر اشیاء است آنهم ظاهر حسی آنها است که کانت هم آنرا ماقبل تجربی، می‌داند نه کُنه «ماهیت باطنی اشیاء» که کانت آنرا، مجهول می‌داند و تا بحال نیز مقداری از ماهیت اتم‌ها بر ما، مجهول است.

[این جهانی که با وجود دازاین، گشوده است همان جهان ساخته حواس است نه جهان مادی اتمی که قابل شناخت حسی نیست و هرگز «کانت» در چنین «جهانی ساخته حواس» = جهان پدیداری که «بدیهی است برای هر حس کننده‌ای»، شک نکرده است بلکه «کانت» در جهانی شک کرده که «قطع نظر از احساس ما، برای خود، وجودی واقعی دارد»<sup>۱، ۲</sup>].

۱. هستی و زمان - تالیف مارتین هایدگر - ترجمه عبدالکریم رشیدیان ص ۲۶۵ - فصل الف) واقعیت به مشابه هستی و اثبات‌پذیری، جهان بیرونی: سطر آخر ص ۲۶۵ - «امر واقعی» ذاتاً تنها به مثابه هستنده درون «جهانی دسترس پذیر است» (علوی: این تعریف برای واقعی، مصادره بمطلوب است زیرا اتم‌ها که جهان نامحسوس است هم می‌تواند امر واقعی باشد).
۲. کتاب «هستی و زمان» فوق ص ۲۶۶ - سطر ۵ ← ....

این پرسش که آیا بطور کلی، «جهانی» هست و آیا هستی آن، می‌تواند اثبات شود، به عنوان پرسشی که «دازاین» به مثابه «در -



جهان - هستن» آنرا طرح می‌کند - و چه کس دیگری باید آنرا طرح می‌کرد -؟ بی معنا است. (علوی آری سؤال نسبت به وجود «جهان محسوس»، که گشوده حس است بی معنا است) به علاوه این پرسش در دلالتی دوگانه نیز گرفتار می‌ماند.

۱- «جهان» به مثابه «در کجا» [یا محل] در هستن و  
۲- «جهان»، به مثابه «هستنده درون جهان»، یعنی آنچه دلمشغولانه جذب کنیم - یا خلط شده یا اصلاً متمایز، نشده‌اند.  
- اما «جهان» با «هستی دازاین»، ذاتاً گشوده است؛ با گشودگی جهان، همواره پیشاپیش، جهان نیز مکشوف است.  
البته «هستنده درون جهانی» به معنای «امر واقعی» به معنای صرفاً فرادستی، می‌تواند پوشیده بماند.  
با این حال، «امر واقعی» نیز تنها بر بنیان «جهانی از پیش گشوده» قابل کشف است.  
و تنها بر همین بنیان است که «امر واقعی» می‌تواند باز هم پوشیده بماند.

پرسش درباره واقعیت «جهان بیرونی» را بدون روشن‌سازی قبلی پدیده «جهان بما هو» طرح کرده‌اند.  
در واقع مسئله «جهان بیرونی»، دائماً بسوی «هستنده درون جهانی»، (اشیاء و ابژه‌ها) سمت‌گیری می‌کند. از همین روست که این بحث و بررسی‌ها به پرسمانی که از حیث انتولوژیکی تقریباً ناگشودنی است کشیده شده‌اند.

پیچیدگی این پرسش‌ها و خلط

۱- «آنچه باید اثبات شود» با







۲- «آنچه اثبات می‌شود» و با

۳- «آنچه اثبات با آن، صورت می‌گیرد» خود را در ردّ «ایده آلیسم» توسط کانت، نشان می‌دهد.

- کانت این را «رسوایی فلسفه و کل عقل بشری»، می‌داند که هنوز هیچ برهان قانع کننده‌ای برای «وجود اشیاء بیرون از ما»، به گونه‌ای که هر شگّی را نابود سازد در اختیار ندارد.

- خود او چنین برهانی را پیش می‌نهد و البته آنرا به عنوان شالوده این «قضیه‌اش» قرار می‌دهد که «صرف آگاه بودن از وجود خودم، آگاهی‌ای که به طور تجربی متعین شده، وجود ابژه‌ها در مکان بیرون از ما، را اثبات می‌کند».

نخست آشکارا باید متوجه باشیم که کانت اصطلاح «دازاین» [وجود] را برای نشان دادن نوعی از هستی به کار می‌برد که در پژوهش کنونی ما، «فراست بودگی» نامیده می‌شود.

«آگاه بودن از وجود [یا دازاین] خودم»، برای «کانت» به این معناست:

- آگاه بودن از فراستی بودن خودم به معنای دکارتی. اصطلاح «دازاین» همان قدر بر فراستی بودن «آگاهی»، دلالت دارد که بر فراستی بودن «اشیاء».

- اثبات «وجود اشیاء بیرون از خودم»، بر این پایه متکی است که تغییر و ثبات به گونه‌ای به یکسان نخستینی، به ذات زمان، تعلق دارد.

فراستی بودن «من»، یعنی فراستی بودن «کثرتی از تصورات» - فراستی بودن که در «حس درونی» داده می‌شود - تغییر فراستی





است.

اما تعیین زمانی [داشتن]، چیزی را که بطور ثابت فرادستی است پیش فرض می‌گیرد.

اما چنین چیزی نمی‌تواند «در ما» باشد زیرا «درست همین وجود من در زمان فقط به وسیله این چیز ثابت می‌تواند متعین شود». پس همراه با تغییرات فرادستی‌ای که به شیوه تجربی «در من» وضع می‌شوند، ضروری است که چیزی فرادستی و ثابت به نحو تجربی «بیرون از من» وضع شود.

این چیز ثابت، شرط امکان فرادستی بودن تغییر «در من» است. تجربه در زمان - هستی تصورات به گونه‌ای به یکسان نخستینی، متغیری را «در من» و ثابتی را در «بیرون من» وضع می‌کند.

(علوی: این جملات «هایدگر»، تحت تاثیر گفته هیوم و کانت است که «من اندیشنده» را همان «مجموعه تصورات» می‌دانند که هیچ چیز ثابتی در آن، وجود ندارد، و در آن همه چیز در تغییر است و امر ثابت مربوط به اشیاء بیرون از من است و من همان تصورات گوناگون و متغیر در زمان هستم» در حالیکه ما در «کتاب نقدی بر هیوم و نقدی بر کانت»، ثابت کردیم که حق با گفته دکارت است که من اندیشنده همان واحد بسیط تغییرناپذیر است که فاعل مختار باشد که خالق «تصورات ذهنی» است نه خود «تصورات»).



### نقد و بررسی گفتار های دیگر:

- ۱- اشتباه بزرگ های دیگر این است که تحت تاثیر گفته‌های هیوم و کانت، خیال کرده که «فاعل شناسا» همان «مجموعه تصورات» است و
- ۲- نیز خیال می‌کند جهانی را که کانت آنرا مجهول و ناشناخته می‌داند همان «جهان حسی» است که از بدو تولد من، ملازم و همراه من بوده و هرگز من از «جهان حسی» جدا نبوده و نیستم و همیشه آگاهی من، آگاهی به جهانی محسوس را «پیش فرض» و «پیش شناخت» دارد،
- در حالیکه آنطور که دکارت می‌گوید «من» همان «مجموعه تصورات» نیستم بلکه «تصورات حسی من» همچون، «احساس خارجی من»، معلول وجود «من» و ذهن «من»، بوده و چیزی است که «من اندیشنده» در تبادل با «وجود اشیاء خارجی»، این «احساس‌های حواس پنجگانه و تصورات حسی» را ساخته‌ام.
- بلکه من همان «واحد بسیط فاعل مختار» هستم که قبل از تولد به عنوان «موجودی که می‌تواند باندیشد و می‌تواند حس کند»، بودم و اینک هم همان «واحد بسیط فاعل مختار هستم» نه «مجموعه‌ای از تصورات» که ساخته وجود من و معلول و مخلوق وجود من است.
- ۲- همچنانکه «جهان بیرونی» را که «کانت»، آنرا مجهول می‌داند همان «جهان حسی و پدیداری» نیست که «جهان حسی» همیشه برای من، گشوده حسی بوده و هست بلکه «جهان مجهول» پیش کانت، «موجوداتی فی نفسه» ماورای احساس من است که قطع نظر از احساس من هم وجود دارد، که اینک بنام اتم خوانده می‌شود که قبل از این عصر، بطور کلی ناشناخته بوده است و اینک هم بسیاری از خصوصیات اتم، همچنان ناشناخته است.
- ۳- و نیز اینکه «من ای که می‌توانم باندیشم و خالق تصورات و تصمیماتم هستم»، همانا واحد بسیط «تغییر ناپذیری» هستم که از زمان تولد تا اینک، شخص





واحدی هستم و چون همان شخص زمان گذشته زندگی ام هستم، مسئول رفتار حال و گذشته‌ام هستم و «موجودی ثابت در زمان» هستم و گفته کانت مبنی بر اینکه «من موجود اندیشنده»، «موجودی ثابت در زمان نیستم»، گفتار غلط و باطلی است بلکه من واحد بسیط و ثابت در زمان هستم و عمده «انحراف هایدگر، در تفکراتش»، از اینجا ناشی شده است که بعضی تفکرات باطل را از هیوم و بعضی دیگر را از کانت گرفته است و نیز همچون هیوم و کانت، درست «فلسفه دکارت» را نفهمیده است و علاوه بر اینها، «هایدگر»، عمق فلسفه «هیوم» و «کانت» را نیز درباره «موجودات خارجی فی نفسه» که قطع نظر از احساس خارجی من برای خودشان وجود دارند، را هم درست متوجه نشده است و نیز متوجه تفاوت «صفات اولیه اجسام» از «صفات ثانویه اجسام»، نشده است.

خلاصه اینکه ۱- «هایدگر»، «سوژه» مورد توجه «دکارت» را که همان «موجودی باشد که می‌تواند باندیشد و به بیان دیگر، همان «واحد بسیط فاعل مختار» است که خالق «تصورات و تصمیمات است» متوجه نشده و همچون هیوم و کانت خیال کرده که «من اندیشنده» همان «مجموعه تصورات» است که متعدد و متغیر است و در هر لحظه عوض می‌شود؛

۲- و «هایدگر» همچنین متوجه «ابژه» مورد نظر «کانت» نشده که «ابژه‌ای» را که کانت مجهول می‌داند همان «ابژه حسی و پدیداری نیست که وابسته به حواس پنجگانه من است» بلکه مقصود «کانت» از ابژه‌ای که مجهول است، آن «موجود فی نفسه» خارجی است یعنی «آن موجود مادی که اینک پس از کشف اتم آنرا، اتم می‌نامند» و تأثیر و تأثر اتم‌ها در یکدیگر که قطع نظر از احساس ما، وجودی واقعی دارند.

**«انسان»، فاعل مختار**



## انسان‌شناسی:

**حیوانات:** شکی نیست که هر نوع «حیوانات»، روش خاصی برای زندگی کردن دارند و بدنی و غرائزی مناسب همان روش خاص دارند. چرندگان از طریق خوردن گیاهان، زندگی می‌کنند و معده و دندان‌هایی مناسب چریدن گیاهان دارند.

زنبوران عسل، از شهد گلها تغذیه و زندگی می‌کنند و خرطوم می‌مناسب مکیدن شهد گلها دارند.

درندگان، نیز از گوشت چرندگان و غیره، استفاده و تغذیه می‌کنند دندانها و بدنی قوی و جنگال‌هایی مناسب شکار حیوانات و دریدن آنها دارند.

و هر کدام، طبع و روحیه و بدن مناسب خود را دارند.

درندگان روحیه و علاقه به دریدن و شکار حیوانات را دارند.

و پرندگان روحیه پرواز و پیدا کردن دانه را دارند

و مار نیز روحیه بلعیدن شکار و در مواقع احساس خطر، نیش زدن

را دارد و...

و هر کدام از طریق غریزه‌شان، معلومات کافی برای روش

زندگی‌شان را دارند روباه می‌داند چگونه صید کند زنبور عسل می‌داند

چگونه زندگی اجتماعی تشکیل دهد و چه نوع گلها را بمکد و نیز

پرندگان و درندگان و چرندگان و غیره هر کدام بطور غریزی، روش

زندگی کردن و تهیه غذا و دفاع از خود، در مقابل دشمنان را و دفع خطرات و چگونه تولید مثل کردن و غیره را بطور غریزی می‌دانند.

انسان: اما «انسان» با داشتن عقل، علم غریزی اش در کمترین مقدار است و غالباً و نوعاً باید به کمک عقل و تفکرات اش، روش زندگی اش را انتخاب کند.

بدن اش هم برای یک نوع زندگی خاص مثلاً چریدن از گیاهان و یا دریدن و شکار حیوانات و خوردن گوشت آنها و غیره معین نشده بلکه «بدنی» دارد که خیلی از روش‌های گوناگون زندگی کردن را با آنها می‌تواند انجام دهد. یعنی از نظر بدنی، دارای امکانات فراوانی است.

مثلاً راست قامت است و همچون حیوانات همیشه رو به زمین و پائین نیست و دستی دارد که هر کاری با آن می‌تواند بکند گیاه برای خوردن بچیند و یا حیوانات را برای خود شکار کند.

و یا هر نوع بخواهد زندگی کند همچون حیوانات دنبال رفع نیازهای فردی خود باشد و حتی مثل درندگان حیوانات را برای خود شکار کند و حتی بدتر از آنها، انسانهای دیگر را بخاطر منافع شخصی اش بکشد و یا همچون ملانکه در فکر خدمت به هموعان و دیگران باشد.

به این خاطر است که به قول آگزیستانسیالیست‌ها می‌گویند همه «حیوانات»، «ماهیت‌شان» یعنی ماهیت روش زندگی کردن شان «معین و مشخص» است و ماهیت آنها قبل از وجودشان معین شده و



وجودشان به آن ماهیت مخصوص‌شان، تعلق می‌گیرد اما؛ «انسان» بر خلاف حیوانات، وجودش بر ماهیت‌اش مقدم است انسان اول بوجود می‌آید و متولد می‌شود و سپس خودش روش زندگی‌اش و شخصیت روحی‌اش را می‌سازد تا همچون حیوانات درنده خطرناک و درنده‌خو شود و یا همچون ملانکه موجودی مهربان و خدوم انسانها گردد و یا چیزی ما بین اینها انسان بخاطر داشتن «عقل»‌اش، «دوراندیش» است و برای بهتر شدن زندگی آینده‌اش می‌اندیشد و نقشه می‌ریزد و آینده خود را می‌سازد و منافع بیشتر آینده‌اش را بر منافع فعلی‌اش ترجیح می‌دهد نوعاً و غالباً چنین است گرچه کلیتی هم ندارد و بعضاً منافع فعلی را مقدم می‌دارند گرچه در آینده به زندگی پست و ذلت‌باری گرفتار شوند.



۱- «ماهیت نوعی و مقولی»، که  
مشترک میان همه افراد انسانی  
است

۲- «ماهیت شخصی»، که ساخته هر  
فرد انسان یا «وجود  
اگزیستالیسمی» است



### سؤال:

اما آیا گفته بعضی از اگزستانسیالیست‌ها، صحیح است که حیوانات هر کدام ماهیت معین و مخصوص به خود را دارند اما انسان ماهیت‌اش را خودش می‌سازد و «هیچ ماهیت مخصوص به خود ندارد».

پاسخ: اینکه این هم یک نوع مبالغه است آری، تفاوت «افراد انسانی» با سایر حیوانات در این است که «افراد انسانی» هر کدام اخلاق فردی و روش زندگی و آینده خود را خودشان می‌سازند اما؛

حیوانات، اخلاق و رفتار هر نوع‌شان، مخصوص به همان نوع است و فرد، اختیاری در مشخص کردن و معین کردن آن، ندارند و همه افراد یک نوع، یک نوع رفتار غریزی دارند.

یعنی تفاوت «فردی انسانها» یا هم بسیار زیاد و یا به قولی «نامحدود» است.

۱- گرچه «ماهیت نوعی» همه افراد انسان در «ساختمان بدن» و در داشتن «عقل» و «غرائز» و «حافظه»، کم و بیش، مشابه است. (یعنی انسانها در «ماهیت نوعی‌شان» که «ما به‌اشتراک همه افراد، نسبت بهم است») «ماهیتی شبیه بهم» دارند. مثلاً همه افراد انسانها، کم بیش دارای عقل‌اند در حالیکه حیوانات، «عقل» ندارند همه انسانها، بدنی مشابه دارند که توان کارهای مختلف را دارد در حالیکه هیچکدام از

انواع حیوانات چنین امکانات بدنی زیادی مثل انسان ندارند مثلاً زبانی که می‌تواند هر چه بخواهد بگوید دستی که می‌تواند هر کاری را بکند و...)

۲- اما در «ماهیت شخصی»، «افراد انسانی» در «انتخاب نوع روش زندگی فردی و اخلاق‌ای و نوع اشتغال و...» با هم اختلاف زیادی دارند و همین اخلاق فردی و رفتار و شخصیت انتخابی افراد است که هر کس «خودش» و «آینده خودش» را، خودش می‌سازد و نام «فاعل مختار» را در میان همه جانداران، به خودش، اختصاص داده است. پس بهتر است بگوئیم «انسان»:

۱- در «ماهیت نوعی» و «ما به الاشتراک نوعی اش» ماهیتی، مشترک دارد که با وجود نوعی اش، ملازم و همراه است که این «ماهیت نوعی»، امکانات زیاد فردی را با خود همراه دارد که افراد انسانی هر کدام از این امکانات زیاد فردی برای ساختن شخصیت «فردی» خودشان و روش زندگی‌شان و آینده‌شان» هر طوری که بخواهد حداکثر استفاده را می‌توانند بکنند.

خلاصه اینکه «انسان» در «ماهیت نوعی» اش، ثابت و تغییر ناپذیر است و ماهیت معینی دارد که «ساخته فردی نیست، ماهیت نوعی است» که قبل از تولد و حین تولد و پس از تولد همچنان ثابت و معین و مخصوص همه افراد انسانی است و نمی‌توان، آنرا تغییر داد.

و در ۲- «ماهیت فردی» اش یعنی اخلاق و روش زندگی است، «ماهیتی منتخب غیر مقولی» دارد خودش باید ماهیت فردی اش را (یعنی روش و اخلاق اش و آینده اش) بسازد.

فصل انسانی: البته انسان آنطور که ارسطو گفته است «که با یک صفت نطق از سایر حیوانات جدا می شود» و یا تنها با داشتن «عقل» از سایر حیوانات جدا می شود و ساختمان بدن اش در «انسان بودن اش» دخالت ندارد یعنی «اگر پرنده ای مثل هدهد قدر بعضی از انسانها بفهمد می شود انسان»، این گفتار ارسطوئیان، گفتاری صحیح نیست و حتی قول شارحان مسلمان که «نطق» را به «عقل» تفسیر کردند و گفتند انسان، حیوان عاقل است یعنی تنها ممیزه ای که انسان را از سایر حیوانات جدا می کند «عقل» است این هم صحیح نیست بلکه انسان با مجموعه ای از صفات روحی و بدنی، لایق نام «انسان بودن» می شود؛ خصوص آنکه ارسطو متوجه «فاعل مختار بودن انسان» نشده که بالاترین «امتياز انسان»، نسبت به سایر جانداران است.

وگرنه اگر پرنده ای مثلا هدهد بقدر یک انسان بفهمد نمی توان نام انسان را بران گذارد و یا اگر پرندگان هم برای خود نطق و سخن گفتن داشته باشند باز انسان نامیده نمی شوند بلکه داشتن بدن مخصوص انسانی و عقل و فکر جوال و حافظه بالای انسانی و غیره هم، لازم است تا شایسته نام «انسان بودن» را پیدا کند و امکانات زیادی که دارد و

می تواند آنها را به هر طور که بخواهد به فعلیت برساند و به قول  
اگرستانسیالیست ها، «وجود خودش» را انتخاب کند.



خلاصه اینکه «وجود و ماهیت انسانی» را که

۱- «فیلسوفان قدیم» عمدتاً و غالباً از آن بحث می‌کنند، آن وجود و «ماهیت نوعی و مشترک میان همه افراد انسانی» است که با اراده و انتخاب ما، تغییر نمی‌کند.

۲- اما «ماهیت و وجودی را که فیلسوفان آگزیستانسیالیست، از آن بحث می‌کنند»، (آن وجود نوعی مشترک میان همه افراد انسانی) نمی‌باشد بلکه مقصود فیلسوفان آگزیستانسیالیست از «وجود» را که هر فرد انسانی، خودش و زندگی‌اش را مطابق میل و علاقه و انتخاب خودش می‌سازد) همان «وجود شخصی و جزئی خاص فردی خودش است» همچون اخلاق و روحیه و روش زندگی شخصی خود را که چه بسا صد و هشتاد درجه می‌تواند با بعضی دیگر از افراد انسانی، متفاوت باشد و این «ماهیت شخصی»، ماهیتی ساخته انتخاب خودش است که البته آقای هایدگر به این «ماهیت شخصی»، ساخته خود، کلمه «وجود» را اطلاق می‌کند و می‌گوید «وجود شخصی هر فردی» به انتخاب خودش است.

هایدگر:

از آنجا که ما نمی‌توانیم ماهیت دازاین را با بیان نوعی چستی برای افرادش تعریف کنیم و از آن جهت که ماهیت دازاین در این حقیقت

نهفته است که هر فرد، دازاین از وجودی برخوردار است که باید باشد، و این وجود را به منزله «وجود خاص خود»، دارا است ما این موجود را دازاین می‌نامیم. چرا که این اصطلاح صرفاً بیانی از وجود آدمی است نه ماهیت آن.<sup>۱</sup>

سارتر، بر عکس هایدگر، از این «ساختن شخصیت خود»، تعبیر به «ماهیت» می‌کند و می‌گوید انسان، ماهیت خودش را خودش می‌سازد، فرد انسانی اول وجود دارد بعد ماهیت فردی خودش را می‌سازد و لذا می‌توان گفت: وجود مقدم بر ماهیت است. سارتر:

«دو مکتب اگزیستانسیالیستی، آنچه کار را پیچیده می‌کند، این است که اگزیستانسیالیست‌ها به دو دسته، تقسیم می‌شوند:

۱- دسته اول: اگزیستانسیالیست‌های مسیحی که من، «یاسپرس و گابریل مارسل پیرو مذهب کاتولیک» را، از زمره آنان می‌شمارم.

---

۱. کتاب بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر - تالیف والتر بیل چاپ سال ۱۳۸۱ ه. ش - ترجمه بیژن عبدالکریمی ص ۵۳

۲- دسته دوم: آگزیستانسیالیست‌های غیر مذهبی یعنی هایدگر و آگزیستانسیالیست‌های فرانسوی و خود من.

وجه مشترک این دو گروه، تنها این است که همه معتقدند «وجود مقدم بر ماهیت است»، یا به عبارت دیگر، فلسفه را باید از درون‌گرایی آغاز کرد. به راستی مفهوم این عبارت چیست...

