

تقدم وجود بر ماهیت از دیدگاه سارتر و هایدگر

محمدعلی عبداللہی*

چکیده

تمایز میان وجود و ماهیت یکی از قدیمی‌ترین تمایزها در فلسفه است؛ این تمایز، کاربرد بسیار وسیع و پرفایده‌ای دارد. در سراسر تاریخ تفکر فلسفی، گاهی اندیشه‌ی اصالت وجود و گاهی اندیشه‌ی تقدم ماهیت حاکم بوده است. فلسفه‌ی وجودی (اگزیستانسیالیسم) با دفاع از انضمامی بودن وجود و تقدم آن در برابر آنچه که می‌توان آن را اصالت ماهیت فلسفه‌ی هگل نامید، آغاز می‌گردد. ژان پل سارتر و مارتین هایدگر هر دو به نحوی نماینده‌ی تفکر مکتبی هستند که از آن به اگزیستانسیالیسم تعبیر می‌شود. هر دو در نظام فلسفی خود، از تقدم وجود بر ماهیت سخن می‌گویند، اما هر یک، معنای خاصی از وجود و تقدم آن را اراده کرده‌اند و نتایج متفاوتی گرفته‌اند. در این نوشتار، ضمن شرح و توضیح مراد این دو فیلسوف از «اصل تقدم وجود بر ماهیت» به سنجش و مقایسه‌ی تفکر آنان پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی

وجود؛ ماهیت؛ امانیسم؛ وجود خاص انسانی؛ سابیجکتیویزم؛ اختیار و مسئولیت‌پذیری؛ دلهره؛ وانهادگی؛ ناامیدی؛ قیام ظهوری.

* دانشجوی دوره‌ی دکتری فلسفه‌ی غرب دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مقدمه

تمایز میان وجود و ماهیت، یکی از قدیمی‌ترین تمایزها در فلسفه است؛ تمایز مذکور کاربرد بسیار وسیع و پر فایده‌ای در مسایل فلسفی دارد. فهمیدن تمایز وجود و ماهیت کار دشواری نیست. قضیه «میز هست» را در نظر بگیرید، در این قضیه و تمام قضایای مشابه، حکم به جدائی هستی^(۱) و ماهیت^(۲) شده است. البته این تمایز، با تحلیل عقل صورت می‌گیرد و در عالم خارج، یک چیز بیش‌تر وجود ندارد و آن هم، میز است. حال، به طور طبیعی، این پرسش طرح می‌شود که آیا این شیء واحد عینی خارجی، وجود است یا ماهیت؟ این همان مسأله‌ای است که در فلسفه‌ی اسلامی، پس از ملاصدرا، به بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت معروف شده است و در مباحث پیروان مکتب اگزیستانسیالیسم، تحت عنوان تقدّم وجود بر ماهیت، مورد بحث قرار می‌گیرد.

در سراسر تاریخ تفکر فلسفی، گاهی اندیشه‌ی اصالت (تقدّم) وجود و گاهی اندیشه‌ی تقدّم ماهیت، حاکم بوده است. فلسفه‌ی وجودی (اگزیستانسیالیسم)^(۳) با دفاع از انضمامی بودن وجود و تقدّم آن، در برابر آنچه که می‌توان آن را اصالت ماهیت فلسفه‌ی هگل نامید، آغاز می‌گردد. (Macquarrie, 1985, 62). در این نوشتار، سعی شده بحث تقدّم وجود بر ماهیت در حوزه‌ی فلسفه‌ی وجودی، آن هم از نظر دو فیلسوف یعنی سارتر^(۴) و هایدگر^(۵) مورد بررسی قرار گیرد.

۱. تقدّم وجود بر ماهیت از دیدگاه سارتر

ژان پل سارتر در سخنرانی به سال ۱۹۴۵ در پاریس به دفاع از فلسفه‌ی وجودی به معنایی که او اراده کرده بود، پرداخت. سارتر، سخنرانی خود را تحت عنوان «اگزیستانسیالیسم و امانیسم»^(۶) ایراد کرد.^(۷)

سارتر در این سخنرانی، ابتدا تلاش خود را مصروف پاسخگویی به ایرادهایی کرده است که از سوی مکتب‌ها و گروه‌های مختلف از قبیل کمونیست‌ها، کاتولیک‌ها و... بر اگزیستانسیالیسم می‌شد. او برای تبیین اگزیستانسیالیسم مورد نظرش و پاسخگویی به ایرادهای مطرح شده، اصلی را وضع کرد که به عقیده‌ی او زیربنا و هسته‌ی اصلی اگزیستانسیالیسم است؛ این اصل، آن‌گونه که او بیان

کرده است، وجه مشترک همه‌ی کسانی است که می‌توان آن‌ها را اگزیستانسیالیست نامید، اعم از اگزیستانسیالیست‌های خداباور و یا ملحد. سارتر این اصل را چنین بیان کرده است:

... اگزیستانسیالیست‌ها دو گروه هستند، از طرفی عده‌ای مسیحی‌اند که می‌توان از یاسپرس^(۸) و گابریل مارسل^(۹) نام برد که هر دو کاتولیک‌اند، و از طرف دیگر عده‌ای ملحدند که می‌توان هایدگر و اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی و خود من را نام برد. آن‌چه که وجه مشترک همه این‌ها است، صرفاً این واقعیت است که همه معتقدند وجود، مقدم بر ماهیت است (Sartre, 1973, 23).

او با مثالی مقصود خود را از تقدم وجود بر ماهیت تشریح می‌کند و سپس، با استخراج لوازم آن به نتایج و حقیقت اگزیستانسیالیسم (از نظرگاه خود) می‌رسد. اگر شیء مصنوعی را در نظر آوریم، می‌بینیم که بر اساس طرحی از پیش طراحی شده در ذهن سازنده‌اش، لباس هستی بر تن کرده است، بنابراین، سازنده که علت فاعلی است با تصور غایت و فایده‌ی آن شیء مصنوعی، طرح ذهنی خود را در خارج تحقق می‌بخشد، به این ترتیب، در مورد این مثال، ماهیت شیء مصنوعی، مقدم بر وجودش است (ibid, 26).

به عقیده‌ی سارتر، اگر نگاه ما به عالم و آدم، نگاه مبتنی بر تقدم ماهیت بر وجود باشد، تمام امکان‌ها را سلب کرده و در نتیجه، در مورد انسان، اختیار را از او گرفته‌ایم، و آدمی همان خواهد بود که از ازل سرنوشتش را تقدیر کرده‌اند؛ سارتر این نوع نگرش را، تقدم ایجاد بر وجود می‌نامد. (ibid, 27).

از نظر سارتر، اعتقاد به خدای خالق که جهان را چون صنعتگری، از پیش طراحی کرده است، مصداق تفکری است که ماهیت را مقدم بر وجود می‌داند. با این که در الحاد فلسفی قرن هیجدهم، مفهوم خدا رخت پرست، اما اندیشه‌ی تقدم ماهیت بر وجود، همچنان باقی مانده است، اندیشه‌ای که کم و بیش در هر فکر و فلسفه‌ای می‌توان یافت؛ به عنوان نمونه، می‌توان از دیدرو،^(۱۰) ولتر^(۱۱) و حتی کانت^(۱۲) نام برد. بر اساس این نگرش، آدمی دارای طبیعت بشری^(۱۳) است که در همه یکسان است. در اندیشه‌ی کانت، کلیت این مسأله به اندازه‌ای است که حتی انسان جنگل‌نشین، انسان بدوی

و انسان شهرنشین در یک تعریف می‌گنجند، و این نیست مگر تقدّم ماهیت انسان بر وجود تاریخی او (ibid, 27).

