

ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب

فلسفه

کتاب ماه

سال چهارم، شماره ۴۲، اسفند ۱۳۸۹، ۱۲۰۰ تومان

- حیات علمی هایدگر / مصطفی امیری
- کانت و مسأله متافیزیک / پریش کوششی
- نگاه هایدگر به کانت و دونس اسکوتس / مهتاب حسینی
- نقدی بر کتاب هستی و زمان / سیاوش مسلمی
- چیستی فلسفه از نظر هایدگر / مرضیه افراسیابی
- هستی در آیینۀ نیستی / مهدی کمپانی زارع
- بودن و زمان از منظر مارتین هایدگر / ترجمۀ عبدالعلی دستغیب
- هستی از نظر هایدگر در گفت‌وگو با دکتر رضا داوری اردکانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



شماره ۴۲، اسفند ۱۳۸۹

صاحب امتیاز: خانه کتاب

سرمدبیر: علی اوجبی

مشاوران علمی: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (دانشگاه تهران)، دکتر رضا داوری اردکانی (دانشگاه تهران)،

دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس) و دکتر محمدرضا اسدی (دانشگاه علامه)

معاون سردبیر: دکتر عبدالله صلواتی

همکار ویژه: ابوالفضل مسلمی

مدیر داخلی: معصومه سادات پوربخش

ویراستار: حسناسادات بنی طبا

نمونه خوان: علی رضا رضایی

طراح گرافیک: یوریک کریم مسیحی

نظارت چاپ: رحمان کیانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۰۸۰

صندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

تلفن: ۶۶۴۱۵۲۴۴

دورنگار: ۶۶۴۱۴۷۵۰

تلفن بخش اشتراک و توزیع: ۸۸۳۱۸۶۵۳ - ۸۸۳۴۲۹۸۵

k.m.falsafeh@gmail.com

www.Ketab.ir

کتاب ماه فلسفه ماهنامه تخصصی در حوزه اطلاع‌رسانی، بررسی و نقد آثار فلسفی است که با هدف رونق بازار نقد، بالا بردن سطح کیفی کتاب‌های فلسفی، پیشبرد فرهنگ کتابخوانی و ایجاد پیوند خلاق میان ناشران، پدیدآورندگان و خوانندگان حوزه فلسفه منتشر می‌شود و با تحلیل وضعیت نشر آثار فلسفی، دست‌اندرکاران این حوزه را یاری می‌کند. مسئولیت نقد و ارزیابی کتاب و مسائل آن برعهده نویسندگان است و به هیچ وجه به منزله نظر رسمی خانه کتاب نیست. کتاب ماه فلسفه در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد است. اصل مطالب به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.

فهرست

سخن سردبیر

- ۲ پادشاه پنهان قلمرو فلسفه

زندگی و حیات علمی

- ۳ شرح حال اجمالی هایدگر / علی اوجبی
۶ حیات علمی هایدگر / مصطفی امیری
۱۷ آثار هایدگر / محسن نریمانی

نقد و بررسی

- ۲۷ کانت و مسألهٔ متافیزیک / پریش کوششی
۳۳ تأملاتی در چه باشد آنچه خوانندش تفکر / محسن کریمی
۳۷ هایدگر، متافیزیک و وحدت معنای هستی / فاطمه محمد
۴۲ امکان یا امتناع «فلسفهٔ تطبیقی» از نظر هایدگر / بهنام اسدی
۵۵ تکنولوژی و هایدگر / ساسان جعفری
۶۳ نگاه هایدگر به کانت و دونس اسکوتس / مهتاب حسینی
۷۳ نقدی بر کتاب هستی و زمان / ابوالفضل مسلمی
۹۰ راهنمای کمبریج برای هایدگر / شکوفه هستی
۹۷ درنگی در کتاب فلسفهٔ تعلیم و تربیت هایدگر / سینا بامداد
۱۰۲ هایدگر: وارد کردن نازیسم به فلسفه در پرتوی سمینارهای منتشر نشده ۱۹۳۳-۱۹۳۵ / مصطفی امیری
۱۰۸ هایدگر در چارچوب مسئله جهان / لادن حق شناس
۱۱۶ نیم‌نگاهی به هایدگر و منطق، جایگاه لوگوس در هستی و زمان / جهان پورآقایی

گزارش مترجم

- ۱۲۱ پیشگفتار مفاهیم بنیادین / گری ای. ایلزورت / ترجمهٔ رضا محمدی نسب

جستار

- ۱۲۴ چیستی فلسفه از نظر هایدگر / مرضیه افراسیابی
۱۳۱ هستی در آیینۀ نیستی / مهدی کمپانی زارع
۱۳۶ بودن و زمان از منظر مارتین هایدگر / ویراست پل ادواردز / ترجمهٔ عبدالعلی دستغیب

گفت‌وگو

- ۱۴۶ هستی از نظر هایدگر در گفت‌وگو با دکتر رضا داوری اردکانی

گزارش

- ۱۵۱ گزارش بیست و هشتمین دورهٔ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران / مژگان حقانی

پادشاه پنهان قلمرو فلسفه

هایدگر پژوهی در ایران و برگردان آثار او و در باره او، به فارسی شاید عمری به درازای سه دهه نداشته باشد. علی رغم تلاش‌های شیفتگان اندیشه‌هایش، هنوز غبار تیره ابهام و هاله‌ای از رازواری او و آموزه‌هایش را فراگرفته است. این پیچیدگی یا ناشی از عمق اندیشه‌های اوست یا زبان شاعرانه و معماگونه‌ای که به کار گرفته و یا هر دو، از سر تعدد است یا ناخواسته. از این رو برخی بر آن اند که برگردان فارسی آثار و نوشته‌های هایدگر امکان پذیر نیست. دیدگاهی که چه بسا برگرفته شده از رویکرد خود هایدگر به مقوله ترجمه، ارتباط ساحت‌های زبانی و تعصبی است که به زبان آلمانی و قابلیت‌های آن دارد. در برابر انگشت شماری که چند گام جلوتر نه تنها راه یابی به نظام فلسفی وی را دست یافتنی می‌دانند، تلاش می‌کنند با مقایسه و مقارنه دستگاه معرفتی وی با فیلسوفان و عارفان مسلمانی چون صدرای شیرازی و محیی‌الدین ابن عربی گام زدن در جهان اندیشه گی هایدگر را سهل تر سازند!

زندگی پر فراز و نشیب او، ورودش به فضای لایتناهای فلسفه، حشر و نشر با دنیای سیاست و سیاست پیشه گان، تدریس در دانشگاه و سخنرانی‌های تخصصی، پناه بردن به طبیعت و انزوای زبانی اش بسیار شگفت انگیز و پند آموز است.

این اندیشمند سترگ آلمانی در خانواده‌ای کاتولیک به دنیا آمده بود (۱۸۸۹ م)، و تحت تأثیر پدرش که خادم کلیسا بود، درس کنشیشی خواند. اما سال‌ها بعد سرخورده شد و از این آیین تبری جست. او که بیشتر به ریاضیات و دانش‌های تجربی علاقه داشت، نخستین آشنایی اش با فلسفه از طریق برتانو در باب وجود شناسی ارسطو بود. سپس با دیگر فیلسوفان یونان باستان و نیز توماس آکوئیناس مأنوس شد. در سال ۱۹۱۱ بود که به طور جدی به فلسفه مدرن روی آورد و به اندیشه‌های ادموند هوسرل، پدر پدیدارشناسی نزدیک شد. این آشنایی بتدریج به شاگردی، دستیاری در دانشگاه و شیفتگی و پیروی و در نهایت به کناره‌گیری از او انجامید. هایدگر شاهکار فلسفی اش هستی و زمان را در سن ۳۸ سالگی نوشت و به هوسرل تقدیم داشت. با بولتمان و هانا آرنست دوستی نزدیک داشت و با یاسپرس و کاسیرر مکاتبه و بحث و جدل. درس گفتارهای متنوع و با ارزشی از خود برجای گذاشت.

نگاه وی در باب چپستی فلسفه با رویکردهای پیش از خود کاملاً متفاوت بود. او معنایی که فلسفه از یونان باستان به همراه داشت را به سخره گرفت. فلسفه‌ای که ارسطو و سقراط از آسمان به زمین آورده بودند را پایان یافته می‌انگاشت. زیرا در عصر مدرنیته، سیاست، دانش‌های تجربی و تکنولوژی جایگزین فلسفه شده بودند. نه در پی فلسفه به مثابه جهان بینی بود و نه بر خلاف استادش هوسرل به دنبال فلسفه به مثابه علوم دقیقه. البته پایان فلسفه از دید او کاستی فلسفه به شمار نمی‌آمد، بلکه پایان ظهور امکانات فلسفه بود. هایدگر فلسفه را مترادف با متافیزیک می‌انگاشت که به واکاوی موجود بما هو موجود می‌پردازد و از اندیشیدن در حقیقت وجود غافل است. از این رو بر آن بود که می‌بایست از متافیزیک گذر کرد تا به حقیقت وجود دست یازید. فلسفه امروزین در نگاه او در پی فهم هستی نیست، بلکه به دنبال تسلط بر هستی است. پس از سنخ تفکر نیست، بلکه گونه‌ای از فن است.

شاید در طول عمر هشتاد و هفت ساله اش، تاریکترین دوره که با نقدهای جدی روبرو شد و بسیاری را از اقبال به اندیشه‌هایش رویگردان کرد، پیوستن به حزب نازی در سال ۱۹۳۳ و حمایت‌های بی دریغش گرچه در یک دوره زمانی کوتاه و یا نامعلوم است. عاملی که باعث شد به مدت پنج سال از تدریس در دانشگاه منع شود.

اما به هر حال هر چه هست، نمی‌توان نقش و تأثیر شگرف او را بر اندیشه‌های فلسفی شخصیت‌هایی چون: سارتر، هابرماس، گادامر، فوکو، دریدا، مرلوپونتی، رورتی و تیلور انکار کرد. از این رو اگر نگوئیم، بزرگترین، لااقل یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر به شمار می‌آید. اندیشه‌های این پادشاه پنهان قلمرو فلسفه، حوزه‌های متنوعی را در بر می‌گیرد: فلسفه، هنر، انسان شناسی، جامعه شناسی، علوم سیاسی و... او در باره وجود شناسی، هستی شناسی، زمان، مرگ، تاریخ، زبان و شعر، منطق، تکنولوژی، مدرنیته، حقیقت و هنر بتفصیل سخن گفته است؛ سخنی از نوع گامی نو در دل ناشناخته‌ها؛ و این خود اهمیت بازمینی و واکاوی اندیشه‌های این اندیشمند را دو چندان می‌کند.

با توجه به تمامی آنچه گذشت، کتاب ماه فلسفه بر آن شد تا با یاری برخی از اساتید و پژوهشگران جوان، ویژه نامه‌ای را به نقد و معرفی اندیشه‌های وی اختصاص دهد. بدیهی است که صفحات اندک و محدودیتهای این نشریه قابلیت رمز گشایی از این جهان رمزواره را ندارد، اما امیدواریم بتوانسته باشیم گامی کوچک برای آشنایی دانشجویان و علاقه مندان حوزه فلسفه با یکی دیگر از تأثیرگذارترین و دیرپاب ترین فیلسوفان معاصر برداشته باشیم.

اشاره: این شرح حال کوتاه برگرفته شده از کتاب: درآمدی بسیار مختصر: هایدگر، نوشته مایکل اینوود، انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۷ می باشد.

کتاب ماه فلسفه

اگر ویتگنشتاین را مستثنا کنیم، او بزرگترین فیلسوف قرن بیستم بود. اگر هگل را مستثنا کنیم، او بزرگترین شارلاتانی بود که تا به حال نام «فیلسوف» بر خود گذاشته است. مرد زبان بازی که بر تن واژگان توخالی و بی محتوا لباس می پوشاند و با مهارت تمام آنها را به جای واژگان وزین و پرعمق به نمایش می گذاشت. او به طور ذاتی یک دهاتی آلمانی بود، یک آدم ساده لوح و متفرعن که مدتی هم لباس نازی ها را به تن کرد. او نیش دارترین، گرچه ناچار در لفافه ترین، انتقادها را از نازیسم کرد. او تیزبین ترین تحلیل گر مصایب عصر ما، و بهترین امید برای رفع آنها، بود.

بالاخره کدامش را باور کنیم؟ همه اینها را درباره هایدگر گفته اند، و برای هر کدامش کم و بیش دلیل و مدرکی دارند. ولی این مرد، که قضاوت هایی تا این اندازه ضد و نقیض درباره اش کرده اند، کیست؟

مارتین هایدگر در ۲۶ سپتامبر ۱۸۸۹، در یک خانواده فقیر کاتولیک در شهر کوچک مسکیرش در بادن، واقع در منطقه جنوب غربی آلمان به دنیا آمد. پدرش، فریدریش، خادم کلیسای محل بود. مارتین در ۱۹۰۳ با دریافت بورسیه و خوابگاه شبانه روزی در دبیرستان کونستانس مشغول به تحصیل شد، و درس کشیشی خواند. سپس، در ۱۹۰۶ به دبیرستان فرایبورگ رفت، و کلیسا به طور مجانی یک خوابگاه شبانه روزی در اختیارش گذاشت. چنانکه خودش گفته است، در همین جا بود که با خواندن کتاب درباره معنای کنیرالوجه وجود نزد ارسطو (۱۸۶۲) اثر فرانتس برنتانو^۱ که از پیشگامان جنبش فکری پدیده شناسی بود، به فلسفه علاقمند شد. بعد از آن کتاب کارل بریگ با نام درباره وجود: درآمدی بر وجودشناسی^۲ (۱۸۹۶) به دستش افتاد که گزیده هایی از آثار ارسطو و فیلسوفان قرون وسطی نظیر آکوئیناس در آن نقل شده بود. در ۱۹۰۹ دبیرستان را رها کرد و یک نوکشیش یسوعی شد، ولی پس از گذشت یک ماه به دلیل بیماری قلبی و احتمالاً عدم علاقه باطنی اش به این شغل، او را از کار مرخص کردند. سپس به دانشگاه فرایبورگ رفت، و به تحصیل کلام و فلسفه اسکولاستیک مشغول شد. در ۱۹۱۱، یک بحران روحی او را از تعلیمات کشیشی جدا ساخت و به مطالعه فلسفه و اخلاق و علوم طبیعی کشاند. در همین بحبوحه بود که به خواندن فلسفه مدرن روی آورد، به ویژه پژوهش های منطقی ادموند هوسرل^۳، بنیانگذار پدیده شناسی، که هدفش پژوهش نظام مند فرایندهای ذهنی آگاهی قطع نظر از علل و نتایج غیرذهنی آنها بود. در ۱۹۱۳، با نوشتن رساله ای به نام نظریه حکم در مکتب اصالت روانشناسی^۴ فارغ التحصیل شد. او در این رساله به پیروی از هوسرل تلاش داشت مفهوم منطقی حکم را از حیث روانشناسی انسان تحلیل کند. در ۱۹۱۵، با نوشتن رساله استادی اش به نام نظریه مقولات و معنا نزد دانش اسکوتوس^۵ اجازه تدریس در دانشگاه را دریافت کرد.