این عبارت، بدان معنی است که بشر، ابتداء، وجود می‌یابد، متوجه وجود خود می‌شود در جهان سر بر می‌کشد و سپس خود را می‌شناسند یعنی تعریفی از خود، به دست می‌دهد بشر همان است که خود می‌سازد»<sup>۱</sup>.

---

۱. کتاب آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر - تالیف ژان پل سارتر - ترجمه مصطفی مصطفی رحیمی صفحه بیست و پنج به بعد.



## نگرش تاریخی و نقد آن



نویسنده کتاب هایدگر در ایران:

(درباره نگرش تاریخی، می نویسد):

«سنت فکری و فلسفی ما»،

۱- از یک سو، به تبعیت از چهارچوب‌های «وجود

شناختی» و «معرفت شناختی» روزگار گذشته،

۲- و از سوی دیگر، به سبب تاثیرپذیری «بیش از

اندازه، از «ذات‌گرائی ارسطویی»، غالباً، فاقد بینش

و نگرش تاریخی» بوده است<sup>۱</sup>.....

..... مراد از «بینش تاریخی»، آن نحوه نگرشی

است که برای امور، از جمله «آدمی»، «جامعه»،

«فرهنگ» و «تمدن»، ذواتی «ازلی، ابدی و لا

یتغیر»، قائل نبوده، همه آنها را در سیلان و جریان

تاریخی، درک می‌کند؛

«نگرش تاریخی» کاملاً در تقابل با «ذات‌گرائی

ارسطویی» قرار دارد که مطابق آن، هر موجودی در

این عالم، ذاتی ثابت و لا یتغیر دارد و قوام هر چیزی

به ذات آن است و انقلاب در ذات، نیز محال است<sup>۱</sup>  
.... بر اساس نحوه تفکر «هایدگر» و به تبع وی،  
فردید، «نحوه وجود آدمی»، اساساً تاریخی است...  
مطابق این تلقی، از آنجا که «آدمی فی نفسه  
تاریخی» است هرگونه فعالیت او، از جمله «فهم» و  
«ادراک» و در نتیجه «علم»، «فلسفه»، «هنر» و  
اساساً همه پدیدارهای انسانی که به نحوی به آدمی،  
مربوط می‌شود، از جمله «دین» و حتی خود  
«طبیعت، از آن حیث که متعلق ادراک آدمی  
هستند»، اموری تاریخی اند.<sup>۲</sup>

---

۱. ص ۲۷۹ و ۲۷۸

۲. همان مدرک.



## معنای «تاریخمندی» در علم هرمنوتیک «دیلتای» ۱۹۱۱ - :۱۸۳۳

فقط «تاریخ» می تواند به انسان بگوید که او

چیست؟

۱- تمامیت طبع و فطرت انسان، فقط  
«تاریخ» است.

۲- انسان، نوعی در جریان «تاریخ»، حلّ  
می شود و تغییر می کند.

«تاریخ»، نهایتاً مجموعه ای از  
جهان بینی هاست و ما هیچ معیار محکم و  
ثابتی در دست نداریم تا درباره ی برتری «یک  
جهان بینی» بر «جهان بینی دیگر»، قضاوت  
کنیم.<sup>۲۱</sup>

---

۱. کتاب علم هرمنوتیک - تالیف پالمر - ترجمه کاشانی ص ۱۳۰ - ۱۲۹.

۲. شاید مقصود دیلتای این باشد که در این اعصار است که نسل ما، «انسان»  
نامیده می شود چنانچه در اعصاری دور دست موجودی شبیه میمون بوده و قبل آن  
چیزی دیگر و بعداً نیز نسل ما، چیزی دیگر خواهد شد و معلومات انسان، هم  
همه اش انعکاس محیط و سنت های اجتماعی، است از طریق حواس در طول  
تاریخ.

پالمر:

بنابراین اساس، انسان، حیوان هرمنوتیکی است، موجودی، که خود را بر حسب تاویل میراث فرهنگی و «جهان مشترک به ارث رسیده از گذشته»، (یعنی میراثی پیوسته حاضر و فعال و در همه اعمال و تصمیمات اش)، می فهمد. علم هرمنوتیک جدید، در تاریخمندی است که مبانی نظری خود را، می یابد.<sup>۱</sup>

## نقد و بررسی:

- توضیح: ۱- در اینکه «افراد انسانی» در «شخصیت فردی شان»، تغییرپذیر هستند و هر کس خودش و زندگی فردی خودش را خودش انتخاب می‌کند، هیچ شکی نیست و نیز در اینکه
- ۲- «فیلسوفان قدیم و ارسطوئیان» متوجه این بُعد «اختیار وجود انسانی» نشدند و به جبر مسلکی و خطاء، رفتند باز هیچ شکی نیست.
- ۳- اما ما در سابق روشن کردیم که؛

الف: همچنانکه افراد انسانی وجودی شخصی دارند که خودشان آنرا می‌سازند و تغییر می‌دهند،

ب: همچنین «وجودی انسانی و مشترک میان همه افراد انسانها»، هست که آنرا، افراد انسانی به میل و علاقه خودشان نمی‌توانند تغییر دهند چه در خصوصیات بدنی نوع انسان‌ها که انسان را از سایر حیوانات ممتاز می‌کند و چه در خصوصیات روحی که نوع افراد انسانی بطور مشترک دارند و انسان را از سایر حیوانات مشخص و ممتاز می‌کند همچون داشتن عقل و ذهن جوّال و حافظه بسیار قوی و بدنی ممتاز که در سایر جانداران بجز انسان وجود ندارد و «انسان را بما هو انسان» از سایر جانداران، جدا و ممتاز می‌کند و میان همه افراد انسانی، مشترک است.

- آنچه مورد بحث بالاخص در قرون جدید پس از داروین است

راجع به همین «ماهیت نوعی و مشترک و ثابت انسانی» است که  
A- آیا این نوع انسان از نوعی دیگر مثلاً از نوعی میمون مشتق شده  
و تغییر یافته است، و بطور کلی آیا انواع جانداران طبق دیدگاه تحول و  
تکامل از انواعی دیگر تحول یافته است و سرچشمه پیدایش جانداران،  
طبق قوانین ادعائی امثال داروین از نوعی ترکیب مادی و اتمی بوجود  
آمده است؟

و یا آنکه B- هر نوع یا هر جنسی، جداگانه، بوجود آمده است که  
این عقیده، مورد ادعای همه ادیان الهی است که از کتابی آسمانی بنام  
کتاب مقدس و یا قرآن و غیره، بوجود آمده است.  
خلاصه اینکه آقای بیژن عبدالکریمی در بیان تفکرات هایدگر تنها  
دو دیدگاه را نقل می‌کند:

- ۱- یکی اینکه دیدگاه ارسطویی و فیلسوفان قدیم است که انسان  
همچون سایر حیوانات ذاتی ثابت و تغییر ناپذیر دارد هم در وجود  
«نوعی و ما به الاشتراک همه افراد» و هم در «وجود فردی».<sup>۱</sup>
- ۲- در مقابل دیدگاه ارسطویی، آقای عبدالکریمی دیدگاه «بینش

---

۱. دیدگاه ارسطویان:

کتاب نهاية الحکمة - تالیف مرحوم علامه طباطبائی - در قسمت مقولات عشر -  
در قسمت کیف نفسانی - در قسمت اراده:  
وامعان النظر فی حال سایر الحيوانات، يعطى انها كالانسان فی افعالها الا رادّية.

تاریخی» را قرار می‌دهد که انسان ذاتی، ثابت ندارد و در تمام «وجود مشترک نوعی» و «وجودات فردی»، متغییر و متحول در تاریخ است.

گویا آقای عبدالکریمی از دیدگاه سوم، غافل مانده است که می‌گوید:

۳- دیدگاه سوم - افراد انسانی، در «وجود فردی و شخصی و خاص فردی‌شان»، فاعل مختاراند و هر فردی خودش، اخلاق و روحیه و زندگی فردی‌اش را می‌سازد

اما در «وجود مشترک انسانی» که همه انسانها در آن مشترک هستند و از سایر حیوانات، ممتاز می‌گردند (مثل «قیافه نوعی انسانی» - راست قامت بودن - دارای «دست مخصوص» انسانی بودن که با دست‌هایش بیش از همه حیوانات توانائی انواع کارهای مختلف را دارد و «عقلی») که او را بر سایر حیوانات برتری می‌دهد و غیره که در تمام افراد انسانی و نوع انسانها، کم و بیش،) مشترک و تغییرناپذیرند و هیچ فردی نمی‌تواند به اختیار خود این «خصوصیات نوعی» را از خودش بر دارد و خود را دارای خصوصیات نوعی همچون سایر پرندگان مثلاً پرندگان که دارای پر هستند یا ماهیان که دارای آب‌شش هستند و یا غیره بکند بلکه خصوصیات نوع انسانی برای همه افراد انسانی، چیزی به اختیار آنها نیست و همه افراد انسانی در «وجود نوعی‌شان»، دارای آن خصوصیات نوعی انسانی بالاجبار و بدون اختیار هستند. (و نخستین انسان هم همین خصوصیات نوعی انسانی را دارا بوده است).

**سؤال اول:** حال در این دیدگاه سوم نسبت به صفات نوعی، کدام یک از این دو نظریه، درباره «وجود نوعی انسان»، صحیح است

۱- آیا «نوع انسانی» و «انواع جانداران»، هر کدام از فردی نخستین که دارای آن صفات نوعی بوده بوجود آمده‌اند که دیدگاه «ثبوت انواع»، نامیده می‌شود - فیکسیسم.

۲- و یا آنکه «انواع جانداران»، از یکدیگر «تحول و تکامل» یافته‌اند که دیدگاه «تحول و تکامل انواع» امثال داروین نامیده می‌شود. پاسخ: اینکه تحقیق در این مورد، چیزی نیست که مربوط به «فلسوفان ادبیات» و «تفسیر متون علوم اعتباری» و... (و هرمنوتیک و یا پدیدارشناسی) باشد بلکه تحقیق در این مورد که کدام یک از مکتب «ثبوت انواع» و یا «تحول انواع»، صحیح است مربوط می‌شود به «علوم حقیقی» تجربی و یا عقلی که آیا در زیست‌شناسی و یا فلسفه عقلی، کدام یک از این دو مکتب، ثابت شده است.

تفصیل مطلب را باید در این دو «علم حقیقی»، (علوم تجربی و یا علوم عقلی محض) جستجو کرد؛

اما اجمال مطلب تا آن مقداری که اینجانب درباره این دو رشته کتاب نوشته‌ام (و مورد تایید اساتید دانشگاه هم قرار گرفته است) این است که دیدگاه «تحول و تکامل انواع» علاوه بر آنکه در درون خود،

تناقض دارد از تفسیر اعضاء مرکبه جانداران و از پیدایش تفسیر کرم ابریشم و زنبور عسل و غیره، عاجز است.

و نیز مبتنی بر این پیشفرض است که جانداران تنها وجودی مادی و اتمی داشته باشند که تنها تابع قوانین جبری فیزیک باشد اما بنابر مکتب آگزیستانسیالیسم که هر انسانی و فرد انسانی برای خود، «فاعل مختار» است یعنی دارای «فهم و اختیار» است و «اتم»، دارای فهم و اختیار نیست و فاعل مختار نیست، ذات انسانی نمی تواند «موجودی مادی و اتمی» و «تابع جبری قوانین فیزیک باشد».

یعنی موجود اندیشنده، فاعل مختار است و «فاعل مختار»، موجودی مادی تابع قوانین جبری فیزیک نیست بلکه موجودی غیر مادی است.

و «موجود غیر مادی»، هرگز «موجودی مادی نیست که تحت تأثیر محیط و غیره تغییر کند» بلکه «موجودات غیر مادی»، «تغییر ناپذیراند». (یعنی ممکن نیست تحت تأثیر تغییرات فیزیکی و مادی و در نتیجه تاریخی، تبدیل نوعی به نوع دیگر گردد).

### خلاصه اینکه:

دیدگاه «ثبوت انواع»، تناقض در درون ندارد و  
۱- انسان در «وجودی نوعی» و «مشترک میان همه انسانها»،  
«وجودی ثابت و تغییرناپذیر»، دارد که با اراده افراد، تغییر نمی‌کند و نه  
آنکه ادعای امثال داروین درباره تغییر صفات نوعی و جنسی، صحیح  
است چون دیدگاه تحول و تکامل انواع در درون خود، تناقض دارد، اگر  
مقصود بینش تاریخی همین دیدگاه تحول و تکامل انواع است بدون  
شک دیدگاه خطاء و غلطی است.

۲- اما «افراد انسانی»، در «وجود شخصی و فردی خود» (چه در  
اخلاق و چه در روحیه و چه در روش زندگی و عادات و رسوم و باید و  
نبایدها و اهداف و باورها و غیره)، فاعل مختاراند و خودشان وجود  
شخصی و فردی خودشان را انتخاب می‌کنند و تغییر می‌دهند و  
می‌سازند؛



**سؤال دوم:** - حال سؤال جدید این است که «افراد انسانی» در همین قسمت فردی یعنی «در اخلاق و روحیه و زندگی فردی و حالات که تغییر می‌کند»

۱- آیا هر فردی در طول عمرش، «ذات و وجود ثابتی» دارد آنطور که دکارت می‌گوید که «من فاعل اندیشه»، «موجودی واحد بسیط مستمر تغییرناپذیر» هستم اما حالات و تفکرات و اعتقادات و رفتار من، و متغیر و کثیر هستند؛

(به عبارت دیگر من «فاعل اندیشه»، در طول عمرم ذاتی مشخص و ثابت و تغییرناپذیر هستم که من فاعل اندیشه در امروز، همان من فاعل اندیشه در دیروز و پریروز و غیره هستم که در زمانهای بعد همچنان در «حالات و رفتار و دیدگاههایم»، تغییراتی ایجاد کرده‌ام.)

۲- و یا اینکه من امروز، شخصی هستم و فردا، شخص دیگری که بیخود نام واحدی بر من نهاده شده است و بیخود، تعهدات دیروز را امروز از من می‌خواهند

همچنانکه اشخاص مختلف در وجود شخصی‌شان هیچ ربطی بهم ندارند و مسؤل رفتار دیگری نیستند «من هم اگر همین مجموعه تصورات و تصمیمات هستم که هیوم در نخستین تفکرات اش (و بینش تاریخی) می‌گوید».

باز به عبارت دیگر آیا من «فاعل اندیشه» همان فعل «تصورات و

تصمیمات» هستم که «افعال تصوری»، هرگز وجود واحدی را تشکیل نمی‌دهند و یا «من فاعل اندیشه»، همان فاعل و خالق وجود «تصورات و تصمیمات» هستم که در طول زمان و عمرم همچنان «واحد بسیط مستمر و مسؤل تعهدات دیروز و امروز و فردای خودم هستم.»

**پاسخ:** اینکه هیوم در ابتدای تفکراتش در اشکال به دکارت همان شق اول را انتخاب می‌کند و می‌گوید: «من هیچ واحد بسیط مستمری را در خودم نمی‌یابم و من همان تصورات متعدد و متغیر و تصمیمات مختلف هستم.»

هیوم:

شاید او (دکارت) چیزی بسیط مستمر را که خودش  
میخواند، ادراک کند؛

هر چند من به یقین ام که هیچ همچو مبدئی در من  
نیست...

لیکن اگر تئی چند از این حکما را کنار بگذاریم، در  
خصوص سایر افراد نوع بشر، به جرئت می‌توانم  
بگویم که:

بشر چیزی نیست به جز مجموعه‌ای از ادراکات  
گوناگون که به سرعت غیر قابل تصوری، یکدیگر را

### تعقیب می‌کنند و مدام در جوش و حرکت‌اند.<sup>۱</sup>

اما هیوم پس از تأمل بیشتر متوجه می‌شود که «من موجود اندیشنده»، نه یک «تصور حسی» است و نه «مجموعه تصورات حسی» است بلکه چیزی است که همه تصورات بوجود آن، موجود هستند و بازگشت همه تصورات به آن است:

هیوم:

«خود» یا «شخص»، عبارت از انطباع یگانه نیست، بلکه چیزی است که انطباعات و تصورات چندگانه ما بنا بر فرض، به آن، بازگشت دارند.<sup>۲</sup>

و نیز هیوم متوجه می‌شود که «تصورات متعدد و متکثر و بعضاً متضاد و متناقض»، «وجودات متمایزی» هستند که نمی‌توانند وجود واحد حقیقی را تشکیل دهند که شخص من «فاعل اندیشه»، وجود واحد حقیقی هستم:

هیوم:

همه ادراکات متمایز ما، وجودهای متمایزند و ذهن

---

۱. کتاب فیلسوفان انگلیسی - تالیف کاپلستون - ترجمه (علم) - چاپ تهران سال ۱۳۶۲ هـ. ش صفحه ۳۱۹

۲. کتاب فیلسوفان انگلیسی - تالیف کاپلستون ۱ - ترجمه اعلم - چاپ تهران سال ۳۶۲ هـ. ش صفحه ۳۱۹.

هرگز رابطه‌ی واقعی میان وجودهای متمایز ادراک  
نمی‌کند...

من به سهم خود باید شکاکیت را دستاویز خود نهم  
و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من، گران  
می‌آید.<sup>۱</sup>

یعنی تفکر عمیق، ما را می‌تواند متوجه کند که بر خلاف آنکه  
تفکرات و تصورات و تصمیمات و غیره که افعال ذهن هستند و  
مخلوقات فاعل اندیشه‌اند اما خالق این تصورات و تصمیمات (مختلف  
و بعضاً متناقض و متضاد)، موجودی واحد بسیط متسمر است که در  
تمام عمر، مسمای شخص واحد را نشان می‌دهد که مسؤل رفتار خود  
در تمام عمر می‌باشد و مورد تشویق و یا مجازات رفتار گذشته‌اش قرار  
می‌گیرد یعنی فاعل مختار است در حالیکه «اتم» علاوه بر آنکه واحد  
بسیط نیست، دارای اجزاء متعدد و پراکنده است طبق جبر فیزیک رفتار  
می‌کند و هیچ فهم و اختیار و مسئولیتی در مقابل حرکات‌اش ندارد  
(گرچه علم و آگاهی بشر درباره ذهن و قوای مختلف‌اش و... بسیار  
ناچیز و در حد نزدیک به صفر است).

---

۱. کتاب فیلسوفان انگلیسی - تالیف کاپلستون ترجمه اعلم - چاپ تهران سال  
۱۳۶۲ هـ. ش صفحه ۳۲۱ - به نقل از رساله هیوم ص ۶ - ۶۳۵.

اما با وجود همه اینها، آنچه قابل انکار نیست دوگانگی ذهن و عین است.

کسانیکه همچون هیوم، تفکر عمیق کردند به این دوگانگی تصریح و اعتراف کردند و اینک پس از کشف اتم (و کم بودن جرم اتم اجسام در مقابل فاصله میان اتمها و خلاء درون اجسام که به چشم و حواس پنجگانه ما قابل حس نیست و چشم ما اجزای رنگی را پر از جرم احساس می‌کند) دوگانگی ذهن و عین، دیگر نزد آگاهان به علوم جدید که قادر به تفکر عقلی و فلسفی هم هستند، غیر قابل انکار است. و تفکرات افرادی همچون هایدگر همان نوع افکار ارسطویی درباره «شناخت حسی» است که اینک آنرا تفکری عامیانه و ساده‌لوحانه می‌نامند.

در هر حال، هر انسانی همچنانکه در «صفات و ماهیت نوعی اش»، تغییرناپذیر است در «ذات فردی و شخصی اش» نیز در تمام عمرش، واحدی بسیط مستمر است که تصورات و تصمیمات و حالت و رفتار خودش را مختارانه و آزادانه، انتخاب می‌کند.

و دیدگاه بینش تاریخی که همه چیز را تغییرپذیر و من واحد بسیط اندیشنده را هم انکار می‌کند و من واحد بسیط اندیشنده را به مجموعه‌ای از تصورات و تصمیمات و حالات و رفتار کاهش می‌دهد، دیدگاهی خطا و خلاف واقع و نزد عموم انسانهای عاقل است که هر

کسی را مسئول رفتارش تا آخر عمرش می‌دانند تفکر غیر عاقلانه است. یعنی انسان در «ذات و صفات نوعی»، ثابت و تغییرناپذیر است (و

از نوعی دیگر بنام میمون یا غیر میمون تغییر نیافته است)

اما در «صفات و رفتار و حالات فردی اش»، تغییرپذیر است اما ذات اش در طول عمرش، واحد بسیط مستمر است و عقلی دارد که علاوه بر آنکه غیر مادی است به قوانین تغییرناپذیر نظری و عملی، می‌تواند آگاهی پیدا کند که این قوانین عقلی، پیشفرض اثبات کلیت و قطعیت علوم تجربی و انسانی قرار می‌گیرد که هر کسی با انکار این اصول، به عمق جهل و سردرگمی بشر سقوط می‌کند و حتی از انسانیت انسانی و اومانیسم هر محروم می‌شود.

استعلاء<sup>۱</sup> از مادیات و درک کلیات و امکان و استحاله و غیره که مربوط به عقل است بنابر دیدگاه مادی و «داروین ایسم» و «بینش تاریخی»، ممکن نیست و آنها از تعریف عقل، عاجزند عقلی که از جزئیات و خصوصیات فردی استعلاء می‌کند و به قوانین کلی، می‌رسد و عقلی که حقوق طبیعی و فضائل انسانی را درک می‌کند و عمل به آن را از ویژگی‌های انسان بودن و شرافت فردی می‌داند.

**«عقل» و «مسؤوليَّت»**





## عقل و مسؤولیت:

«بشر» چنانچه گذشت گفتیم با «یک صفت» از سایر جانداران، ممتاز نمی‌گردد و ماهیت انسان را کامل نمی‌کند مگر با مجموعه‌ای از صفات درونی و بدنی لکن بالاترین نیروئی که انسان را بر سایر جانداران برتر می‌کند همان عقل است.

باز چنانچه گذشت گفتیم که همه حیوانات، روش زندگی‌شان و اراده‌شان، طبق غریزه بوقوع می‌پیوندد.

اما انسان با داشتن «غریزه حیوانی خودخواهی» که برای بقای حیات فرد و نسل‌اش، مفید است همچنین دارای «عقلی» است که با آن می‌تواند منافع دور دست شخصی خود را نیز تشخیص دهد و با داشتن عقل، از بسیاری از غرائز دیگر حیوانات برای تشخیص روش زندگی‌اش بی‌نیاز است و با داشتن عقل می‌تواند مصالح جمع و حفظ جامعه که برای بقاء حیات و یا راحت‌تر زیستن ضرورت دارد و حتی درباره عدالت و فضائل انسانی باندیشد و بانها پی‌برد و مسؤولیت شخصی خود در حفظ حیات خود و حیات جمع را دریابد و در مواردی که بخواهد مسؤولیت اجتماعی و غیره را بپذیرد و به آن، عمل کند و لذا چون انسان، «عقل» دارد، «مسؤولیت مربوط به انسان است» و حیوانات مسؤولیت‌پذیر نیستند همچنانکه کودکان در سالهای نخست زندگی، مسؤولیت‌پذیر نیستند و دیوانگان و کم‌عقلان نیز مسؤولیت‌پذیر

نیستند و مسئولیت کامل را همچون سایر انسانهای عاقل، نمی‌توانند بپذیرند و لذا عقلاً؛

۱- یکی از شرائط صحت «پذیرش قرار داد»، داشتن «عقل» است؛ و همین عقل است که انسان را «فاعل مختار» می‌گرداند در مواردی که میان «منافع فعلی و لذت آنی» و «منافع دور دست و یا منافع دیگران»، تضاد بوجود می‌آید و غیره.