سارتر در برابر اندیشه‌ی تقدّم ماهیت بر وجود موضع‌گیری می‌کند و خود را اگزستانسیالیست ملحد معرفی می‌نماید:

اما اگزستانسیالیسم الحادی که من نماینده‌ی آن هستم، بر آن است که اگر خدا وجود ندارد، دست کم موجودی هست که وجودش مقدّم بر ماهیتش است و قبل از این که تعریف شود، وجود دارد. و این موجود، همان انسان است و یا به تعبیر هایدگر، واقعیت انسانی^(۱۴) است (ibid, 28).

مقصود از این جمله که «آدمی قبل از این که با هر مفهومی تعریف شود، وجود دارد»، چنان‌چه خود او توضیح داده، این است که انسان، چیزی نیست مگر آن‌چه که او خود را می‌سازد. زیرا انسان، عدم^(۱۵) است (ibid, 28).

اگرچه به عقیده‌ی سارتر، محال است که آدمی ماهیتی کلی به نام «طبیعت بشری» داشته باشد، اما وضع کلی برای انسان وجود دارد. و به همین دلیل، بیش‌تر متفکران امروزی به جای طبیعت بشری، از وضع بشر سخن می‌گویند. مقصود از وضع بشر، همه‌ی محدودیت‌هایی است که به طور پیشین وضع شده و موضع‌اساسی بشر را معین می‌کنند (ibid, 26).

آن‌چه سارتر را وادار کرده است تا اندیشه‌ی تقدّم ماهیت بر وجود را رها سازد و به نقطه‌ی مقابل آن، یعنی تقدّم وجود بر ماهیت روی آورد، این بوده است که به عقیده‌ی او تقدّم ماهیت بر وجود مستلزم نوعی جبر^(۱۶) است، زیرا براساس این اندیشه، انسان دارای طبیعت بشری است که از پیش، تعیین شده است و همان تحقق خواهد یافت؛ حال آن‌که براساس آن‌چه او آن را اصل نخستین اگزستانسیالیسم معرفی کرده است، انسان ابتدا وجود دارد، در این عالم هست، با خود مواجه می‌شود، و او همان است که خود را می‌سازد، امکان‌شدن دارد، آدمی جز یک سلسله عمل اقدام، یک دستگاه، مجموعه روابط که این اقدام‌ها را به وجود می‌آورد، چیز دیگری نیست (ibid, 42).

۱-۱. ساجکتیویزم سارتر

به عقیده‌ی سارتر اصل اوّل اگزیستانسیالیسم که عبارت است از تقدّم وجود بر ماهیت، همان چیزی است که آن را ساجکتیویزم^(۱۷) نام نهاده‌اند؛ که وجه مشترک تمام اگزیستانسیالیست‌ها و نقطه‌ی عزیمت همه‌ی آن‌ها است. سارتر، مراد خود را از ساجکتیویزم چنین تشریح کرده است:

مقصود ما از ساجکتیویزم چیست؟ آیا غیر از این است که انسان، مقامی والاتر از سنگ یا تابلو دارد؟ زیرا مقصود ما این است که انسان، قبل از هر چیزی، وجود دارد و به سوی آینده جهش می‌کند و می‌داند که چنین می‌کند؛ در واقع، انسان به جای این که شیء باشد، طرحی است که حیات ذهنی دارد (ibid, 26).

به این ترتیب، سارتر اعلام می‌کند که مبنای فکر او در اگزیستانسیالیسم، ساجکتیویزم است؛ او به این دلیل ساجکتیویزم را نقطه‌ی عزیمت می‌داند که در ابتدای اندیشیدن فلسفی تنها حقیقت یقینی همان «می‌اندیشم»^(۱۸) دکارت^(۱۹) است، زیرا خارج از می‌اندیشم، هر چیزی فقط احتمالی است و هر نظریه‌ی مبتنی بر احتمال که به حقیقتی یقینی دست نیابد محکوم به نیستی است (ibid, 44). باید حقیقتی مطلق و قابل دسترسی وجود داشته باشد تا از آن آغاز کرد. به عقیده سارتر، تنها حقیقت یقینی که می‌توان از آن آغاز کرد همان ادراک و دریافت خود است. به همین دلیل اگزیستانسیالیسم از نظرگاه سارتر تنها نظریه‌ای است که با ارزش حقیقی بشر منطبق است، زیرا انسان را شیء^(۲۰) نمی‌داند، بلکه آدمی را دارای حیات ذهنی می‌داند.

به عقیده سارتر این ایراد که آغاز کردن از «من می‌اندیشم» منتهی به ذهّنیت فردی^(۲۱) می‌گردد، یعنی انسان فقط در فردیت به خود دست می‌یابد و اثبات حقایق دیگر عالم هستی از جمله انسان‌های دیگر غیرممکن می‌گردد، شاید بر دکارت و حتی کانت وارد باشد، اما ساجکتیویزم اگزیستانسیالیست‌ها منتهی به اصالت ذهن فردی نمی‌شود، زیرا بر خلاف دکارت و کانت، اگزیستانسیالیست‌ها از طریق «من می‌اندیشم» به خود می‌رسند، اما در حضور دیگران، دیگران به همان اندازه که خود واقعی است، واقعی‌اند، دیگران، شرط وجود «من» اند (ibid, 45).

در نتیجه، آدمی در «می‌اندیشم پس هستم» تنها خود را کشف نمی‌کند، بلکه دیگران را نیز کشف می‌کند. به عقیده‌ی سارتر، کسانی که ایراد مذکور را بر اگزیستانسیالیسم گرفته‌اند در واقع معنی غیردقیق ساجکتیویزم را اراده کرده‌اند. زیرا ساجکتیویزم دو معنی دارد، از یک سو، به این معنی است که فرد، خود انتخاب می‌کند و خود را می‌سازد، و از سوی دیگر، به این معنی است که آدمی نمی‌تواند از ذهنیت انسانی فراتر رود و این معنی اول است که معنای عمیق اگزیستانسیالیسم است.

از آن‌چه تاکنون گفتیم، می‌توان چنین نتیجه گرفت که براساس تفکری که سارتر آن را «فلسفه‌ی وجودی» می‌نامد و خود را پیرو آن، و اصل تقدّم وجود بر ماهیت را آغازگاه آن می‌داند، اولاً مقصود از وجود، وجود خاص انسانی است، و ثانیاً، این اصل مبتنی بر «می‌اندیشم» دکارت است. بنابراین، می‌توان گفت که تقدّم وجود بر ماهیت در فلسفه‌ی سارتر، به معنی ساجکتیویزم است، البته به همان معنایی که سارتر اراده کرده است که قبلاً بیان شد. سارتر، پس از بیان حقیقت اگزیستانسیالیسم در قالب اصل تقدّم وجود بر ماهیت، به استخراج لوازم فلسفی این اصل می‌پردازد.