روال عادی حرفه دانشگاهی اش با شروع جنگ جهانی اول

شرح حال اجمالی هایدگر

علی اوجبی



مختل شد. در ۱۹۱۵ به خدمت ارتش درآمد، ولی از آنجایی که [از لحاظ جسمی] مناسب خدمت وظیفه نبود، او را به انجام امور پستی و هواشناسی گماشتند. در ۱۹۱۷ با دختری پروتستان مذهب به نام الفریده پتری ازدواج کرد، و کمی پس از تولد پسرشان یورگ؛ در ژانویه ۱۹۱۹، از «دین کاتولیک» برائت جست. بعد از ترخیص از ارتش، استاد حق‌التدریس دانشگاه فرایبورگ، و دستیار هوسرل شد که در ۱۹۱۶ بر کرسی استادی دانشگاه فرایبورگ نشست. هوش و بصیرت خیره‌کننده‌اش به تدریج شهرت

فراوانی برای او به ارمغان آورد. درس‌گفتارهایش دربارهٔ ارسطو، قیدس پُل، و قَدیس آگوستین، و همچنین دربارهٔ پدیده‌شناسی، جهان‌تجربیات روزمره و انسان او را به «پادشاه پنهان» قلمرو فلسفه معروف ساخت. در ۱۹۲۳، در مقام استادیار به دانشگاه ماربورگ رفت، و در آنجا با رودلف بولتمان دوست شد، و رفاقتی پایدار با هانا آرنت پیدا کرد (دوستی و مکاتباتش با کارل یاسپرس در ۱۹۲۰ شروع شده بود). در ماربوک، دامنهٔ تدریسش را گسترش داد و درس‌گفتارهایی دربارهٔ فن بیان ارسطو، سوفسطایی افلاطون، فلسفهٔ پیش‌سقراطی، و موضوعات زمان، حقیقت، آکوئیناس، کانت و لایب‌نیس ارائه داد. با وجود این، به مدت ۱۰ سال هیچ کتابی منتشر نساخت، تا اینکه در بهار ۱۹۲۷ اثر بزرگش، هستی و زمان،^۶ را در کتاب سال پژوهش‌های فلسفی و پدیده‌شناختی،^۷ به سردبیری هوسرل، و همچنین به صورت یک مجلد مستقل به چاپ رساند. خودش می‌گوید که انتشار کتاب در آن سال به خاطر لزوم داشتن اثری برای احراز پست استادی تمامی در دانشگاه ماربورگ بود. سال بعد، در کرسی استادی فلسفه در فرایبورگ جانشین هوسرل شد. عنوان سخنرانی مراسم معارفه‌اش در ۱۹۲۹ «متافیزیک چیست؟» بود که در زمستان سال بعد به طور مبسوط‌تری به آن پرداخت (البته به شیوهٔ خاص خودش، زیرا بخش اعظمی از درس «مفاهیم بنیادین متافیزیک» او ظاهراً به بحث دربارهٔ موضوعات بی‌ربط ملال و حشرات اختصاص داشت). در همان سال با ارنست کاسیرر وارد مباحثه‌ای عمومی بر سر فلسفهٔ کانت شد و کانت و مسائل متافیزیک^۸ را منتشر ساخت. همچنین درس‌گفتارهایی دربارهٔ ایده‌آلیست‌های آلمانی، شلینگ و هگل، تمثیل غار در جمهوری افلاطون، و فلاسفهٔ پیش‌سقراطی، اناکسیمندر و پارمنیدس، ارائه داد. در ۱۹۳۰، از قبول کرسی استادی در برلین امتناع کرد. او دل‌بستهٔ زندگی در منطقهٔ جنوب آلمان، و شهرهای کوچک و مناظر طبیعی‌اش بود؛ و بیشتر نوشتن‌هایش را در کلبه‌ای کوهستانی در توتناوبرگ انجام می‌داد که در ۱۹۲۳ ساخته بود. هایدگر از شهرهای بزرگ و زندگی اجتماعی و فرهنگی در چنین شهرهایی گریزان بود.

جمهوری وایمر، از ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۳، با فعالیت فرهنگی شدید، و همچنین مشکلات اقتصادی و تلاطم سیاسی توأم بود. در سپتامبر ۱۹۳۰، حزب نازی به رهبری آدولف هیتلر به دومین حزب بزرگ

آلمان مبدل شد. در ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳، هیتلر در دولت ائتلافی جناح راستی به صدارت عظمی رسید. آتش‌سوزی رایشستاگ در ۲۷ فوریه بهانه‌ای به دستش داد تا با صدور احکامی قدرت مطلقه را به حزب نازی واگذار کند. در ۳۰ ژوئن ۱۹۳۴، به بهانهٔ شورش ارنست روم، به قتل عام نیروهای روم و سایر عناصر نامطلوب حزب، نظیر گرگور اشتراسر، نازی «چپگرایی» که بیشتر مخالف سرمایه‌داری بود تا یهودیان و بلشویک‌ها، پرداخت. (یوزف گوبلس نیز ابتدا طرفدار اشتراسر بود، ولی در ۱۹۲۶ توسط هیتلر به برنامه‌ای معطوف شد

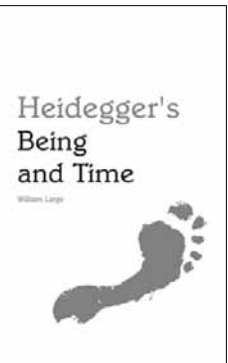


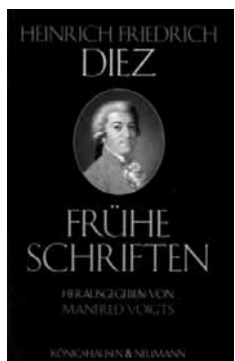
که توانست حمایت بانکدارها و ارباب صنایع را جلب کند). در ۲ اوت ۱۹۳۴، هیتلر «پیشوای رایش» اعلام شد.

در دههٔ ۱۹۲۰ هایدگر عملاً تمایلات سیاسی نداشت، ولی در اوایل دههٔ ۱۹۳۰ به یکی از حامیان نازیسم مبدل شده بود. در ۲۱ آوریل ۱۹۳۳، از طرف اعضای هیئت علمی به ریاست دانشگاه فرایبورگ انتخاب شد، و در ۱ مه به طور رسمی به حزب نازی پیوست. در ۲۷ مه، سخنرانی مراسم معارفه‌اش را با نام «خوداثباتی دانشگاه آلمانی» ایراد کرد. هایدگر در این سخنرانی، کار، خدمت وظیفه سربازی، و دانش را به یک اندازه وظیفهٔ هر دانشجویی خواند. در زمان ریاستش بر دانشگاه با رژیم جدید همکاری کرد، هر چند برای تعدیل برخی جوانب خشن‌تر این همکاری بیکار نشست. در همه‌پرسی نوامبر ۱۹۳۳ برای خروج آلمان از اتحادیهٔ ملل کوشید. اختلاف نظر با اعضای هیئت علمی و مقامات حزب به استعفایش در آوریل ۱۹۳۴ منجر شد؛ ولی هر چند حزب را ترک نکرد، نقش مهمی نیز در امور سیاسی بر عهده نگرفت. او بعدها مدعی شد که بعد از کودتای روم از نازیسم سرخورده شده بود.

در دههٔ ۱۹۳۰ مطالب زیادی منتشر نساخت، ولی به ایراد درس‌گفتارهایش، به ویژه دربارهٔ هنر، ادامه داد. در ۱۹۳۵، در دانشگاه فرایبورگ در باب «سرمشأ اثر هنری» سخن گفت. در ۱۹۳۶ به شهر رُم رفت و اولین سخنرانی از چندین سخنرانی‌اش را دربارهٔ هولدرلین، شاعر رم‌پرداز فیلسوف‌مآب آلمانی که در اواخر قرن هیجدهم با هگل در دانشکدهٔ الهیات توپینگن هم‌اتاق بود، ایراد کرد. در رُم، کارل لوویت از شاگردان سابق یهودی‌اش را دید که مدعی بود هایدگر همچنان به نازیسم وفادار است. در همان سال، درس‌گفتارهایش را دربارهٔ نیچه شروع کرد که تا دههٔ ۱۹۴۰ ادامه یافتند، و در سال ۱۹۶۱ منتشر شدند. دوستان هایدگر مدعی‌اند که او در این درس‌گفتارها به طور غیرمستقیم از نازیسم انتقاد می‌کرد و سعی داشت جلوی سوءاستفاده از نظرات نیچه را در نظریات و رویه‌های نژادپرستانه بگیرد. هایدگر در این زمان تحت نظر گشتاپو بود.

از ۱۹۳۸ به بعد، مسئلهٔ تکنولوژی اهمیت بسزایی در تفکر او پیدا کرد. این علاقه را می‌توان در سخنرانی سال ۱۹۳۸ او با عنوان «تعیین تصویر جهان مدرن توسط متافیزیک» و همچنین در سمیناری که





که با مجله اشپیگل انجام داد، سعی کرد رفتارش را در دوره حکومت نازی‌ها توجیه کند. این مصاحبه ده سال بعد، پس از مرگش به چاپ رسید. مجله اشپیگل عنوان مصاحبه را «فقط یک خدا می‌تواند ما را نجات بدهد» گذاشته بود، که آن را از یکی از گفته‌های هایدگر در همان مصاحبه گرفته بود. این جمله در یکی از شعرهای هولدرلین آمده است:

در آن روزهای کودکی،
اغلب خدایی مرا نجات می‌داد
از نعره و چوب انسان‌ها.

پس از جنگ، به چاپ مطالبی پرداخت که عمدتاً نسخه‌های ویراست شده‌ای از سخنرانی‌ها و درس‌گفتارهایش بودند. در اواخر عمر، به چاپ مجموعه کامل آثارش، که شامل متن درس‌گفتارها و همچنین آثار انتشار یافته قبلی‌اش نیز بود، کمک کرد. آرزو داشت که هیچ یک از نظراتی که در سخنرانی‌ها و درس‌گفتارهایش بیان کرده از دست نرود. جلد اول این ویراست در سال ۱۹۷۵ به چاپ رسید که شامل درس‌گفتارهایش درباره «مسائل اساسی پدیده‌شناسی» در دانشگاه ماربورک از تابستان ۱۹۲۷ به این سو بود. (این اثر هنوز کامل نیست، و پیش‌بینی می‌شود که به حدود ۱۰۰ جلد برسد.)

هایدگر در ۲۶ مه ۱۹۷۶ چشم از جهان فروبست، و در ۲۸ مه در محوطه کلیسای مسکیرش، در کنار والدینش به خاک سپرده شد. مراسمی به رسم کاتولیک‌ها برای او برگزار شد. کشیشی که مراسم را اجرا می‌کرد، برادرزاده‌اش هاینریش هایدگر، بود که این آیه را از کتاب مقدس (ارمیا، فصل ۱، آیه ۷) بر سر مزارش خواند: «اما خداوند به من فرمود، نگو کودکی بیش نیستم، زیرا به هر کجا که می‌فرستم خواهی رفت، و هر آن‌چه را به تو امر می‌کنم، خواهی گفت.»

زندگی هایدگر همچون حکایت جذاب گم‌گشته‌ایست که به خانه باز می‌گردد، ولی آن‌چه داستان زندگی او را جذاب‌تر از سایر داستان‌ها می‌کند، جایگاهش در مقام یک متفکر است. اگر فیلسوف بزرگی نبود، هیچ کس به خود زحمت نمی‌داد که این قدر درباره جزئیات زندگی سیاسی‌اش سرو صدا به راه بیندازد، چه رسد به عقاید دینی و زندگی شخصی‌اش.

پی‌نوشت‌ها

1. *On the Various Meanings of Being according to Aristotle* (1862), by Franz Brentano.
2. Carl Braig's *On Being: An Outline of Ontology* (1896).
3. *Logical Investigations* of Edmund Husserl.
4. *The Theory of the Judgement in Psychologism*.
5. *Duns Scotus's Theory of Categories and Meaning*.
6. *Being and Time*.
7. *Yearbook for Philosophy and Phenomenological Research*.
8. *Kant and the Problem of Metaphysics*.
9. *On Humanism*.

درباره مقاله ارنست یونگر به نام «کارگر» ارائه داد بخوبی یافت. یونگر نه نازی بود و نه ضدیهود، ولی نازی‌ها از برخی نظرات او نظیر «بسیج همه‌جانبه» به نفع خود سود جستند. درس‌گفتارهایش در این دوره اغلب حاوی اشاراتی به رویدادهای سیاسی و بعدها به جنگ است، که همیشه این اشارات را به «فراموشی وجود» و تکنولوژی ربط می‌دهد. معتقد بود که ساخت لوجوانه یک امپراتوری جهانی که هزاران سال برجای باشد، در واقع به معنای ترجیح کمیت بر کیفیت است، که نوابغی چون یونانیان باستان کاملاً با آن بیگانه بودند. بنای امپراتوری اصولاً کار «دیکتاتورها» و «دولت‌های خودکامه» نیست، بلکه از «ماهیت متافیزیکی مدرنیته» ناشی می‌شود، یعنی اراده تسلط و تفوق بر طبیعت. هایدگر این جمله را در تابستان ۱۹۴۱ درباره نازیسم گفت. آن موقع هیتلر در اوج قدرت بود.

در پاییز ۱۹۴۴ (برای تحقیرش) او را به خدمت «نیروهای مردمی» درآوردند تا در طول رود راین به حفر سنگرهای ضدتانک مشغول شود. در اوایل ۱۹۴۵، به مسکیرش رفت تا سروسامانی به دست‌نوشته‌هایش بدهد و از بابت محفوظ ماندن آنها اطمینان حاصل کند. در ژوئن، دو ماه پس از سقوط نهایی آلمان، به «کمیسون پاکسازی نازی‌ها» احضار شد. برخی از مقامات اشغالگر فرانسه تماس‌هایی با هایدگر گرفتند، و ترتیب ملاقات او را با ژان پُل سارتر، که از دوستارانش بود، دادند. این ملاقات اتفاق نیفتاد، ولی او با سارتر به مکاتبه پرداخت و با ژان بوفره، که سفت و سخت‌ترین هایدگری فرانسه بود، دوست شد. در ۱۹۴۶، از تدریس اش در دانشگاه ممانت به عمل آمد، و تا ۱۹۴۹ حق تدریس نداشت. با وجود این، می‌توانست از کتابخانه دانشگاه استفاده کند، و با درجه استاد ممتاز بازنشسته شد. مقامات دانشگاه، و همچنین اشغالگران فرانسوی، هر دو از منع تدریس هایدگر، که تا حدودی به واسطه گزارش دوست دیرینش یاسپرس بر او تحمیل شده بود، حمایت می‌کردند.