۲- و لذا یکی دیگر، از شرائط صحت «قرارداد» داشتن «اختیار» است، انسان می‌تواند در محدوده اختیاراتش، مسئولیت بپذیرد و اگر کسی اختیار فعل و ترک کاری را نداشته باشد نمی‌تواند مسؤل آن، شود. ۳- و باید توجه داشت که «مسئولیت» نیز همیشه در مقابل «تکلیف و وظیفه» است و جایی که «تکلیف وظیفه» نیست، مسئولیت هم نیست و همین «مسئولیت» است که نسبت به نحوه انجام آن، «نگرانی» و «اضطراب»، ایجاد می‌شود و «انسان مسؤل»، کم و بیش، نگران انجام صحیح تکالیف و وظیفه‌اش است که ممکن است با کوچک‌ترین خطاء، به نتیجه نرسد و یا با خطراتی همراه گردد.

و لذا انسانهای متعارف و عادی، وقتی «تکلیفی» از گردن آنها برداشته می‌شود احساس راحتی می‌کنند. زیرا «مسئولیت» هم، از آنها برداشته شده است نسبت به آن تکلیف.

اینکه انسان ۱- «مسئولیت» دارد ۲- نگرانی دارد، ۳- اضطراب دارد

و غیره، همه بخاطر داشتن ۱- عقل و ۲- اختیار و ۳- تکلیف است. پیشرفت‌های بشر هم همه، بخاطر کوشش عملی و تجربه و «عقل» است کشفیات‌اش و اختراعات‌اش و غیره، وقتی نیوتون با دیدن افتادن یک سیب به زمین، به وجود «نیروی جاذبه زمین»، پی برد بکمک «عقل»‌اش بود زیرا عقل‌اش «وقوع هیچ حادثه‌ای» را بدون علت، معقول نمی‌دانست و او هم وقتی، متوجه شد که زمین گرد است و میان فضای بزرگ (فوق تصور)، به دور خود می‌گردد باین فکر افتاد که «چرا اشیاء موجود در بالا از مکان‌شان، وقتی رها می‌شوند بسوی زمین می‌آیند» و علت این ممکن نیست، چیزی باشد بجز جاذبه کره زمین.

پیشرفت همه علوم تجربی و غیره، نیست مگر بکمک «حس و عقل و همکاری این دو با هم» و لذا حیوانات با وجودی که غرائز و حواس قویتر از انسان دارند دارای علوم تجربی و فلسفی و غیره نیستند.

اینرا گفتم چون بعض از اندیشمندان قرون اخیر (بعضی اگزستانسیالیست‌ها و پوزیتیویست‌ها)، کمتر متوجه سهم «عقل» در پیدایش علوم تجربی بوده‌اند و گویا می‌خواستند تمام سهم را در پیشرفت علوم تجربی به «حس» و تنها وجود «حواس پنجگانه» بدهند و نکته دیگر قابل توجه در گفته‌های «هایدگر»، یکی این است که ایشان تحت تاثیر «تفکرات ارسطویی»، موضوع تعقل و فلسفه را منحصر به «وجود و هست‌ها» می‌کند و از توجه عقل و فلسفه به

«رفتار فاعل مختار» و «حقوق طبیعی» و «وظائف فاعل مختار»، غافل مانده است که موضوع تعقل و فلسفه، منحصر به هست‌ها (به اصطلاح عقل نظری) نیست و «حقوق طبیعی» و «اصول نخستین اخلاقی» و غیره، همه ریشه در «تعقل» دارند و موضوعی از موضوعات فلسفه و تعقل هستند.

و «عقل» همچنانکه در مورد هست‌ها، استحاله اجتماع نقیضین و نیز قانون علیت را می‌فهمد همچنین در مورد رفتار انسانها و باید و نبایدهای عقلی، به «حقوق طبیعی» آنها نسبت به همدیگر می‌تواند پی ببرد.

یعنی به «حقوق عقلی ذاتی» می‌تواند عقل پی ببرد که آنرا «حقوق طبیعی» می‌نامند.

و «ارسطوئیان» و من جمله پیروان آنها همچون «هایدگر» که موضوع تعقل و فلسفه را منحصر به «هست‌ها» می‌دانند و منکر (باید و نبایدهای عقلی) مثل «حقوق طبیعی» یعنی حقوق ذاتی عقلی هستند که ریشه همان «باید و نبایدهای عقلی» باشد و در نتیجه منکران «حقوق طبیعی» و «اصول نخستین و بدیهی اخلاق»، هستند، نمی‌توانند راجع به «مسئولیت» بالاخص نسبت به دیگران، چیزی بگویند و توجیهی عقلانی داشته باشند. زیرا تا «تکلیفی»، ادراک نشود «مسئولیت» هم، ادراک نمی‌شود و وجود ندارد. یعنی تا «حقوق

طبیعی» نباشد که انسانها، وظیفه مراعات آنرا نسبت به دیگران دارند «مسؤولیت» نسبت به دیگران، معنی ندارد حتی درک «مسؤولیت» نسبت به آینده خود و زندگی خود نیز فرع داشتن «عقل و وظیفه شناس» است. که ما را از «باید و نبایدهای عقلی» مان آگاه می کند.

باید «عقل» درک کننده وظیفه عملی باشد تا «بمسؤولیت خود»، پی ببرد. وقتی گفته شود «عقل»، هیچ «حق و وظیفه ای برای خود یا دیگران»، درک نمی کند و موضوع فلسفه تنها وجود است، گفتن اینکه انسان، مسؤولیت دارد گفتاری بی پایه و بی اساس می شود.



## هایدگر: «فرد اصیل» و «فرد غیر اصیل»:

«هایدگر»: اینکه «وجود اصیل»، آنی است که به شعور خودش، متکی باشد نه به شعور و انتخاب دیگران.

نقد و بررسی گفتار هایدگر: - اولاً این گفته می‌بایست بر دلیلی عقلی استوار شود و ادعای محض نباشد و کسیکه همچون «هایدگر»، «ادراک عقل عملی» را منکر است و موضوع تعقل را منحصر به موجودات و هست‌ها می‌داند و موضوع «حقوق طبیعی» و حقوق ذاتی عقلی را منکر است و «باید و نبایدهای عقلی» را بطور کلی، منکر است و معتقد است هیچ گفتار ارزشی، ربطی به عقل ندارد چگونه درباره «وجود اصیل» و «غیر اصیل» که «تقسیمی ارزشی» و مربوط به «باید و نبایدهای عقلی» است را معتقد است یعنی حرفی که طبق دیدگاه خودش، گفتاری یاوه و بی‌پایه است. زیرا اینکه من بر اساس شعور خودم تصمیم بگیرم رفتار کنم «بهرتر» است تا آنکه چشم بسته، طبق شعور جمع تصمیم بگیرم رفتار کنم، چیزی است مربوط به رفتار انسان و باید و نبایدهای رفتاری که طبق گفته «ارسطوئیان و هایدگر» ربطی به «فلسفه و تعقل» ندارد و تنها هست‌ها، مربوط به فلسفه هستند یعنی تحلیل درباره «هست‌ها که چگونه هستند» «نه چگونه باید رفتار کرد» که نزد ارسطو و هایدگر، مربوط به فلسفه نیست.

ثانیاً - اینکه همه جا و همیشه پیروی از «شعور خود»، خوب و بجا

است و پیروی از «شعور جمع»، بد و نابجا است. گفتار صحیحی نیست. بلکه باز معیار صحیح، درک عقل است آنهم «عقل سلیم» که بر اساس «اصول بدیهی و نخستین عقلی»، استوار باشد تا در کجا، پیروی از «شعور و یا هوای نفس خود»، بجا و در کجا نابجا تشخیص دهد. آری کسانی که خود را، منحل در جمع دانسته و هیچ به عقل خود، رجوع نمی کنند و از هر سنت و حکم اجتماعی بدون فکر، تبعیت می کنند قطعاً، خطاء است.

همچنانکه انسانهای خودرای که بدون مراجعه به شعور جمع و مشورت با دیگران به هر کار احمقانه‌ای دست می زنند و از هیچ کار خودخواهانه، روی گردان نیستند قطعاً خطاء می کنند.

و تنها، راه صحیح، مراجعه به «عقل» است «در مواردی که نظمی ضروری برای جامعه برقرار شده است» قطعاً شکستن آن، خلاف عقل است و در مواردی هم که سنت‌ای معقول و مفید در جامعه پدید آمده است و عقل انسان هم با آن همراه است یا تعهد به همراهی داده است، باز شکستن‌اش، معقول نیست. اما در «تصمیمات فردی» نیز همیشه انسان از عقل‌اش پیروی کند تا چه کاری برای او لازم و مفید است مثلاً ازدواج بکند یا نکند چه وقتی بکند یا نکند در انتخاب شغل هم استعداد و ذوق و مصالح‌اش را عقل‌اش باید تشخیص دهد در جایی که عقل‌اش احساس نیاز به مشورت می کند باز باید مشورت بکند و...



## «والتر بيمل» در برررسی اندیشه «هایدگر»، درباره «وجود اصیل» و «غیر اصیل» می نویسد:

۱- در نحوه «وجودی اصیل»، دازاین، ان امکاناتی را بر می گزیند که از طریق آنها، می تواند به خویشتن خویش، دست یابد.

۲- اما در نحوه «وجودی غیر اصیل»، دازاین اجازه می دهد که به دست دیگران (خانواده، جامعه، سنت) و یا حتی به دست چهره های ناشناخته و گمنامی که معمولاً با ضمیر بی مرجح، آنها بیان می گردند، امکاناتی کنار زده شود و یا تعیین یابد، برای مثال آنها، ورزش می کنند، خیلی ها حقوق می خوانند هر کسی در تعطیلات به پاتوق خودش می رود هر کسی باید همسری انتخاب کند که سطح فرهنگی اش با او یکسان باشد... و غیره.

در همه این موارد، آنها، خیلی ها و یا هر کسی به جای من تصمیم گرفته اند!

---

۱. کتاب بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر، تالیف والتر بيمل، ترجمه بیژن عبدالکریمی، چاپ سروش تهران، ۱۳۸۱، ص ۵۴.



**«ترس از مرگ» و  
«پوچ گرائی هایدگر»**



هایدگر:

«مرگ» به مثابه پایان «دازاین» در هستن این  
هستنده، به سوی پایان‌اش هست<sup>۱</sup>.....  
هستن بسوی پایان، باید خود را در این «تهدید  
دائم»، نگاه دارد و چون چندان قادر به کم‌سو  
کردن آن نیست باید عدم تعین یقین را پرورده‌تر  
سازد.

گشودن اصیل «این تهدید دائمی»، چگونه به  
نحو اگزستانسیال، ممکن است؟  
هر فهمیدنی، یافت حال‌مند است.  
حال «دازاین» در برابر پرتاب شدگی این حیث او  
«که - او - آن‌جا - هست»، می‌آورد، اما یافت  
حالی که قادر است «تهدید دائمی و مطلق»،  
برخاسته از خودینه‌ترین هستن منفرد دازاین را بر  
خودش، مفتوح نگاه دارد، همان «اضطراب»

---

۱. هستی و زمان - تالیف هایدگر - ترجمه رشیدیان، چاپ تهران سال ۱۳۸۹، ص  
۳۳۲.

است.

در «اضطراب» است که «دازاین»، خود را در برابر «هیچی» عدم امکانِ ممکن اگزستانس اش می‌یابد.....<sup>۱</sup>

«هستن بسوی مرگ»، ماهیتاً، «اضطراب» است. شهادت بی‌ابهام بر این امر، هرچند «فقط» شهادتی غیر مستقیم به وسیله هستن بسوی مرگی که مشخص کردیم فراهم می‌شود آنگاه که «اضطراب» را به ترس بزدلانه قلب می‌کند و با غلبه بر این گونه ترس، بزدلی در برابر «اضطراب» را اعلان می‌کند.<sup>۲</sup>

---

۱. هستی و زمان - تالیف هایدگر - ترجمه رشیدیان - چاپ تهران سال ۱۳۸۹

صفحه ۳۴۱.

۲. همان.

مصاحبه «براین<sup>۱</sup> مگی» با «ویلیام<sup>۲</sup> برت»، درباره «دیدگاه هایدگر»:

«ویلیام برت»: وقتی با هایدگر همگام می شویم  
در سطح هموار واقعیت عادی، جلو می رویم،  
ناگهان شکاف‌های عجیب و خارق‌العاده زیر  
پایمان باز می شود.

براین مگی: منظورتان چیست؟

برت: «مرگ» یک از این چیزها است.

مگی: چیزهای دیگر چیست؟

برت: «اضطراب»، «وجدان»<sup>۳</sup>.

برت: «اضطراب»، «وجدان». ولی همان «مرگ»  
را بگیریم شما از من پرسیدید: چگونه ممکن  
است توصیفات او، چیزی بما بدهد که قبلاً  
نمی دانستیم؟

وصف او از «مرگ»، تصورات عادی ما را،

---

۱. «براین مگی»، پژوهشگر ارشد دانشگاه لندن.

۲. پروفیسور «ویلیام برت»، استاد فلسفه در دانشگاه نیویورک و نویسنده کتاب  
درباره آشنائی با اکزیستانسیالیسم به نام «انسان غیر عقلانی».

۳. کتاب مردان اندیشه، تألیف براین مگی، ترجمه عزت... فولادوند، ص ۱۴۲.

معکوس می‌کند. در تصورات عادی ما، «کوشش بر طفره رفتن از واقعیت مرگ است». ما مرگ را معمولاً یکی از امور واقعی در دنیا، تصور می‌کنیم، یعنی چیزی که در آگاهی‌های ترحیم و یادبود در گذشتگان، مطلبی راجع به آن، می‌خوانیم. «مرگ چیزی است که برای دیگران، اتفاق می‌افتد»، بله، البته برای من هم اتفاق خواهد افتاد؛ ولی هنوز نیافتاده است و بنابراین، هنوز چیزی بیرون از من و در دنیای خارج است<sup>۱</sup>.

ولی عجیب این است که «اگر لحظه‌ای، تامل کنیم و این مرگ را، مرگ خود تصور کنیم، پی می‌بریم که مردن من، هرگز یکی از واقعیات دنیای، برای خودم نخواهد بود»، من هرگز نخواهم دانست که مرده‌ام.

مگی: ویتگنشتاین هم در رساله منطقی، فلسفی،

---

۱. کتاب مردان اندیشه، تالیف براین مگی، ترجمه فولادوند، ص ۱۴۲.



نظیر این گفته را دارد و می‌گوید:

«مرگ» یکی از رویدادها در زندگی نیست:

«ما برای این زندگی نمی‌کنیم که مرگ را تجربه کنیم».<sup>۱</sup>

برت: دقیقاً. مردن من، چیزی دارای بالاترین معنا و اهمیت برای خودم است، و با اینهمه هرگز امکان ندارد یکی از واقعیت‌های دنیای من باشد.

و با وجود این، امکان همیشه حاضر است، من هر لحظه امکان دارد که دیگر نباشم، «این امکان به تعبیر هایدگر، همه امکان‌های دیگر مرا، لغو و باطل می‌کند و به این معنی، حد نهائی و منتها درجه تمام امکانات است».

مقصود هایدگر این است که همین که پی ببرید که این امکان، سراسر تار و پود وجود شما را، فرا می‌گیرد و اشباع می‌کند، ممکن است یا از

---

۱. کتاب مردان اندیشه، تالیف براین مگی، ترجمه فولادوند، ص ۱۴۳.

«ترس این واقعیت»، یا به فرار بگذارید یا از پا  
در آیید یا بایستید و با آن روبرو شوید.

اگر بایستید و با آن روبرو شوید از خودتان  
خواهید پرسید: در مقابل چنین امکانی، زندگی  
من دیگر چه معنی می دهد؟<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر، هایدگر در این مرحله از تفکر،  
با تولستون هم عقیده می شود که می گفت:

بنیادی ترین سؤالی که هر کس و بنابراین، هر  
فیلسوفی باید از خودش بکند این است که:

«حال که مرگ وجود دارد پس زندگی من، چه  
معنایی دارد؟»<sup>۲</sup>

به این سؤال به طور طبیعی و در نتیجه روبرو  
شدن با این حقیقت می رسم که ما نسبت به  
مرگ در چه موقعیتی قرار داریم؟

---

۱. از کتاب مردان اندیشه، تالیف براین مگی، ترجمه فولادوند، ص ۱۴۳، سطر ۷  
به بعد.

۲. یعنی پوچ گرائی.

۳. یعنی زندگی، هیچ معنایی ندارد (یعنی نیست گرائی).

و این حقیقتی است که با نحوه تفکر و سخن گفتن عادی مردم درباره مرگ، وفق نمی‌دهد. مرگ وقتی که امکانی دائمی و درونی تصور شود، در مقایسه با هنگامی که رویدادی در بیرون دیده می‌شود، بُعد کاملاً تازه‌ای پیدا می‌کند.<sup>۱</sup>

مگی: ... هایدگر پس از رسیدن به این نقطه، چگونه به پرسش‌هایی که خودش طرح کرده جواب می‌دهد؟

برت: جوابی ندارد.

تنها چیزی که به آن، اشاره می‌کند ساخت هستی یا وجود انسان است که این سؤالات باید در آن، مطرح شود.

... هایدگر به این معنی خاص، دارای نظام اخلاقی نیست.<sup>۲</sup>

---

۱. کتاب مردان اندیشه، تالیف براین مگی، ترجمه فولادوند، ادامه صفحه ۱۴۳.

۲. کتاب مردان اندیشه تالیف، براین مگی، ترجمه فولادوند، پایان صفحه ۱۴۴.

مگی: ... خود این واقعیت که همه چیز تمام  
می شود، برای بسیاری از ما، «ترسناک است»؛  
هایگر برای اینکه با چنین وضعی سازگار شویم  
چه توصیه‌ای می کند؟  
برت: هیچ نسخه یا دستورالعملی ندارد!

**نقد و بررسی: ادعای تعمیم**

**ترس از «مرگ» به همه**

**انسانها**



## نقد و بررسی گفتار هایدگر درباره «مرگ»:

۱- این گفته هایدگر، درباره اینکه مرگ، «نیستی مطلق» است و همه امکانات دیگر مرا نابود می‌کند در نتیجه اینکه مرگ ترسناک است، همه و همه «تجربه‌های درونی و شخصی هایدگر» است «تجربه‌های شخصی هایدگر» که آنرا به همه انسانها بدون آوردن کوچک‌ترین دلیلی، تعمیم داده است در حالیکه مرگ نزد «کسانیکه به ادیان آسمانی، ایمان ندارند» (و به دوگانگی ذهن و عین معتقد نیستند) همچون هایدگر و معتقد به «بقای روح و قیامت و بهشت و دوزخ»، نیستند مرگ را «نیستی مطلق» می‌دانند و بخاطر همین، نزد آنان مرگ، «نیست شدن مطلق» است و «نیست شدن مطلق»، هراسناک است؛

اما «انبیاء الهی» و «مومنین واقعی به ادیان الهی» که مرگ را «نیستی مطلق» نمی‌دانند بلکه انتقال از جهانی به جهان دیگر، می‌دانند و لا اقل به قیامت و زنده شدن دوباره ما انسانها می‌دانند هرگز از مرگ به عنوان «نیستی مطلق»، هراسناک نیستند اگر «ترس از مرگ» داشته باشند «ترس از اعمال ناپسند» خودشان است که در روز قیامت باید پاسخ‌گوی آن باشند و به جزای اعمال زشت‌شان برسند؛ اما کسانیکه همچون انبیاء هم معتقد به «بقای روح و قیامت هستند» و هم «کار زشتی ندارند» تا از مجازات آن، در روز قیامت بترسند هرگز ترسی از مرگ ندارند علی بن ابی طالب، وصی رسول خدا، خاتم انبیاء،

می گفت من به مرگ مشتاق ترم از طفل به پستان مادرش و فرزندش حسین بن علی، مرگ را با تمام سکنجه‌هائی که یزیدیان به او دادند ترجیح داد تا همکاری با ستمگری همچون یزید بن معاویه را و نیز در «انقلاب اسلامی ایران» و حتی در جنگ به تجاوزات صدام ستمگر، «طرفداران مذهبی انقلاب اسلامی»، مشتاقانه خود را روی مین‌های انفجاری می انداختند تا راه برای پیروزی بقیه مذهبی‌ها باز شود و در این کار، خود را پیروان حسین بن علی امام سوم خود می دانستند که پس از شهادت به بهشت خداوند رحمان می‌رسند و این اختصاص به ایرانیان و شیعیان ندارد در طول تاریخ حتی در مسیحیت، شهدای صدر مسیحیت، معروف است که بخاطر عشق به خدا و بهشت الهی چگونه جان خود را در راه ترویج و تبلیغ مسیحیت فدا کردند تا آنکه مذهب مسیحیت، گسترش یافت و امپراطور روم به مذهب مسیحیت پیوست و می‌رفت تا مسیحیت دین جهانی گردد. یعنی مشتاق چنین مرگی بودند که پلی است بسوی جهانی دیگر که برای مومنین به دین الهی پلی است به جهانی بهتر بنام بهشت نه ترسناک.

روانشناسان و علمای تجربی هم همچون فروید و دیگران از روانشناسان، تصریح کرده‌اند یکی از عوامل آرامش درونی، ایمان به خدا رحمان و بهشت الهی است و متدینین واقعی با وجود مشکلات این جهانی، بخاطر داشتن چنین ایمانی در مقابل مشکلات، دوام



می‌آورند به امید رسیدن به بهشت و به آرامش می‌رسند.

امید به رسیدن به بهشت که پس از مرگ به آن می‌رسند موجب شادی و آرامش خاطر آنها می‌شوند و مسکن روان آنهاست و با ایمان‌ترین چنین مومنانی، مشتاق مرگ در راه خدا و شهادت‌اند و آنرا بالاترین «آرزوی خود» می‌دانند و به یاد آن، عشق می‌ورزند و لذت می‌برند و به آرامش می‌رسند.

«هایدگر» چون چنین اعتقادی نداشت از مرگ هراسناک بود و چون خیال می‌کرد همگان همه انسانهای روی زمین مانند خودش فکر می‌کنند ترک از مرگ را از مشخصات همه انسان‌ها می‌دانست یعنی «تجربه شخصی» خود را بدون مطالعه کافی و بدون داشتن کمترین دلیلی به همه افراد انسانی، تعمیم می‌داد.

و از خودش هم سؤال می‌کرد اگر مرگ همه امکانات مرا نابود می‌کند و نیستی مطلق است پس این زندگی که پایان‌اش مرگ است چه معنی دارد و هیچ پاسخی برای سؤال خود هم نداشت.