۲. لوازم تقدّم وجود بر ماهیت از نظرگاه سارتر

۲-۱. اختیار و مسؤولیت‌پذیری^(۲۲)

اگر وجود، مقدّم بر ماهیت است و انسان، همان است که خود را می‌سازد و اختیار می‌کند، پس مسؤولیت آن‌چه هست به عهده‌ی اوست، زیرا او خود، اختیار کرده است. انسان، نه تنها مسؤول خود می‌باشد، بلکه مسؤول همه است، زیرا این که می‌گوییم انسان آزاد است تا خود را انتخاب کند، در واقع با انتخاب امری برای خود، آن را برای همه اختیار می‌کند. یعنی ما با اختیار خود اعلام می‌کنیم که تمام انسان‌ها آن امر را باید انتخاب کنند. انتخاب، در عین حال، اثبات ارزش امر اختیار شده نیز هست، چرا که انسان، بدی را انتخاب نمی‌کند، آن‌چه ما انتخاب می‌کنیم همیشه خوب است. فرد نمی‌تواند از مسؤولیت کلی انتخاب که بر شانه‌های او سنگینی می‌کند طفره رود، در نتیجه، انسان چون ارزش‌های خود و قانون اخلاقی ویژه‌ی خود را

می آفریند، مسؤول است و نمی تواند مجوزی برای انتخاب خودش، از غیر خود بگیرد، زیرا نه خدایی هست و نه ارزش های متعالی و نه قانون اخلاقی کلی .

۲-۲. دلهره^(۲۳)

سارتر اظهار می دارد که به عقیده اگزستانسیالیست ها انسان در دلهره به سر می برد (Sartre, 1973, 30). به راستی اگر وجود مقدم بر ماهیت است و آدمی همان است که خود انتخاب کرده است و نه تنها با این انتخاب خود را ملتزم کرده است، بلکه چون قانون گذاری است که انتخاب خود را انتخاب همه می داند، چنین کسی نمی تواند از احساس مسؤولیت عمیق فرار کند. گرچه بسیاری از مردم به نظر می رسد که دلهره ندارند، ولی این ها بر دلهره ی خویش سرپوش می نهند. سارتر توضیح می دهد که دلهره ی مورد نظر، مانع از عمل و فعالیت نیست، به گوشه گیری و اجتناب از عمل منتهی نمی شود، دلهره حجابی نیست که ما را از عمل جدا کند، بلکه شرط عمل است (ibid, 32).

شاید بتوان مقصود سارتر را چنین خلاصه کرد که: لازمه ی منطقی اختیار و مسؤولیت در انسان دلهره است، به دلیل این که وقتی انسان، عملی را انجام می دهد و یا تصمیم به انجام کاری می گیرد، عمل او مستند به تصمیم خود اوست، چون او از میان امکان های موجود در برابر خود، عمل و گزینه ی خاصی را اختیار کرده است، بنابراین، مسؤولیت عمل هم به عهده او است، و این مسؤولیت پذیری، منشأ دلهره است. سارتر ضمن مثالی مقصود خود را چنین توضیح می دهد:

وقتی که فرماندهی نظامی مسؤولیت حمله را به عهده می گیرد و تعدادی انسان را به سوی مرگ می فرستد، خود تصمیم به چنین کاری می گیرد و فقط اوست که تصمیم می گیرد... چنین فرماندهی نمی تواند احساس دلهره نداشته باشد (ibid, 32).

بر این اساس، عمل آدمی مستند به چیز دیگری غیر از اختیار و تصمیم او نیست، از جایی دیگر دستور نمی گیرد، اختیار آدمی، اختیار عمل نه تنها برای خود بلکه برای همه است، به این ترتیب، آدمی همواره در دلهره به سر می برد.

۳-۲. وانهادگی^(۲۴) (بی پناهی)

سارتر مقصود خود را از وانهادگی چنین توضیح داده است:

خدا وجود ندارد، و باید به تمام نتایج بی‌خدایی ملتزم شد. وقتی آدمی تکیه‌گاهی نه در بیرون داشت و نه در درون، وانهاده است، بی‌پناه است، انسان هست و لاغیر (ibid, 34).

به اعتقاد سارتر، یکی از نتایج اصل تقدّم وجود بر ماهیت، وانهادگی است، زیرا اگر وجود، مقدّم بر ماهیت است، پس نمی‌توان با ارجاع به طبیعت بشری از پیش داده شده و معین، وضع انسان را تبیین کرد. بشر هیچ‌گونه سرنوشت از پیش تعیین‌شده‌ای ندارد، ما تنهایم و بدون عذر، مجبور نیستیم بلکه آزادیم، نه تنها آزاد که محکوم به آزادی هستیم، درست است که بشر نمی‌تواند خود را بیافریند، ولی از لحظه‌ای که آفریده شد، آزاد است. به عقیده سارتر اگزستانسیالیسم الحادی، با اخلاق سکولار^(۲۵) که می‌خواهد خدا را با کم‌ترین هزینه‌ی ممکن طرد کند به شدت مخالف است. در این‌جا اشاره‌ی سارتر به عده‌ای است که تلاش کرده‌اند اخلاقی سکولار بنا نهاده و اعلام کنند که تنها خدا یک فرض است و با عدم خدا چیزی تغییر نمی‌کند زیرا می‌توان اخلاق داشت، جامعه و تمدن داشت، و ارزش‌های جدی معینی داشت، اما اعتقاد به خدا نداشت. به اعتقاد سارتر، این رأی باطل است، زیرا اگر خدا وجود نداشته باشد، امکان ارزش پیشینی از بین می‌رود، یعنی دیگر سخن از اخلاق و ارزش‌ها نمی‌توان به میان آورد، زیرا ما در سطحی هستیم که انسان هست و بس (ibid, 33). به این ترتیب، سارتر اعلام می‌کند که:

وقتی ما سخن از «وانهادگی» - اصطلاح مورد علاقه‌ی هایدگر - به میان می‌آوریم، مقصودمان فقط این است که خدائی وجود ندارد (ibid, 32).

چنان‌چه خود سارتر تذکر داده است، نقطه‌ی عظمت اگزستانسیالیسم الحادی همان سخن معروف داستایوسکی است که: «اگر خدا نباشد هر چیزی مجاز است»^(۲۶). بنابراین، انسان وانهاده و بی‌پناه است. وانهادگی، مستلزم این است که وجود خود را انتخاب و تعیین کنیم. وانهادگی همیشه با دلهره همراه است.

۴-۲. ناامیدی^(۲۷)

درست است که وجود، مقدم بر ماهیت است و انسان، آزاد است تا خود را هرگونه که می‌خواهد بسازد، اما هنگامی که معلوم شود امکان‌های فراروی من به تمامی در حیطه‌ی عمل من نیستند، در نتیجه باید از آنها قطع امید کنم. سارتر در توضیح مقصود خود از یأس و ناامیدی چنین گفته است:

معنای ناامیدی بسیار ساده است، ناامیدی یعنی این که ما خود را به اراده‌ی خویش یا مجموعه احتمالاتی که عمل ما را ممکن می‌سازد، محدود سازیم (ibid, 39).