با وجود این، خیلی زود به حرفه نویسندگی و سخنرانی بازگشت. او در مراسم یادبود ریلکه که بیست سال پیش فوت کرده بود، نطقی با نام «شعرا به چه کار می‌آیند؟» (۱۹۴۶) برای عده کمی ایراد کرد. سپس در ۱۹۴۷ نامه‌ای را که به بوفره نوشته و در آن فلسفه‌اش را از آگزیستانسیالیسم فرانسوی متمایز ساخته بود با نام درباره اومانسیم منتشر ساخت. در دسامبر ۱۹۴۹، چهار سخنرانی در کلوپ برمن ایراد کرد، که یکی از آنها، با عنوان «چیز»، در آکادمی باواریایی هنرهای زیبا در سال ۱۹۵۰ ایراد شد، ضمن اینکه دوستی‌های قدیم خود را نیز تجدید کرد: آرنت در ۱۹۵۰ به دیدارش رفت، و مکاتباتش را با یاسپرس از سر گرفت. او یک بار دیگر در ۱۹۵۳ در آکادمی باواریایی به ایراد سخنرانی پرداخت. این بار عنوان سخنرانی‌اش «مسئله تکنولوژی» بود. حالا سفرهای بیشتری می‌کرد. در ۱۹۵۵ سخنرانی «فلسفه چیست؟» و در ۱۹۵۷ «هگل و یونانی‌ها» را ایراد کرد. در روز تولد هفتادسالگی‌اش در ۱۹۵۹، شهروند افتخاری مسکیرش شد. اولین سفرش به یونان در ۱۹۶۲ اتفاق افتاد، و دومین بار برای ایراد سخنرانی «منبع هنر و حرفه تفکر» در آکادمی علوم و هنرهای آتن به این کشور رفت. از ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۳ سمینارهایی در لوتور در پروانس، و بعدها در زارینگن برگزار کرد. در ۱۹۶۶، در مصاحبه‌ای

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)

مارتین هایدگر در مسکیرش،^۱ شهری کوچک در ارتفاعات جنوب شرقی آلمان، به دنیا آمد. او در خانواده‌ای متوسط و کاتولیک مذهب، و در محیطی روستایی که پدرش خادم کلیسای محل بود پرورش یافت. در چهارده سالگی وارد مدرسه مذهبی کاتولیک‌ها در کونستانس^۲ شد و درس کشیشی خواند. سپس در سال ۱۹۰۹ برای گذراندن دوره مخصوص نوکشیشان به مدرسه یسوعیان رفت، ولی مدتی نگذشت که مدرسه را رها کرد و در سال ۱۹۱۱ به کلی از تعلیمات کشیشی کناره گرفت. او سپس به مطالعه فلسفه، ادبیات، و علوم پرداخت، و برای مدتی خود را وقف ریاضیات کرد. در طول این مدت (سال ۱۹۱۵) نگرشی محافظه‌کارانه به تفکر نواسکولاستیکی پیدا کرد و مقالاتی در نشریات محافظه‌کار کاتولیک به چاپ رساند. او همچنین مطالعات گسترده‌ای در زمینه پدیدارشناسی، که به تازگی مطرح شده بود، و فلسفه نوکانتی انجام داد.

عنوان رساله دکترای هایدگر در سال ۱۹۱۳ نظریه حکم در مکتب اصالت روانشناسی: ادای سهمی انتقادی-اثباتی در منطق^۳ بود. او در سال ۱۹۱۵ رساله استادی‌اش را با عنوان نظریه مقولات و معنا نزد دانش اسکوئوس^۴ به پایان رساند.

با علاقه وافری که به سیر تحول تاریخی و همچنین تفکر ادموند هوسرل پیدا کرد، کنش متضادی نسبت به اعتقادات مسیحی و غالباً استعلایی‌اش در او شکل گرفت. هایدگر از یک طرف معتقد بود که ساختارهای اساسی حقیقت و معنا اعتباری ثابت و تغییرناپذیر دارند، و از طرف دیگر، می‌دید که هر عمل ذهن مستلزم زمان برای ترکیب و ارتباط است، ضمن آنکه تفکر فلسفی را نیز دارای تاریخ‌های وصف‌پذیری در درون خودش می‌دید. اگرچه دانشگاهیان هایدگر را بیشتر یک متفکر نوظهور کاتولیک می‌پنداشتند، او به تدریج تحت تأثیر فزاینده تفکر تاریخی و دیالکتیکی هگل، و همچنین «زیست-فلسفه» نیچه، ویلهلم دیلتای، آنری برگسن، و مکس شلر قرار گرفت. آثار کیرکگور و مارتین لوتر نیز تأثیر به سزایی بر او گذاشت. به موازات غور هایدگر در هنر و فلسفه-هم مذهبی و هم غیرمذهبی- که روحیات، احساسات و تفکر او را حداقل به همان اندازه استدلال‌های عقلانی تحت تأثیر قرار داد، جهت‌گیری‌های استعلایی فلسفه تومیستی، هوسرلی و نوکانتی در تفکر او به چالش کشیده شد.

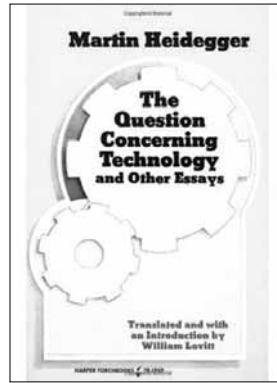
توجه هایدگر هر چه بیشتر معطوف مسئله زمان، تاریخ، رنج، و ابهامات لاینحل می‌شد. حوزه منطق محض و اخلاق و معرفت‌شناسی استعلایی به نظرش بیابان‌های برهوت و انتزاعی می‌آمدند. از نظر او، تفکر متافیزیکی^۵ فقط وقتی اهمیت داشت که می‌توانست شفافیت و بینشی عمیق‌تر نسبت به زندگی و تاریخ ایجاد کند. مسائلی که پدیدارشناسی را با زمان، تاریخ، و زندگی پیوند می‌داد، افق جدیدی پیش روی این فیلسوف جوان گذاشت. اگرچه هایدگر در رساله دکترایش استدلال کرده بود که منطق غیرزمانی^۶ و مقولاتش راهی برای فهم وجود فراهم

حیات علمی هایدگر

برگرفته از دائره‌المعارف پل ادواردز

نویسنده مدخل: چارلز ئی. اسکات

ترجمه مصطفی امیری



می‌آورند، ولی با فرارسیدن سال ۱۹۱۵ خود پرسش از وجود، و نه دسترسی‌پذیری وجود برای فهم مفهومی، بود که به تدریج ذهن هایدگر را مشغول می‌ساخت. به موازات دور شدنش از فلسفه تومیستی و نوکانتی و جلب علاقه‌اش به رهیافت پدیدارشناختی که توصیف را بر تأمل و زندگی عملی را بر تحلیل مقولات ارجح می‌دانست، هگل و به ویژه هوسرل دو فیلسوفی بودند که بر گذار هایدگر از این مرحله تأثیر به سزایی داشتند.

وقتی که در سال ۱۹۱۷ با الفریده پتری ازدواج کرد، گسست او از مکتب کاتولیک، که در سال ۱۹۱۹ نمایان شده بود، مراحل پایانی‌اش را طی می‌کرد. هایدگر در حال چرخشی بود که هم به بروز خلاقیتش و هم به جهت دادن تفکرش کمک کرد. او در سال ۱۹۱۸، در مقام استادیار حق‌التدریس، در دانشگاه فرایبورگ دستیار هوسرل شد. سپس در سال ۱۹۲۳ دانشیار دانشگاه ماربورگ شد، و در سال ۱۹۲۸ توانست در مقام استاد جانشین هوسرل شود.

تفکرات اولیه

دو بیش اولیه هایدگر این است که تفکر فقط در بطن جزئیات‌های^۷ زندگی فرهنگی و جمعی رخ می‌دهد، و اینکه زندگانی‌های خاص با تاریخ اشباع شده‌اند. تأکید بر جزئیات زمانی و تاریخی بدین معناست که او موقعیت‌مندی^۸ تفکر در تاریخ فلسفه را دارای اهمیتی اساسی می‌داند. این نکته از آن رو شایان توجه است که هوسرل خود صراحتاً چنین تأکیدی نداشت و به همین دلیل تأکید تاریخی هایدگر بعد جدیدی به تفکر پدیدارشناختی می‌افزاید، ضمن اینکه متفاوت و خاص بودن راه او را نیز نشان می‌دهد: که مشخصه‌هایش توجه و غور او در متون باستان و قرون وسطی، و تأثیر تحصیلات سنتی و تاریخی‌اش بود. اگرچه هایدگر از الهیات متافیزیکی روی گرداند، ولی هرگز اهمیت اساسی سنت متافیزیک برای تفکر را نفی نکرد، چرا که این سنت بستری برای استحاله و عزیمت فلسفی فراهم می‌آورد.

با پذیرش اهمیت جزئیات زمانی^۹ برای تفکر تضاد و تعارضی در ارزش‌های هایدگر به وجود آمد که تأثیر زیادی بر شکل‌گیری تفکرش در طول بیش از یک دهه گذاشت. او تصمیم گرفت مطابق با سنت‌هایی که جزئیات او را شکل می‌دادند، به گونه‌ای بیندیشد که بتواند با حرکت زمانی تفکرش در درون بی‌زمانی^{۱۰} آنها چرخشی در خود ایجاد کند، یا به عبارت دیگر، سعی داشت با استفاده از بعد زمانی تفکرش معنای بی‌زمانی را تعریف کند. برای انجام چنین پروژه‌ای، لازم بود در تفکر متافیزیکی غور کند، تا در این تفکر آنچه گرایشش به حقایق ثابت و تغییرناپذیر، منطق صوری، و اولویت فاعل شناسا را دگرگون می‌کند بیاید. «رخداد زمانی-تاریخی» نامی است که می‌توان بر این عنصر دگرگون‌ساز گذاشت، و «پدیدارشناسی» نام رهیافتی است که

هایدگر با استفاده از آن قدرت دگرگون‌ساز زمان در عقلانیت اروپایی را صورت‌بندی کرد. این دو مفهوم، یعنی رخداد زمانی-تاریخی و پدیدارشناسی دو عنصری است که هایدگر با استفاده از آنها توانست خاصگی^{۱۱} و ملموس بودن زمانی زندگانی را بازنگری کند: زندگانی‌ای که هایدگر معتقد بود در تفکر فلاسفه پیشین مفهوم غلطی از آن ارائه شده، و زندگانی‌ای که برای او شکل پرسش از وجود را به خود گرفت.

این نوع چرخش در ارتباط با پیش‌زمینه مذهبی هایدگر نیز صدق می‌کند. او ابتدا به مطالعه الهیات روی آورد، و بعد از آن بدون پایبندی به کلیسا یا الهیات سعی کرد فردی مذهبی باشد، و آنگاه در حوزه پدیدارشناسی به تفکر پرداخت، و



ارسطو

نهایتاً به متفکری تبدیل شد که دغدغه اصلی‌اش پرسش از وجود و حقیقت معنای آلتییا^{۱۲} [که معمولاً به حقیقت ترجمه می‌شود، و نزد هایدگر معنای نامستوری می‌دهد] نزد فلاسفه یونان باستان بود: این حرکت شامل چرخشی دگردیسانه در الهیات و دین می‌شد. چند سالی بیش در مقام استادیار حق‌التدریس فرایبورگ تدریس نکرده بود که به فکر بازنگری مفاهیمی چون «هبوط»، «گناه»، «کلمه»، «تغییر دین»، و «وجدان» در مسیحیت افتاد، و آنها را از زمینه اعتقادی و کلامی‌شان بیرون کشید و معنای بافتی^{۱۳} آنها را بدون توجه به دلالت مذهبی‌شان مورد مذاقه قرار داد. هایدگر به موازات پیشرفت کارش بر این نکته تأکید گذاشت که چنین چرخشی همان نحوه واگشایی^{۱۴} تفکر است: حرکت چرخشی در درون و ورای مجموعه‌ای از افکار حیات فکر را آشکار می‌سازد.^{۱۵} بدون چنین چرخشی، تفکر به پایان می‌رسد.

تفسیر نوآورانه و بسیار تأثیرگذار هایدگر از ارسطو او را قادر ساخت تا بازگشتی مقتدرانه به میراث یونانی فلسفه اروپایی داشته باشد، و همچنین به او امکان داد تا با استفاده از رویکرد وزبانی که از هوسرل آموخته بود به بازاندیشی این میراث بپردازد.



با آنها مواجه می‌شوند، آنها را به کار می‌بندند، و تأثیرشان را احساس می‌کنند. پیش از آنکه تأمل نظری فاصله‌ای [بین انسان و محیط] ایجاد کند، انسان‌ها در محیط‌شان درگیر و مستغرق هستند، و محیط آنها مملو از چیزهایی است که در جزئیات معمولاً عملی، و زنده‌شان نمود یافته‌اند. نحوه خاص نمودیافتن چیزها در آن موقعیت‌های غیرنظری تفسیرهای پیشانظری را تشکیل می‌دهد، و چیزها در نمودیافتن و واقعیت‌مندی‌شان چیزی نیستند بجز رویدادشان.

علاوه بر این، شخص نمی‌تواند بدون مواجهه با حرکت دگردیسانه تفکر هایدگر، با آن درگیر شود. از نظر هایدگر، در چنین حرکتی ادعاهای کلی بودن و بی‌زمان بودن حقایق به نحوی که مختص یک درگیری خاص^{۱۶} است دگرگون می‌شوند، که این نوع درگیری با غرابت^{۱۷} دگردیسی‌اش تعریف می‌شود. تفکر در رخداد زمانی-تاریخی‌اش در حکم یک رویداد زنده، خاص، و خود-دگرگون‌ساز^{۱۸} واقع می‌شود. این جهت‌گیری به معنای آن است که هایدگر نسبت به مکاتب فلسفی نظر خوبی نداشت،

و حتی وقتی که یکی از فلاسفه برجسته اروپا به حساب می‌آمد، به هیچ وجه تشکیل چیزی به نام مکتب فکری هایدگری را تشویق نکرد. او معتقد بود که متفکران باید راه خاص خود را، در محیط خود و در زیست-جهان خود پیدا کنند. چنین تفکری در

اگرچه
دانشگاهیان
هایدگر را
بیشتر یک
متفکر نوظهور
کاتولیک
می‌پنداشتند،
او به تدریج
تحت تأثیر
فزاینده تفکر
تاریخی و
دیالکتیکی
هگل، و
همچنین
«زیست-فلسفه»
نیچه
ویلهلم دیلتای،
آئری برگسن، و
مکس شلر
قرار گرفت.



هگل

دیالوگ با ارزش‌ها، ایده‌ها، و عقایدی واقع می‌شود که مردم در شیوه‌های متفاوت تفکر و زیستن می‌یابند.

هایدگر این بینش‌های دگرگون‌ساز، که او را از تفکر تومیستی و نوکانتی دور ساخت، را در اواخر دوران نوجوانی و اوایل دهه بیست سالگی‌اش تجربه کرد، ولی هنوز نمی‌توانست بینش‌های اولیه‌اش را در قالب تفکری پخته و جاافتاده به‌روراند. «هرمنوتیک واقع‌بودگی»^{۱۹} از اصطلاحات اولیه و بسیار مهم هایدگر است. «واقع‌بودگی» به تقلیل‌ناپذیری چیزها در رویدادشان اشاره می‌کند، و «هرمنوتیک» به معنای تبیین تفسیری است. انسان‌ها پیش از آنکه مفاهیمی نظری درباره چیزها پیدا کنند، آنها را می‌شناسند و تفسیر می‌کنند. تفسیرها وقتی پیدا می‌شوند که انسان‌ها عملاً با چیزها زندگی می‌کنند، در بافت‌های مختلف

ارسطو و ما بعد

هایدگر در رهگذر کارش بر روی آرای ارسطو و هوسرل به ایده هرمنوتیک واقع‌بودگی، یا به عبارت دیگر، تفسیر بر اساس زندگی عملی، رسید. همدلی او با حملات لوتر به مکتب اسکولاستیک با تمایزش به رد تفسیرهای اسکولاستیکی آرای ارسطو که در دوران دانشجویی‌اش خوانده بود کاملاً همسو بود. هایدگر می‌خواست با بازنگری عمیق بسیاری از نوشته‌های ارسطو فهم درستی از تفکر این فیلسوف یونانی پیش از افتادنش به دست مسیحیت پیدا کند، فیلسوفی که آبخشور مفاهیمش در همان جهان یونانی‌اش بود. ولی از نظر هایدگر این کار مستلزم گسستی کامل از ارسطوی مسیحی‌شده بود، تا بتواند به فلسفه ارسطو با توجه به شیوه بسیار متفاوت زندگی‌اش در مقایسه با متفکران بعدی بپردازد.