آری اعتقاد نداشتن به «ادیان واقعاً الهی»، نتیجه‌ای جز همین ترس و اضطراب‌های این چنین‌ای ندارد.

و در زندگی هم کسیکه به خداوند قادر متعال و مهربان، معتقد نیست همانطور که - کیرکه‌گور - گفته در زندگی این جهانی هم همیشه خود را تنها و بدون یاری مهربان و قدرتمند احساس می‌کند و

در مقابل مشکلات و ناراحتی‌ها، زود نا امید می‌شود و همیشه آنطور که هایدگر می‌گوید در ترسی پنهانی و درونی بسر می‌برد.

قرآن هم در سوره طه در آیه ۱۲۳ - همین را می‌فرماید که خداوند می‌فرماید هر که از یاد من و ایمان به من و دین‌ام، غافل شود زندگی بر او سخت می‌گذرد - و من اعرض عن ذکری فان له معیشتةً ضمنکاً -

۲- علاوه بر اینکه، در نزد «مومن واقعی» به «ادیان واقعاً الهی»، مرگ سفری از جهانی به جهان دیگر است اما اینکه مرگ، تمام امکانات مرا نابود و نیست می‌کند و من به سوی «نیستی مطلق» رهسپارم در دیدگاه کسی است که منکر «غیر مادی بودن ذهن در مقابل عین» و منکر قیامت باشد اما در صورتی منطقی به نظر می‌رسد که با استدلال‌های غیر قابل ابطال همراه باشد که «ما بجز این بدن مادی که جزئی از این عالم طبیعی و مادی هست چیز دیگری نیستیم»؛

در حالیکه مشاهده کردیم «هایدگر»، هیچ دلیلی بر «غیر مادی بودن ذهن و دوگانگی ذهن و عین» نیاورد بلکه در مقابل دلائل و شواهدی که ارسطو و دکارت و کانت بر دوگانگی ذهن و عین داشتند هیچ پاسخ و برهانی نداشت و در مقابل دلائل قطعی که از فلسفه و کشفیات علوم جدیدی تجربی «بر دوگانگی ذهن و عین» پدید آمده است هیچ پاسخ منطقی نداشت خصوصاً پیشرفت‌های علوم منیه‌تیزم و هبنوتیزم بر اینکه فردی را به خواب مصنوعی می‌برند و با وجودی که بدن او پیش ما خواب است خودش که می‌بیند و می‌شنود به آنطرف کره زمین می‌فرستند و اخبار همان لحظه را از آن طرف کره زمین بما می‌گویند یعنی خودش، «خود موجود اندیشنده» می‌رود آنطرف جهان و حوادث آنجا را می‌بیند و می‌شنود در حالیکه بدن او و من جمله چشم و گوش و مخ او (که از ماده اتمی و جسم مادی ساخته شده

است) پیش ما موجود است.

و گاهی چنین چیزهائی را ما از آینده و یا از آن طرف کره زمین در رؤیا می بینیم و عین واقعیت و مطابق خارج در می آید؛

وقتی «موجود اندیشنده»، غیر مادی است و می تواند از بدن فاصله بگیرد از کجا می توان با قاطعیت گفت با نابودی بدن، خود موجود اندیشنده هم که غیر مادی است، نابود کامل می شود؛

بالاخص آنکه اینجانب در کتب فلسفی که نوشتم مثل «نقدی بر کانت» و «نقدی بر هیوم» و غیره تمام اشکالات به دلایل اثبات وجود خدای فاعل مختار دانای حکیم را باطل کردم و وجود خدای فاعل مختار حکیم برای کسی که به عقل و راهنمایی های عقل پای بند است وجود چنین خدائی و فرستادگانش از انبیاء عظام غیر قابل تردید میماند و بنابر صحت ادیان الهی که در «کتاب اثبات نبوت» که تالیف کردم نیز غیر قابل تردید است و همه انبیاء عظام الهی از قیامت و روز برپائی عدل و بهشت و دوزخ، خبر داده اند از کجا می توان با وجود اینها، بطور یکسره و قاطع، گفت: «همه ما رو به نیستی مطلق می رویم» مگر آنکه کسی که معتقد به وجود خدا و انبیاء الهی و قیامت نیست بگوید من چنین اعتقادی به خدا و قیامت ندارم و پیش من بی دین، مرگ بسوی نیستی مطلق رفتن است کسی هم با او، مخالفت ندارد چون اعتقاد خودش را می گوید و درباره خودش قضاوت می کند.

اما بقول مطلق، مرگ را نزد همه انسانها، رفتن بسوی نیستی مطلق دانستن، بجز از جهل و کمبود اطلاعات تاریخی و وجود اطلاعات کم فلسفی، از چیز دیگری ناشی نمی‌شود.

و «تنها نیستی مطلق دانستن مرگ» و «نگرانی برای این نیست شدن»، مختص کسانی است که یا ملحدانند و یا خدا را انگونه که صحیح است نشناخته‌اند و لذا به انبیاء عظام‌اش و قیامت، اعتقادی ندارند؛

وگرنه کسانی که زندگی مومنان را در طول تاریخ و زندگی انبیاء عظام را مطالعه کافی، کرده‌اند و تعمق لازم کرده‌اند می‌دانند که انبیاء و مومنین، هرگز، «مرگ» را «نیستی و یا رو به نیستی رفتن» نمی‌دانستند و با آنکه به دنیا هم علاقمند بودند و زندگی دنیایی‌شان را در نهایت اشتیاق و سعی و توان اداره می‌کردند در هنگام دفاع از حق و عدالت، از مرگ هیچ هراسی نداشتند و اینک هم ندارند بلکه تا سر حد فداکاری کامل برای خدمت به دیگران و جامعه و بشریت، سعی و کوشش می‌کردند و می‌کنند و حتی بعضاً روان‌شناسان ملحد به این آرامش آوری اعتقاد به دین الهی و خدای عادل مهربان و قیامت اعتراف کرده‌اند و حتی در زندگی دنیایی‌شان نسبت به عاقبت بعضی تصمیمات‌شان که آیا موفق بشوند یا نشوند گرچه مقداری نگرانند اما هرگز اضطراب زیادی ندارند وقتی خود را در محضر خدائی مهربان

می‌دانند که مومنین را در همین دنیا هم در مشکلات و مصائب تنها نمی‌گذارد مگر در آن چیز و به آن مقداری که به مصلحت آنها است. و آقای «کی یرکه گور» در این باب، بقدر کافی سخن گفته است و ما به همین مقدار اکتفاء می‌کنیم.

اگر در جملات خود هایدگر هم تأمل کنیم که می‌گوید مرگ چون همه امکانات ما را نابود می‌کند می‌ترسیم و نگرانیم یعنی زندگی شیرین است و گرنه اگر زندگی شیرین نبود نیستی ترس نداشت و نگرانی نداشت وقتی مومن می‌داند که هرگز نیست نمی‌شود، دیگر نگرانی از مرگ بمعنی رفتن بسوی نیستی نیست تا از آن بترسد و نگران وقوع آن باشد مگر آن مومنی که به کسی ظلم کرده و کار زشتی کرده، نگران اجرای عدالت در قیامت بر خودش می‌شود که البته با چنین اعتقادی به روز قیامت، مومن همیشه سعی می‌کند ظلم نکند و کار نابجا نکند و اگر کرد برود آنرا جبران کند و یا از مظلوم دلجوئی نماید و بسمت اخلاق نیک و نیکوکاری به پیش رود و این آثار نیک ایمان به «خداوند فاعل مختار عدل مهربان و قیامت» است.

اما ملحد و کسیکه چنین ایمانی به انبیاء الهی و خداوند ندارد علاوه بر آنکه در کارهایش و زندگی‌اش بدون پشتوانه خدائی مهربان‌تر از پدر و مادر است در کارهای خلاف، قطع نظر از ترس از پلیس که میان مومن و ملحد، یکنواخت است هیچ مانعی برای انجام هیچ جنایتی

نمی‌بیند در جایی که منافع شخصی‌اش اقتضای چنین ظلمی را می‌کند و اگر وجدان و عقل عملی به تنهایی مانع تعدی و جنایت میشد بشر حتی به حکومت و دادگاه و پلیس نیز نیازمند نبود و این نشان می‌دهد که «وجدان» به تنهایی نمی‌تواند مانع کامل از خلاف باشد همچنانکه نظارت پلیس هم نمی‌تواند کامل باشد که حتی در غیاب چشم پلیس هم مردم خلاف نکنند علاوه بر آنکه خود پلیس و دولت‌ها را چه چیزی مانع از ظلم‌شان بر دیگران و ملت‌های دیگر می‌تواند بشود اگر ایمان واقعی به خدا و قیامت نداشته باشند.

در هر صورت تقویت ایمان به خداوند عادل مهربان و انبیاء الهی و قیامت، بهترین وسیله‌ای است که می‌تواند به اخلاق نیک و امید و آرامش نفس، کمک کند.





**«سردرگمی دیدگاه نگرش  
تاریخی اصطلاحی»، میان  
«مکتب‌های فلسفی متضاد»**



«هایدگر»:

نه تنها «ما، فاقد ضابطه و معیاری هستیم» که بتواند به ما، اجازه دهد کمال و پیشرفت عصر «متافیزیک» را در مقایسه «با دیگر دوره‌ها»، مورد ارزیابی، قرار دهیم،

بلکه اساساً حق چنین ارزیابی را نیز نداریم. تفکر «افلاطون» در مقایسه با تفکر «پارمنیدس» کاملتر نیست، و فلسفه هگل از فلسفه کانت نیز کاملتر نیست و هر عصر و دوره‌ای از «فلسفه»، ضرورت‌های خاص خود را، دارا است.

ما بایستی واقعاً این حقیقت را دریابیم که یک فلسفه، صرفاً همان روشی است که هست و لذا «نمی‌توانیم فلسفه‌ای را بر فلسفه دیگر، ترجیح دهیم»<sup>۱</sup>.

---

۱. اوائل کتاب «پایان فلسفه و وظیفه تفکر»، تالیف هایدگر.

دیلتای:

تاریخ، نهایتاً، مجموعه‌ای از جهان‌بینی‌ها است و  
«ما هیچ معیار محکم و ثابتی در دست نداریم تا  
درباره برتری یک جهان‌بینی بر جهان‌بینی  
دیگر، قضاوت کنیم».<sup>۱</sup>

---

۱. کتاب «علم هرمنوتیک» - تالیف پالمِر - ترجمه حنایی کاشانی - چاپ  
انتشارات هرمس - تهران - چاپ چهارم - سال ۱۳۸۷ صفحه ۱۳۰.

# نقد و بررسی:



## نقد و بررسی:

الف: اولاً بی‌توجهی به «ماهیت ثابت نوع انسانی» و «تشخیص ذاتی فرد» در مصداقیت و خارجیت آن «ماهیت ثابت» که هر کلی به «وجود مصداق خارجی اش»، تشخیص پیدا می‌کند.

و نیز بی‌توجهی به «مهمترین شاخصه و قوای انسانی» به عنوان «عقل» در درک «اصول نخستین ولایت‌نظری و عملی اش»، در نتیجه انسان را در تشخیص دیدگاه صحیح و واقع بینانه فلسفی، نابینا و سرگردان می‌کند و شاید بتوان سرگردانی هایدگر را در تشخیص «مکاتب فلسفی صحیح» از «ناصحیح» بهمین خاطر دانست آنجا که در اوائل کتاب بیان فلسفه‌اش گفته است که ما:

«نمی‌توانیم فلسفه‌ای را بر فلسفه دیگر، ترجیح دهیم»، این عین سرردگمی «مارتین هایدگر» میان فلسفه‌ها است زیرا نمی‌توان همه «فلسفه‌های متضاد و متناقض» را «حق» و «صحیح» و «مطابق واقع» دانست.

آری «فلسفه‌ای که در درون خود، تناقض داشته باشد» بدون تردید، «باطل است» و نیز فلسفه‌هائی که با هم تناقض یا تضاد داشته باشند نمی‌توان گفت: «همه آنها صحیح و مطابق واقع‌اند».

«عقل» بر اساس دو مبدأ، همیشه استوار است و بوسیله آن‌ها، صحت و بطلان مکتب‌ها و فلسفه‌ها را می‌سنجد:

۱- یکی مبدأ «استحاله اجتماع نقیض» است که هر مکتب و فلسفه‌ای که در درون خود، تناقض داشته باشد صحیح نیست و نمی‌توان واقعی و صحیح و مطابق واقع باشد. یعنی «انسجام داخلی»، «اولین شرط صحت هر مکتبی» است.

۲- دیگری مبدأ «عدم معقولیت وقوع حادثه‌ای بدون علت» است که بنابر این، هر ادعا و مدعایی که «فاقد دلیل معتبر» باشد پذیرفته نیست و مکاتب فلسفی و غیر فلسفی که بیشتر، «ادعای محض هستند» و پدیده ذوق و شاعری و عوام فریبی هستند و هیچ «دلیلی قاطع محکمه‌پسندی»، همراه ندارند، «قابل پذیرش نیستند» و می‌توان فلسفه‌ای را که ۱- «همراه دلیل قانع کننده بوده و ۲- فاقد تناقض درونی است» بر فلسفه‌ای که «دارای تناقض درونی» است یا «فاقد دلیلی محکمه پسند است»، ترجیح داد.

و این گفته هایدگر صحیح نیست که می‌گوید:

«نمی‌توانیم فلسفه‌ای را بر فلسفه دیگر، ترجیح

دهیم».

ب: ثانیاً - طبق گفته هایدگر که می‌گوید: «ما فاقد ضابطه و معیاری هستیم که بتواند بما اجازه دهد کمال فلسفه‌ای را بر فلسفه دیگر، ترجیح دهیم و حتی حق چنین ترجیحی را نداریم»، خود «فلسفه هایدگر» رازیر سؤال می‌برد که هایدگر آنرا می‌پذیرد و به



«فلسفه باستان» درباره «شناخت انسان»، اشکال می‌کند و «دیدگاه  
اگزستانسیالیسم و خودش» را درباره «شناخت انسان» بر دیدگاه  
باستان، ترجیح می‌دهد و این «بازگشت اشکال اش به خودش»،  
سردرگمی هایدگر را در گفته‌هایش بیشتر نشان می‌دهد.

## «تاریخ» و «قوانین عقلی و تجربی و ریاضی»:

چنانچه گفته شد ما بر اساس قوانین بدیهی عقلی یعنی قانون «استحاله اجتماع نقیضین» و «قانون علیت»، می‌توانیم بطلان بسیاری از مکاتب فلسفی و مرجوح بودن آنها را بفهمیم؛

۱- همچنین باید توجه داشت که «قوانین بدیهی عقلی»، مشمول گذشت تاریخ و تحولات تاریخی، هرگز نمی‌شود یعنی نمی‌توان گفت زمانی در گذشته «اجتماع نقیضین»، محال نبوده و یا «حوادث»، بدون علت رخ می‌داده است و یا آنکه در آینده با گذشت تاریخ، زمانی بیاید که اجتماع نقیضین دیگر محال نباشد بلکه ضروری و یا ممکن گردد و یا اینکه زمانی بیاید که «حوادث»، دیگر بدون علت، رخ دهد هرگز «قوانین نخستین عقلی» تحت تاثیر تاریخ قرار نمی‌گیرد و تغییر نمی‌کند؛

۲- همچنانکه «قوانین تجربی» هم در طول تاریخ، ثابت است چه قوانین فیزیک و یا شیمی و غیره مثلاً سرعت نور که بیشتر از سرعت صوت است بگوئیم زمانی در قدیم سرعت نور کمتر از سرعت صوت بوده و یا اینکه شاید در آینده با گذشت تاریخ چنین شود هرگز.

و یا در شیمی، «آب»، ترکیبی از «یک اکسیژن و دو هیدروژن» است شاید آب، در قدیم ترکیبی از آهن و مس بوده و یا در آینده شاید چنین شود، هرگز، صحیح نیست زیرا آنچه در تاریخ به دست بشر می‌آید تکامل علم تجربی و پیشرفت‌های «علوم تجربی» است یعنی ما روز

به روز به شناخت بیشتر «علوم طبیعی و تجربی» پی می‌بریم روزگاری نمی‌دانستیم که بعضی آب‌ها، سنگین هستند یعنی مولکول مضاعف دارند و بعد متوجه آن شدیم و یا به خواص نور لیزر و اشعه لیزر جدیداً آگاه شدیم.

و یا به ترکیبات جدیدی از فلزات و غیر فلزات پی بردیم و امثال اینها و اجسام جدیدی را تولید کردیم و یا به صنایع پیشرفته‌تری دست یافتیم آری همه اینها، ممکن است اما «قوانین طبیعی» بخاطر گذشت تاریخی تغییر نمی‌کند.

۳- همچنين «ریاضیات» با آنکه بر خلاف دیدگاه پوزیتیویست‌ها قوانین ریاضی، «تحلیلی محض نیست» که آگاهی ما را بیشتر نکند و تنها همچون لغت‌نامه‌ها، تحلیل مفهومی باشد اما هرگز «تغییرپذیر نیست» بلکه قوانین ثابت و جهانی در طول تاریخ است ما هرگز با تحلیل مفهوم دایره به عدد پی نمی‌رسیم عدد پی را در اول بار با تجربه بدست آورده‌اند و اندازه‌گیری کردند دیدند محیط آن دایره چندین برابر قطر آن است به اندازه عدد پی اما طبق «قانون علیت» متوجه شدند که این نسبت میان این دایره فلزی و قطرش بخاطر فلزی بودن آن نیست بلکه بخاطر ماهیت «دایره بودن» آن است یعنی عدد پی لازمه «ماهیت دایره» است و لذا این حکم نسبت عدد پی، میان محیط دایره و قطرش را به بینهایت دایره‌ای که در جهان است تعمیم دادند.

در تعمیم بسیاری از قوانین تجربی هم از طریق یافتن «علت حکم» بوجود می‌آید وقتی یک مورد آب را تجزیه کردند دیدند از یک مولکول اکسیژن و دو مولکول نیدروژن تشکیل شده است و این ترکیب عقلاً اختصاص به این مورد خاص مورد تجربه، ندارد و لازمه ماهیت «آب» است آنرا به همه آب‌ها، تعمیم دادند.

اینکه بعضی خیال می‌کنند کلیت و ضرورت «قوانین عقلی» و یا «تجربی» و یا «ریاضی» بخاطر این است که همه بشرها آنرا پذیرفته‌اند خیال باطلی است زیرا ممکن است چیزی مورد قبول همه بشرها بشود اما این «مقبولیت نزد عموم»، هرگز ضرورت آنرا اثبات نمی‌کند زیرا چه بسا، قضایائی همچون دیدگاه ارسطوئیان که باطل شده است و یا دیدگاه بطلمیوس درباره افلاک، «زمانی همه مردم دنیا آنرا قبول داشتند» ولی بعد به بطلان آن پی بردند. و لذا ما در تفسیر متون «علوم طبیعی» و «تجربی» و «ریاضی»، نباید گرفتار «تفکرات نسبی‌گرائی» و یا «تاثیر تاریخ» در ابطال و یا تغییر قوانین ثابت آنها شویم

۴- حتی در «علوم انسانی» در «حقوق طبیعی» و «ارزش‌های ذاتی عقلی» که من در کتاب‌های مستقلی، آنها را روشن کردم هرگز در طول تاریخ، تحت تاثیر هیچ عاملی قرار نمی‌گیرند مثل «حق تعلق نوزاد به مادرشان» اگر مادر زنده و سالم باشد و یا «وفای بعهد و قرارداد» که در تمام طول تاریخ، ثابت و جهانی بوده و هست و «حقوق طبیعی» و

«ارزش‌های ثابت جهانی»، در طول تاریخ را نباید با «حقوق قراردادی» و «ارزش‌های تغییرپذیر اجتماعات مختلف»، اشتباه کرد.

(و حتی در استحقاق مجازات ستمگر و تشویق نیکوکار، که در «سابق» مرتکب جنایت و یا نیکوکاری شده‌اند عقلاً می‌ماند و حتی در توجیه «مسئولیت» که موضوع مهم بحث «اگزستانسیالیست‌ها» است می‌ماند).



## ۲- هرمنوتیک فلسفی: چگونه فهم ممکن می‌شود<sup>۱</sup>

---

۱. سؤال «ماقبل فلسفی»، این بود که «روش صحیح و معتبر فهمیدن و تفسیر معنی، چیست» و سؤال «هرمنوتیک فلسفی» این است که «ساختار فهم چیست» یا اینکه «چگونه فهم ممکن می‌شود».

این دو سؤال ظاهراً متفاوت‌اند اما در نتیجه، یکی هستند زیرا اگر ساختار فهم بطور صحیح و کامل شناخته شود، عمل بان نحوه ساختار، حتماً ما را به فهم صحیح و معتبر می‌رساند.





**سردرگمی «بیش تاریخی» در  
تشخیص «فهم درست» از «بدفهمی»:**



«هابرماس»، مانند همکار خود «تاویل» به فقدان هرگونه معیار عینی در نظریه «گادامر»، معترض است. برای آنکه بتوانیم میان «فهم» و «بدفهمی»، تمیز دهیم باید «معیاری» در دست داشته باشیم تا بتوانیم آن تمیز را بر این «معیار»، استوار کنیم.

خلاصه اینکه ما نمی‌توانیم صرفاً به «ساختار فهم» یا امکان فهم بپردازیم بلکه باید «اعتبار و درستی فهم» را نیز در نظر بگیریم.<sup>۱</sup>

«هابرماس» در مقابل نگرش «بود شناسانه»، نسبت به «سنت»، به شیوه «هایدگر»، مفهوم «تاویل» را پیش می‌نهد.

به نظر «هابرماس»، تمجید «پیش داوریهی» نهفته در «سنت‌ها»، از جانب «گادامر»، متضمن نفی و انکار توانائی‌های ما، در تاویل درباره ان

---

۱. کتاب یورگن هابرماس - نقد در حوزه عمومی - تالیف رابرت هولاب ترجمه دکتر حسینی بشیریه - چاپ نی - تهران چاپ چهارم - سال ۱۳۸۶ ص ۹۷

«پیشداوریهها» و رد آنهاست. افراد همچون دریافت کنندگان کارپذیر به نظر می‌رسند که در جریان بی پایان میراث تاریخی خود، گرفتار آمده‌اند.<sup>۱</sup>

«هابرماس»، خواستار افزودن «بُعدی انتقادی» به «اندیشه تاویلی» است که امکان انجام نقد ایدئولوژی را فراهم کند. برداشت «هابرماس» از شناخت، ریشه در «سنت و حجیت»، ناشی از سنت ندارد بلکه مبتنی بر بینش و تصمیم «عقلانی» است. که به موجب آن، می‌توان آنچه را از گذشته به ارث رسیده به چالش کشید.<sup>۲</sup>

اما نکته مورد نظر «هابرماس»، این است که اقتدار و حجیت، «آزادانه»، منتقل و نهادینه نمی‌شود.

«اندیشه اقتدار آزادانه، پذیرفته شده»، این معنی

---

۱.