وقتی آدمی توجه کند که در این دنیا تنها است و خود باید تصمیم بگیرد، جهان و امکان‌های آن مطابق اراده و میل او نیست، ناامیدی وجودش را فرا می‌گیرد، زیرا هیچ قدرتی و خدایی وجود ندارد که جهان و امکان‌های آن را بر وفق مراد او قرار دهد. البته مقصود سارتر از یأس و ناامیدی، گوشه‌گیری و انزوا نیست، بلکه مقصود او عمل بدون اتکا به امید است. آدمی به چه چیزی امید می‌بندد در حالی که نقطه اتکایی وجود ندارد، شخص سست‌عنصر و زبون، خود را زبون می‌سازد و شخص قهرمان، خود را قهرمان می‌سازد.

اگزستانسیالیسم آدمی را با عملش تعریف می‌کند و سرنوشت بشر را در دست خود او می‌داند، انسان هیچ امید جز به عمل خویش نمی‌تواند داشته باشد و تنها چیزی که به بشر اجازه‌ی حیات می‌دهد عمل اوست. بنابراین، به نظر سارتر هیچ نظریه‌ای خوشبین‌تر از اگزستانسیالیسم وجود ندارد.

۲-۵. اخلاق

یکی از نتایج و لوازم مهم اصل تقدم وجود انسانی بر ماهیت که از نظر سارتر، حقیقت فلسفه‌ی وجودی است، در اخلاق ظاهر می‌شود. به عقیده‌ی سارتر، اخلاق را همیشه باید اختراع کرد. زندگی، حیات و ارزش‌های آن را آدمی با انتخاب و عمل خود می‌آفریند، بنابراین، زندگی مبتنی بر اصول کلی انتزاعی پیشینی، بی‌معنی است. محتوای اخلاق همیشه انضمامی است و در نتیجه غیرقابل پیش‌بینی. شاید بتوان گفت مهم‌ترین نتیجه‌ای که سارتر از اصل نظری و فلسفی تقدم وجود بر ماهیت می‌گیرد، این است که:

هیچ قانون الزامی کلی اخلاقی، و ارزش‌های ثابتی وجود ندارد. سرچشمه تمام ارزش‌ها تنها فرد است، و آزادی او بنیاد همه آن‌ها است (کاپلستون، بی‌تا، ۲۴۳).

فرد، سرچشمه‌ی قانون اخلاقی خود می‌باشد. لذا نمی‌توان به کسی گفت که باید یا بهتر است چه عملی انجام دهی، زیرا هرکسی خود، آفریننده‌ی ارزش عمل خود است، و قانون کلی اخلاقی وجود ندارد تا به کسی توصیه کرد که مطابق آن عمل کند.

۶-۲. انسان‌گرایی^(۲۸)

بدون تردید یکی از نتایج و لوازم تقدّم وجود بر ماهیت از نظرگاه سارتر، نگاه امانیستی به عالم و آدم است. امانیسم عرض عریضی و در هر نحله و از نظرگاه هر متفکری، تعریف خاصی دارد. سارتر خود به این موضوع توجه داشته و به همین دلیل، به تشریح معنایی که از امانیسم اراده کرده، مبادرت ورزیده است. سارتر نظرگاه خود را درباره‌ی امانیسم ضمن پاسخ به ایرادی که به او شده است بیان می‌کند:

به من خورده گرفته‌اند که اگزیستانسیالیسم را صورتی از امانیسم دانسته‌ام و حال آن‌که در رمان تهوع^(۲۹) نوشته‌ام که امانیست‌ها به خطا رفته‌اند (Sartre, 1973, 54).

سارتر، در پاسخ به این ایراد، با اشاره به دو معنی متفاوت امانیسم توضیح می‌دهد که بعضی از امانیسم این نظریه را اراده کرده‌اند که انسان، فی‌نفسه غایت و ارزش متعالی است، اما این نوع از امانیسم، محال است زیرا هرگز نمی‌توان حکمی کلی درباره‌ی انسان صادر کرد، انسان هرگز غایت نیست، و هنوز باید تعیین یابد. به عقیده‌ی سارتر، امانیسم به این معنی همان امانیسم بسته‌ای است که اگوست کنت^(۳۰) به آن قائل بود و نتیجه‌ی آن پرستش انسانیت بلکه باید گفت فاشیسم^(۳۱) است (ibid, 55).

سارتر معنی دیگری از امانیسم اراده کرده که آن را امانیسم اگزیستانسیالیستی می‌نامد و آن را چنین توضیح می‌دهد:

انسان، همیشه بیرون از خویش است و با اهداف متعالی است که انسان، قادر است وجود داشته باشد، جهانی جز جهان انسانی وجود ندارد. البته، نه به آن معنی که گفته می‌شود خداوند متعالی است، بلکه به معنی فراروی از حدّ خویشتن (ibid, 55).

چنین امانیسمی مبتنی بر سابیجکتیویزم است، نه به معنی محدود بودن به خویش، بلکه به معنی حضور جاودانه در عالم انسان.

آنچه سارتر در این بخش بیان کرده، به منزله‌ی حاصل کلام او در باب تقدّم وجود بر ماهیت، و نسبت اگزیستانسیالیسم با امانیسم است. چنانچه خود سارتر تصریح کرده است، اگزیستانسیالیسم به معنایی که او اراده کرده است، امانیستی است، یعنی مقومّ آن اصالت دادن به انسان است، عنصر مشترک میان همه امانیست‌ها - با همه اختلاف‌هایی که دارند - اصالت دادن به انسان است.

گرچه سارتر سعی بسیار کرده است تا به تعبیر خود به امانیسم بسته دچار نگردد، اما چنانکه آقای جان مک کواری به درستی اشاره کرده است، امانیسم سارتر همان امانیسم بسته است که براساس آن، انسان، یگانه خالق معنی و ارزش در جهان است. واضح است که این نوع امانیسم همان الحادی است که سارتر به آن معتقد است، و به همین دلیل، ادعا می‌کند که فلسفه‌ی وجودی (اگزیستانسیالیسم) نوعی الحاد است (Macquarrie, 1985, 29).

با این گزارش اجمالی که از نظرگاه سارتر در باب تقدّم وجود بر ماهیت ارائه شد، شاید بتوان گفت عناصر اندیشه‌ی سارتر در باب فلسفه‌ی وجودی و تأکید آن بر تقدّم وجود بر ماهیت و لوازمی که از آن نتیجه می‌شود، تا حدودی معلوم شده است؛ بنابراین، با بیان گزارشی اجمالی از اندیشه‌ی فیلسوف وجودی دیگر یعنی مارتین هایدگر، شاید بتوان به نقاط افتراق و اتّفاق اندیشه‌ی این دو متفکر دست یافت.

۳. هایدگر و اندیشه‌ی تقدّم وجود بر ماهیت

از نظر هایدگر، مسأله‌ی «وجود» (Being) مهم‌ترین مسأله‌ی فلسفه است؛ یعنی همان مسأله‌ای که همواره ذهن او را به خود مشغول کرده بود. به بیان هایدگر، در مابعدالطبیعه‌ی سنتی - که وی از آن

به هستی‌شناسی متعارف تعبیر می‌کند - موجود از آن جهت که موجود است، مورد مطالعه قرار گرفته بود. در هستی‌شناسی متعارف، اساساً به حقیقت وجود مطلق توجه نمی‌شود و از حقیقت خود وجود پرسش نمی‌شود (Heidegger, 1996, 226). به عقیده‌ی هایدگر، پرسش عمده و اساسی که مورد غفلت قرار گرفته، این است که حقیقت وجود چیست؟ معنی وجود چیست؟ بنابراین، هایدگر خود را فیلسوف وجود (Being) می‌داند نه فیلسوف هستی (existence).