تفسیر نوآورانه و بسیار تأثیرگذار هایدگر از ارسطو او را قادر ساخت تا بازگشتی مقتدرانه به میراث یونانی فلسفه اروپایی داشته باشد، و همچنین به او امکان داد تا با استفاده از رویکرد و زبانی که از هوسرل آموخته بود به بازاندیشی این میراث بپردازد. هایدگر همزمان با برانداختن رونمای مسیحی ارسطویی که قبلاً خوانده بود، تفکر ارسطو را با چشمان یک پدیدارشناس، چشمانی که به قول خودش از هوسرل گرفته بود، دوباره صورت‌بندی کرد: او تفکر به ظاهر متافیزیکی ارسطو را چرخاند و آن را به تفکری که قطعاً صورت‌بندی متافیزیکی نداشت مبدل ساخت. هایدگر به منظور درک درست ارسطو باید تفاوت عظیمی را که بین محیط معنوی خودش و ارسطو بود حفظ می‌کرد. او نمی‌خواست بر این تفاوت چیره شود، بلکه می‌خواست همزمان با فاصله گرفتن از شیوه تفکر ارسطو از طریق مواجهه عمیق با نوشته‌های او این تفاوت را حفظ کند.

هایدگر بیش از هر چیز دیگری مجذوب آرای ارسطو درباره حکمت عملی^{۲۰} (فرونسیس) شده بود. این مفهوم نوعی شناخت موقعیت‌مدار را توصیف می‌کرد که بر ابژه‌های تغییرناپذیر دلالت نداشت و به همین دلیل تمام‌بودن^{۲۱} آنها را القا نمی‌کرد، بلکه باطناً نسبت به تغییرات آینده گشوده بود، و کارکرد آن گشودن تغییرات آینده بود؛ ضمن اینکه از نظر هایدگر مفهومی که هوسرل از آگاهی زمان درونی بسط داده بود این حُسن را داشت که فهم



کامل و عینی چیزها را غیرممکن می‌ساخت. با وجود این، هایدگر می‌دید که هم ارسطو و هم هوسرل اولویت بدون چون و چرایی به زمان حال داده‌اند. این اولویت به معنای آن بود که هیچ کدام از این دو فیلسوف آینده‌سویی^{۲۲} - یعنی آمدن برای گذشتن و هنوز نبودن^{۲۳} - را تعریف‌کنندهٔ ساحت عینیت‌ناپذیر حضور، و یا اینکه حضور به طرز غریبی با گشودگی‌اش نسبت به آینده‌سویی تعدیل می‌شود - یعنی زیر سؤال می‌رود - نمی‌دانستند. این گشودگی به معنای آن است که آینده‌سویی حضور را تعریف می‌کند، نه در حکم یک انتزاع مطلق، بلکه در حکم یک بی‌کرانگی و تعیین‌ناپذیری مقوم در زندگانی هر چه روی می‌دهد. به نظر می‌رسد که زمان و مفهوم آن مسائلی بودند که ارسطو و هوسرل را درمانده کرده بود - و در این میان باید مسئلهٔ ذهنیت را نیز برای هوسرل به مفهوم زمان اضافه کرد.

رهیافت پدیدارشناختی

هایدگر در سال‌های تدریسش در ماربورک چنین می‌اندیشید که معنای پدیدارشناسی ریشه در اصطلاح یونانی -phainest-hai دارد که به معنای «آشکار بودن» است. یک پدیده رویدادی است که خود را آشکار می‌کند. اصطلاح Phainesthai از کلمهٔ phaino ساخته شده است که به معنای آشکار ساختن چیزی است. ریشهٔ این لغت ph-phos، به معنای نور یا درخششی است که با آن چیزها آشکار می‌شوند. از نظر هایدگر، توضیح (logos) پدیده‌ها به معنای توصیف موجودات در خودآشکارسازی‌شان است، بدین معنی که گویی شخص در خودآشکارسازی چیزها با آنها مواجه می‌شود، و توضیح درخششی («نور») است که آشکاربودگی^{۲۴} آنها را ممکن می‌سازد. خودآشکارسازی زندگانی فرد فرد موجودات را تشکیل می‌دهد.

هایدگر تفاوت مشخصی بین یک موجود خودآشکارساز خاص و عمل خودآشکارسازی قائل می‌شود. فلاسفه می‌توانند نحوهٔ خودآشکارسازی موجودات، و هم‌چنین نحوهٔ روی‌دادن عمل خودآشکارسازی، را تبیین کنند. مورد دوم به وجود [هستی] موجودات اشاره دارد و نباید با توصیف یک موجود اعلیٰ اشتباه شود: وجود یک موجود نیست. این تفاوت آنتولوژیک بین وجود (رخداد خودآشکارسازی) و موجود (مصادق خاص خودآشکارسازی) نقشی اساسی در تفکر هایدگر دارد و به انحنای مختلف در تفکر او دیده می‌شود. این تفاوت مشخصهٔ روی‌دادن پدیده‌هاست: یک پدیده یک چیز خودآشکارساز خاص است، و هستی‌اش در حکم عمل خودآشکارسازی روی می‌دهد. هایدگر نحوهٔ خودآشکارسازی یک چیز در جزئیتش را «آنتیک»، و رخداد آشکارسازی را که برای همهٔ پدیده‌ها مشترک است «آنتولوژیکال» می‌خواند.

بنابراین، رخداد خودآشکارسازی پدیده‌ها، و نه یک حالت یا عمل ذهنی، برای هایدگر به حوزهٔ اصلی تفکر توصیفی مبدل

می‌شود. هوسرل نیز به آشکارگی پدیده‌ها و نحوهٔ آشکار بودن آنها اولویت می‌داد، و از نظر او قصد را می‌شد جهت یک رویداد در حال آشکار شدن دانست. «جهت» از نظر هوسرل به معنای فرایند ناتمام، و باز پدیدارشدن بود که یک رویداد ذهنیت استعلایی را تشکیل می‌داد. این جهت در اعمال استعلایی و ذهنی آگاهی واقع است. ولی نحوهٔ پرداختن هایدگر به واقع‌بودگی، تاریخ و زمان او را از آگاهی دور ساخت و به سمت مفهوم «جهان» کشاند. جهت‌های ناتمام موجودات، نه در ساختار پیشنهادی و زندهٔ ذهنیت استعلایی، بلکه در رویداد خودآشکارساز موجودات - در-جهان واقع هستند. تفکر او از اولیوتی که فلسفهٔ مدرن به عمل ذهنی می‌دهد به سوی ساختارهای



هولدرلین

جهان‌مند که سرمنشأ آنها آگاهی انسان نیست کشانده شد. او در تبیین معنا، دلالت، و تفکر، و هم‌چنین تأکید می‌کند که ناگزیر بر سوژه و ابژه قرار می‌گرفت، از جهت‌گیری معرفت‌شناختی دور شد. او به سمت شیوه‌ای تفکر روی آورد که با عمل آشکارسازی غیرذهنی و غیرعینی چیزها در جهان جهت می‌یافت. او می‌خواست نشان بدهد که چگونه این عمل با درک مفهومی یا از آن خودسازی ذهنی،^{۲۵} شروع نمی‌شود، و چگونه قطعاً تاریخ‌مند و زمانمند است، و چگونه به طور خودآشکارساز در جهان رخ می‌دهد.

هستی و زمان (۱۹۲۷)

هستی و زمان، که یکی از تأثیرگذارترین کتاب‌های قرن

هایدگر از دوران
نوجوانی‌اش
مطالعات
گسترده‌ای
در حوزهٔ ادبیات
و بخصوص
شعر داشت. شعر
گوته، هولدرلین،
ریلکه، اشتفان
گئورگ، و تراکل
در شکل‌گیری
ذهن او تأثیر
بسیاری داشت،
و هایدگر در دههٔ
۱۹۳۰ بار دیگر با
شور و شوقی
جدید به شعر،
به ویژه اشعار
هولدرلین،
روی آورد.



خطا رفته بودند. استقبال زیادی که از هستی و زمان شد، و همچنین ناراضی‌های خود هایدگر از این کتاب، او را بر آن داشت که اگر واقعاً می‌خواهد به هدف کتابش برسد، باید چرخشی در مفاهیم آن به سوی شیوه تفکری متفاوت ایجاد کند. او بعدها هستی و زمان را فرصتی خواند که چرخش بنیادین او را در حوزه میراث متافیزیکی‌اش به سوی شیوه تفکری که بر اساس همان چرخش بود تشدید کرد.

هدف کتاب برانگیختن مجدد پرسش از معنای وجود است. هایدگر بر این باور بود که این سؤال سرآغاز تفکر فلسفی اروپا بوده، ولی بخش عمده‌ای از سنت فلسفی اروپا این سؤال را به محاق برده است. این سؤال وقتی در ذهن هایدگر نقش بست که هجده ساله بود و داشت کتاب فرانتس برنتانو با نام درباره معنای کثیرالوجه وجود نزد ارسطو^{۲۷} را می‌خواند. اگرچه برنتانو از این بحث تا حدودی مقاصد کلامی را دنبال می‌کرد، اما هایدگر از طریق برنتانو راهی به درون پژوهش‌های فلسفی هوسرل پیدا کرد. ورود او از گذر پرسش از معنای وجود بود؛ و این پرسش به همراه شیوه پدیدارشناختی تفکر در کانون کتاب هستی و زمان قرار گرفت.

هایدگر پرسش از وجود را در رخدادهای دازاین جستجو می‌کند. این اصطلاح، یعنی دازاین، که در زبان انگلیسی برای کسانی که در حوزه تفکر هایدگر تحقیق می‌کنند، به اصطلاحی استاندارد تبدیل شده است، به رخدادهای مکان‌یافته و آشکار ساز وجود در جهان اشاره دارد. این اصطلاح مترادف «موجود انسانی» نیست، بلکه نامی است برای مکان آشکار شدن زندگانی انسانی. نحوه رخدادهای دازاین به همان نحوی است که چیزها در دسترسی پذیری آشکارشان برای ارجاع، شناخت و کاربردشان رخ می‌دهند. بنابراین دازاین به منزله قلمروی جهان‌مند^{۲۸} آشکار سازی رخ می‌دهد. هستی و زمان توضیحی توصیفی از دازاین ارائه و نشان می‌دهد که وجود چیزهای جهان‌مند در کیفیت پدیداری‌شان شکل می‌گیرد، در خود آشکار سازی‌شان، و نه در هیچ گونه جوهر خلاق یا بنیادین. هایدگر همچنین نشان می‌دهد که زندگانی، هستی، خود آشکار سازی به مثابه یک عمل زمانمند رخ می‌دهد، و اینکه تداومش مدام زیر سؤال است؛ وجود دازاین می‌تواند که نباشد. بدین ترتیب، پرسش از معنای هستی در رخدادهای پیشاتأملی فناپذیری^{۲۹} دازاین، و نه در اقدامی نظری توسط فاعل‌های تأملی، ریشه دارد.

هایدگر در هیافت خود به این پرسش از آنچه حد وسط می‌نامد شروع می‌کند، یعنی فهم هر روزه از هستی، یا به عبارت دیگر از نحوه روی دادن موجودات در زندگانی عملی‌شان. ما معمولاً با چیزها از حیث فایده و هویت‌های استانداردشان در محیط‌مان سروکار داریم. همچنان که با چیزها زندگی می‌کنیم، یک حس کاربردی مهم از معنای «وجود داشتن» داریم. وقتی چیزی را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا آن را بهتر بشناسیم، معمولاً آن را به منزله یک ابژه در نظر می‌گیریم و سعی می‌کنیم جملات

بیستم بود، در اوج سال‌های تدریس هایدگر در ماربورگ انتشار یافت. او در طول این سال‌ها بر روی سیر تحول مفهوم زمان کار کرده بود و ایده‌ها و دلمشغولی‌هایی را که از سال ۱۹۱۵ در سر داشت، در این کتاب جمع آورد و مطرح ساخت. او در درسگفتارهایش به تبیین درک خود از پدیدارشناسی و نقطه افتراقش با هوسرل پرداخت، و همچنین چارچوب مفهومی هستی و زمان و بسیاری از اصطلاحات اساسی آن را بنا کرد. مجموعه آثار^{۲۶} هایدگر بسیاری از درسگفتارهایی را که او در طول سالهای ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۷ در ماربورگ

ارائه داد، در خود جای داده است به نحوی که محققان می‌توانند ردپای ایده‌ها و مسائل اصلی‌ای را که منجر به نگارش هستی و



مارتین لوتر

آثار
کیر کگور
و مارتین لوتر
نیز تأثیر
به سزایی
بر او
گذاشت.

زمان شد، در آن دنبال کنند. مسلماً چنین بحثی در این مدخل کوتاه نمی‌گنجد.

هستی و زمان کاری ناتمام بود، زیرا هایدگر نامزد کرسی خالی هوسرل در فرایبورگ شده بود و باید رساله‌ای ارائه می‌داد. این کتاب در واقع قرار بود در حجم بسیار بیشتری در چند جلد نوشته شود که هایدگر هرگز آن را به اتمام نرساند. با وجود این، کتاب هستی و زمان، غالباً به دلیل تفسیرهایی که خود هایدگر آنها را اشتباه یا گاه حتی توهین‌آمیز می‌دانست، تأثیر فرهنگی بسیار عظیمی داشت. در این میان، به ویژه قرائت‌هایی که کتاب هستی و زمان را بررسی انسان‌شناسی فلسفی، انسان‌گرایی وجودی، و یا پدیدارشناسی هوسرلی معرفی می‌کردند کاملاً به



و تعریف‌هایمان را با آنچه می‌توانیم درباره آن بیابیم متناسب سازیم. این امر به معنای آن است که ما معمولاً معنای رخدادهای غیرعینی زنده را زیر سؤال نمی‌بریم، و انتظار داریم با در نظر گرفتن چیزها اصولاً به مثابه متعلق فایده یا شناخت چیزهایی درباره وجودشان کشف کنیم. معنا و حقیقت آنها در شناخت ما از آنها و یا در متناسب بودن استفاده‌هایی که برای‌شان می‌یابیم است. یک موجود معمولاً با تعریف حضور عینی‌اش فهمیده می‌شود؛ و اگر قرار باشد این حضور به نحوی بنیادگذاری شود، فلاسفه معمولاً به دنبال یک حقیقت معرف و

مدام حاضری می‌گردند که در طول زندگانی چیزهایی که تغییر می‌کنند و می‌گذرند ثابت باقی می‌ماند. چنین حضور مدام و بنیادگذاری را مثلاً می‌توان در موجوداتی نظیر خدا، طبیعت، عقل یا ذهنیت استعلایی یافت. به نظر می‌رسد که موجودات متعالی [فرارونده] نظیر اینها معنای بنیادینی برای چیزهای کرانمند فراهم می‌آورند، و اولویت حضور برای فهم معنای گذرندگی زمانمند^{۲۰} را در بردارند: قطع نظر از تغییرات و گذرا بودن موجودات، آنها همیشه حاضرند. بنابراین، به نظر می‌رسد که پرسش از معنای هستی با حضوری که نمی‌آید که بگذرد، و معنای جاودان به موجودات گذرا می‌دهد، جواب داده می‌شود.