۲. همان کتاب ص ۹۹

را می‌رساند که اجباری در کار نیست و افراد، می‌توانند «آزادانه» خود را خارج «متن سنتی» که به اقتدار و حجیت مورد نظر، اعتبار می‌بخشد»، قرار دهند. «هابرماس»، مطلب مشابهی در طرح بحث نقد ایدئولوژی، به این معنی که «نقد ایدئولوژی»، به عنوان ممیز مستقلی در برابر سنت‌های اجبارآمیز و سرکوبگرانه، عمل می‌کند.<sup>۱</sup>

«گادامر» در نقاط حساسی از دفاعیه سیاسی خود، به طور غیر مستقیم از مواضع هابرماس، حمایت می‌کند و بطور ضمنی می‌پذیرد که چشم‌انداز «آزادانه» انتخاب شده‌ای وجود دارد که می‌توان از زاویه آن، سنت را ارزیابی کرد.<sup>۲</sup>

---

۱. همان مدرک ص ۱۰۲

۲. ص ۱۰۳

## توضیح:

الف - «تصور» - «تصدیق» - «نتیجه استدلال»

ب - «پیش تصور» - «پیش تصدیق» - «پیشداوری نتیجه» -

روشن است که هر قضیه را در منطق، تصدیق مینامند و نهاد و گزاره را هر کدام تصور می‌نامند که اسناد گزارده به نهاد را تصدیق می‌نامند یعنی هر تصدیق و قضیه، تشکیل می‌شود از «تصوری» که نهاد آن قضیه را تشکیل می‌دهد و «تصوری» که گزاره آن قضیه را تشکیل می‌دهد و اعتقاد به نسبت آن گزاره به آن نهاد را تصدیق مینامند.

- آنچه مورد بحث است این است که در مواردی «تصور موضوع»

نیز تصویری بسیط و نخستین نیست بلکه از ترکیب چند تصور و یا از نتیجه استدلالی به دست آمده است مانند تصور خدا که از تصور علت و از اضافه علت به همه عالم به دست آمده است یعنی علت جهان یا بوجود آورنده جهان و می‌تواند نیز نتیجه استدلال «اثبات خدا» باشد.

همچنانکه در مفاهیم محسوس، هم بسیاری از الفاظ و کلماتی که بر ابزار و یا علتی خاص دلالت می‌کند نیز از ترکیب آن مفاهیم به دست آمده است مثل پدر و مادر و یا آژه و تیشه و...

و یا حتی تصور خانه که از ترکیب تصور اطاق و حمام و دستشویی

و غیره تشکیل شده است و نیز تصور ماشین و...

اما «تصوراتی هم هست که تصور نخستین است» مثل تصور من از

خودم و یا تصور من از محسوسات طبیعی ام مثل تصور ماه، خورشید، آب و غیره که «تصورات نخستین بیرونی ما را تشکیل می‌دهند» و یا تصور تشنگی و گرسنگی و درد و لذت که «نخستین تصورات حسی درونی ما» را تشکیل می‌دهند و تصور آسایش و راحتی و شادی و یا بالعکس تصور ناراحتی و گرفتاری که نخستین تصورات روحی ما را تشکیل می‌دهد و در «تصدیقات و قضایا» به اینکه «من هستم» و یا اینکه «خورشید الان هست» و یا «خورشید طلوع کرده است» و یا «تصدیقات عقلی نخستین» مثل «اینکه اجتماع نقیض، محال است» و اینکه «هر حادثه و هر ممکن، بدون علت وجود ندارد»؛

اینها نیز تصدیقات نخستین ما هستند (حال تصدیقات محسوس نخستین و یا معقول نخستین و غیره) که ما هرگز در وجود آنها، شک نمی‌کنیم و لذا همه عقلای بشر در طول تاریخ بشریت بانها معتقد هستند چون «عقلی بدیهی نخستین» برای همه عقلای جهان بوده و هستند اگر کسی حرف متناقض بزند هیچ عاقل با صاحب فکری آنها در باطن تصدیق نمی‌کند همچنانکه اگر کسی حادثه‌ای را بدون علت بخواند دیگران باو می‌خندند مثلاً بگوید «این سنگ بدون علت جابجا شده است» و یا اینکه «این مکتوب بدون فاعل و بدون علت، توسط این قلم نوشته شده است» و یا...

همچنانکه ارسطو هم گفته است ممکن نیست همه تصورات ما از

پیش تصویری دیگر، گرفته شده باشند و یا «همه تصدیقات ما» از پیش تصدیقی دیگر، گرفته شده باشند و این، به دور محال و یا تسلسل محال می انجامد. یعنی دو دسته تصورات و تصدیقات داریم

۱- یک دسته ما تصوراتی داریم نخستین و تصدیقاتی داریم

نخستین

۲- دسته دوم: تصوراتی داریم گرفته از تصوراتی دیگر و

تصدیقاتی داریم گرفته شده از تصدیقاتی دیگر.



## «نتیجه استدلال» و «پیش داوری»:

ما از بحث نخستین تصورات و تصدیقات که بگذریم به بحث نتیجه استدلال‌ها می‌رسیم چون همه تصدیقات ما، تصدیقات نخستین نیستند که بدون تشکیل استدلالی بی واسطه توسط درون و یا توسط حواس پنجگانه بیرونی بطور مستقیم و مباشر به دست آمده باشند بلکه قضایا و تصدیقاتی هستند که توسط تصورات و تصدیقات نخستین در صورت و شکل استدلالی ما را به تصور و یا تصدیقی جدید که قبلاً برای ما مجهول بوده رسانده‌اند که معلوماتی برهانی و استدلالی نامیده میشوند مثل اینکه مجموع زوایای داخلی مثلث مساوی با دو قائمه است یا به عبارتی صد و هشتاد درجه است که توسط احکام خطوط متوازیه و غیره که تصدیقاتی بدیهی هستند به دست آمده است و یا معلومات کلی تجربی که توسط تجربیات کثیره و استدلالی پنهانی بر اساس «قانون علیت» به دست آمده است که علوم تجربی ما را تشکیل می‌دهد و گاهی در دادگاه، قاضی، حکمی را از ترتیب و جمع مدارک موجود استنباط می‌کند و درباره محکومینی، صادر می‌کند.

کسانیکه بدون شنیدن شهادت شهود و استماع استدلال قاضی به صادر کردن حکم از پیش خود، اقدام می‌کنند و یک طرف را که مخالف‌شان‌اش است بدون دلیل، محکوم می‌کنند را «پیش داوری» می‌نامند.

جدیداً بعضی پیش داوری را به مطلق پیش قضاوت کردن و پیش تصورها و پیش تصدیق‌ها، اطلاق می‌کنند و بعضی حتی مدعی هستند که هر حکم و هر تصدیق و هر تصویری، مسبوق به پیش فرض‌ها است یعنی هیچ تصور ابتدائی نداریم. هیچ تصدیق ابتدائی نداریم و هیچ قضاوت‌ای نداریم که مسبوق به پیش داوری نباشد؛ گویا همیشه قبل از استدلال استدلال کننده و یا پیش از ارائه مدارک توسط قاضی، حکم نهائی معلوم است و یا هر تصور و هر تصدیقی، مسبوق به تصور و تصدیق دیگر است که پیش فرض آن تصور و پیشفرض آن تصدیق باشد.

گویا کسی که می‌گوید مجموع زوایای داخلی مثلث، مساوی با مجموع دو قائمه است این حکم‌اش مسبوق به پیش داوری بوده یعنی قبل از توجه به استدلال ریاضی که به این نتیجه برسد قبلاً این نتیجه را می‌دانسته است.

و معتقدین به «چنین گفتارهای نامعقولی»، تصورات و تصدیقات ابتدائی را که غیر قابل انکار است گویا انکار می‌کنند و نتایج علمی ریاضی یا تجربی و یا مابعدالطبیعی را قبل از تحقیق، گویا معلوم می‌دانند که می‌گویند هر علمی و هر تصدیقی، مسبوق به پیش داوری است.

و با اعتراف به اینکه «این گفتار به به دور و تسلسل محال

می انجامد» آنرا واقعه‌ای دانسته که در خارج اتفاق می افتد با توجه به محال بودن آن، گویا اینان یا معنی «دور مشکل دار» یعنی دور علی و محال را نمی فهمند که دور میان علت و معلول، محال است و یا معنی محال را نمی فهمند که محال یعنی چیزی که عقلاً هرگز واقع نمی شود. و لذا می گویند هیچ تصویری و هیچ تصدیقی بدون پیش تصور و پیش تصدیق، نیست و هیچ نتیجه گیری از تحقیق و استدلالی بدون پیش داوری نیست و می گویند: در فهم «تصدیقات و جملات»، فهم اجزاء جمله یعنی فهم کلمه، معلول فهم جمله است و فهم جمله، هم معلول فهم کلمات است در حالیکه فهم یک جمله، معلول ۱- یکی «صورت و هیئت جمله» است و ۲- یکی معلول «مواد کلمات» است و چه ماده کلمه و یا صورت ترتیب و هیئت ترکیب کلمات، هر دو اجزاء جمله را تشکیل می دهند اعم از آنکه ماده کلمه، چه خود کلمه باشد معنی حقیقی و موضوع له کلمه و یا کلمه‌ای که قرینه کلمه دیگر آمده است و بطور کلی مفهوم جمله و یا مفهوم قضیه، نتیجه مفهومی اجزاء قضیه است اعم از مفهوم هیئت قضیه و یا مفاهیم مواد آن که کلمات باشند و عکس آن، صادق نیست که بگوئیم در چهار عمل اصلی در ریاضیت نتیجه چهار عمل قبل از عملیات ریاضی، معلوم است حتی برای بچه‌ای که جمع کردن را با انگشتانش انجام می دهد بگوئیم قبل از عمل به اجزاء جمع، حاصل جمع را می داند و از طریق

حاصل جمع به تصور اجزاء جمع می‌رسد. اشتباه بزرگی که آقای گادامر مرتکب آن شده که می‌گوید در فهم و تفسیر، ما به فهم کل جمله، از فهم اجزاء آن میرسیم یعنی فهم کل اجزاء، معلول فهم اجزاء است و بالعکس یعنی فهم اجزاء و فهم معانی کلمات هم، معلول فهم کل و نتیجه است یعنی از فهم کل، به فهم اجزاء آن می‌رسیم گویا کسی بگوید من فرزند فرزند خودم هستم همچنانکه فرزندم از من تولید شده است من هم تولید شده فرزند خودم هستم.

اینکه بگوییم - وجود «معلوم»، متوقف بر وجود «عالم» است و بالعکس یعنی «قوانین طبیعت» که معلوم عالم طبیعی است در صورتی وجود خارجی دارد که «انسان عالم به طبیعت»، وجود خارجی داشته باشد - در حالیکه چنین نیست هزاران سال، طبیعت و قوانین موجود آن بود در حالیکه هیچ دانشمند و حتی هیچ بشری در جهان نبود.

و همچنین در قوانین ریاضیات بگوئیم - مجموع زوایای داخلی مثلث که مساوی با دو قائمه است یعنی مساوی با صد و هشتاد درجه است در صورتی حقیقت و واقعیت دارد که دانشمندی باشد که عالم به آن باشد - در حالیکه هرگز چنین نیست هزاران سال نخستین تاریخ بشریت که هیچکس عالم ریاضی نبود باز مجموع زوایای داخلی مثلث مساوی با مجموع دو قائمه بود.

همچنین در «علوم عقلی فلسفی» هیچگاه «اجتماع نقیضین» در طول تاریخ بشر و قبل از پیدایش بشر هم، ممکن نبوده و بعداً هم ممکن نخواهد بود و ساخته دیدگاه هیچ «سنتی» نیست همچنانکه «پیدایش حادثه و پیدایش ممکن، بدون علت»، معقول نبوده و نیست و از مدرکات ذاتی عقل است و ساخته آداب و سنت اجتماعی و غیر اجتماعی محیط، نیست و همه تفکرات بشر، ساخته تاریخ و محیط اجتماعی و سنت نیست بلکه بعضی از علوم انسانی، ساخته محیط و سنت است و بعضی علوم انسانی، عقلی محض و غیر قابل تغییر و انکار است. علوم انسانی را بطور کلی و کامل نباید «محصول تاریخی و سنت»، دانست، و باید قبول کنیم که در بعضی از موارد، «عقل»، خود بنیاد است و گرنه به خطاء و نسبیت گرائی و سوفسطائی‌گری باطل، گرفتار می‌شویم.

چنانچه در نقد «هابرماس» بر «گادامر» گذشت که در هرمنوتیک فلسفی گادامر، استناد فقط به «سنت» است، در نتیجه هیچ معیاری برای تشخیص «فهم درست» از «بدفهمی»، وجود ندارد.

## از دیدگاه «هایدگر»: (در بیان دور و تسلسل هرمنوتیک)

۱- ما هیچ «موضوع» یا «متنی» را به صورتی  
فارغ از «پیش داوری‌ها و پیش فرض‌ها»  
نمی‌فهمیم.....

معنایی که ما از «موضوع» یا «متنی»، دریافت  
می‌کنیم، نتیجه «پیش فرض‌های ماست»<sup>۱</sup>...  
«معنی»، ساخت خود را از یک «پیش داشت»،  
یک «پیش دید» و یک «پیش دریافت»  
می‌گیرد.<sup>۲</sup>

---

۱. کتاب یورگن هابرماس - تالیف رابرت هولاب ترجمه دکتر حسین بشیریه نشر

نی - تهران سال ۱۳۸۶ صفحه ۸۸.

۲. همان مدرک.

هایدگر:

۲- «پیش ساختارهای صحیح فهم»، آن است که مقتبس از «خود اشیاء» باشد.<sup>۱</sup> ما این امکان را یقیناً زمانی در تفسیرهایمان به‌طور اصیل حفظ می‌کنیم که فهمیده باشیم وظیفه اول و آخر ما، این نیست که به «پیش داشت»، «پیش دید» و «پیش دریافت خود»، اجازه دهیم که به هر صورت، توهمات و تصورات عامیانه، بر ما عرضه شوند؛ بلکه وظیفه ما، دقیقاً آن است که این «پیش ساختارها» را بر حسب خود «اشیاء»، چنان از کار در آوریم که به علمی مطمئن، تبدیل شوند.<sup>۲</sup> شوند.

---

۱. کتاب درآمدی بر هرمنوتیک - تالیف احمد واعظی چاپ تهران سال ۱۳۸۵ - ص ۲۵۲.

۲. کتاب درآمدی بر هرمنوتیک تالیف احمد واعظی تهران سال ۱۳۸۵ - ص ۱۷۱ - ۱۷۰ - به نقل از

## نقد و بررسی گفتار فوق «هایدگر» و «گادامر»:

تناقض در «صدر این گفتار» با «ذیل این گفتار هایدگر»، موجود است در صدر این جملات، هایدگر دور هر منوتیکی را می‌پذیرد که «فهم جزء، به کل و فهم کل، به جزء، مربوط است» یعنی «فهم جزء و فهم اجزاء»، معلول فهم کل کلام است و «فهم کل کلام»، معلول فهم اجزاء کلام است.

و نیز تسلسل را می‌پذیرد که «هر شناختی از پیش شناختی بلا استثناء، بوجود آمده است یعنی هیچ تصور و تصدیق نخستین نداریم». اما در ذیل، می‌پذیرد که ما نباید اجازه دهیم «پیش دید» و «پیش دریافت» ما، به هر صورتی حتی «توهمی»، بما عرضه شود یعنی ما نباید اجازه دهیم «تصورات پیشینی که مطابق واقع نیستند و توهمی هستند» در مقدمات استدلال ما، بیابند یعنی ما باید به کمک عقل مان و حواسمان و غیره، «تصورات پیشین واقعی و درست» را از «تصورات توهمی و غیر واقعی» تشخیص دهیم و کنار بگذاریم زیرا این کار، بدون دخالت دادن عقل و کمک گرفتن از حس در مورد محسوسات، ممکن نیست.

۳- یعنی تنها به «سنت»، تکیه نکنیم که «سنت چه بسا موهومات است و اموری خرافی و مخالف واقع است» بلکه از عقل و حس و سایر ابزارمان برای تشخیص «تصور واقعی» از «تصور موهوم»، کمک



بگیریم، گویا «تصور حسی» را آنجا که عقل، آنرا موهوم نمی‌داند و تصور نخستین واقعی می‌داند (که به کمک «آن تصور» و «عقل») می‌توانیم به شناخت تصور مطابق واقع و درست از تصور موهوم و نادرست برسیم) را هایدگر، قبول می‌کند.

در نتیجه با مبدء قرار دادن «حس» و «عقل» و «بدیهیات نخستین عقلی» مثل استحاله اجتماع نقیضین و قانون علیت و غیره که عقل به کمک آنها، «تصورات واقعی» از «تصورات و احساسات توهمی» را تشخیص می‌دهد، هایدگر گویا قبول می‌کند و از دور هرمنوتیکی، خارج می‌شود یعنی اولاً قبول می‌کند که

۱- «صحت نتیجه»، همیشه نتیجه صحت «تصورات مقدماتی»

است نه بالعکس یعنی دوری، وجود ندارد

۲- و نیز قبول می‌کند «تصورات پیشین»، هست که مبدء باشد و بتوان، صحت آنها را به کمک «عقل و حس و غیره»، تشخیص داد نه «تصوری»، معلول «تصوری دیگر» و آن نیز، «معلول تصویری دیگر» و بدین ترتیب، تصور آن هم بطور تسلسل وار تا بینهایت به پیش بروند، «تسلسلی که به هیچ تصور نخستین‌ای منتهی نشود» در نتیجه هایدگر، هم از دور، خارج شد هم از تسلسل، و همه گفته‌های خود را نقض کرد.

(اما اینکه بعضی از اجزاء، قرینه برای معنی مجازی بعضی دیگر از

اجزاء هستند یا آنکه «ترتیب و ترکیب خاص هر جمله»، در فهم معنی کل، موثر است، مورد قبول است اما چگونگی ترتیب کلمات هم، جزو اجزاء کلام است نه خود کل کلام زیرا کلام تشکیل می‌شود از کلمات و هیئت ترکیبی آنها، که همه آنها، جزء اجزاء کلام اند و مجموعه ماده و هیئت، کل کلام را تشکیل می‌دهد.

علاوه بر آنکه در این گفتار، هایدگر قبول می‌کند واقعیاتی که تصورات از آنها، حکایت می‌کند واقعیاتی عینی هستند که اگر تصورات مطابق آنها باشد «تصورات حقیقی» است و اگر «تصورات و معنی لفظ»، مطابق آنها نباشد «تصورات موهوم» است.

و ما می‌توانیم با تفکر صحیح از «تصورات و سنت‌های موهوم»، نجات یابیم و دوری کنیم.

و دیدگاه نسبت‌گرائی که به دور باطل و تسلسل باطل، منتهی می‌شد صحیح نیست یعنی معنی واقعی، دست یافتنی است

- همچنانکه «ذیل همین گفتار هایدگر»، نشان می‌دهد که هایدگر در این جملات، اعتراف کرده است که «سوژه» و «ابژه» از هم، جدا هستند و در مواردی «سوژه» در شناخت «ابژه» به خطاء می‌رود یعنی گاهی، خواننده، متوجه معنی متن، (که نویسنده قصد تفهیم آنرا داشته است) نمی‌شود.

و در «مفاهیم متضاد و متناقض»، نزد خوانندگان مختلف، تنها یک فهم «آنها» معنی که مورد فهم نوع خوانندگان متعارف است و مستند و مستدل به خصوصیات خود متن است «صحیح است و فهم‌های دیگر متناقض یا متضاد و یا متباین با آن «فهم متعارف و نوعی»، صحیح نیست و حجت نیست و نمی‌تواند حاکی از معنی واقعی متن، باشد.



## آیا ۱- «متن»، معیار اصلی است یا ۲- «قصد نویسنده» و یا ۳- «فهم خواننده»:

۱- البته باید توجه داشت که هر خواننده متن‌ای می‌خواهد بداند نویسنده چه می‌خواسته بگوید نه اینکه خودش چه می‌خواهد بفهمد یعنی «هدف فهمیدن»، رسیدن به «قصد نویسنده» است و معنی نیز در عربی بهمان قصد، گفته می‌شود لکن قصد نویسنده‌ای که

۲- آن «متن خاص»، بر آن قصد، دلالت دارد و لذا در عهدنامه‌ای که نویسنده برای دیگری یا جمعی می‌نویسد و تعهد می‌کند در دادگاه، آنمقدار قبول دادگاه و انسان‌های عاقل است که مستند به همان «متن» باشد نه ادعائی که «متن» بر آن، دلالت ندارد.

یعنی نمی‌توان گفت «قصد نویسنده بقول مطلق»، مقبول است بلکه قصد نویسنده، بمقداری مقبول است که «آن متن»، بر آن قصد، دلالت دارد آنهم دلالتی مستند و مستدل به خصوصیات «متن»

۳- و «فهم خواننده» هم مورد قبول و معیار است اما نه «مطلق فهم خواننده» بلکه فهمی که بتوان از آن متن خاص بر این فهم استناد خواننده، استدلال کرد و «نوع خوانندگان آن متن، بطور مستند و مستدل آنرا از متن مورد نظر می‌فهمند» نه صرفاً هر فهم شخص که متناقض و مباین با آن فهم مورد قبول عموم خوانندگان متن است خلاصه اینکه در یک تفسیر معتبر، هم ۱- خصوصیات متن و هم ۲-

قصد نویسنده و هم ۳- فهم خواننده بوجهی که گذشت (که نوع خوانندگان متن آنطور می فهمند) مورد توجه است و مجموعه آنها، هدف تفسیر معتبر است.

## خطا در «تعریف انسان» از طریق «پدیدارشناسی»

### و یا «تفسیر متنی»:

«فرد انسانی»، «موجودی واقعی و خارجی» است همچون همه موجودات واقعی خارجی و صرفاً یک «مفهوم ذهنی» و «پدیدار ذهنی» نیست که راه شناخت «پدیدار ذهنی»، «پدیدارشناسی» است و راه شناخت الفاظ و معانی مربوط به آن، «تفسیر متنی» است حتی اگر فهم را به «تفسیر تاریخ» و «غیره»، توسعه دهیم برای فهم «اهداف» و «روحیات افراد»، روش تفسیری، مفید است. اما «وجود خارجی انسان» از قبیل «اهداف و باورها و روحیات و تصورات» نیست تا از طریق رفتار و گفتار، مفهوم شود بلکه انسان، «موجودی خارجی و عینی» است خالق تصورات است نه خود تصورات (که تصورات است که از طریق رفتار و گفتار، شناخته می‌شود یعنی از طریق هرمنوتیک).

و نیز «انسان»، موجودی «عینی خارجی» است و «پدیداری ذهنی» نیست که از طریق «پدیدارشناسی»، نیازمند تفسیر و توضیح باشد بلکه «موجودی عینی خارجی» است همچون همه «موجودات عینی خارجی» با این توجه که همچون همه حیوانات، دارای شعور و ذهن و اندیشه و فهم است اما بخاطر داشتن «عقل»، بر همه موجودات صاحب ذهن و اندیشه و فهم، برتری می‌یابد.