گرچه درست است که هایدگر خود را فیلسوف وجود می‌داند نه فیلسوف هستی، اما به عقیده‌ی او برای رسیدن به حقیقت وجود، نمی‌توان از تمام کائنات و موجودات آغاز کرد، انتخابی در کار نیست، باید از انسان آغاز کرد، زیرا تنها انسان می‌تواند راجع به وجود خود سؤال کند (ژان‌وال، ۱۳۷۲، ۲۲۰). بنابراین، تنها شکلی از وجود که حقیقتاً با آن سر و کار داریم، existence یعنی هستی متعلق به انسان است (Sartre, 1967, 11). در حقیقت، هایدگر بر آن است تا از مطالعه‌ی وجود خاص انسانی، به حقیقت وجود برسد، زیرا تنها انسان است که پرسش از وجود برای او مطرح می‌شود، و تنها انسان است که با بیرون آمدن از خود و قیام ظهوری، از وجود پرسش می‌کند و به آن نزدیک می‌شود. به عقیده‌ی هایدگر، ذات انسان در قیام ظهوری (ek-sistence) او قرار دارد. انسان می‌تواند به مقام قرب وجود نائل آید. «اقامت در جوار وجود را قیام ظهوری انسان می‌نامم». این نوع از هستی، مختص انسان است. هایدگر با خط تیره‌ای که در نگارش کلمه‌ی ek-sistence به کار می‌برد، اشاره به نوع خاص هستی انسان می‌کند که منحصر به اوست:

ex-sistence را فقط درباره‌ی ذات انسان می‌توان گفت، زیرا تا آنجا که تجربه نشان می‌دهد، فقط انسان است که سرنوشت قیام ظهوری «ek-sistence» را می‌پذیرد (Heidegger, 1996, 228).

چیستی انسان - یا به زبان مابعدالطبیعه‌ی سنتی «ذات» انسان - در قیام ظهوری او قرار دارد؛ اما قیام ظهوری (ek-sistence) که در این جا مراد است، همان مفهوم سنتی هستی (existence) به معنی فعلیت (actuality) در برابر ذات (essentia) به معنی امکان (Possibility) نیست. موجودات دیگر وجود دارند، اما قیام ظهوری ندارند.

براساس نظر هایدگر، وجود، اشکال مختلفی دارد، یک نوع آن - به تعبیر هایدگر - «وجود اشیاء مرئی» است؛ نوع دیگر وجود ابزار و آلات است، وجود صور ریاضی و وجود حیوانات هم انواع دیگری از وجودند، اما فقط انسان است که حقیقتاً وجود دارد، و برای این که انسان حقیقتاً وجود داشته باشد، باید قلمرو غیراصیل وجود یعنی همان قلمروی که اشیاء در آن قرار دارند را ترک کند (Sartre, 1967, 11-12).

هایدگر در کتاب وجود و زمان جمله‌ای را به صورت مؤرب نوشته است که در حقیقت، کلید فهم نظر او درباره‌ی هستی و وجود انسان است. آن جمله چنین است:

ذات (essence) انسان (Dasein) در هستی (existence) او قرار دارد.

هایدگر در نامه‌ای درباره‌ی امانیسم، با اشاره به جمله‌ی مذکور، درصدد شرح آن به منزله‌ی نقطه‌ی اصلی دیدگاه خود در باب وجود انسانی بر می‌آید:

این جمله بیان می‌کند که: انسان به نحوی است که «دراین‌جا» (das Da) است، یعنی روشنایی وجود. «وجود» آن‌جا (Da) و فقط او دارای خصوصیت اصلی و بنیادی قیام ظهوری یعنی ویژگی قیام ظهوری به حقیقت وجود است.

آن‌گاه هایدگر توضیح می‌دهد که مقصود وی از «هستی» در جمله‌ی پیشین، هستی در برابر ذات و ماهیت، آن‌گونه که در مابعدالطبیعه‌ی سنتی و هستی‌شناسی متعارف فهمیده شده نیست. به هر حال، به عقیده‌ی او برای کشف حقیقت وجود باید آن را در آینه‌ی هستی خاص انسان (Dasein) مطالعه کرد. در این مرحله از تفکر هایدگر، مراد از Dasein، انسان است از آن جهت که باز و گشوده برای وجود است (ژان‌وال، ۱۳۷۲، ۳۲۳).

هایدگر در نوشته‌های اخیرش کلمه Dasein را به صورت Da-sein نوشته است، و چه بسا به مرحله‌ی دیگری از تفکر خود اشاره می‌کند که تکامل مرحله قبل است. مقصود او از Da-sein انسان است، اما از آن لحاظ که مظهر وجود است. (ژان‌وال، ۱۳۷۲، ۲۳۳). شاید عده‌ای به همین دلیل، تعبیر به هایدگر اول و دوم کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که دو مرحله‌ی فکر هایدگر در تقابل با

یکدیگر نیست^(۳۲) تا از آن به یک و دو تعبیر کنیم، بلکه هایدگر در مرحله‌ی اوّل وجود را در آینه‌ی انسان و در مرحله‌ی دوّم انسان را در آینه‌ی وجود می‌بیند، و این دو مرحله در طول یکدیگر و مکمل یکدیگرند، نه نافی هم.

پس از این گزارش اجمالی درباره‌ی مقصود هایدگر از وجود و نسبت آن با وجود خاصّ انسانی، شاید بتوان سرّ این نکته را دریافت که چرا هایدگر می‌گوید:

پرسش اساسی این نیست که انسان چیست؟ زیرا این پرسش در سطح مابعدالطبیعه متعارف که انسان را موجودی مانند سایر موجودات تقّی می‌کند مطرح است، بلکه پرسش عمده و اساسی این است که هستی چیست؟ و آدمی کی است؟ و چه می‌باشد؟

اکنون و با توجه به آنچه درباره‌ی نظر هایدگر راجع به وجود گفتیم، باید ببینیم که هایدگر به چه معنا قائل به تقدم وجود بر ماهیت است؟ چنان‌که قبلاً اشاره شد، سارتر، هایدگر را به عنوان اگزیستانسیالیست ملحد برشمرد. این نسبت متضمن دو مطلب است: ۱- این که هایدگر اگزیستانسیالیست است. یعنی او نیز همانند سارتر، قائل به تقدم وجود بر ماهیت است؛ ۲- هایدگر جزء اگزیستانسیالیست‌های ملحد است. ژان بوفره،^(۳۳) در نامه‌ای به هایدگر از نسبت اگزیستانسیالیسم سارتر و هایدگر و نسبتی که سارتر به او داده پرسیده است، و هایدگر طیّ نام‌ای مفصّل ذیل عنوان «نامه‌ای در باب امانیسم» به او پاسخ گفته است.