از طرف دیگر، مفهومی که هایدگر درباره دازاین بسط می‌دهد بیانگر این نکته است که نحوه بودن موجودات با زمانمندی بدون اولویت حضور تعریف می‌شود. او در بخش اول هستی و زمان نشان می‌دهد که اولاً دازاین ذاتاً یک رخداد پروامند^{۲۱} است؛ هستی‌ای است که تداومش همیشه زیر سؤال است، و به همین دلیل دازاین به خود رجعت می‌کند^{۲۲} به این معنا که همیشه دلمشغول حفظ و تداوم موجودات و خودش است. بودن در جهان یک رخداد گذرنده است، که همیشه در تاریخ‌ها و مکان‌های خاص واقع می‌شود، همیشه باید بر عدم قطعیت‌ها و گذارها چیره شود، و همیشه در عدم‌تعیین آینده^{۲۳} حرکت می‌کند. هایدگر می‌گوید که معنای وجود دازاین پرواست؛ پروا، یعنی ناگزیر بودن دلمشغولی برای آنچه مهم است. نه زندگی و نه جهان ضمانت‌شده نیستند. حضور مدام پشتوانه دوام هیچ یک از آنها نیست. رخداد آشکارساز بودن در جهان، و روی دادن آن، همیشه در حال گذر است. بنابراین، معنای پروا همان ناگزیری از دست دادن حضور، ناگزیری آمدن برای گذر، و به همراه آن ناگزیری دلمشغولی به هر آنچه اهمیت دارد، است.

هایدگر به هنگام توصیف زمانمندی دازاین در بخش اول هستی و زمان، جهان‌مندی، نسبت، مکان‌مندی، روزمرگی، اینهمانی، کلیت جهان‌مند، وفاق^{۲۴}، تفسیر و زبان را نیز توضیح می‌دهد. این توضیحات در بخشی با عنوان «پروا به مثابه وجود دازاین» و بخش دیگری با عنوان «دازاین، آشکارگی، و حقیقت» به اوج خود می‌رسد. هایدگر در این بخش از کتاب

نشان می‌دهد که وجود تاریخ‌مند، موقعیت‌مند و معطوف به آینده‌ما- یعنی دقیقاً همان زندگانی ما- اصلاً شبیه به حضور عینی نیست. دازاین به مثابه «هنوز نیست» رخ می‌دهد، به مثابه امکان بودن. افراد در امکان «هنوز نیست» زندگی می‌کنند که ساحتی از هر لحظه حاضر است. تمام‌بودن که گاه به ایزه‌های قطعی نسبت داده می‌شود کیفیت رویدادهای زنده و جهان‌مند نیستند. این ناتمامی مقوم و زمانمند در عین حال هم آشکارگی آنتولوژیک دازاین را توصیف می‌کند و هم رویدادهای جهان‌مند آنتیک در جزئیات و انضمامی‌بودنشان را.

هایدگر در بخش دوم هستی و زمان با عمق بیشتری به بررسی زمانمندی حول محور پرسش از معنای وجود می‌پردازد.



نیچه

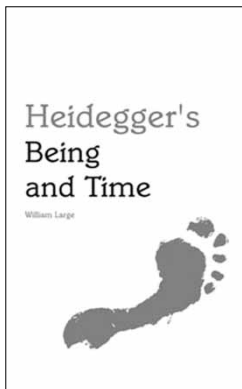
بخش اول کتاب با توضیح وجود روزمره دازاین شروع می‌شود، ولی بخش دوم آن نشان می‌دهد که وجود دازاین اساساً با ساختار وحدت‌بخش زمانمندی فناپذیر قوام می‌یابد. پرسش از معنای هستی و دازاین بنیاد در این ساختار دارد. پرسش‌های هدایت‌گر برای این بخش از یک طرف به وحدت زمانی و آنتولوژیک دازاین می‌پردازند، و از طرف دیگر، امکان زندگی در وفاق بنیادین و مثبت با ساختار آنتولوژیک دازاین و متناسب ساختن این ساختار با نحوه خاص وجود هر شخص را مطرح می‌سازند. او چنین مطابقتی را «اصالت» می‌نامد. امکان اصالت به معنای زندگی به نحوی است که ساختار وحدت‌بخش زمانمندی فناپذیر را ایجاد کند. وقتی چنین ایجابی حاصل می‌شود، انسان‌ها وحدتی در زندگی‌هایشان پیدا می‌کنند که با کرانمندی، یعنی ناتمامی، عدم تعین، و مرگ-سو بودن^{۲۵} تعریف می‌شود.

اگرچه
دانشگاهیان
هایدگر را
بیشتر یک
متفکر نوظهور
کاتولیک
می‌پنداشتند،
او به تدریج
تحت تأثیر
فزاینده تفکر
تاریخی و
دیالکتیکی هگل،
و همچنین
«زیست-فلسفه»
نیچه، ویلهلم
دیلتای،
آرنی برگسن،
ومکس شلر
قرار گرفت.

انتشار آن نبود، بلکه هایدگر می‌پنداشت که زبان کتاب از بیان آنچه باید گفته شود قاصر است، و همچنین دامنه تفکرش را در برابر پدیده‌هایی که مورد بحث قرار داده بود بسیار تنگ می‌دید. هایدگر با استفاده خاص خود از کلمات و عباراتی نظیر «افق»، «ساختار»، «شرط آنتولوژیکی برای امکان چیزها»، «هستی»، و حتی «دازاین» با سنت متافیزیکی درافتاد. نحوه تنظیم مطالب و ساختار کتاب، هدف ظاهراً توصیفی آن، بحث مفهوم سرآغاز و تاریخ در آن، و پروراندن نشدن مفهوم حقیقت در این کتاب همه و همه موجب نارضایتی هایدگر را فراهم می‌آورد. او شاهد بود که متن کتاب می‌تواند به راحتی موجب بدفهمی خوانندگان از افکار و مقاصد او شود. او همچنین نیروی حرکت فکری را که شروع به نابود کردن لنگرگاه متافیزیکی‌اش کرده بود تجربه کرد. این نیرویی بود که او را از کتابش بیرون چرخاند و به سوی شروعی جدید و جهانی کشاند که به مراتب رادیکال‌تر از چیزی بود که خودش پیش‌بینی کرده بود.

مقاله ذات حقیقت که هایدگر در سال ۱۹۳۳ نوشت و ۹ سال بعد منتشر ساخت، به بهترین نحو بیانگر چرخش فکری او در سال‌های بعد از انتشار هستی و زمان است. پس از انتشار هستی و زمان و پیش از نگارش این مقاله، هایدگر بیشتر مشغول تدریس و نگارش درباره فلسفه کانت، هگل، شلینگ و همچنین مفاهیم و مسائل اساسی در تفکر متافیزیکی بود. او پیشنهاد کرسی استادی در برلین را رد کرد، و در عین حال روز به روز به شهرتش در مقام یک فیلسوف خلاق و پیشرو افزوده شد.

به رغم نارضایتی هایدگر از هستی و زمان، او به هر حال پرسش از معنای وجود را مطرح ساخته بود- و یا می‌توان گفت که این پرسش برای او مطرح شده بود. می‌شد این پرسش را به چند طریق بیان کرد. به طور کلاسیک: چرا اصلاً موجودات به جای اینکه نباشند هستند؟ از حیث پدیدار شدن: چرا اصلاً چیزها پدیدار می‌شوند، و حاضر و آشکارند، و خودشان را آشکار می‌سازند، بجای اینکه پدیدار نشوند؟ از حیث کرانمندی: چگونه هستی در حضور گذرنده چیزها روی می‌دهد؟ به طور کلی، پرسش از معنای هستی در عین حال پرسش از عدم قطعیت بنیادین در زندگی، حضور و گذرندگی، و آشکارگی و اختفاء در رخداد پدیده‌هاست. زمانمندی در «اکنون بوده و هنوز نیست»^{۳۷} دازاین یافت می‌شود، «ساختاری» که به نظر می‌رسد معنای «ساختار» را نمی‌پذیرد. در هر چرخشی که به این پرسش نگاه کنیم با رخ دادن موجودات آشکار مواجه می‌شویم، و این- یعنی روی دادن موجودات آشکار- برای هایدگر ضرورتاً با مسئله حقیقت برابر است. پرسش از هستی (از رخداد یا رویداد آشکار) در عین حال پرسش از حقیقت نیز هست. ولی چگونه زمانمندی و آشکارگی هستی ناگزیر پرسش از حقیقت را برای هایدگر مطرح می‌سازد؟



هایدگر در بخش دوم هستی و زمان به بحث درباره پدیده‌هایی نظیر رخداد حاضر آینده‌سویی، کشش هستی برای انسان‌ها و موانع هشیاری نسبت به آن کشش، گناه آنتولوژیکی، استعداد ذاتی دازاین برای اصالت، و تاریخمندی می‌پردازد. در این فرایند، او کلماتی نظیر «وجدان»، «ندا»، و «گناه» را از میراث کلامی و دینی‌شان بیرون می‌کشد و در بافتی آنتولوژیکال و غیرکلامی بررسی می‌کند. هایدگر در این بخش با استفاده از آنچه خود «تفسیر اگزیستانسیال اصیل»^{۳۶} می‌نامد به بازنگری پدیده‌های عمده‌ای که در بخش اول مورد بحث قرار داده بود می‌پردازد. اصطلاح تفسیر اگزیستانسیال اصیل به معنای تفسیری است که ساختار آنتولوژیکی ضروری

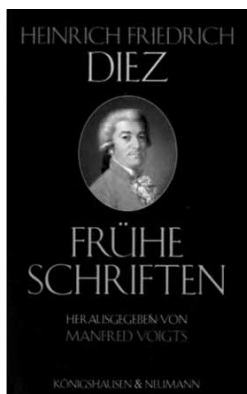


هوسرل

به موازات دور شدنش از فلسفه تومیستی و نوکانتی و جلب علاقه‌اش به رهیافت پدیدارشناختی که توصیف را بر تأمل و زندگی عملی را بر تحلیل مقولات از رجح می‌دانست، هگل و به ویژه هوسرل دوفیلسوفی بودند که بر گذار هایدگر از این مرحله تأثیر به‌سزایی داشتند.

برای رخداد پدیده‌ها را توصیف می‌کند. در بخش دوم، این ادعای توصیفی مطرح می‌شود که زمانمندی بنیاد پروا، پس معنای آن است. خواننده در اینجا یک بار دیگر با این تفکر مواجه می‌شود که بنیادگذاری آنتولوژیک فاقد هویت جوهری، حضور، یا ضرورت است. این کتاب با اذعان به ناقص بودنش پایان می‌یابد.

ذات حقیقت، چرخشی به بیرون از هستی و زمان
کامل نبودن هستی و زمان صرفاً معلول ضیق وقت برای



خیلی پیش از آنکه برتنانو به ارتباط «حقیقت» و «هستی» در تفکر ارسطو اشاره کند، و خیلی پیش از خود ارسطو، کلمه آلتیئا (aletheia)، که معمولاً به «حقیقت» ترجمه می‌شود، نقشی عمده در تمدن یونان ایفا می‌کرد. این کلمه، که هایدگر آن را ترکیبی از آلفای منفی‌ساز و ریشهٔ lethe (به معنای فراموشی) می‌داند، اشاره به رخدادی داشت که چیزی آشکار، خودآشکارساز، و پدیدار است. یک موجود در رخداد آشکارسازش آشکار می‌شود، و به طور کاملاً روشنی در همان جایی است که روی می‌دهد. حقیقتش به مثابهٔ خودآشکارگی، یا به

فراموشی ناکفتمی در ببحوئهٔ گشودگی آشکارساز. همزمان با چرخش تفکر هایدگر به سمت این مفاهیم، وقتی که او تلاش دارد با هشیاری با آنها سخن بگوید، ظاهراً هم فراموشی و هم حقیقت برایش رخ می‌دهد. هایدگر از خود می‌پرسد که آیا چرخش او می‌تواند حرکت آشکارگی و فراموشی را که در تاریخ تفکر غرب قطعی و پوشیده است، توصیف کند؟ آیا حرکت دگرگون‌ساز او به سوی معانی اولیهٔ آلتیئا راهی را به سوی سرآغاز تفکر متافیزیکی دنبال می‌کند، راهی که غفلت فراموش‌کارانهٔ تفکر غرب از بدیهی نبودن و عدم

قطعیّت حقیقت را آشکار سازد؟

عبارت دیگر در حکم حضور آشکارش، روی می‌دهد. دیدیم که از نظر هایدگر آشکارسازی همان چپستی یک چیز آشکار نیست، و اینکه تفاوتی اساسی بین چپستی یک چیز و آشکارسازی از حیث آشکارسازی وجود دارد. آشکارسازی^{۳۸} به چیزها رخصت می‌دهد همانی باشند که آشکار می‌کنند. آشکارسازی از نظر هایدگر یک قلمرو گشوده است که هر چند موجودات آشکار در آن پدیدار هستند، به جزئیّت چپستی یک موجود، به زمان، مکان و هویت یک موجود محدود نمی‌شود. «حقیقت» در این متن به معنای گشودگی آزاد آشکارگی است، و یک حقیقت در خودآشکارگی یک موجود یافت می‌شود. حقیقت چیزی را شناختن یعنی درگیر شدن با آن به نحوی که با «ذاتش»، یا به عبارت دیگر با رویداد آشکارسازش متناسب باشد.

با وجود این، عامل فراموشی یا نبود کامل پدیداری، آنچه را هایدگر در هستی و زمان در حکم فناپذیری^{۳۹} پدیده‌ها در نظر گرفته بود، توضیح می‌دهد: موجودات با هیچ چیز متعالی [فرارونده] یا خاصی که بنیاد آنها را تشکیل بدهد یا زندگی‌شان را تضمین کند پدیدار نمی‌شوند؛ آنها در روی‌دادن‌های آشکارسازشان^{۴۰} «بنیاد» دارند. آشکارگی‌شان با خود فراموشی را به منزلهٔ عامل فناپذیری غریب و فراگیری همراه دارد، عاملی که فراجنگ آوردن کامل هر پدیده‌ای را ناممکن می‌سازد؛ گویی فراموشی موجود را از آشکاری^{۴۱} کامل محافظت می‌کند، چیز دیگری به حقیقتش می‌افزاید، آن را از دسترس دور نگاه می‌دارد. Lethe [فراموشی] بیانگر مستوری، واپس‌نشینی وجود^{۴۲} (یعنی از آشکارسازی) و نا-حقیقت (غیبت کامل آشکارگی) است.