و راه شناخت «انسان» همچون راه شناخت سایر «موجودات

خارجی و واقعی جهان»، می تواند از «طریق تجربی» و یا همچون همه «موجودات با شعور و ذهن» از «طریق شهود درونی»، مورد شناسائی قرار گیرد در «فلسفه قرون جدید» از زمان دکارت به بعد، شناخت درون انسان از طریق شهود بیواسطه درونی اش چه در جنبه «معرفت شناسی اش» و یا «اخلاقی اش» و یا «اختیار و غیره اش»، مورد توجه قرار گرفته است و می گیرد.

اما در شناخت «انسان» از طریق «شهود درونی» باید توجه داشت که «انسان بما هو انسان»، مورد مطالعه و کاوش، قرار گیرد «نه انسان خاص یا فردی خاص از انسان یا انسانی با تصورات و پدیدارهای خاص ذهنی و فرهنگ و پیش داوری های خاص ذهنی»، مورد تحقیق قرار گیرد بلکه «انسان» با صرف نظر از «هر عقیده و تصویری خاص»، مورد توجه قرار گیرد همانگونه که دکارت و جان لاک و کی پرکه گور - و امثال آنها، «انسان بما هو انسان» را مورد توجه و مطالعه و کاوش درونی قرار دادند.

و نیز باید توجه داشت که آگاهی من اندیشنده به «وجود خودم» بر هیچ «پیش داوری» و «پیش تصویری»، مبتنی نیست.

همچنانکه شناخت «من اندیشنده»، نسبت به غیر خودم «چه طبیعت باشد و یا افراد و جاندارهای دیگر»، شناختی حسی است همچنانکه حیوانات نیز بوجود خود، یقین و شناخت دارند و از وجود



خود، در مقابل خطرات، دفاع می‌کنند.

و «شناخت حسی» بر هیچ «پیش‌تصوری»، مبتنی نیست چنانکه کودکان تصورات حسی خود را از طریق حواس پنجگانه‌شان بطور مستقیم می‌گیرند.

همچنین شناخت من از «هستی خودم» و «محسوسات‌ام» بر هیچ «پیش‌تصوری» مبتنی نیست.

باز می‌گوییم آنچه انسان را بر سایر حیوانات، برتری داده است و انسان به «کمک آن و حس» به «علوم تجربی» و «مفاهیم ضروری عقلی مطلق»، رسیده است «عقل» است که (عقل و شناخت‌های کلی و ضروری عقلی) نمی‌تواند ساخته شناخت‌های جزئی تاریخی باشد که از حوادث جزئی و عینی و خاص خارجی، تشکیل شده است که چنین شناخت‌هایی جزئی نمی‌تواند تولید‌کننده قضایای کلی و ضروری فوق زمان و مکان باشد؛

و «عقل» و «ذات انسان» که «ما به الاشتراک» میان همه افراد انسانی است هرگز ساخته و پرداخته جزئیات مکانی و زمانی نیست زیرا موجودات مادی و محسوس، همه جزئی خارجی هستند در حالی که مدرکات عقل، کلی و ضروری و فوق تصورات جزئی هستند و فوق زمان و مکان هستند و با توجه به «این جهت انسان»، باید گفت: «انسان»، موجود مکانی و زمانی نیست و ادراکات عقلی انسان، فوق

زمان و مکان هستند گرچه مقدمه آن ادراکات کلی و ضروری عقلی، شناخت وجود خود است که بطور بی واسطه برای خودش معلوم است و توجه به اینکه هستم و قبلاً نبودم یعنی ممکن نیست اینک که هستم نباشم و یا اینکه سابق که نبودم باشم یعنی اجتماع نقیض در یک زمان میان وجود و عدم، ممکن نیست.

همچنانکه هیچ حادثه‌ای «بدون علت»، معقول و ممکن نیست چه در گذشته و چه در حال و چه در زمان آینده.

همچنانکه من در کتاب «فلسفه حقوق» که تالیف کرده‌ام و توضیح دادم که «حقوق طبیعی انسانها» که «شناختی عقلی» است اختصاص به هیچ زمان و مکان خاصی ندارد و نتیجه توافق و تعهد انسانها هم نیست و حتی خود «لزوم وفای به عهد» هم و نیز اینکه «طرفین قرارداد باید عاقل و مختار باشد» نمی‌تواند نتیجه هیچ قراردادی خاص باشد بلکه از مدرکات ذاتی عقل است و ادعای اینکه ساخته قراردادی خاص است به تسلسل و دور محال می‌انجامد.

## نتیجه‌گیری از مطالب گذشته:

- ۱- اینکه روش هر رشته علمی، «مخصوص موضوع همان رشته است» مثلاً روش تفسیر متون و فهمیدن معنای الفاظ که مبتنی بر دانستن زبان متن (و قراردادهای اختصاص دادن بعضی الفاظ به بعضی از معانی است) و نیز شناخت فرهنگ و سنت موجود در آن جامعه زبانی است مخصوص رشته «تفسیر متون و فهم معنی از الفاظ» است.
- ۲- همچنانکه توضیح «پدیدارهای ذهنی» از طریق تحلیل آنها و مقایسه آنها با یکدیگر و غیره، مخصوص «پدیدارهای ذهنی» است. و نباید برای شناخت «موجودات عینی خارجی» همچون «وجود خارجی انسان و یا حیوان»، از روش «فهم معنی از لفظ» که مربوط به «تفسیر متون» است استفاده کرد و نیز نباید از روش «پدیدارشناسی» که مخصوص «پدیدارهای ذهنی» است برای شناخت انسان که «موجودی خارجی و عینی» است استفاده کرد بلکه - شناخت «موجودات عینی خارجی» را یا باید از طریق تجربی همچون روانشناسی پی‌گیری کرد یا از طریق «شهود بیواسطه درونی» بدون دخالت دادن «تفکرات شخصی و اجتماعی و سنت و فرهنگ جامعه‌ای خاص»، و «بدون هر پیش داوری»، باید پی‌گیری کرد تا این موجود عینی یعنی «انسان بما هو انسان» را بتوان درست و بطور عمیق و صحیح شناخت.

زیرا در «علوم انسانی» و بالاخص در «شناخت بیواسطه درونی» و «علم حضوری»، خطر این است که محقق، عقائد و تفکرات شخصی و یا اجتماعی و یا فرهنگ خاص خود را در شناخت «ماهیت نوعی انسان بما هو انسان»، دخالت دهد و به خطاء خصوصیتی را که مخصوص فردی و یا گروهی خاص است به «نوع انسانها»، نسبت دهد و لذا در شناخت «ماهیت نوعی انسان» که «موجودی عینی خارجی» است نه «پدیدار ذهنی» و نه «معنی ذهنی» است، استفاده از «روش تفسیر متون» به کمک «قراردادهای زبانی و سنت» و یا استفاده کردن از روش «پدیدارشناسی» که مخصوص «پدیدارهای ذهن» است خطای بزرگ است و محقق را همچون هایدگر و دانشمندان هرمنوتیکی به سردرگمی و گفتن سخنان شاعرانه و تخیلی و مرهوم می‌اندازد و متناقض با «روش علمی» است که هر «علمی عینی و حقیقی» را باید از طریق «روش خاص خودش»، شناخت، مثلاً ریاضیات را از طریق «تحلیل عقلی ذهنی» و علوم طبیعی را از طریق «روش تجربی» باید شناخت نه عکس آن که بخواهیم «علوم طبیعی» را تنها همچون ریاضیات از طریق تنها «تحلیل ذهنی» به شناسیم (که شناخت علوم طبیعی از طریق «روش تحلیلی ذهنی» فقط خطاء و موجب گمراهی محقق می‌شود) و یا «علوم طبیعی» را از طریق «پدیدارشناسی» بخواهیم بشناسیم، گمراه کننده است.

همچنین شناخت «انسان» و یا «حیوانی خاص» که «موجودات عینی خارجی» هستند نه «معانی ذهنی» است و نه «پدیدار ذهنی» است، نمی‌توان با روش «پدیدار شناسی» و یا روش «فهم معانی از الفاظ در تفسیر متون»، شناخت.

و لذا همچنانکه در شناخت تفسیر «معنی و فهم معنی از الفاظ» توجه به «سنت و فرهنگ صاحب آن زبان»، راهگشای شناخت است (و شناخت و آگاهی جدید می‌آورد)، ولی در شناخت «فلسفه محض» و شناخت «قضایای عقلی محض»، و یا در شناخت «قوانین اقتصادی تجربی»، توجه و اعتماد محقق، به عقیده خودش و یا سنت و فرهنگ جامعه، مانع «شناخت مطابق واقع» بوده و جهل آور و گمراه کننده است.

علاوه بر آنکه در «پدیدار شناسی» یعنی در شناخت «پدیدارهای ذهنی»، «هوسرل»، مکرراً یادآور شده که «وجود خارجی» در «پدیدارشناسی» در پرانتز قرار می‌گیرد و «پدیدارشناسی» می‌خواهد معنی یک «پدیدار ذهنی» را هر چه می‌تواند ساده‌تر کند و توضیح دهد، البته قطع نظر از «وجود خارجی مطابق آن پدیدار ذهنی» یعنی در «پدیدارشناسی» کاملاً «وجود خارجی» از بحث «پدیدارشناسی»، کنار گذاشته شده است و خارج فرض است.

اما با وجود «این سفارش هوسرل» در «پدیدارشناسی»، آقای هایدگر

می آید و خود «موجود خارجی واقعی و عینی» را می خواهد از طریق «پدیدارشناسی» توضیح دهد خطای بزرگ هایدگر است و لذا استادش «هوسرل»، پیوسته می گفت هایدگر، درس من را درست، نفهمیده است.

خلاصه اینکه «نیات و اهداف و حالات درونی افراد انسانی» را می‌توان از طریق «اعمال و رفتار و حالات ظاهری آنها و الفاظ و گفتار آنها»، فهمید و موضوع هرمنوتیک را از فهم «متن» به تفسیر «تاریخ» و «امثال آنها»، توسعه و سرایت داد زیرا همچنانکه «گفتار انسانها»، تجلیات «نیت و حالات درونی و اهداف آنها» است، رفتار آنها هم تجلیات اهداف و باورها و تصورات و حالات درونی آنها می‌باشند.

اما «فرد خارجی انسانی» و «انسان بما هو انسان»، که «موجودی عینی واقعی» است همچون همه موجودات جهان، (حیوانات و سایر موجودات) و شناخت «ماهیت خارجی انسان» از طریق هرمنوتیک که تنها روش فهم «نیات و تصورات ذهنی» است، صحیح نیست همچنانکه انسان، «موجودی خارجی» است و «پدیدار ذهنی»، هم نیست تا توسط «پدیدارشناسی»، شناخته شود.

شناخت «وجود خارجی انسان» از طریق «هرمنوتیک» و «پدیدارشناسی»، یک گمراهی آشکار است.

همچنانکه ما از طریق «پدیدارشناسی» و یا از طریق مفهوم «آب» نمی‌توانیم به «ماهیت خارجی آب»، پی ببریم که از اکسیژن و هیدروژن -  $H_2O$  - تشکیل شده است و یا از طریق مفهوم اسمی «جانوران» به ماهیت و خصوصیات خارجی آنها، بطور کامل و عمیق ممکن نیست آشنا شویم.





**«دیلتای»**

**و توسعه «قلمرو هر منوتیک»:**



آنطور که «دیلتای» می‌گوید: روحیه افراد و آرزوها و امیال و عقائد و تفکرات آنها، چیزی درونی و از نظر حواس پنجگانه بیرونی ما، مخفی است اما گفتار و رفتار و حالات آنها، تجلیات همین اهداف و آرزوها و امیال و باورها و تفکرات آنها است و ما اگر به گفته پوزیتیویست‌ها بسنده کنیم شناخت روحیات افراد دیگر برای ما ممکن نیست.

اما انسانها از راه اشتراک روحی با یکدیگر و فهمیدن معنی «دوستی و دشمنی و انگیزه و... در خود»، که با سایر انسانها در حالات انسانی مشترک است بوجود دوستی و دشمنی و آرزو و امیال و غیره در دیگران پی می‌برد و از رفتار و گفتار و حالات و صورت و سیرت آنها، به روحیه و نفسانیات آنها پی می‌برد که آیا فاعل، فردی مهربان و یا بی رحم و... است و چه آرزوها و امیال و غیره می‌داشته است و فهم این حالات نفسانی افراد از تجلیات رفتاری و گفتاری و حالات آنها را در «تاریخ»، تفسیر تاریخ می‌نامند و با تفسیر متون در این امر، مشترک‌اند که هر دو، از الفاظ و چیزهائی قابل حس به معانی و منویاتی غیر قابل حس (برای فهم کنند) میرسند و چیزهائی را که قابل حس کردن نیست از گفتار و رفتار دیگران می‌فهمند و در این جهت، «تفسیر متون» با «تفسیر تاریخ»، مشترک است اما در چیزهائی هم با هم اختلاف دارد مثلاً - اینکه در «تفسیر متون»، «فهم معنی از لفظ»، مبتنی بر

«قرارداد اجتماعی» است که آن لفظ را در آن زبان، برای آن معنی، قرار داده است یعنی تفسیر متون بر اساس قرارداد و علوم اعتباری است.

اما «تفسیر تاریخ» و پی بردن به «منویات شخصیت‌های تاریخی» از طریق شناخت رفتار و گفتار و حالات آنها بر اساس شناخت «قانون علیت» و شناخت «طبیعت انسانی» است که مثلاً انسانها خوشحالی خود را با خندیدن و برقراری مجالس سرور برقرار می‌کنند و ناراحتی خود را با گریه کردن و یا آخم کردن و مجالس عزا برقرار می‌کنند و رحمت و مهربانی خود را با محبت کردن به دیگران اظهار و متجلی می‌کنند و بی‌رحمی خود را با کشتن زنان و کودکان و افراد بی‌گناه، ظاهر می‌کنند و لذا چنگیزخان مغول را در تفسیر تاریخی، مردی بی‌رحم و حضرت عیسی را مردی مهربان توصیف می‌کنند، پس می‌توان از منقولات تاریخی به فهم «روحیه شخصیت‌های تاریخی» و علت بعضی از حوادث تاریخی پی برد و آنرا نیز تفسیر تاریخ نامید.

و همچنین از بعض هنرها به منویات هنرمند پی برد مثلاً اگر در کاریکاتروی صورت فردی شناخته شده را بر بدن حیوانی درنده نقاشی کنند انسان از این شکل هنری می‌فهمد که هنرمند می‌خواسته بگوید فلانی انسان درنده خود و بی‌رحم است و...

- در نتیجه، توسعه «تفسیر و فهم متون» به «تفسیر تاریخ» و «تفسیر هنر»، می‌تواند کار صحیحی باشد و «تفسیر» را حقیقه و یا

مجازاً به «تفسیر تاریخ» و «تفسیر هنر»، هم توسعه داد.

البته با توجه به اختلاف این فهم در متون که با استناد به علوم اعتباری و قراردادی زبان است و در تاریخ با استناد به «قانون علیت» و شناخت «طبیعت و روحیه انسانی» است.

البته باید فرق گذاشت میان شناخت «متن تاریخی» که روش خودش را دارد در اینکه راوی باید معتبر باشد و منقولات نیز خلاف عقل نباشد و غیره با «تفسیر تاریخ یا تفسیر خبری» (و یا تفسیر رفتار انسانی حاضر و فعلی در مقابل ما)، که هر کدام روش خاص خودشان را دارد.

لکن «دیلتای»، توسعه «تفسیر و فهم» را گویا علاوه بر «تفسیر تاریخ» و «تفسیر هنر»، میخواست به «سایر علوم انسانی» همچون مذهب و فلسفه محض نیز سرایت دهد و لذا می نویسد: «درباره پیدایش مذهب و فلسفه هم باید برای فهم آنها، به زمینه و تاریخ پیدایش آنها هم، توجه کرد.»<sup>۱</sup>

اما این گفته «دیلتای» باید مورد بررسی بیشتر قرار گیرد که مقصود دیلتای که گفته برای فهم «مذهب» و یا یک گفته «فلسفی» باید به شرائط و زمینه‌های اجتماعی پیدایش آنها، توجه کرد یعنی چه مقصودی داشته است؟

اگر مقصود دیلتای، در فهم متون آنها است یعنی متنی که درباره «مذهب» صحبت می‌کند و یا متن‌ای که «فلسفه‌ای» را نقل می‌کند اگر بخواهیم بیشتر آن «مذهب» و «مکتب فلسفی» را بفهمیم باید به شرائط و زمینه‌های اجتماعی آنها مراجعه کنیم گفتار صحیحی است.

اما اگر می‌خواهد بگوید حتی پس از فهم کامل آن «مذهب» و «فلسفه» اگر بخواهیم بدانیم واقعاً آن حق است و یا باطل، راه دیگری بجز مراجعه به فرهنگ و سنت موقعیت تاریخی آن نداریم، گفتار

---

۱. کتاب درآمدی بر هرمنوتیک تالیف احمد واعظی چاپ تهران سال ۱۳۸۵ -

درستی نیست زیرا اصولاً یک سؤال فلسفی و یا غیر فلسفی در شرائط و زمینه خاص رخ می‌دهد مثلاً اینکه ارسطو دیدگاه اتمی ذی مقراتیس را منکر شد چون قبل از ارسطو در سابق، فیلسوفی بنام ذی مقراتیس وجود داشت و دیدگاه اتمی را درباره اجسام مادی مطرح کرده بود و این دیدگاه به گوش شاگردان ارسطو و خود ارسطو رسیده بود و ارسطو به عنوان یک فیلسوف می‌باید دیدگاه خود را در مقابل دیدگاه اتمی ذی مقراتیس بیان کند و ارسطو هم بنا بر تفکر حس گرانه‌اش که فکر می‌کرد هر آنچه را حواس بما نشان می‌دهد و در دید ما ایجاد می‌کند تماماً، مطابق واقع است «ارسطو»، دیدگاه اتمی «ذی مقراتیس» را درباره اجسام مادی، منکر شد و گفت بنا بر دیدگاه اتمی «ذی مقراتیس»، اکثر حجم اجسام از خلأ است و فاصله خالی میان جرم اتمها، چندین برابر جرم اتمها است در حالیکه ما از طریق حواس پنجگانه‌مان، هرگز این اتمها را مشاهده نمی‌کنیم و خلأ میان اتمها را (که چندین برابر جرم اتمها است) حس نمی‌کنیم پس چون گفته «ذی مقراتیس» درباره اتمی بودن اجسام مادی بر خلاف «مشاهده حسی ما» است، خلاف واقع و دروغ است.

- آری این گفته ارسطو است که گفته «ذی مقراتیس» قبلاً زمینه ساز گفته «ارسطو» بود و نیز تفکر «حس گرایانه ارسطو» هم زمینه انکار ارسطو درباره نظریه اتمی بود. اینک ما، کاملاً با توجه به شناخت

این شرائط و زمینه‌های وقوع سؤال و پاسخ، هم سؤال را کاملاً فهمیدیم و علت پاسخ ارسطو در انکار نظریه اتمی را.

اما حال می‌خواهیم بفهمیم کدام آنها، گفتارشان، صحیح بوده و مطابق واقع است و کدام باطل و خلاف واقع است اینجا دیگر مراجعه به «سنت و فرهنگ انوقت و شرائط و زمینه‌های پیدایش این سؤال و جواب در آن وقت»، نمی‌تواند ما را به حقانیت و مطابق واقع بودن گفتار ذی‌مقراطیس یا ارسطو برساند اینجا چون موضوع از «علوم طبیعی» است باید به دانشمندان علوم طبیعی مراجعه کنیم که اثبات کرده‌اند نظریه اتمی ذی‌مقراطیس، صحیح است و انکار ارسطو خلاف واقع است همچنین درباره یک «قضیه فلسفی کاملاً عقلی» مثلاً اینکه «آیا واقعاً اجتماع تقیضین محال است یا خیر» و یا اینکه «آیا واقعاً حادثه بدون علت، محال است یا خیر» و یا اینکه «آیا واقعاً حقوق عقلی و ذاتی بنام حقوق طبیعی وجود دارد و یا خیر» تنها باید به «عقل» رجوع کرد.

درباره پیدایش «مذهب» هم اگر می‌خواهیم فهم کاملی از آن مذهب داشته باشیم باید به زمینه و شرائط پیدایش آن مذهب و چگونگی پیدایش آن و گفته‌های آن مذهب، بطور کامل توجه کنیم مثلاً آیا گفته‌های آن مذهب

۱- اولاً ضد «عقل» و «انسانیت»، نیست یا هست و اگر ضد عقل



و انسانیت نیست

۲- ثانیاً چرا آن مذهب پیدا شده آیا قبل از ظهور آن مذهب، جامعه در جهل و خرافه بسر می‌برده که نیاز به پیدایش آن مذهب و رفع جهل و خرافه از آنها بوده و یا خیر - حال اگر واقعاً

جامعه قبل از ظهور منجی، در جهل و خرافه بسر می‌برده و کسی که نامش پیغمبر یا منجی بوده رفع جهل و خرافه از آنها کرده است و نیاز بوجودش بوده و جهلی به جهل آنها و خرافه‌ای به خرافه آنها اضافه نکرده است حال ما بطور کامل آنرا فهمیده‌ایم.

۳- اما اینکه آیا واقعاً او، فرستاده خدا است و گفتارش از طرف خدا است یا خیر، این دیگر به زمینه و شرائط، مربوط نیست و بحث مفصلی دارد که ما در کتاب نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف فلاسفه درباره «نبوت» آورده‌ایم باید به آنجا مراجعه کرد که اولاً موجودات نامحسوس هست یا نیست ثانیاً خدا هست یا نیست ثالثاً بشر نیاز ضروری به راهنمایی خدا توسط پیغمبرش دارد یا ندارد.

۴- رابعاً دلیل قطعی و معجزه‌ای که از دست بشر ساخته نیست و تنها در امکان خداوند است آیا توسط دعای آن پیغمبر از طرف خدا، ایجاد شده است یا نشده مثل زنده کردن مرده‌ای که بدن‌اش پوسیده و ... یا

آنچه از لابلای گفته‌ها و تفکرات هرمنوتیکی از «دیلتای» تا «متفکران

فعلی»، پیداست اینکه گویا اینها تحت تاثیر نظریه فرضیه داروین انسان را موجودی تاریخی می‌دانند که در طول زمان تاریخ، تکامل یافته و به صورت فعلی انسان در آمده است و هیچ چیز ثابتی در انسان وجود ندارد؛ در حالیکه ما طبق همان روش «علوم تجربی» در کتاب «تکامل یا تناقض» ثابت کردیم که فرضیه داروین فاقد هر دلیل معتبر است و در درون متناقض و از تفسیر پیدایش و تکامل جانداران عاجز است و بالعکس دلایل غیر قابل انکاری ثبوت انواع را اثبات می‌کند

و نیز اینکه ثابت کردیم انسان موجودی غیر مادی است و مدرکات نخستین و ثابت عقل انسانی، هرگونه تفسیر تاریخی انسان و تغییر فهم انسانی را باطل می‌کند و ثبات اشیاء و مفاهیم و زبان و معقولات ثابته در طول تاریخ، هرگونه نسبیت‌گرایی را در فهم زبان و غیره باطل می‌نماید.