مهم‌ترین پرسش ژان بوفره این است که معنای امانیسم چیست؟ هایدگر پاسخ خود را با مقدمه‌ای آغاز می‌کند، که متضمن تبیین خاصّ هایدگر درباره‌ی ماهیت فعل است. هایدگر نامه را با این ادّعا آغاز می‌کند که:

ما هنوز از تأمل و تفکر درباره‌ی فعل^(۳۴) دوریم. ما فعل را فقط به عنوان ایجاد یک اثر در نظر می‌گیریم و بر اساس سودمندی، آن را ارزیابی می‌کنیم. حال آن‌که ماهیت فعل، عبارت است از اتمام^(۳۵) اتمام و اکمال یعنی توسعه و پیشرفت چیزی

تا کمال ذاتش. در نتیجه تنها آن چه وجود دارد، می تواند واقعاً کامل شود. اما آن چه «هست = is» پیش از همه «وجود = Being» است (Heidegger, 1996, 217).

چرا هایدگر از تشریح ماهیت فعل آغاز کرده است؟ شاید بتوان گفت هایدگر به چیزی اشاره می کند که سارتر در آغاز سخنرانی خود ذیل عنوان «اگزستانسیالیسم و امانیسم» گفته است، که آدمی غیر از آن چه انجام می دهد و انتخاب می کند نیست، در حقیقت به عقیده سارتر انسان، کار و فعلی است که انجام می دهد. هایدگر از همین آغاز با تشریح ماهیت فعل، بر آن است تا نشان دهد که اگر بتوان با دشواری او را پیرو فلسفه وجودی (اگزستانسیالیسم) نامید، اما او را هیچ نسبتی با اگزستانسیالیسمی که سارتر خود را نماینده آن می داند، نیست. به عقیده هایدگر، سارتر در مرحله مابعد الطبیعه‌ی متعارف باقی مانده است، سارتر می گوید انسان همان کار و فعلی است که انجام می دهد و به همین دلیل، وجود انسان بر ماهیتش مقلد است، حال، باید دید معنی «فعل» چیست، فعل، به معنی اکمال و اتمام است، یعنی رسیدن چیزی به حد نهائی و کمال ذاتش، بنابراین، باید چیزی باشد و بهره مند از وجود باشد، آن گاه به کمال ذات خود برسد، اما تنها آن چه که واقعاً هست، خود وجود است. به همین دلیل، هر چیزی را باید در نسبت با وجود در نظر گرفت. به عقیده هایدگر، این تنها انسان است که از نسبت خود با وجود و از حقیقت وجود پرسش می کند و آن چه نسبت ذات آدمی را با وجود روشن می کند، فعل تفکر^(۳۶) است (Heidegger, 1996, 217).

تفکر، نسبت ذات آدمی با وجود را ایجاد نمی کند، بلکه در فعل تفکر، وجود به زبان می آید و زبان، خانه‌ی وجود است. و انسان، مقیم این خانه است. تفکر، ساده ترین فعل و در عین حال، عالی ترین فعل است، نه از آن جهت که اثری عملی از آن ناشی می شود، بلکه از آن جهت که نسبت وجود را با آدمی روشن می کند. هایدگر متذکر می شود که تفسیر تکنیکی تفکر، به عنوان فرایندی میان نظر و عمل، که به ارسطو و افلاطون باز می گردد، حقیقت وجود را مورد غفلت قرار داده و ما باید سعی کنیم تا خود را از تفسیر تکنیکی «تفکر» رها سازیم. بنابراین، هایدگر از ما می خواهد که خود را از قید و بند فلسفه‌ی متعارف رهانیده و به نوع دیگری از تفکر و تأمل روی آوریم؛ شاید

همین مطلب یکی از نتایج مهمی است که «نامه‌ای در باب امانیسم» مشتمل بر آن است (Rockmore, 1995, 83).

در حقیقت، آنچه هایدگر در باب حقیقت وجود گفته است، به تعبیر جان مک کواری، منسجم‌ترین کوششی است که تاکنون برای گریبان رها ساختن از چنگ سیطره‌ی مرسوم و متعارف مقوله‌ی جوهر (شیئیت) بر تفکر غربی صورت گرفته است و این یک جنبه از تفکر اوست که آن را برای جهان جدید این چنین تازه و مهم می‌سازد. او مراقب است که هیچ‌گاه پرسش از معنای هستی را به صورت «هستی چیست؟» بیان نکند، زیرا پرسیدن این پرسش، به آن معنا خواهد بود که هستی یک «چه» «است»، یعنی یک شیء یا جوهر یا باشنده است (مک کواری، ۱۳۷۶، ۳۴-۳۵).

همچنین، تحلیل هایدگر درباره‌ی زبان به مثابه‌ی خانه‌ی وجود، و از «تفکر» به عنوان فعلی که نسبت وجود را با انسان روشن می‌سازد، در حقیقت، تلاشی است برای نشان دادن محدودیت‌ها و ابهام‌های عصر تکنولوژی که در آن تفسیری تکنیکی درباره‌ی تفکر به دست داده می‌شود (مک کواری، ۱۳۷۶، ۱۴۷-۱۴۸).

هایدگر در «نامه‌ای در باب امانیسم»، پس از این که تحلیل خود را در باب ماهیت فعل، حقیقت تفکر و حقیقت وجود به دست می‌دهد، به صراحت از تفکر سارتر فاصله می‌گیرد (Rockmore, 1995, 83).

۱-۳. هایدگر و ساجکتیویزم

چنانچه اشاره شد، سارتر و هایدگر و اساساً فیلسوفان وجودی، از وجود آغاز می‌کنند، البته باید توجه کرد که مقصود از وجود، مفهوم آن نیست، بلکه همان حقیقت و واقعیتی است که برای ما به طور بی‌واسطه مکشوف و مشهود است (Macquarrie, 1985, 124).

در حقیقت، فلسفه‌ی وجودی با اتخاذ وجود غیرانتزاعی، به مثابه‌ی نقطه‌ی عزیمت خود، در صدد است تا به اندیشه‌ی تقدّم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی که با فلسفه‌ی کانت به اوج خود رسیده بود، پایان بخشد.

دکارت، گام نخست و نقطه‌ی ارشمیدسی فلسفه را «من می‌اندیشم پس هستم»^(۳۷) قرار داد و همین امر، منشأ ثنویت من «سوژه»^(۳۸) و عالم «ابژه»^(۳۹) شد. نقطه‌ی آغازی که دکارت برای نظام فلسفی خود برگزید، موجب شد تا وی نتواند به این پرسش که چگونه فاعل، (من می‌اندیشم)، از فاعلیت ذهن خود بیرون می‌رود و عالم را می‌شناسد، پاسخ دهد. پیش از این، توجه دادیم که سارتر، آغازگاه فلسفه‌ی وجودی را ساجکتیویزم دکارتی می‌داند، اما او برای پاسخ به ایراد مذکور، تبیین خاصی از «من می‌اندیشم» به دست داد. به عقیده سارتر، «من» در عالم هستم و در حضور دیگران هستم و دیگران، شرط وجود من می‌باشند. شاید از لابلای کلمات سارتر بتوان استفاده کرد که او «من می‌اندیشم» را به «من در عالم هستم» یا به تعبیر مک مواری (ibid, 126) «من عمل می‌کنم» تبدیل می‌کند. همچنین، سارتر ریشه‌ی اختیار و آزادی آدمی را در ساجکتیویته به همان معنی که او مراد کرده بود، می‌داند.