بحث هایدگر در دربارهٔ ذات حقیقت دیگر گشتی گرفتن با آنچه ساختارهای شبه‌استعلایی وجود به نظر می‌رسند نیست. زیرا او ذات را به روشنی هم در روی‌دادن آشکارگی می‌یابد و هم در تاریخ تفکر دربارهٔ حقیقت. نا-حقیقت، یا همان «نا-ذات»، مستوری- فراموشی وجود- بیانگر عدم کفایت «کرانمندی» در حکم اصطلاحی توصیفی برای زمانمندی دازاین است. این امر بیانگر یک گسست جدید است که در آن عدم‌قطعیّت اگزیستانسیال با بستگی نفوذناپذیر به آشکارگی و «نور» زندگانی ترکیب می‌شود. این گسست شامل حس قوی رازگونگی است، نه راز روشنایی محض یا تمامیت مستور وجود، بلکه راز به معنای



ماکس شلر

فاجعهٔ سیاسی

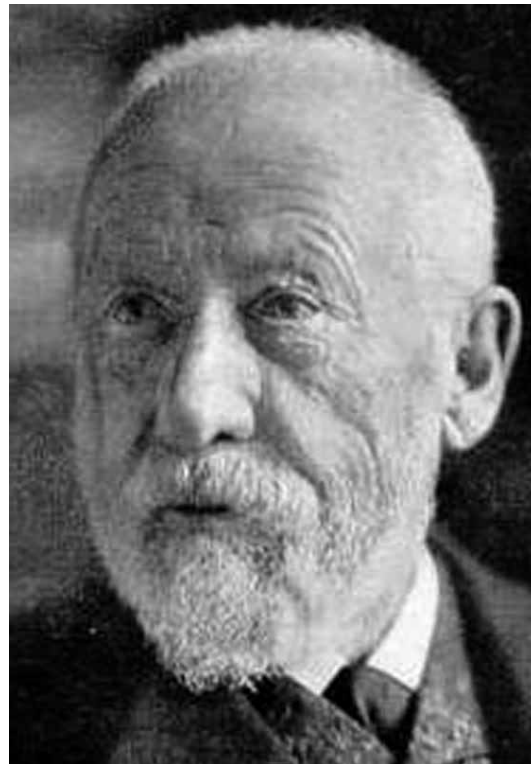
درست در زمانی که چرخش فکری هایدگر جهت‌ها و امکانات جدیدی برای تفکر در اختیارش می‌گذاشت، او درگیر مسائلی شد که دقیقاً نویدبخش‌ترین امکانات تفکر را نابود می‌ساخت. او که همیشه یک ناسیونالیست آلمانی بود، و باور داشت که معاهدهٔ وردن ناعادلانه بوده است، و می‌پنداشت که آلمان باید به هر قیمتی در مقابل کمونیسم بایستد، و از ناکارآمدی روند دموکراتیک سرخورده شده بود، نازیسم هیتلر را بهترین امید سیاسی برای اعتلای آلمان دانست و با آن همراه شد. در سال ۱۹۳۳، هایدگر حزب نازیسم را نیرویی به سوی احیای فرهنگ آلمانی و اعادهٔ رهبری آلمان در تمدن در حال تحول و ماتریالیستی

او بعدها
هستی و زمان را
فرصتی خواند
که چرخش
بنیادین او را
در حوزهٔ میراث
متافیزیکی‌اش
به سوی شیوهٔ
تفکری که
بر اساس همان
چرخش بود
تشدید کرد.

اروپا می‌دید!

در ماه آوریل همان سال به مقام ریاست دانشگاه فرایبورگ انتخاب شد، و در این مقام از ایدئولوژی نازی برای احیای قدرت آلمان حمایت کرد و سیاست‌های دانشگاه را با منافع این حزب همسو ساخت. با وجود این، مقامات نازی به دلیل اینکه هایدگر از لحن و سیاست‌های یهودستیزانه آنها حمایت نمی‌کرد، شدیداً از او دلخور بودند. هایدگر مدیر بااستعدادی نبود. در زمان ریاستش بحث‌های تند سیاسی و آموزشی بالا گرفت و او ده ماه بعد از پستش استعفا داد. رؤیای هایدگر برای اینکه هیتلر، همچون مردی که سرنوشت

مقدر کرده است، از اطرافیان احمقش فراتر برود و به رهبری قهرمان‌گونه و معنوی تبدیل شود، هایدگر را واداشت حتی مدت‌ها



دیلتای

اگرچه هایدگر از الهیات متافیزیکی روی گرداند، ولی هرگز اهمیت اساسی سنت متافیزیک برای تفکر را نفی نکرد، چرا که این سنت بستری برای استحاله و عزیمت فلسفی فراهم می‌آورد.

SEIN UND ZEIT

VON
MARTIN HEIDEGGER



MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

نکرد. بعد از جنگ، مقامات فرانسوی که خاک آلمان را اشغال کرده بودند تا سال ۱۹۵۱ اجازه تدریس در دانشگاه را به هایدگر ندادند. بحث و اختلاف نظر زیادی در این باره وجود دارد که آیا این فلسفه هایدگر بود که منجر به امیدها، خطاها و ساده‌لوحی‌های سیاسی او شد. برخی صاحب‌نظران پیوندهای علی و عمیقی بین این دو می‌بینند، ولی برخی دیگر معتقدند که ناهمخوانی و فاصله زیادی بین تفکر فلسفی و رفتار سیاسی هایدگر در دهه ۱۹۳۰ میلادی وجود دارد. این دهه، قطع نظر از نوع ارزیابی ما از بحث‌هایی که درباره نظرات سیاسی هایدگر وجود دارد، مسلماً بخش تاریکی از زندگی هایدگر را تشکیل می‌دهد. برخی‌ها با خشم و غضب فراوان نسبت به فلسفه هایدگر واکنش نشان می‌دهند و برخی دیگر آن را شایسته بررسی و تحقیق و تعمیق می‌دانند. شاید وقتی به اهمیت قضاوت‌های نادرست هایدگر می‌اندیشیم باید در عین حال خطرات فراموش‌کاری و تقبیح حق به‌جانب هایدگر را نیز کاملاً مد نظر داشته باشیم.

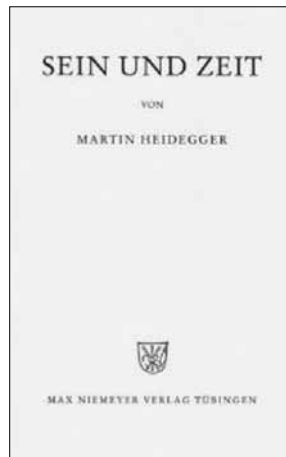
به دنبال راهی دیگر برای تفکر

در طول دهه ۱۹۳۰، هایدگر به دنبال زبان، حرکت‌های مفهومی، و ضرب آهنگ‌های شیوه تفکری بود که بتواند با استفاده از آنها به طور مناسبی به رویداد آشکارساز چیزها بپردازد. به نظر می‌رسید که عقلانیت نظام‌مند «وجودی-کلامی» یا همان فلسفه سنتی، شامل تلاش‌های مجدانه‌ای برای درک مسئله حقیقت و معنای وجود است که سرآغاز فلسفه اروپایی بود. رهیافت‌هایی که به رویکردهای ماتریالیستی، ایده‌آلیستی، تجربی، و تحلیلی معروف بودند، ظاهراً کارشان فقط فراموش کردن این پرسش‌ها بود. تفکر پسادکارتی، قطع نظر از اینکه ذهنیت غیرتاریخی مد نظر بود یا تاریخی، اولویت آنتولوژیکی را به اشکال ذهنیت و عینیت می‌داد. پس هایدگر در کدام نوشته و مفهومی می‌توانست تا حدودی هشیاری مثبت نسبت به پرسش‌هایی را که در حکم نیروهای محرک فلسفه اروپایی یافته بود پیدا کند؟ این دوران برای هایدگر که به دنبال راه‌های متفاوتی برای اندیشیدن بود دوران تنهایی رنج‌آوری به حساب می‌آمد. از کتابش راضی نبود، نوع استقبال از کارش او را دلسرد می‌کرد، از لحاظ سیاسی شکست خورده بود، و آینده‌ای نامعلوم پیش روی خود و نظام آموزشی که از نظر او برای بقای تمدن غرب ضروری بود، می‌دید. هایدگر این نظام آموزشی را چیزی می‌دانست که باید سرآغاز کلاسیک اروپا و سنت‌های متنوع آن را آموزش می‌داد، و به آنچه هایدگر ویرانگری فرهنگ ابزارمحور و وانهادن پیشرفت‌های معنوی معاصر می‌دید، اذعان داشت.

هایدگر از دوران نوجوانی‌اش مطالعات گسترده‌ای در حوزه ادبیات و بخصوص شعر داشت. شعر گوته، هولدرلین، ریلکه، اشتفان گئورگ، و تراکل در شکل‌گیری ذهن او تأثیر بسزایی

پس از آنکه حقیقت حزب نازی را دریافته بود از هیتلر حمایت کند. او به تدریج با تفسیرهای رسمی حزب از افکار نیچه به مخالفت پرداخت، و به همین دلیل در اواسط دهه ۱۹۳۰ میلادی، حزب افرادی را برای نظارت بر کلاس‌هایش گماشت. حزب هم‌چنین آزادی هایدگر برای سفر و چاپ مطالب را محدود ساخت، و وقتی مقامات نامش را در لیست «شبه‌نظامیان خلق» وارد کردند، با وادار کردن او به انجام اعمال شاق فیزیکی تنبیه‌اش کرد. هایدگر هیچ‌گاه از جایگاه بین‌المللی‌اش برای انتقاد از نازیسم استفاده نکرد، و هر چند بعد از جنگ به طور خصوصی به اشتباهاتش معترف بود، هرگز علناً به جنایت‌های آلمان اشاره و از آن انتقادی

داشت، و هایدگر در دهه ۱۹۳۰ بار دیگر با شور و شوقی جدید به شعر، به ویژه اشعار هولدرلین، روی آورد. او به دنبال راههایی برای صورت‌بندی و بیان چیزی می‌گشت که حسش می‌کرد، ولی نمی‌توانست آن طور که دلش می‌خواست بیان‌شان کند. او هم‌چنین با مد نظر قرار دادن دو سؤال مهمی که ذهنش را مشغول کرده بود، به خواندن آثار تراژدی‌نویسان یونان باستان پرداخت. او درس‌ها و سخنرانی‌هایی درباره تفکر نیچه داد و آن تأکیدی را که بر پیوند هنر و تفکر به دنبالش می‌گشت در آن یافت. او هم‌چنین در تفکر نیچه اوج و تحقق



ویرانگر نیهیلیسمی را یافت که زمینه‌اش را متافیزیک اروپایی مهیا کرده بود. این همان نیهیلیسمی است که هگل تا حدودی آن را بیان کرده، و بعد از نیچه یک جامعه تکنولوژیکی که معطوف سوژه‌ها و ابژه‌ها از حیث کاربرد و شناخت بود، آن را محقق ساخته بود.

توجه هایدگر هر چه بیشتر معطوف تفکر و زبان در حکم رویدادهای آشکارساز می‌شد. حقیقت، یا آلتییا، چنانکه دیدیم، نامی است برای عمل خودآشکارسازی؛ حقیقت تفکر و زبان به مثابه همان تفکر و زبان است، یعنی در رخدادشان، که جا و موقعیتی به پدیده‌های خودآشکارساز می‌دهند. حیات تفکر و زبان در نحوه درگیر شدن‌شان با زندگانی‌های آشکار چیزها واقع می‌شود. آیا این درگیری با ساختارهای سازمانی تعریف می‌شود؟ یا قدرت اراده؟ یا مقوله‌های شناخت؟ یا به وسیله تولید؟ یا الگوهای تجارت؟ زندگانی انسان‌ها به طور متعارف با چنین ساختارها و فعالیت‌هایی انجام می‌شود. با وجود این، علاوه بر نحوه‌های متعارف رفتارمان، ما ممکن است هم‌چنین به ساخت خودآشکارساز هر چیزی که نزد ما حاضر است نیز توجه کنیم. می‌توانیم با این حس با چیزها سروکار داشته باشیم که مخاطب روی‌دادن آنها ما هستیم، اینکه «شیندن» ما در نحوه زندگی‌مان با آنها یافت می‌شود. اگر زیستن ما راههایی برای رخصت دادن به پیش‌آمدگی در ساخت آشکارسازشان مهیا کند، تفکر و سخن گفتن ما نیز می‌تواند چیزی برای سکنی به آنها عطا کند، نه فقط برای انتفاع از آنها، بلکه هم‌چنین برای خودآشکارسازی آنها، یعنی برای ذات زندگانی آنها. اگرچه این نحوه زندگی در زبان و تفکری که اهمیت ذهنیت و عینیت بر آن چیره است پیش‌بینی نشده است، ولی به طور قابل توجهی در آثار برخی هنرمندان و شاعرانی که هایدگر خوانده بود، پدیدار بود. او سال‌های متعددی را به تحقیق و تجربه در ارتباط با امکانات فرا روی زبان و تفکر پرداخت که تحت تأثیر آگاهی شاعرانه، و نه انواع فلسفی، آگاهی قرار دارد. او قصد داشت حوزه‌های تالاقی زبان شاعرانه و فلسفه را بیابد، و در رهگذر این تالاقی هر یک را غنا ببخشد، و در بهترین شرایط ایجاد نوعی ذهنیت که حقیقتش را در رخصت‌دادن به حقیقت - خودآشکارگی - هر چیزی که در محیطش روی می‌دهد، می‌یابد.

ادای سهم به فلسفه

احساس سرخوردگی هایدگر از بی‌کفایتی زبان هستی و زمان برای بیان آنچه باید درباره پرسش از معنای وجود و حقیقت گفته می‌شد، تأثیر بسزایی در چرخش تفکر او در دهه‌ها ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ گذاشت. کتاب او با عنوان ادای سهم به فلسفه (رویداد از آن خودکننده)^{۳۳} اثری مهم است که در طول این چرخش فکری بین سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ نوشته شد. او با الهامی که از کارش بر روی هنر و به ویژه شاعران گرفته بود، و پژوهش درباره سرآغاز و افول متافیزیک اروپایی، و هم‌چنین تحقیقاتش برای یافتن شروعی جدید

برای تفکر، این کتاب را نوشت. مجموعه تأملاتی که در این کتاب گردآمده بیانگر تلاش هایدگر برای یافتن راههایی به منظور بیان آن چیزی است که به نظر می‌رسد همیشه ناگفته مانده‌اند ولی در فلسفه اروپایی وجود داشته‌اند. این کتاب تلاشی است برای اندیشیدن به پرسش‌های غامض از وجود و حقیقت، و سخن گفتن درباره آنها در متن اندیشه معاصر - و نه بازنمایی آنها. هایدگر در حالی که تلاش می‌کند تا این پرسش‌ها سربرآوردند و تفکر و زبان را از مسیرهای نامطلوب دور سازند - مسیرهایی که ناگزیر این دو را از آنچه بیشتر از هر چیز دیگری رخداد تفکر اروپایی را تهدید و در عین حال تحریک می‌کند منحرف می‌کنند - خواننده را دعوت می‌کند تا درگیر حرکت‌های غریب و غالباً پر پیچ و تاب زبان شوند. او سعی دارد مفاهیم هستی و زمان را با بازگشتی بنیادین به مسائل مطرح در آن دوباره مفهوم‌سازی کند و این بازگشت را با نیروی چرخش از ساختار و نحوه بیان کتاب انجام دهد. حیات و نیروی پرسش‌هایی که از حقیقت و معنای وجود مطرح می‌شود، و نه حل آنها، است که حرکت کتاب را هدایت می‌کند. ادای سهم به فلسفه هایدگر کتابی است که سعی دارد به عدم قطعیت مسائل عمده‌اش بیندیشد. هایدگر در این کتاب تلاش دارد راهی برای تفکر بیابد که آنچه را که تفکر غرب را به حرکت واداشت، ولی تفکر غرب عملاً از دست داد، آشکار سازد.