خلاصه اینکه نه انسان، «موجودی تاریخی و زمانی» است و نه فهم انسان از الفاظ موضوعه برای معانی‌شان در طول تاریخ فرق می‌کند «آب» همیشه معنی خاص خود را داشته و دارد چه قبل آنکه بدانند ماهیت واقعی و باطنی آب چیست و از چه عناصری تشکیل شده و «مرگ» هم همان معنی قدیمی خود را دارد چه آنرا نابودی کامل بدانیم یا انتقال از جهان فعلی به جهانی دیگر، و پیدایش علوم جدید و صنایع جدید و نام جدید برای آن صنایع، هیچ تاثیری در فهم اشیاء طبیعی و

معانی قدیمی الفاظ ندارد و بخش ناچیزی از الفاظ که تغییر می‌کند و یا جدیداً پیدا می‌شود زبانی را به زبان دیگر، تبدیل نمی‌کند و همچنان نوع معانی الفاظ مخصوصه آن زبان، ثابت و تغییر ناپذیر است و عهدنامه‌ها و نامه‌ها و کتابها همچنان فهم معین و عینی خود را دارند.

(کسی که همچون هایدگر، انسان را فاعل مختار می‌داند نمی‌تواند انسان را موجودی مادی بداند که ماده فقط طبق جبر فیزیک عمل می‌کند نه فهمی دارد و نه اختیاری از خود دارد.)

همچنین در «اقتصاد» مثلاً با وجودی که از علوم انسانی است لکن بیشتر «قوانین‌اش گرفته شده از استقراء تجربی» است مثل قانون عرضه و تقاضا - و یا در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی با وجودی که از علوم انسانی است و شناخت روحیه مریض و یا جامعه مورد تحقیق، از رفتار و گفتارشان معلوم می‌شود طبق روش هرمنوتیک لکن شناخت مقدار عمومیّت و آن حالت در دیگران باید طبق روش استقراء تجربی عمل شود حتی نوع معالجه مریض نیز باید آزمایش شود.

و در این قسمت بهتر است به دیدگاه «پل ریکور متولد ۱۹۱۳» توجه شود که در بعضی از رشته‌های «علوم انسانی» باید تلفیقی از روش هرمنوتیک و روش استقراء تجربی عمل شود؛

به گفته «گادامر» متولد ۱۹۰۰ که در «علوم انسانی» همجا روش «علوم انسانی» را در مقابل «روش علوم تجربی» می‌دانست بالاخص در کتاب‌اش که به نام «روش و حقیقت» نوشته است.

و نیز کاملاً بجا است که به گفته‌های «اریک دونالد هرش متولد ۱۹۲۸ م» توجه کامل شود که فرق است میان

۱- «معنی لفظی» که ظاهراً مرادش «مدلول مطابقی» الفاظ متن باشد (که در آن زبان و عرف برای آن معنی مخصوص، وضع شده است که همیشه معنی ثابت و عینی است و فهم آن تغییرناپذیر در طول زمان است)

و ۲- «تفسیر و داوری» درباره آن «معنی لفظی» که می‌تواند در طول زمان، تغییر کند و یا نسبت به افراد مختلف، فرق کند و شناخت «زمینه تالیف و فرهنگ زمان تالیف و پیش‌فرض‌های زمان تالیف»، در نحوه و نوع «قضاوت و داوری و تفسیر»، موثر است.

اما در «معنی مطابقی الفاظ متن»، هیچکدام از این پیش‌فرض‌ها، تاثیری ندارد و معنی لفظی که «متعلق قصد مؤلف» است معنی ثابت و عینی و واحد است.

اما توجه به «معانی التزامی»، ممکن است در بعضی از مواقع نویسنده به آنها، توجه کاملی نداشته باشد ولی مفسر و خواننده و یا ناقد

به آن، توجه پیدا کرده باشد و یا توجه بکند.

«بتی»: «روی کردی که می‌کوشد «توضیح» و «فهم» را به شتاب بهم بچسباند. با این نتیجه که عینیت نتایج عمل تاویل، در تمامی علوم انسانی در تردید قرار گیرد.<sup>۱</sup>»

**ریچارد ۱. پالمر:** «بتی» می‌گوید که، فی المثل «مورخ» تا آنجا که با تاویل در متن مورد مطالعه اش غور می‌کند به نسبتی عملی با زمان حال، علاقمند نیست؛ از سوی دیگر «حقوقدان» نیز در بده بستانی که با متن دارد کاربرد عملی برای زمان حال را در نظر دارد. از اینجا نتیجه می‌شود که این دو نحوه‌ی عمل تاویل، خصلتاً متفاوت اند و ادعای گادامر مبنی بر اینکه هر تاویلی متضمن کاربردی برای زمان حال است در مورد «تاویل حقوقی» چنانکه باید صادق است اما در مورد «تاویل تاریخی»، صادق نیست.<sup>۲</sup>

---

۱. کتاب علم هرمنوتیک - تالیف ریچارد ۱. پالمر ترجمه محمد سعید حسینی

کاشانی چاپ تهران - هرمس - سال ۱۳۸۷ ص ۶۸

۲. همان مدارک



## ریشه‌های خطای «نسبت‌گرایان»:

۱- «تاریخی دانستن وجود انسانی» یعنی اینکه می‌گویند: «انسان موجودی تاریخی است» (یعنی انسان از بعضی حیوانات بوجود آمده و از طریق تحول و تکامل از موجودات دیگر و بالاخره از موجود مادی و اتمی تشکیل شده است یعنی تحت تأثیر تفکرات باطل شده داروین)

۲- «تاریخی دانستن فهم انسان» که نتیجه همین دیدگاه تحول انواع است

۳- اعتقاد به «وجود دور»، در فهم متون

۴- اعتقاد به «وجود تسلسل محال» در پیشفرض‌های فهم

۵- فرق نگذاشتن آنها میان «معنی مطابقی الفاظ متن» که «معنی عینی و ثابت» دارند، با «تفسیر و قضاوت و نقد متن» که با توجه به زمینه و دلالت‌های التزامی و فاصله زمانی و غیره، «می‌تواند در طول زمان، تغییر کند».۱ و نیز

۶- فرق نگذاشتن آنها میان فهم معنی مطابقی الفاظ و توضیح دادن آنچه فهمیده شده برای اقوام مختلف و دیگران که توضیح باید با توجه به الفاظ و سنت‌های هر قومی، انجام گیرد.

---

۱. کتاب درآمدی بر هرمنوتیک - تالیف احمد واعظی در آخر کتاب





## اشاره به نقدهائی که گذشت:

۱- انسان «فاعل مختار» را موجودی تاریخی می‌دانند در حالیکه انسان که موجودی «فاعل مختار» است موجودی مادی نیست که «تغییرپذیر» باشد زیرا «موجودات مادی»، (که هیچ اختیار و فهمی از خود ندارند و طبق جبر فیزیکی عمل می‌کنند تحت تاثیر محیط)، «تغییرپذیرند». اما انسان که موجودی غیر مادی است گرچه افراد آن، در بدنی مادی قرار دارند و از طریق حواس پنجگانه و غیره با جهان خارج مادی ارتباط برقرار می‌کند و از خارج خود فی الجمله، آگاهی می‌یابد.

به عبارت دیگر «ذهن همچون صندوقچه‌ای بسته است که حواس پنجگانه و غیره، دریچه‌های آن صندوقچه به جهان خارج مادی اند».

۲- «انسان» را که «موجودی عاقل» است و برتری اش بر سایر حیوانات در همین داشتن «عقل» است و بخاطر همین عقل، دوراندیش است و «فاعل مختار» است نیز موجود مادی نیست و عقل اش دارای مدرکات «نخستین کلی و ضروری» است که نمی تواند، محصول حوادث جزئی تاریخی باشد. و «نیروی عقل و فهم انسان» نیز غیر مادی و فوق زمان و مکان خاص است و چون «مادی» نیست، نمی تواند «تغییر پذیر» باشد.

۳- اینکه نسبت گرایان می‌گویند: «فهم انسان در تفسیر متون، دوری است»، گفتار خطایی است:

۱- زیرا اولاً فهم «کل کلام» از فهم اجزاء (و دانستن معنی کلمات و هیئت ترکیبی آنها)، بوجود می‌آید نه عکس آن، یعنی آشنایی و شناخت معانی اجزاء و فهم مواد کلمات و هیئت ترکیبی آنها، معلول فهم کل نیست و

۲- ثانیاً پس از «فهم کل» هم دیگر نیاز به هیچ فهمی در شناخت مقصود، متکلم نیستیم

۳- ثالثاً علاوه بر آنکه «شناخت و فهم معانی اجزاء»، ممکن نیست معلول فهم کل کلام باشد.

خود هایدگر و گادامر نیز گفتار خود را در گفتاری دیگر که گذشت، نقض و باطل کرده‌اند.

۴- اینکه فهم هر «معنی و موضوعی و تصورش» بدون استثناء، معلول «تصور قبلی» است و این سلسله تا بینهایت به پیش می‌رود، اگر کسی درست آنرا متوجه شود می‌فهمد که گفتاری، خلاف واقع و محال است و خود «گادامر» و «هایدگر» برای شناخت تصور صحیح از تصور خطاء، ما را به شناخت خود «اشیاء خارجی»، مراجعه دادند و مراجعه به «اشیاء خارجی» جز از طریق حس، ممکن نیست یعنی تصورات نخستین حسی را آنجا که عقل حس‌کننده، آنرا توهم و تخیل محض نداند را تصویری واقعی می‌دانند که برای شناخت آن تصور نخستین حسی، ما از هیچ تصور دیگری، کمک نمی‌گیریم و این تصور نخستین حسی، هرگز معلول «تصور قبلی» نیست.

۵- گفتار «هریش» بر اینکه «دلالت مطابقی الفاظ»، «معین و عینی» است گفتار صحیحی است که اعتبار همه عهدنامه‌ها در طول تاریخ بشر بر همین اساس است و نیز اینکه هریش می‌گوید: «ولی تفسیر و داوری و نقد درباره معنی، می‌تواند تغییر کند» اینهم بسیار روشن و غیر قابل انکار است و اگر نسبی‌گرایان درست متوجه گفتار هریش می‌شدند بعید بود چنان حرفهای بی‌پایه و در درون، متناقضی بزنند. و بنظر می‌رسد نسبی‌گرایان اگر خودشان هم بیشتر فکر می‌کردند به واقعیت می‌رسیدند.

مهم این است که «نسبی‌گرایان» در شناخت «ساختار فهم»، به خطا رفتند و لذا به سردرگمی و تناقض‌گویی افتادند.

## نتیجه دیدگاه «نسبیت گرایان»:

- ۱- بنا بر دیدگاه «نسبیت گرایان»، درباره اعتقاد به «تاریخیت وجود انسان» و نیز در نتیجه، اعتقاد به «تاریخی بودن فهم انسان»، تحت تاثیر جزئیات تاریخی، در نتیجه گفتار آنها: کلیت و ضرورت «هیچ قانون تجربی» و «هیچ قاعده عقلی» و غیره، قابل اثبات نیست بلکه ادعایی بیش نیست.
- ۲- حتی عهدنامه‌های جوامع بشری، هیچ اعتباری نباید داشته باشد
- ۳- و نیز هیچ «فضیلت انسانی» (و خوبی عدالت و بدی ظلمی)، معنی ندارد. یعنی قابل اثبات عقلی نیست.

**۳- روش‌شناسی «علوم انسانی»:**





### هیوم:

در اوائل دوران «قرون جدید»، «هیوم» شاید اولین کسی بود که درباره «روش علوم»، سخن گفت:

هیوم می‌گفت که روش «علوم طبیعی»، «روش تجربی» است که این روش برای کشف قوانین «علوم طبیعی»، مناسب و مفید است و می‌توان به کمک روش تجربی، علوم تجربی را از خرافه و اباطیل پاک‌سازی کرد.

چنانچه در مداوای مریض، ادویه مربوطه را از طریق آزمایش و تجربه شناخت.

اما در «ریاضیات» که علاوه بر کلیت قوانین اش «قوانین ضروری» و غیر قابل انکار را دارد روش «علوم ریاضی»، «روش تحلیلی»، است مثلاً مثلث قائمه الزاویه، همیشه نصف مربع و یا مربع مستطیلی است که از طریق وتر به دو نیم تقسیم شده است و قاعده مثلث قائم الزاویه و ارتفاع اش طول و عرض آن مربع یا مربع مستطیل را تشکیل می‌دهند و لذا مساحت مثلث قائم الزاویه مساوی می‌شود از حاصل ضرب قاعده در ارتفاع و نتیجه آن تقسیم بر عدد دو.

همچنانکه «مجموع زوایای داخلی مثلث» که مساوی با دو قائمه است یعنی مساوی با صد و هشتاد درجه است از طریق احکام خطوط متوازیه به دست می‌آید که این نیز نوعی تحلیل عقلی است و بطور کلی

می‌توان گفت «ریاضیات»، «تحلیلی» هستند یعنی روش پیدا کردن (قواعد ریاضی) از طریق «تحلیل عقلی» به دست می‌آید.

در نتیجه «هیوم»، علوم یقینی و مسلم را منحصر به «علوم تجربی» و «علوم ریاضی» می‌دانست که روش «علوم طبیعی»، «روش تجربی» و روش «علوم ریاضی»، «روش تحلیلی» است.

و می‌گفت بجز این دو علم (تجربی و ریاضی)، ما علمی یقینی و مسلم نداریم و کتب غیر «تجربی و ریاضی» را باید در آتش سوزاند چون هیچ فایده علمی ندارند.

و در تعریف تحلیل ریاضی، هیوم می‌گفت گزاره در روش تحلیلی در واقع مفهومی جدید بما نمی‌دهد بلکه «گزاره» در قضایای تحلیلی، تنها مفهوم موضوع یعنی نهاد را بطور تفصیلی بما، توضیح می‌دهد که همین بیان تفصیلی و روشن‌تر مفهوم موضوع، ما را در محاسبات یاری می‌کند مثلاً اینکه دو به اضافه دو - می‌شود چهار و چهار هم نیست مگر همان دو به اضافه دو - همچنانکه در تعریف «انسان» می‌گویند «انسان حیوان ناطق است» که تعریف «انسان به حیوان ناطق»، مفهوم جدیدی بما نمی‌دهد بلکه همان مفهوم «انسان» را بطور تفصیلی بیان می‌کند که «حیوان ناطق است».

اما بر خلاف روش ترکیبی در «علوم طبیعی» که از طریق تجربه، مفهوم جدیدی بما داده می‌دهد و گزاره در قضایای ترکیبی، همان تکرار

مفهوم موضوع نیست بلکه مفهومی دیگر است. مثلاً «گیاه نعنا که می‌گویند شفای اسهال است» و یا اینکه «شیر و روغن زیتون مسهل است» گزاره در اینها مفهوم جدیدی است زیرا بر خلاف تعریف انسان به حیوان عاقل که مفهوم «عقل» در مفهوم انسان وجود دارد و انسان حیوان عاقل است «در واقع، گزاره، تکرار تفصیلی همان موضوع است» اما اینکه گیاه نعنا، شفای اسهال است یا اینکه شیر مسهل است در قضیه تجربی، گیاه نعنا یا شیر خوراکی، هرگز مفهوم اسهال در مفهوم شیر یا در مفهوم نعنا، وجود ندارد بلکه این مفهوم یعنی شفای اسهال، توسط گیاه نعنا و یا مسهل بودن شیر از طریق «تجربه»، به دست آمده است خلاصه اینکه «قضایای تجربی»، «قضایای ترکیبی» هستند که آگاهی جدیدی بما می‌دهند؛ اما «قضایای ریاضی»، «قضایای تحلیلی» هستند که مفهوم «گزاره» در آنها، در واقع، تکرار همان مفهوم «موضوع» است و آگاهی جدیدی بما نمی‌دهند.

### کانت:

- کانت، فی الجمله و تقریباً پذیرفت که علوم، منحصر به «علوم تجربی» و «علوم ریاضی» است با این تفاوت که روش علوم ریاضی را نیز روش ترکیبی دانست که گزاره در آن، بما آگاهی جدیدی می‌دهد و صرفاً تکرار موضوع نیست همچنانکه قضیه اینکه «خط مستقیم نزدیک‌ترین راه میان دو نقطه است» گزاره «نزدیک‌ترین راه»، در مفهوم خط مستقیم نیست یعنی این گزاره، تکرار مفهوم «موضوع» نیست و یا اینکه مجموع زوایای داخلی مثلث، مساوی با «صد و هشتاد درجه» یا به عبارتی، مساوی با «دو قائمه» است، مفهوم جدید و آگاهی جدیدی بما می‌دهد و مفهوم گزاره «مجموع دو قائمه»، تکرار مفهوم موضوع یعنی «مجموع زوایای داخلی مثلث» نیست.

- اما کانت برای اثبات اینکه «علوم طبیعی» و «علوم ریاضی» چرا یقینی و علمی هستند و «چگونه علوم طبیعی، ممکن می‌شود» معتقد به ما قبل تجربی بودن شناخت «زمان» و «مکان» (یعنی ما قبل تجربی بودن مفهوم زمان و مکان) و نیز معتقد به «مقولات دوازده‌گانه» شد که متعلق به «فاهیمه» است «و کلیت» و «ضرورت» در «علوم تجربی» و «ریاضی» از طریق آن «مقولات ماقبل تجربی» بوجود می‌آید.

## دیلتهای:

در زمان دیلتهای و قدری پیش از دیلتهای در مقابل «علوم طبیعی» و «علوم ریاضی»، علوم دیگری نیز ظهور کرد که به نام «علوم انسانی» شناخته شد مثل «فلسفه حقوق» و «فلسفه اخلاق» و «فلسفه شناخت شناسی» و نیز «علم تاریخ» و تدریجاً پس از کانت «علم روانشناسی» و «علم جامعه شناسی» و «علم تفسیر متون» و غیره که در این میان، دیلتهای متوجه شد که منحصر کردن روش علمی را به «روش تجربی» و «روش تحلیلی»، صحیح نیست و «علوم انسانی» از قبیل «تاریخ و تفسیر متون و غیره» نمی‌تواند از طریق روش تجربی «علوم طبیعی» و یا روش تحلیلی «ریاضی»، کشف شود. و یا صحت و اعتبار آنها، از طریق روش «علوم تجربی» که متعلق به «طبیعیات» است و «روش تحلیلی» که متعلق به «ریاضیات» است سنجیده شود.



## روش‌های مختلف علوم انسانی:

- اینجا بود که اندیشمندان متوجه شدند کشف «علوم انسانی» از طریق روش‌های معروف آن زمان یعنی «روش تجربی» در «علوم طبیعی» و «روش تحلیلی» در «علوم ریاضی»، ممکن نیست؛ و «علوم انسانی» را یا «بی روش» باید دانست و یا آنکه روش و روشهایی غیر از «روش علوم تجربی طبیعی» و «روش تحلیلی ریاض» دارند.

## دیدگاه نویسنده راجع به «علوم طبیعی» و «ریاضی»:

حق این است که گفته «هیوم» و گفته «کانت»، هیچکدام، صحیح به قول مطلق نیست.

اینکه «هیوم» می‌گوید در «ریاضیات»، «روش تحلیلی است و روش تحلیلی را چنین معنی می‌کند که گزاره در روش تحلیلی، تکرار همان نهاد است و آگاهی جدیدی بما نمی‌دهد»، گفتاری خطاء و خلاف واقع است زیرا هر علمی، بما آگاهی جدید می‌دهد وگرنه اشتغال به آن علم، نامعقول است و گزاره اینکه مجموع زوایای داخلی مثلث، مساوی با دو قائمه است یا اینکه صد و هشتاد درجه است برای کسیکه ریاضی نمی‌داند مجهول است گرچه سالهای متمادی معنی و مفهوم مثلث را می‌دانسته است در مفهوم مثلث، هرگز مفهوم دو قائمه یا صد و هشتاد درجه وجود نداشته و ندارد همچنانکه در مفهوم «مثلث قائم الزاویه»، مفهوم اینکه «مربع وتر، مساوی با مجموع مربع‌های دو ضلع دیگر است» وجود نداشته و ندارد.

و از طریق «علوم ریاضی»، انسان متوجه این مفهوم جدید می‌شود، همچنانکه محیط دایره بیش از سه برابر وتر آن دایره است مثلاً نسبت میان محیط دایره و وترش تقریباً  $3/14$  - است نه در مفهوم «محیط دایره» هست و نه در مفهوم «وتر» است بلکه این نسبت عدد پی، مفهوم و آگاهی جدید است.



همچنانکه گفتار «کانت» هم صحیح نیست درباره اینکه در «علوم طبیعی» از طریق «مقولات کانتی»، یقین به قضایای کلی آن، به دست می‌آید و غیره که ما در کتابی مستقل به نام نقدی بر کانت آنرا باطل کردیم.

و دیدگاه صحیح درباره علمی شدن «علوم تجربی» و به دست آوردن کلیت در علوم تجربی و ضرورت در «علوم ریاضی»، بخاطر گفته‌های هیوم و کانت نیست و راه حل آنرا در همان کتابهای «نقدی بر هیوم» و «نقدی بر کانت» گفتیم.

در ریاضیات گرچه ما به نتایج ای ضروری می‌رسیم اما از طریق تحلیل مفهوم موضوع نیست بلکه کشف لوازم «ماهیت موضوع» است که خارج از ماهیت «موضوع» است اما لازم خارج آن است و لذا کسی که کاملاً مفهوم موضوع را می‌داند چه بسا بدون آموزش جدید در ریاضیات، به راحتی نمی‌تواند متوجه این لازم‌ها بشود و جاهل به این لازم‌ها است و از طریق آموزش ریاضی و یا تجزیه و ترکیب‌های بسیار مشکل ذهنی، متوجه آن‌ها می‌شود و در نتیجه باید گفت: گرچه روش «علوم ریاضی»، روش تجزیه و ترکیب عقلی است اما گزاره در آنها، تکرار صرف تکرار مفهوم «موضوع» و تحلیل غیر آگاهی بخش نیست. و در «علوم طبیعی» هم روش تجربی، ترکیبی از همکاری «شناخت حسی» و «قانون عقلی علیت» است و بدون کمک گرفتن از

اصول نخستین عقلی به دست نمی‌آید و گرنه حیوانات حواس پنجگانه قویتر از ما انسانها را دارند اما هرگز علوم تجربی بیشتر از ما ندارند بلکه علوم تجربی حیوانات، بسیار سطحی و جزئی است.

که در سایت در کتاب «فلسفه حقوق» و «کتاب علم و عقل و دین» توضیح کامل آنرا داده‌ایم.

و معلوم است که «علوم تجربی» صرفاً محصول حواس پنجگانه نیست و لذا حیوانات با آنکه حواس پنجگانه‌شان از ما انسانها، قویتر دارند «معلومات تجربی» همچون انسان ندارد چون «عقل» ندارند که به کمک حس بیاید؛ که تفصیل این قسمت مربوط می‌شود به کتاب «نقدی بر هیوم» و «نقدی بر فلسفه کانت» که اینجانب نوشته‌ام مراجعین می‌توانند بانجا مراجعه کنند.