اما هایدگر، ساجکتیویزم دکارت را به شدت انکار می‌کند و بر این عقیده است که «من می‌اندیشم» نمی‌تواند منشأ اختیار و آزادی باشد (Heidegger, 1996, 215). درست است که از نظر هایدگر، نقطه‌ی آغاز، وجود است، آن‌هم وجود خاص انسانی، اما مقصود وی وجودی است که قیام ظهوری دارد، بیرون از خود و کنار دیگران می‌ایستد. به هر حال، تبیینی که هایدگر از وجود به دست می‌دهد نه مبتنی بر «من می‌اندیشم» دکارت است و نه مستلزم ایجاد تقابل میان سوژه و ابژه. هایدگر اساساً نگاه دکارتی به عالم و آدم را نگاهی متافیزیکی می‌داند که باید از آن رها شد. هرگز آدمی به عنوان فاعل، «من» یا «ما»، طرف و مقابل عالم نیست و نیز، فاعل شناسا همیشه در نسبت و پیوند با متعلق نیست.

قبلاً متذکر شدیم که اصل بنیادین فلسفه‌ی سارتر، «تقدم وجود بر ماهیت» است و سارتر کوشید تا لوازم فلسفی مترتب بر آن را تبیین کند. به نظر می‌رسد که هایدگر با ردّ و انکار معنایی که سارتر از آن اصل اراده کرده بود، تمام آن لوازم را نیز انکار می‌کند. هایدگر در «نامه‌ای در باب امانیسم» می‌گوید:

سارتر نکته‌ی اصلی اگزیستانسیالیسم خود را چنین بیان کرده است: «وجود، مقدم بر ماهیت است»؛ در این جمله، او وجود و ماهیت را بر حسب معنی مابعدالطبیعی آن‌ها تلقی کرده است که از زمان افلاطون به بعد گفته شده که ماهیت، مقدم بر وجود است، سارتر این جمله را عکس کرده است. اما معکوس جمله‌ای مابعدالطبیعی، همچنان مابعدالطبیعی است (ibid, 232).

به عقیده‌ی هایدگر، سارتر حتی با مقدم کردن وجود بر ماهیت، همچنان در سطح مابعدالطبیعی‌ی متعارف باقی مانده و حقیقت وجود را مورد غفلت قرار داده است. اصل بنیادینی که به عقیده‌ی سارتر، عنوان اگزیستانسیالیسم را عنوان مناسبی برای فلسفه‌ی او قرار می‌داد، هیچ وج مشترکی با اصل بنیادینی که هایدگر در وجود و زمان بیان کرده است، ندارد. آنچه هایدگر در کتاب وجود و زمان به عنوان اصل بنیادین تفکر خود بیان کرده، این جمله است که: «ذات یا جوهر» انسان در هستی او قرار دارد (ibid, 233).

از نظر هایدگر، آنچه اهمیت دارد، این است که ذات آدمی به قلمرو حقیقت وجود برسد، و درباره‌ی آن تعمق، و تأمل کند؛ به همین دلیل، ابتدا باید توضیح داد که چگونه وجود با آدمی پیوند دارد. ما وقتی این پیوند را می‌فهمیم که بدانیم انسان قیام ظهوری (ek-sistence) دارد. همین معنی را اگر بخواهیم به زبان سنتی در جمله‌ای بیان کنیم، باید بگوئیم: قیام ظهوری انسان (ek-sistence) حقیقت و ذات (substance) او است (ibid).

هایدگر در «نامه‌ای در باب امانیسم» توضیح می‌دهد که چرا در کتاب وجود و زمان، جمله‌ی مذکور، عکس شده است و چنین بیان شده که: ذات و حقیقت انسان در هستی (existence) او قرار دارد. حاصل بیان هایدگر این است که کلمه «substance» ترجمه‌ی کلمه‌ی یونانی (ousia) است که به می حضور چیزی است که فی‌نفسه حاضر است، با توجه به این نکته، معنی جمله‌ی مذکور در وجود و زمان این است که طریق بار یافتن آدمی به حقیقت وجود، و حضور در حقیقت وجود، قیام ظهوری او به حقیقت وجود است. در نتیجه آنچه در وجود و زمان به عنوان اصل بنیادی آمده با آنچه در «نامه‌ای در باب امانیسم» آمده، منافاتی ندارد.

۲-۳. هایدگر و امانیسم

قبلاً دیدیم که ژان پل سارتر، به صراحت اعلام کرد که اگرستانسیالیسم، امانیستی است، و مقصود از امانیسم، اصالت دادن به انسان است. امانیسم معانی بسیار متفاوت و ناسازگاری دارد. به همین دلیل و برای پرهیز از مغالطه‌ی اشتراک لفظی، هرگاه این واژه به کار می‌رود، باید معنی و مقصود به وضوح بیان شود. فیلسوفان، اغلب پیوند فلسفه و فکر فلسفی دقیق را با امانیسم به طور مطلق رد کرده‌اند. اما ناسازگاری امانیسم را با بعضی از آشکال فلسفه نمی‌توان انکار کرد (Rockmore, 1995, 60). هایدگر، به معنی متداول کلمه، امانیست نیست، به دلیل این که مفهوم مابعدالطبیعی امانیسم را رد می‌کند:

تفکر ارائه شده در وجود و زمان تا اندازه‌ای ضد امانیستی است، اما مخالفت با امانیسم به معنی مخالفت با انسان نیست (Heidegger, 1996, 233).

به این ترتیب، امانیسم اگر به معنی کرامت انسان و توجه ویژه به آدمی باشد، هایدگر نیز یک امانیست است و شاید به سختی بتوان کسی را یافت که به این معنا امانیست نباشد. اما امانیسم به معنایی که سارتر اراده کرده و آن را بر پایه‌ی ساجکتیویزم دکارت بنا نهاده، به شدت از سوی هایدگر انکار شده است. رد و انکار مکتب دکارتی، به ویژه در جهت تمرکززدایی از سوژه دکارتی، در فکر متأخر هایدگر بسیار عمیق است.

از آن چه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که هم هایدگر و هم سارتر، بر وجود انسانی تأکید می‌کنند و به این معنی، هر دو امانیست هستند، اما مقصود از تأکید بر وجود انسانی، بسیار متفاوت است؛ تأکید هایدگر بر وجود انسانی برای رسیدن به حقیقت وجود است، همان مسأله‌ای که اساساً مورد علاقه‌ی سارتر نیست، اما تأکید سارتر بر وجود انسانی بیش‌تر وجهه‌ی سیاسی دارد و به منظور تأکید بر اختیار انسان است (Rockmore, 1995, 80).

۳-۳. هایدگر و الحاد

ژان پل سارتر، خود و هایدگر را اگزیستانسیالیست مُلحد نامید، و الحاد را یکی از نتایج تقدّم وجود بر ماهیت دانست. پیش از این، نظر سارتر را در این مورد توضیح دادیم. اکنون باید نظر هایدگر را در مورد این مطلب بررسی کنیم.

شاید نتوان خداپرستی و الحاد را دو طرف نقیض دانست و واسطه را نفی کرد، بلکه موضع میانه‌ای نیز وجود دارد. آقای جان مک کواری معتقد است که:

شاید هایدگر (به طوری که خودش ظاهراً پیشنهاد می‌کند) در جایی میان این دو اردو قرار گیرد (مک کواری، ۱۳۷۶، ۱۵۲).