ورای انسان‌گرایی

در سال ۱۹۴۶، هایدگر به سؤالاتی که از سوی ژان بوفره، فیلسوف فرانسوی، مطرح شده بود پاسخ گفت. هایدگر در مقاله‌ای که در سال ۱۹۴۸ با عنوان «نامه در باب انسان‌گرایی»^{۳۴} منتشر ساخت، نه فقط بر تفاوت اندیشه‌هایش با «اکزیزستانسیالیسم» تصریح کرد، بلکه شک و دودلی‌اش را نیز درباره «انسان‌گرایی» آن گونه که در اروپای بعد از روشنگری و آمریکای شمالی بسط یافته بود ابراز داشت، و مدعی شد که مسائل مربوط به زندگی و اجتماع بشری در مفاهیم و تصاویر مرتبط با ذهنیت بشری جای ندارند. او در این مقاله ادعای توصیفی‌اش مبنی بر اینکه ارزش‌های انسان‌گرایانه غالباً منبع تضعیف ویرانگر زندگی بشر

ادای سهم به
فلسفه هایدگر
کتابی است که
سعی دارد به
عدم قطعیت
مسائل عمده‌اش
بیندیشد
هایدگر در این
کتاب تلاش دارد
راهی برای تفکر
بیابد که آنچه را
که تفکر غرب را
به حرکت
واداشت، ولی
تفکر غرب
به هنگام
شکل‌گیری‌اش
عملاً آن را
از دست داد،
آشکار سازد.

Meaning.

۵. در اینجا از ترجمه متافیزیک به مابعدالطبیعه خودداری می‌کنیم، زیرا هایدگر در متن متافیزیک چیست؟ بر این امر تأکید می‌ورزد که متا به معنای بعد نیست، بلکه به معنای گذر و استعلا از فیزیک یا جهان موجودات است.

6. atemporal logic.
7. particularities.
8. situatedness.
9. temporal particularity.
10. timelessness.
11. specificity.
12. *aletheia*.
13. contextual meaning.
14. unfolding.
15. manifest.
16. particular engagement.
17. singularity.
18. self-transforming.
19. hermeneutics of facticity.
20. *phronesis*.
21. completion.
22. futurity.
23. coming to pass but yet to be.
24. manifestness.
25. subjective appropriation.
26. *Gesamtausgabe*.
27. *On the Manifold Meaning of Being According to Aristotle*.
28. worldly.
29. mortality.
30. temporal passage.
31. caring.
32. revert.
33. upcoming.
34. attunement.
35. being toward death.
36. primordial existential interpretation.
37. having been now yet to be.
38. disclosiveness.
39. mortality.
40. disclosive eventuations.
41. exposure.
42. withdrawal of being.
43. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*.
44. Letter on Humanism.
45. The Question Concerning Technology.
46. Building, Dwelling, Thinking.
47. *The Way of Language*.

هستند بسط داد. این مقاله تأملی است درباره آنچه برای انسان‌ها مخرب و سازنده است، و همچنین درباره فرض‌های اساسی در ارتباط با ماهیت زندگی جهان‌مند. این آراء هایدگر تأثیر بسزایی بر متفکران نیمه دوم قرن بیستم داشت که در ایده‌آل‌های انسان‌گرایانه عصری می‌یابند که، بر خلاف هدف صریح‌شان، به جوامع و افراد صدمه می‌زنند.

هایدگر در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ بی‌وقفه بر روی مسائل مربوط به ماهیت تکنولوژی کار کرد. از نظر او تکنولوژی نوعی شیوه زندگی است که ابعاد ظریف و بسیار مهم وجود چیزها و همچنین انسان‌ها را تعیین می‌کند. بنابراین، از نظر او کلمه «تکنولوژی» به خطرناک‌ترین شکلی که نیهیلیسم اروپایی به خود می‌گیرد دلالت دارد. از معروف‌ترین مقالاتی که هایدگر در این دوران نوشت می‌توان به «پرسش در باب تکنولوژی»^{۴۵} و «بنا، سکنی، تفکر»^{۴۶} اشاره کرد. یکی از عمیق‌ترین و جاه‌طلبانه‌ترین کارهایش در این ارتباط راه زبان^{۴۷} بود که هایدگر در آن به دلمشغولی‌هایش به تفکر، زبان، تکنولوژی، و سکنی می‌پردازد.

«درگیری»، «مواجهه»، و «راه» کلماتی هستند که باید به هنگام خواندن آثار هایدگر همیشه مد نظر داشت. او غالباً تفکر را متشکل از راههایی توصیف می‌کند که رخصت می‌دهد چیزها خودشان را در جزئیات خود آشکار سازند. تفکر شامل درگیری با همه انواع چیزهای آشکار است - از متن، رفتار، درختان، زنگ‌ها و تصاویر گرفته تا مفاهیم. چیزهای آشکار در آشکارگی‌شان زنده هستند، و تفکر مناسب به هنگام روی دادن آنها رخصت می‌دهد تا با یکدیگر متفاوت باشند، آنها را با هوشیاری با روی دادن‌شان درگیر می‌کند، که در بهترین نحو، شامل یک دیالوگ است، مواجهه‌ای که هیچ فرد به تنهایی نمی‌تواند ایجاد کند. تفکر چیزی است که در دیالوگ واقع می‌شود. از نظر هایدگر، این نوع درگیری یک رویداد اجتماعی، تاریخی و جمعی است که نمی‌توان آن را به مجموع اجزایش تقلیل و یا بر اساس معانی کلی تعمیم داد. تفکر شامل درگیر شدن با رویدادهای زنده، در عمل روی دادن آنهاست. از نظر هایدگر، راههای متعددی وجود دارد، و تفکر محاسبه درستی ادعاها نیست بلکه هویدا ساختن، و یا در موارد تأسفانگیز، مخفی ساختن موجودات در خودآشکارسازی آنهاست. تفکر، که همیشه نسبت به تفاوت رویدادها گشوده است، همیشه می‌آید که در زندگی‌اش بگذرد، همیشه در راه چیز دیگری است، در کانون دلمشغولی هایدگر به پرسش از معنای هستی و حقیقت تا مرگش در سال ۱۹۷۶ باقی ماند.

پی‌نوشت‌ها

1. Messkirch.
2. Constance.
3. *The Doctrine of Judgment in Psychologism: A Critical-Positive Contribution to Logic*.
4. *Duns Scotus's Doctrine of Categories and*

اشاره: این مقاله، ترجمه‌ای است از عناوین آثار هایدگر تحت عنوان Gesamtausgabe که توسط Vittorio Klos-termann, Frankfurt am Main انتشار یافته است. افزون بر این، عناوین آثاری که ترجمه انگلیسی آنها وجود دارد یا در حال چاپ هستند ذکر شده‌اند.

کتاب ماه فلسفه

بخش اول: آثار منتشر شده (۱۹۷۶ - ۱۹۱۰)

۱. نخستین نوشته‌ها (۱۹۱۲ - ۱۹۱۶) (*Frühe Schriften*). گردآورنده: فردریش فون هرمان، ۱۹۷۸. شامل چهار مقاله می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. مسأله واقعیت در فلسفه مدرن (۱۹۱۲) (*Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*) ۲. آموزه حکم در روان‌شناسی گرایبی (۱۹۱۴) (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*) ۳. معنا از نظر دن اسکوتوس (۱۹۱۶) (*Die Kategorien-* und *Bedeutungslehre des Duns Scotus*) ۴. زمان در علم تاریخ (۱۹۱۶) (*Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*).

۲. هستی و زمان (۱۹۲۷) (*Sein und Zeit*). گردآورنده: فردریش فون هرمان ۱۹۷۷. ترجمه‌های انگلیسی:

1. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper & Row, 1962.

2. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh, Albany, State University of New York Press, 1996.

3. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh, revised by Dennis J. Schmidt, Albany, State University of New York Press, 2010.

۳. کانت و مسأله متافیزیک (*Kant und das Problem der Metaphysik*). گردآورنده: فردریش فون هرمان، ۱۹۹۱. ترجمه‌های انگلیسی:

1. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

2. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by James S. Churchill, Bloomington, Indiana University Press, 1962.

۴. توضیحات و حواشی درباره شعر هولدرلین (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*) (۱۹۳۶ - ۱۹۶۸). گردآورنده: فردریش فون هرمان، ۱۹۸۱، ۱۹۹۶. این کتاب شامل ۶ فصل می‌شود: ۱. زادگاه/در باب خویشاوندان (۱۹۴۴) (*Heimkunft/An die Verwandten*) که تحت عنوان Remembrance of the Poet, Translated by Douglas Scott در فصل اول کتاب زیر به انگلیسی ترجمه شده است:

آثار هایدگر

محسن نریمانی

Existence and Being. Introduction and Analysis by Werner Brock, Washington, D.C., Regnery Gateway Company, 1949.

۵. هولدرلین و ماهیت شعر (۱۹۳۶) (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*) که به همراه دو فصل

۶. آسمان و زمین نزد هولدرلین (۱۹۵۹) (*Hölderlins Himmel und Erde*) و

۷. شعر (۱۹۶۸) (*Das Gedicht*) در کتاب زیر به انگلیسی ترجمه شده‌اند:

Elucidations of Hölderlin's Poetry. Translated and introduction by Keith Hoeller, Amherst, New York, Humanity Books, 2000.

متن انگلیسی شامل سه فصل است: الف. هولدرلین و ماهیت شعر، ب. آسمان و زمین نزد هولدرلین و ج. شعر

۵. یادبود (۱۹۴۳) (*Andenken*)

۶. در روز تعطیل... (۱۹۴۱) (*...Wie wenn am Feiertage*)

۷. کوره راهای جنگلی (۱۹۳۵ - ۱۹۴۶) (*Holzwege*). گردآورنده: فردریش فون هرمان، ۱۹۷۷، ۲۰۰۳. که به صورت کامل در کتاب

ذیل به انگلیسی ترجمه شده است:

Off The Beaten Track. Edited and Translated by Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge University Press, 2002.

متن آلمانی شامل ۶ فصل است که برخی از آنها به صورت مجزا نیز به انگلیسی ترجمه شده‌اند. این فصل‌ها عبارتند از:

۱. سرمنشأ اثر هنری (۱۹۳۶ - ۱۹۳۵) (*Der Ursprung der Kunstwerkes*). در فصل چهارم کتاب ذیل: *Basic Writings*.

Edited by David F. Krell, New York, Harper & Row, 1977, 1993, 2008.

۲. عصر جهان تصویر (۱۹۳۸) (*Die Zeit des Weltbildes*). در فصل چهارم کتاب ذیل:

The Question Concerning Technology and Other Essays. Translated by William Lovitt, New York, Harper & Row, 1977.

۳. مفهوم تجربه هگل (۱۹۴۳ - ۱۹۴۲) (*Hegels Begriff der Erfahrung*). به عنوان یک کتاب مستقل چاپ شده است:

Hegel's Concept of Experience. With a section from Hegel's Phenomenology of Spirit. Translated by Kenley Royce Dove. San Francisco, Harper & Row, 1989.

۴. کلام نیچه: "خدا مرده است" (۱۹۴۳) (*Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*). در فصل سوم کتاب ذیل:

The Question Concerning Technology and Other Essays. Translated by William Lovitt, New York, Harper & Row, 1977.

۵. شاعران به چه کار می‌آیند؟ (۱۹۴۶) (*Wozu Dichter?*). در فصل سوم کتاب ذیل:

Poetry, Language, Thought. Translated by Albert Hofstadter, New York, Harper & Row, 1971.

۶. گفتار آناکسیمندر (۱۹۴۶) (*Der Spruch der Anaximander*). در فصل اول کتاب ذیل:

Early Greek Thinking. Translated by David F. Krell and Frank A. Capuzzi, New York, Harper & Row, 1975.

۷. نیچه (۱۹۳۶ - ۱۹۳۹) (*I. (Nietzsche I)*). گردآورنده: بریجیت شیلباخ، ۱۹۹۶.

این کتاب شامل سه بخش است: ۱. اراده معطوف به قدرت (۱۹۳۷ - ۱۹۳۶) (*Der Wille zur Macht als Kunst*) بازگشت جوادان

همان (۱۹۳۷) (*Die ewige Wiederkehr des Gleichen*). این بخش در فصل دوم کتاب ذیل به انگلیسی ترجمه شده است:

Nietzsche III: The Will to Power as Knowledge and Metaphysics. Edited by David F. Krell, translated by Joan Stambaugh, New York, Harper & Row, 1987.

۳. اراده معطوف به قدرت (۱۹۳۹) (*Der Wille zur Macht als Erkenntnis*)

۳. نیچه (۱۹۳۹ - ۱۹۴۶) (*II. (Nietzsche II)*). گردآورنده: بریجیت شیلباخ، ۱۹۹۷. این کتاب شامل ۶ فصل است که هر یک از آنها به

صورت مجزا به انگلیسی ترجمه شده‌اند:

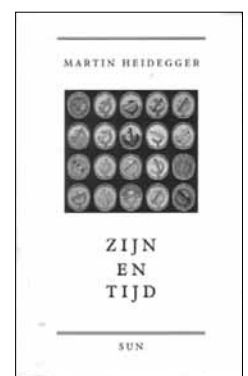
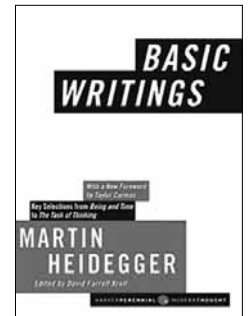
۱) نیست‌انگاری اروپایی (۱۹۴۰) (*Der europäische Nihilismus*). در فصل اول کتاب ذیل:

Nietzsche IV: Nihilism. Edited by David F. Krell, translated by Frank A. Capuzzi, New York, Harper & Row, 1982.

۲) متافیزیک نیچه (۱۹۴۰) (*Nietzsches Metaphysik*). در فصل سوم کتاب ذیل:

Nietzsche III: The Will to Power as Knowledge and Metaphysics. Edited by David F. Krell, translated by Joan Stambaugh, New York, Harper & Row, 1987.

۳) تعیین تاریخ وجودی نیست‌انگاری (۱۹۴۶ - ۱۹۴۴) (*Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*). در فصل



دوم کتاب ذیل:

Nietzsche IV: Nihilism. Edited by David F. Krell, translated by Frank A. Capuzzi, New York, Harper & Row, 1982.

۴) متافیزیک به عنوان تاریخ هستی (*Die Metaphysik als Geschichte des Seins*). در فصل اول کتاب ذیل:

The End of Philosophy. Translated and introduction by Joan Stambaugh, New York, Harper and Row, 1973.

۵) طرح‌هایی برای تاریخ هستی به عنوان متافیزیک (۱۹۴۱) (*Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*). در فصل دوم منبع انگلیسی فوق.

۶) یادآوری در متافیزیک (۱۹۴۱) (*Die Erinnerung in die Metaphysik*). در فصل سوم منبع انگلیسی فوق.

۴) سخنرانی‌ها و مقالات (۱۹۳۶ - ۱۹۵۳)، (*Vorträge und Aufsätze*)، گردآورنده: فردریش فون هرمان، ۲۰۰۰. این کتاب شامل ۱۱ فصل است که هر یک از آنها به صورت مجزا به انگلیسی ترجمه شده اند:

۱) پرسش از تکنولوژی (۱۹۴۹) (*Die Frage nach der Technik*). در فصل اول کتاب ذیل:

The Question Concerning Technology and Other Essays. Translated by William Lovitt, New York, Harper & Row, 1977.