# روش‌های مختلف علوم انسانی نزد مولف:

- ۱- روش «تفسیر متون و تفسیر تاریخ»
- ۲- روش «فلسفه خالص یا علوم عقلی»
- ۳- روش «علوم انسانی تجربی» (روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و غیره)



اینک در «علوم انسانی» بالاخص در «ادبیات و تفسیر متون» ما نمی‌توانیم روش علوم طبیعی که تجربی باشد و روش علوم ریاضی که تحلیل عقلی باشد را درباره «تفسیر متون»، جاری و تطبیق کنیم خیلی روشن است.

چون دلالت الفاظ بر معانی، دلالتی طبیعی نیست همچنانکه احساس درد و ناله دلالت بر مریضی می‌کند بلکه دلالتی قراردادی است که در هر جامعه‌ای نسبت به جامعه دیگر متفاوت است و هر کدام برای خود «قرارداد» و «سنتی» خاص در وضع الفاظ بر مفاهیم دارند و علوم لغت و معانی الفاظ، علمی «اعتباری و قراردادی» هستند و از علوم حقیقی نیستند تا روش علوم حقیقی درباره آنها، جاری باشد، همچنانکه در «تفسیر متون»: دلالت الفاظ بر معانی، دلالتی عقلی نیست که معانی، لازمه وجود الفاظ باشد همچنانکه وجود معلول، کاشف از وجود علت است یا «ماهیت معلول»، لازمه «ماهیت علت» است تا از طریق تحلیل و تجزیه و ترکیبی عقلی و کشفیات عقلی قابل کشف باشد و یا روش عقلی که مربوط به ریاضیات و فلسفه هست درباره دلالت الفاظ بر معانی جاری باشد.

و تنها روش صحیح در تفسیر متون مراجعه به لغات و مفاهیم کلمات در جامعه‌ای است که آن الفاظ ایجاد شده است و مراجعه به فرهنگ و سنت آن جامعه همانطور که دیلتای نیز متذکر آن می‌شود.

## تاریخ:

همچنانکه در «تاریخ» نیز که نتیجه رفتار انسان است و انسان فاعل مختار است، بر خلاف اجسام و علوم طبیعی که هر نوعی، خاصیت مربوط به خودش را دارد بر خلاف رفتار انسانی که چون انسان، «فاعل مختار» است هر کسی رفتار خاص خودش را دارد و تاریخ بشر فی الجمله غیر قابل پیش بینی است در حالیکه «علوم تجربی» چون اجسام و اتمها و ذرات آنها، فاعل مختار نیستند و هر کدام طبق جنس و نوع ذاتی خود خاصیت معینی دارند عمل و عکس العمل آنها، قابل پیش بینی است اما رفتار انسان چون انسان، «فاعل مختار» است رفتارش، قابل پیش بینی و تطبیق قوانین جبری فیزیکی بر آنها نیست و روش علوم طبیعی که روشی تجربی و کشف قوانین جبری فیزیکی باشد درباره رفتار «افراد انسانی»، قابل تطبیقی نیست و همچنین روش تحلیل عقلی چون رفتار انسانها، لازم ماهیت نوعی آنها نیست که همچون ریاضیات از راه تنها تعقل، قابل کشف باشد.

اما در تاریخ پس از تعقل درباره مفاد تاریخ (زیرا اگر مفاد تاریخ نامعقولات و خرافات ضد عقل باشد. بدون تحقیق آنها باطل است و نباید قبول شود)،

اما آنجا که مفاد تاریخ، ممکنات است یعنی نامعقول نیست روش صحیح، مراجعه به «ناقلین معتبر» است البته اگر نقل به حد «تواتر»

برسد یقینی است اما اگر به حد تواتر نرسد لکن از فرد معتبری و قابل اعتمادی، نقل شده باشد، معتبر است به حد یک گمان معتبر (نه به حد یقین که از تواتر بوجود می آید).

و درباره فهم «متن تاریخی» و یا «تفسیر متن تاریخی» باید به همان روش دلالت الفاظ در هر عرف و جامعه و سنت‌های آنها، مراجعه کرد.

## أما در فلسفه:

۱- یک وقت مقصود از رشته فلسفه، تفسیر و فهم متن «فلسفه‌های منقول از فلاسفه قدیم و جدید است» در نتیجه شکی نیست که فهم این «متون» این فلسفه‌ها همچون سایر «متون»، مربوط می‌شود به «الفاظ و معانی موضوعه برای آنها» که دلالت الفاظ بر معانی، قراردادی است و از علوم اعتباری است و فهم معنی از الفاظ مربوط می‌شود به شناخت زبان خاص مربوط به آن فهم و اصطلاحات مربوط به آن و روش مخصوص فهم آن رشته خاص اما تفسیر قرآن در عین حالیکه مربوط می‌شود به شناخت الفاظ عربی و اصطلاحات خاص مربوط به اسلام و قرآن همچنین «تفسیر و فهم متون فقهی» علاوه بر لزوم شناخت زبان عربی و اصطلاحات فقهی همچنین مربوط می‌شود به روش استنباط فقهی و غیره و تفسیر «متون فلسفی» هم علاوه بر لزوم شناخت آن زبان خاص مربوط به آن متن که عربی یا عبری و یا انگلیسی و یا آلمانی و یا فرانسوی و غیره باشد شناخت اصطلاحات مخصوص «فلسفه قدیم» یا «فلسفه جدید» و غیره و روش فهم آن، لازم است و کلاً تفسیر معانی «الفاظ و فهم کلام»، مربوط می‌شود به دلالت الفاظ بر معانی که از علوم قراردادی و اعتباری هستند و شناخت معانی الفاظ و قرائن موجوده و حتی چه بسا سنت و امثال آن که از امور قراردادی می‌باشند و غیره و با مراعات روش خاص تفسیر ادبی و قواعد



مخصوص و معمولی و متعارف آن، می‌توان فهم صحیح را از سوء تفاهم، تشخیص داد و مطمئن شد که ماتن چه گفته است.

البته می‌توان نیز به لوازم معنی و مراد نویسنده هم شناخت پیدا کرد که چه بسا نویسنده نیز متوجه آن لوازم، نبوده است.

۲- اما یک وقت مقصود از رشته فلسفه علاوه بر فهم «متون فلسفی آنهم فهم صحیح که مقصود ماتن باشد»، مقصود دیگری نیز هست و آن، «صحت و بطلان گزاره فلسفی، عقلاً است» یعنی ما بعد از آنکه درست فهمیدیم مقصود کانت یا هیوم یا ارسطو یا افلاطون و غیره در فلسفه چیست می‌خواهیم بدانیم گفته فلسفی آنها، مطابق واقع و عقلاً صحیح است یا آنکه گفتاری در درون متناقض و باطل است مرجع در این شناخت، «عقل» است و «قواعد نخستین عقلی» که عقلاً غیر قابل انکار است مثل قاعده «استحاله اجتماع نقیض» و یا قاعده «استحاله حدوث ممکن بدون علت» و غیره و این تمیز، دیگر مربوط به «علوم اعتباری و دلالت الفاظ» و «سنت» نیست و به فهم معنی و هرمنوتیک مربوط نمی‌شود زیرا فلسفه از این حیث با قضایای نخستین عقلی غیر قابل انکار ارتباط دارد که از «علوم حقیقیه» هستند نه با الفاظ و فهم معانی که مربوط به «علوم اعتباری» می‌شوند

- همچنان در سایر «علوم انسانی» همچون «روان‌شناسی» تجربی و جامعه‌شناسی تجربی باز فهم مقصود فروید باشد یا دورکیم و یا غیر اینها، مربوط می‌شود به شناخت از زبانی که اینها در آن زبان صحبت کردند و نوشتند و قرائن روش‌های تفسیر متون که مقصود فروید و یا دوکیم از این کلمات و جملات و کلام‌اش چیست و تشخیص فهم صحیح مقصود آنها و تشخیص فهم صحیح از سوء تفاهم به قواعد

ادبی و غیره مربوط می‌شود اما بعد از آنکه ما گفتار آنها را بطور صحیح فهمیدیم، نوبت می‌رسد به تشخیص اینکه آیا از نظر «تجربی»، گفتار آنها صحیح است و یا باطل است مربوط می‌شود به دقت در تجربه مورد ادعا و یک مشکل در «علوم انسانی تجربی» نسبت به «علوم طبیعی»، وجود دارد که این مشکل در «علوم طبیعی» نیست و آن مخلوط شدن عقائد و باورهای مذهبی و فرهنگی تجربه کننده است با تجربه‌های خالص که خالی از تاثیر دیگر باورهای شخص تجربه کننده بر آن است مثلاً در «علوم طبیعی»، تجربه کننده چه ملحد باشد و یا مسیحی و یا مسلمان و یا یهودی و یا غیره در تجربه اینکه آب مثلاً فشار فلان درجه با گرمای صد درجه به جوش می‌آید هیچ کدام از عقائد تجربه کننده در نتیجه علوم طبیعی اش، تاثیری ندارد و اشتباه نمی‌شود؛ اما در «علوم انسانی» مثلاً راجع مفید بودن و یا مضر بودن «اعتقاد بخدا» و یا «الحاد»، ممکن است ایمان و الحاد «تجربه کننده» در نتیجه تجربه اش، مؤثر باشد و یا اینکه مثلاً تصور کسیکه درباره اعتقاد بخدا در روحیه مومن تحقیق می‌کند که «آیا تاثیر مثبت یا منفی دارد از نظر تجربی» باز تصور «تجربه کننده» از خدا به اینکه «خدا واقعاً عادل و مهربان است» و یا آنکه «آنطور که ارسطوئیان می‌گویند خدا، خودخواه است و نمی‌توان گفت عادل و مهربان است» قطعاً تاثیر دارد. و یا اینکه آیا «مذهب، وحدت بخش، میان افراد است» و یا

«بعکس»، تصور «تجربه کننده» از مذهب، خیلی می‌تواند در دیدگاهش مؤثر باشد اگر نزد او مذاهب خشن و ضد انسانی و طرفدار تبعیض نژادی، امثال وهابی و صهیونیسم باشد قطعاً نتیجه دیگری دارد تا کسیکه تصورش از «مذهب»، تصور قرآن و کتاب مقدس است که پیوسته از عدالت و رحمت و مهربانی خدا، صحبت و سفارش می‌شود.

در هر حال هر رشته از «علوم انسانی»، روش خاص خودش را دارد که شرحش گذشت:

۱- روش تفسیر و فهم «متون»، مربوط به قرارداد میان الفاظ و معانی و توجه به سنت و فرهنگ ماتن و محیط زندگی مان است حال فهم کتاب مقدس یا قرآن و یا فقه و یا حقوق و یا فلسفه منقول و یا غیر اینها باشد

۲- امام روش در «فلسفه خالص» و اینکه کدام گزاره فلسفی که فهمیده شده عقلاً صحیح و باطل است مربوط به مراجعه به «قوانین غیر قابل انکار عقلی است» و این تشخیص ربطی به «علوم اعتباری وضع الفاظ و معانی و سنت اعتباری» ندارد.

۳- و در «علوم انسانی تجربی» نیز همچون روانشناسی و جامعه‌شناسی تجربی بعد از فهم صحیح مقصود فیلسوفان روانشناس و جامعه‌شناس، تشخیص صحت و بطلان مقصود آنها مربوط می‌شود به

«تجربه خالص» که سنت‌های موجود زمان نویسنده، هیچ تاثیری در استنباط تجربی آن، نداشته باشد.

و اینکه بعضی از نویسندگان همچون هایدگر و گادامر متوجه این تفاوت میان رشته‌های مختلف علوم انسانی نشدند به سردرگمی و یا نسبت‌گرایی و امثال آن، گرفتار شدند «فهم»، مربوط می‌شود به مفهوم و مفهوم در مقابل منطوق است منطوق الفظی است که محسوس گوش یا چشم است یعنی شنیده می‌شود و یا روی جسمی مشاهده می‌شود اما مفهوم، معنایی است که از آن الفاظ در ذهن طبق قرارداد هر جامعه و زبانی درک می‌شود اما مفهوم، قابل مشاهده حسی نیست مادامیکه در مرتبه مفهوم است و لذا دیلتای می‌گوید «روش تجربی محض» در علوم انسانی راه ندارد البته مطابق خارجی آنها اگر از محسوسات باشد مثل جسم مادی و یا رنگ و طعم و غیره، قابل حس است و می‌تواند این مطابق، خارجی، محسوس باشد اما خود مفهوم لفظ، که از سنخ تصورات و تصدیقات ذهن است قابل لمس خارجی و یا مشاهده حسی خارجی و مادی دیگران (از طریق حواس پنجگانه‌شان) نیست در نتیجه محدوده مفهوم و دلالت «الفاظ و تفسیر معنی و تاویل معنی»، همه مربوط به «متون» است و توسعه دادن تفسیر و تاویل متون به اشیاء خارجی، نابجا است و گفتن اینکه اشیاء خارجی چگونه مفهوم می‌شوند و یا اینکه «من»، چگونه خودم را فهم

می‌کنم جمله‌ای خطا است و کلمه صحیح، استعمال کلمه «شناخت»، بجای کلمه «فهم»، در غیر موارد الفاظ و متون است.

یعنی نسبت به «اشیاء خارجی» می‌توان کلمه علم و یا کشف و یا تبیین را استفاده کرد و گفت ما چگونه اشیاء خارجی را می‌شناسیم و یا ما ماهیت ذاتی «خودمان انسانها» را چگونه می‌شناسیم و تفاوت انسان از سایر حیوانات چیست؟ که البته چنانچه شرح‌اش گذشت باید گفت تفاوت‌های زیادی انسان نسبت به حیوانات دارد که مهمترین آنها، «عقل» است و انسان به کمک «عقل»، «فاعل مختار» و نیز «دوراندیش»، می‌شود و نیز «علوم تجربی» را با همکاری «عقل» و «حس»، ایجاد می‌کند و غیره و در تعریف «انسان» نسبت به «حیوانات»، اول باید «عقل» را تعریف کرد که بزرگترین ممیزه انسان و برتری دهنده انسان بر سایر حیوانات است و «ما به الاشتراک» میان همه انسانها عقل است اینکه گفته می‌شود هر «فرد انسانی»، ماهیت فردی خودش را خودش می‌سازد چون فاعل مختار است گفتار صحیحی است ولی «همه افراد انسانی» نسبت به یکدیگر یک صفت «مشترک» هم بنام «عقل» دارند که برتری آنها را بر سایر حیوانات نشان می‌دهد اما آقای «هایدگر» در تعریف این «عقل» که ما به الاشتراک همه «افراد انسانی» نسبت بهم است مانده است و در «تعریف نوعی انسان» میماند و چون در تعریف این ما به الاشتراک

می ماند نمی تواند انسان را در تعریفی کلی بیان کند و لذا اشاره به مصداق می کند که این اشاره به مصداق، در واقع، اعتراف به جهل است یعنی من در تعریف ماهیت نوعی انسان مانده ام همچنانکه وقتی کسی در تعریف ماهیت ذاتی «آب» می ماند به آب اشاره می کند و می گوید مقصود من این است و نیز همچین «هایدگر» در تعریف عقل و لوگوس می ماند و می گوید لوگوس یعنی «گشوده شدن اشیاء خارجی» برای من، در حالیکه «اشیاء خارجی توسط حس و حواس پنجگانه بر ما گشوده و آشکار می شوند» نه توسط «عقل تنها» و یا لا اقل توسط «حس» و «عقل»، بر ما گشوده می شوند و «عقل» غیر از «حس» است و تعریف «عقل» غیر از تعریف «حس» است شاید بتوان گفت «عقل»، منبع و سرچشمه درک «کلیات و ضروریات و قضایای نخستین و بدیهی عقلی» است همچون قانون استحاله اجتماع نقیض و قانون علیت و غیره است هر چه هست عقل غیر از حس است و هایدگر از تعریف عقل و از تعریف ماهیت نوعی انسان، عاجز مانده است و نیز هایدگر می گوید من انسان یعنی من در عالم و جهان ام و در زمان ام مگر حیوانات که آنها هم کم و بیش موجود اندیشنده هستند در جهان نیستند و یا در زمان نیستند بالاخص بعضی حیوانات که بسیار به انسان از نظر هوش و درک نزدیک اند.

- و نیز آقای هایدگر جملاتی را که از «کسی یر که گور» گرفته و

می‌گوید انسان فاعل مختار است اما نمی‌تواند هایدگر بیان کند چرا انسان در میان حیوانات، تنها فاعل مختار است و اگر انسان بخاطر داشتن عقل برتر، فاعل مختار است فلسفه اینکه بخاطر داشتن عقل برتر، فاعل مختار است را نتوانسته هایدگر بیان کند.

هایدگر خود، اعتراف می‌کند که میان فلسفه‌های متضاد و متناقض، سردرگم است و فکر می‌کند «هر فلسفه و جهان‌بینی در زمان خودش گویا صحیح است» و همین سردرگمی هایدگر بر شاگردانش من جمله گادامر نیز تاثیر گزارده است و نیز چون ماهیت ذاتی انسانها را که ما به الاشتراک میان همه افراد انسانی است نمی‌دانسته است (و گویا تحت تاثیر فرضیه داروین می‌گوید) انسان ساخته تاریخ و زمان است.

- در هر حال باید روش «علوم انسانی» را مختلف دانست بعضی از علوم انسانی همچون «فلسفه خالص» تنها با «روش عقلی» فهم می‌شوند و در فلسفه‌های موجود آنمقداری که مستند واقعاً به عقل است و قضایای بدیهی (غیر قابل انکار عقل)، می‌تواند صحیح باشد و آنمقدار که تحت تفکرات و تصورات باطل قدیم است اصلاً فلسفه نیست بلکه خرافه است، همچنانکه «روانشناسی» نیز هم به کمک روش «استقراء تجربی» و هم به کمک فهم معانی درونی انسانها از طریق «رفتار و گفتار آنها» که روش هر منوتیک باشد حاصل می‌شود.

و «جامعه‌شناسی» نیز در شناخت رفتار جوامع هم باید از روش



«استقراء تجربی» استفاده کرد و هم برای کشف معانی و عقائد و باورهای ذهن آنها می‌باید از فهم آن معانی از «تجلیات رفتاری و گفتاری آنها» که مربوط به هرمنتیک است باید استفاده کرد.

اما اینکه باورهای آنها، آیا مطابق با واقع هست یا نیست باید دید چه باوری دارند اگر راجع به خاصیت بعضی از اجسام باشد در شناخت صحت و خطای آنها باید به «علوم طبیعی» و «روش تجربی» در «علوم طبیعی»، استفاده کرد اما اگر به موجودات نامحسوس و غیر مادی مثل «وجود خدا یا خوبی عدالت و بدی ظلم» معتقداند اینجا باید به عقل و فلسفه ما بعد الطبیعه و فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق مراجعه کرد.

و در تاریخ نیز نسبت به «متون تاریخی» باید به هرمنوتیک و روش شناخت «معنی متون»، مراجعه کرد اما راجع به صحت و سقم محتویات تاریخی اگر در موردی محتوای تاریخی، خلاف عقل نباشد (که ناممکن می‌شود) بلکه محتوایی معقول و ممکن باشد باید به «اعتبار سند آن» تاریخ مراجعه کرد که راویان آن، معتبراند یا معتبر نیستند. در هر حال روش علوم انسانی، مختلف است و هر رشته از علوم انسانی، روش خاص خود را دارد و تعیین «یک روش» برای همه «علوم انسانی»، خطاء است حال چه روش هرمنوتیک و کشف معنی باشد یا روش تاریخی و یا روش عقلی و یا روش تجربی و غیره فرق

نمی‌کند زیرا علوم انسانی یک روش واحد نمی‌تواند داشته باشد. و در نتیجه دیدگاه هایدگر و گادامر و امثال اینها در این قسمت، خطای بزرگی است.

و شاید بتوان فی الجمله و بطور تقریبی، «علوم انسانی» را به سه شاخه تقسیم کرد بدین صورت:

- ۱- علوم نقلی همچون تفسیر متون و تاریخ و...
- ۲- علوم عقلی مثل فلسفه خالص
- ۳- علوم تجربی همچون روانشناسی و اقتصاد و جامعه‌شناسی و

غیره

البته «علوم انسان تجربی» هم «تجربی خالص» نیستند آنطور که «علوم طبیعی»، هستند و شاید بتوان گفت: «علوم انسانی تجربی» هم بی‌نیاز از کمک علوم تفسیری و حتی کمک قضایای نخستین عقلی نیست؛

همچنانکه «علم تفسیری» نیز بی‌نیاز از عقل و استلزامات عقلی نیست.

- در هر حال آنچه نیازمند مستقیم شناخت وضع الفاظ و «سنت» و غیره است تنها رشته «فهم معانی از الفاظ و تفسیر متون و امثال اینها» است نه قضایای «ضروری و کلی عقلی» و نه «تجربه استقرائی محض» بلکه در بعضی از این موارد، لحاظ «سنت»، «مانع کشف

علمی و عقلی» است که شرح‌اش گذشت.  
و عمده مشکل ما در علوم انسانی تاثیر سنت‌های خرافاتی و  
فرضیه‌های باطل در ذهن محققین «علوم انسانی»، است که با  
گفته‌های علمی آنها، مخلوط شده و باعث گمراهی خود و دیگران شده  
است.

خلاصه اینکه هایدگر،

۱- در «اگزیستانسیالیسم» و انسانشناسی از تعریف دقیق و صحیح «انسان»، درمانده است و از توجه به «ماهیت ثابت نوعی انسان»، غفلت کرده و نیز از ماده اتمی که قطع نظر از احساس ما، وجود دارد. و در مقابل ذهن و احساس ما ثنویت و دوگانگی غیر قابل تردیدی را تشکیل می‌دهد زیرا «ذهن من»، «فاعل مختار» است در حالیکه «ماده اتمی»، هیچ اختیاری از خود ندارد و تابع محض جبر فیزیک است.

۲- و نیز در «هرمنوتیک فلسفی» و اینکه چگونه فهم ممکن می‌شود هایدگر از توجه به «عقل» و «اصول ثابت آن»، و غیره غفلت کرده است و ادعای اینکه هر شناخت و فهمی مبتنی به پیش شناخت و پیش داوری و امثال اینها است ادعائی باطل و فاقد هرگونه دلیل معتبر و نیز مستلزم تسلسل محال است و لذا دچار تناقض گویی شده است و سردرگم شدن در معیار صحیح فهم درست از بدفهمی است که مهم‌ترین فایده علم هرمنوتیک و فهم معنی، همان تشخیص فهم درست از نادرست است.

۳- و در «روش شناسی علوم انسانی»، هایدگر از توجه به

«تفاوت‌های موجود» میان

«الف- علوم انسانی تجربی مثل روانشناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد

ب- و علوم انسانی عقلی محض مثل فلسفه و ریاضیات  
ج- و علوم تفسیری و...»، غفلت کرده است  
و شناخت حقیقت و ماهیت انسان که انسان از موضوعات خارجی  
و واقعی است از طریق فهم معنی و تفسیر که مربوط به علوم اعتباری و  
قراردادی است کار غلطی و راه به جایی نمی‌برد و چنانچه شرحش  
گذشت گمراه کننده است.





Martin Heidegger

**ALAVI SERESHKI:**

# **Martin Heidegger**

**1889 - 1978**