هایدگر در «نامه‌ای در باب امانیسم»، تفسیر ملحدانه‌ی سارتر از فلسفه‌اش را رد کرده است. تحلیلی که هایدگر از وجود به دست داده، نه ناظر به اثبات خداوند است و نه انکار آن، مسأله‌ی وجود خدا در سطحی از تفکر که تحلیل وجودی انسان بدان وابسته است، نمی‌تواند مطرح شود؛ تنها در سطح مقدّس است که می‌توان از مسأله‌ی وجود خدا سخن گفت (کاپلستون، بی‌تا، ۲۳۴). یقیناً هایدگر وجود را با خدا یکی نمی‌داند، اما صفاتی که او برای وجود بر می‌شمارد، صفاتی است که فقط در خدا می‌توان یافت. به هر حال، چنان‌که نمی‌توان هایدگر را مُلحد دانست، همچنین، نمی‌توان او را متدین و خدا‌باور، به معنی سنتی آن، دانست، هایدگر، زبان خاصّ خود را دارد. فلسفه‌ای که از طلب انسان برای هستی آغاز می‌کند و با سخن گفتن از لطف هستی به انسان پایان می‌یابد، به وضوح فلسفه‌ای دینی است، هر قدر هم که مفاهیم آن متفاوت با مفاهیم مابعدالطبیعه معهود و مرسوم باشد.

ژان پل سارتر، اعلام کرد که آغاز گاه اگزیستانسیالیسم، الحاد است، همان جمله‌ای که داستایوسکی گفت که: «اگر خدا نباشد همه چیز مُجاز است». اما هایدگر، یقیناً با الحاد آغاز نمی‌کند، چه این که به الحاد نیز منتهی نمی‌شود در پایان این نوشتار، جمله‌ای را از آقای جان مک کواری که به منزله‌ی نتیجه‌ی تحقیق ارزشمند او درباره فلسفه‌ی هایدگر است، می‌آوریم:

فلسفه‌ی هایدگر را شاید بتوان کوششی برای پروردن ایمان معاصر، در بیرون از آشکال سنتی اعتقاد محسوب کرد. به هر تقدیر، ما باید تصدیق کنیم که این فلسفه یکی از پراهمیت‌ترین کوشش‌ها در قرن ما برای کشف ساحت‌های معنوی زندگی انسان و دفاع از آن در مواجهه با تهدیدهایی است که با آنها روبه‌روست (مک کواری، ۱۳۷۶، ۱۵۴).

اکنون، خواننده‌ی نوشتار، در وضع و حالی قرار گرفته است که بتواند نتیجه‌ی مقتضی را از سنجش و مقایسه‌ای که به اجمال میان دو متفکر بزرگ حوزه‌ی اگزیستانسیالیسم صورت گرفت، استنتاج کند. اما تذکر این نکته، خالی از فایده نیست که قبل از اسناد هر نوع اندیشه یا باوری به متفکری، باید مبادی و مبانی تفکر او را به درستی فهمید و مقصود او را به وضوح کشف کرد. چنان که دیدیم هم سارتر و هم هایدگر از اصلی به نام «تقدم وجود بر ماهیت» سخن می‌گویند، ولی نتایجی که هر یک از این اصل گرفته‌اند و آرائی که بر آن بنا نهاده‌اند، نتایج و آراء بسیار متفاوتی است.

پی‌نوشت‌ها

- 1 . existence (being)
- 2 . essence (quiddity)
- 3 . existentialism
- 4 . Sartre, Jean-Paul (1905-80)
- 5 . Heidegger, Martin (1889-1976)
- 6 . existentialism & humanism
۷. این سخنرانی در سال ۱۹۴۶ به فرانسوی و در سال ۱۹۴۸ به انگلیسی ترجمه و چاپ شد. همان‌طوری که آقای کاپلستون اشاره کرده است، سارتر معیار کلی بسیار روشنی از تفکر خود را در این سخنرانی برای کسانی که فکر می‌کنند نمی‌توان از عهده‌ی فهم اسرار کتاب عمده‌ی او یعنی وجود و عدم برآمد، به دست داده است. (کاپلستون، بی تا، ۳۳۷).
- 8 . Jaspers, Karl (1883-1969)
- 9 . Marcel, Gabriel (1889-1973)
- 10 . Diderot, Denis (1713-84)
- 11 . Voltaire (François-Marie Arouet) (1694-1778)
- 12 . Kant, Immanuel (1724-1804)

- 13 . human nature
- 14 . human reality
- 15 . nothingness
- 16 . determinism

۱۷. subjectivism؛ برای این واژه، معادل‌های فارسی بسیاری از قبیل «اصالت ذهن»، «ذهن‌گرایی»، «درون‌گرایی»، «ذهن‌باوری» و... پیشنهاد شده است. اما به دلیل این که معادل‌های فارسی، ممکن است مقصود اصلی فیلسوف مورد نظر را افاده نکنند، ما در این مقاله، خود کلمه را به کار می‌بریم، ضمن این که مقصود از این واژه، در خلال نوشتار روشن خواهد شد.

- 18 . cogito
- 19 . Descartes, René (1596-1650)
- 20 . object
- 21 . individual subjectivity
- 22 . freedom and responsibility

۲۳. سارتر واژه‌ی فرانسوی *angoisse* را به کار برده است، بعضی مترجمین انگلیسی آن را به اضطراب (*anxiety*) و بعضی دیگر به دل‌تنگی یا دلهره (*anguish*) ترجمه کرده‌اند.

۲۴. سارتر واژه‌ی فرانسوی *delaissement* را به کار برده است، بعضی مترجمین انگلیسی واژه‌ی *forlornness* را به عنوان معادل برگزیده‌اند.

- 25 . secular moral
- 26 . if God not exist, everything would be permitted
- 27 . despair
- 28 . humanism
- 29 . *nausea, or the diary of Antoine Roquentin*
- 30 . Comte, Isidore-Auguste-Marie-François-Xavier (1798-1857)
- 31 . fascism

۳۲. بنگرید به تحلیلی که جان مک‌کواری از دو مرحله‌ی فکر هایدگر عرضه کرده است: (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ۱۳۹).

۳۳. Beaufter, Jean (1907-1982)، فیلسوف و مترجم فرانسوی آثار هایدگر.

- 34 . action
- 35 . accomplishment
- 36 . thinking
- 37 . Cogito ergo sum.
- 38 . subject
- 39 . object

فهرست منابع الف - منابع فارسی

۱. ژان وال، روزه و رنو (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه‌ی هست بودن، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. کاپلستون، فردریک (بی‌تا)، فلسفه‌ی معاصر، ترجمه‌ی علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات زوآر.
۳. مک کواری، جان (۱۳۷۶)، مارتین هایدگر، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات گروس.
۴. _____ (۱۳۷۷)، فلسفه‌ی وجودی، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
۵. نوالی، محمود (۱۳۷۳)، فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

ب - منابع انگلیسی

6. Heidegger, Martin (1996), *Basic Writings*, by David forrell, Routledge.
7. Hodge, Joanna (1995), *Heidegger and Ethics*, Routledge.
8. Macquarrie, John (1985), *Existentialism*, penguin Books.
9. Rockmore, Tom (1995), *Heidegger and French Philosophy*, by Routledge.
10. Sartre, Jean Paul (1967), *Essays in Existentialism*, citadel press.
11. _____ (1973), *Existentialism & humanism*, EVRE METHVEN LTD. London.