۲) علم و تأمل (۱۹۵۴) (*Wissenschaft und Besinnung*). در فصل پنجم منبع انگلیسی فوق.

۳) چیرگی متافیزیک (۱۹۴۶ - ۱۹۳۶) (*Überwindung der Metaphysik*). در فصل چهارم کتاب ذیل:

The End of Philosophy. Translated and introduction by Joan Stambaugh, New York, Harper and Row, 1973.

۴) زردتشت نیچه کیست؟ (۱۹۵۳) (*Wer ist Nietzsches Zarathustra*). در فصل دوم کتاب ذیل:

Nietzsche II: The Eternal Recurrence of the Same. Edited and Translated by David F. Krell, New York, Harper & Row, 1984

۵) چه چیز تفکر خواننده می‌شود؟ (۱۹۵۲) (*Was heisst Denken?*). کتاب ذیل:

What Is Called Thinking? Translated by J. Glenn Gray, New York, Harper & Row, 1968.

۶) ساختن، سکنی گزیدن، اندیشیدن (۱۹۵۱) (*Bauen Wohnen Denken*). فصل چهارم کتاب ذیل:

Poetry, Language, Thought. Translated by Albert Hofstadter, New York, Harper & Row, 1971.

۷) شیء (*Das Ding*) (۱۹۵۱). در فصل پنج منبع انگلیسی فوق.

۸) "... انسان شاعرانه سکنی می‌گزیند..." (۱۹۵۱) ("*dichterisch wohnt der Mensch...*"). در فصل هفتم منبع انگلیسی فوق.

۹) لوگوس (هراکلیتوس، قطعه ۵۰) (۱۹۵۱) (*Logos (Heraklit, Fragment 50)*). فصل دوم کتاب ذیل:

Early Greek Thinking. Translated by David F. Krell and Frank A. Capuzzi, New York, Harper & Row, 1975.

۱۰) میویرا (پارمنیدس، قطعه ۸) (۱۹۵۲ - ۱۹۵۱) (*Moirra (Parmenides, Fragment 8)*). فصل سوم منبع انگلیسی فوق.

۱۱) الئیا (هراکلیتوس، قطعه ۴) (۱۹۵۱) (*Alétheia*). فصل چهارم منبع انگلیسی فوق.

۵. چه چیز تفکر خواننده می‌شود؟ (۱۹۵۱ - ۱۹۵۲) (*Was heisst Denken?*)، گردآورنده: پائولا لودویکا کوریاندو، ۲۰۰۲. ترجمه انگلیسی:

What Is Called Thinking? Translated by J. Glenn Gray, New York, Harper & Row, 1968.

۶ نشانه‌های راه (۱۹۱۹ - ۱۹۵۸) (*Wegmarken*)، گردآورنده: فردریش فون هرمان، ۱۹۷۶، ۱۹۶۶، ۲۰۰۴. ترجمه انگلیسی:

Pathmarks. Edited by William McNeill, Cambridge University Press, 1998.

۷) اصل جهت کافی (۱۹۵۵ - ۱۹۵۶) (*Der Satz vom Grund*)، گردآورنده: پترایگر، ۱۹۷۷. ترجمه انگلیسی:

The Principle of Reason. Translated by Reginald Lilly, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

۸) اینهمانی و تفاوت (۱۹۴۹ - ۱۹۶۳) (*Identität und Differenz*). گردآورنده: فردریش فون هرمان، ۲۰۰۶. ترجمه انگلیسی:

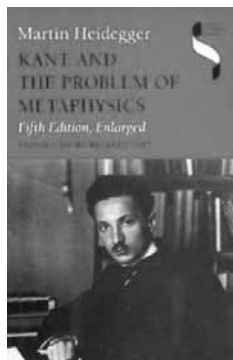
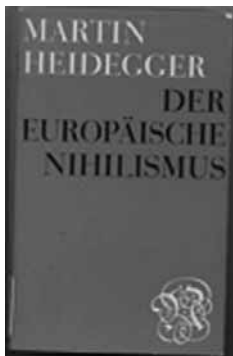
Essays in Metaphysics: Identity and Difference. Translated by Kurt F. Leidecker, New York, Philosophical Library Inc., 1960.

۹) در راه زبان (۱۹۵۰ - ۱۹۵۹) (*Unterwegs zur Sprache*)، گردآورنده: فردریش فون هرمان، ۱۹۸۵. این کتاب شامل ۶ فصل است

که هر یک به صورت مجزا به انگلیسی ترجمه شده است:

۱) زبان (۱۹۵۰) (*Die Sprache*). ترجمه انگلیسی: فصل ۶ کتاب ذیل:

Poetry, Language, Thought. Translated by Albert Hofstadter, New York, Harper & Row, 1971.



۲) زبان در شعر: بحثی در باب شعر گئورگ تراکل (۱۹۵۳) (*Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*). ترجمه انگلیسی: فصل ۵ کتاب ذیل:

On the Way to Language. Translated by Peter D. Hertz, New York, Harper & Row, 1971.

۳) گفت و گویی در باب زبان میان یک ژاپنی و یک پرسشگر (۱۹۵۴ - ۱۹۵۳) (*Aus einem Gespräch von der Sprache*). ترجمه انگلیسی: فصل اول منبع انگلیسی فوق.

۴) ذات زبان (۱۹۵۷) (*Das Wesen der Sprache*). ترجمه انگلیسی: فصل دوم منبع انگلیسی فوق.

۵) کلام (۱۹۵۸) (*Das Wort*). ترجمه انگلیسی: فصل ۴ منبع انگلیسی فوق.

۶) راه منتهی به زبان (۱۹۵۹)، (*Der Weg zur Sprache*). ترجمه انگلیسی: فصل دهم کتاب ذیل:

Basic Writings. Edited by David F. Krell, New York, Harper & Row, 1977, 1993, 2008.

۱۰. در باب تجربه تفکر (۱۹۱۰ - ۱۹۷۶)، (*Aus der Erfahrung des Denkens*)، گردآورنده: هرمان هایدگر، ۱۹۸۳، ۲۰۰۲. این کتاب

شامل ۳۵ مقاله است که تنها ۴ مقاله از آن به انگلیسی ترجمه شده است.

۱) آبراهام در سنتا کلارا (۱۹۱۰)، (*Abraham an Santa Clara*).

۲) نخستین شعرها (۱۹۱۶ - ۱۹۱۰)، (*Frihe Gedichte*).

۳) منظره خلایقانه: چرا در روستای ما نیم؟ (۱۹۳۳)، (*Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*).

ترجمه انگلیسی: در فصل ۴ کتاب ذیل:

Philosophical and Political Writings. Edited by Manfred Stassen, New York, Continuum, 2003.

۴) راههای گفت و گو (۱۹۳۷)، (*Wege zur Aussprache*).

۵) اشارات (۱۹۴۱)، (*Winke*).

۶) شعر کر که از آنتیگون سوفوکلس بر می آید (۱۹۴۳)، (*Chorlied aus der Antigone des Sophokles*).

۷) بحثی در باب وارستگی (۱۹۴۴/۴۵)، (*Zur Erörterung der Gelassenheit*).

۸) در باب تجربه تفکر (۱۹۴۷)، (*Aus der Erfahrung des Denkens*). ترجمه انگلیسی: اولین مقاله از کتاب ذیل:

Poetry, Language, Thought. Translated by Albert Hofstadter, New York, Harper & Row, 1971.

۹) کورراه (۱۹۴۹)، (*Der Feldweg*). ترجمه انگلیسی:

“The Pathway” in *Heidegger, the Man and the Thinker*, edited by Thomas Sheehan, Chicago, 1981.

۱۰) کورراههای جنگلی (در باب انسان آینده...) (۱۹۴۹)، (*Holzwege ("Dem künftigen Menschen)*).

۱۱) در باب بیتی از موریکه. نامه نگاری ایمل اشتایگر با مارتین هایدگر (۱۹۵۱)، (*Zu einem Vers von Mörike. Ein*).

(*Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Staiger*).

۱۲) خواندن به چه معناست؟ (۱۹۵۴)، (*Was heisst Lesen?*).

۱۳) راز گلوکن تورم (۱۹۵۴) (*Vom Geheimnis des Glockenturmes*).

۱۴) در باب لانگن هاردر هبل بوخ (۱۹۵۴)، (*Für das Langenharder Hebelbuch*).

۱۵) درباره زیکستینا (۱۹۵۵)، (*Über die Sixtina*).

۱۶) زبان و بیان یوهان پتر هبل (۱۹۵۵)، (*Die Sprache Johann Peter Hebels*).

۱۷) دیدارهایی با ارتگای گاست (۱۹۵۵)، (*Begegnungen mit Ortega y Gasset*).

۱۸) زمان چیست؟ (۱۹۵۶)، (*Was ist die Zeit?*).

۱۹) هبل - دوست خانوادگی (۱۹۵۷)، (*Hebel -- der Hausfreund*). ترجمه انگلیسی:

Hebel - Friend of the House, by Bruce V. Foltz and Michael Heim, in *Contemporary German Philosophy* 3 (1983)

۲۰) یادداشت‌های کارگاه (۱۹۵۹)، (*Aufzeichnungen aus der Werkstatt*).

۲۱) زبان و وطن (۱۹۶۰)، (*Sprache und Heimat*).

۲۲) درباره ایگور استراوینسکی (۱۹۶۲)، (*Über Igor Strawinsky*).

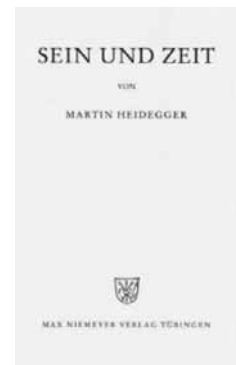
۲۳) برای رنه شار (۱۹۶۳)، (*Für René Char*).

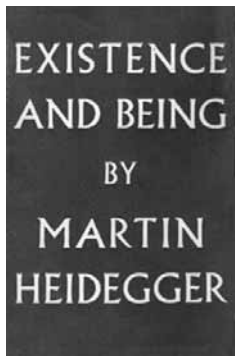
۲۴) "تاریخ" آدالبرت اشتیفر (۱۹۶۴)، (*Adalbert Stifers "Eisgeschichte"*).

۲۵) اشاره به امر بوده (۱۹۶۶)، (*Wink in das Gewesen*).

۲۶) هنر و فضا (۱۹۶۹)، (*Die Kunst und der Raum*). ترجمه انگلیسی:

Art and Space, by Charles H. Seibert, in *Man and World* 6 (1973): 3-8, and translated with the same title in the *Heidegger Reader*.





- ۲۷ نشانه (Zeichen)، (۱۹۶۹).
- ۲۸ سکونت داشتن انسان (Das Wohnen des Menschen)، (۱۹۷۰).
- ۲۹ متعلق تفکر (Gedachtes)، (۱۹۷۰).
- ۳۰ ریبیوود ویوانت (Rimbaud vivant) (1972)
- ۳۱ زبان (Sprache)، (۱۹۷۲).
- ۳۲ غیبت نام مقدس (Der Fehl heiliger Namen) (۱۹۷۴).
- ۳۳ واپسین دیدار با فیردولین ویپلینگر (Firdolin Wiplingers letzter Besuch) (۱۹۷۴).
- ۳۴ به یاد ارهارت کستنر (Erhart Kästner zum Gedächtnis) (۱۹۷۵).
۱۱. در باب موضوع تفکر (Zur Sache des Denkens)، (۶۴ - ۱۹۶۲). ترجمه انگلیسی:
On Time and Being. Translated by Joan Stambaugh, New York, Harper & Row, 1972.
۱۲. سمینارها (۱۹۵۱ - ۱۹۷۳، *Seminare*)، [هراکلیتوس (فرایبورگ ۱۶۷/۱۹۶۶، به همراه اویگن فینک). چهار سمینار (لوتور ۱۹۶۶، ۱۹۶۸، ۱۹۶۹، تسرینگن ۱۹۷۳). سمینار زوریخ (گفت و گو با مارتین هایدرگر در ۱۹۵۱/۱۱/۱۶)]. گردآورنده: کورد آکواد ۱۹۸۶. برخی از این سمینارها به انگلیسی ترجمه شده است، از جمله:
- Four Seminars*. Translated by Andrew Mitchell and François Raffoul, Bloomington, Indiana University Press, 2003.
- &
- Heraclitus Seminar*. With Eugene Fink. Translated by Charles H. Seibert, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1993.
۱۳. سخن گفتن و شواهد دیگر راه زندگی (۱۹۱۰ - ۱۹۷۶، *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*)، گردآورنده: هرمان هایدرگر ۲۰۰۰. قسمت‌هایی از این کتاب به انگلیسی ترجمه شده است، از جمله فصل اول کتاب ذیل:
- Discourse On Thinking*. Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund, New York, Harper & Row, 1966.
- و فصل دوم کتاب ذیل:
- The Heidegger Controversy*. Edited by Richard Wolin, Cambridge, The MIT Press, 1993.
- بخش دوم: درس‌گفتارهای ۱۹۴۴ - ۱۹۱۹
- درس گفتارهای ماربورگ (۱۹۲۸ - ۱۹۲۳)
۱۴. درآمدی به پژوهش پدیده‌شناختی (*Einfuehrung in die phaenomenologische Forschung*)، ترم زمستان ۱۹۲۳/۲۴. گردآورنده: فدریش ویلهلم ون هرمان، ۱۹۹۴. ترجمه انگلیسی:
- Introduction to Phenomenological Research*. Translated by Daniel O. Dahlstrom, Bloomington, Indiana University Press, 2005.
۱۵. مفاهیم بنیادی فلسفه ارسطویی (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*)، ترم تابستان ۱۹۲۴. گردآورنده: مارک میشلسکی، ۲۰۰۲. ترجمه انگلیسی:
- Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Translated by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer, Bloomington, Indiana University Press, 2009.
۱۶. افلاطون: سوفیست (*Platon: Sophistes*)، ترم زمستان، ۲۵ - ۱۹۲۴. گردآورنده: اینگوپورگ شوسلر، ۱۹۲۲. ترجمه انگلیسی:
- Plato's Sophist*. Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
۱۷. مقدمه‌ای در باب تاریخ مفهوم زمان (*Prolegomena zur Geschite des Zeitbegriffs*)، ترم تابستان، ۱۹۲۵. گردآورنده: پترایگر ۱۹۷۹، ۱۹۸۸، ۱۹۹۴. ترجمه انگلیسی:
- History of the Concept of Time Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
۱۸. منطق: پرسش از حقیقت (*Logik: Die frage nach der Wahrheit*)، ترم زمستان، ۲۶/۱۹۲۵. گردآورنده: والتر بیمل ۱۹۷۶، ۱۹۹۵. ترجمه انگلیسی:
- Logic: The Question of Truth*. Translated by Thomas Sheehan, Bloomington, Indiana University Press, 2010.
۱۹. مفاهیم بنیادی فلسفه باستان (*Grundbegriffe der antiken Philosophie*)، ترم تابستان، ۱۹۲۶. گردآورنده: فرانس کارل

بلوست ۱۹۹۳، ۲۰۰۴. ترجمه انگلیسی:

Basic Concepts of Ancient Philosophy. Translated by Richard Rojcewicz, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

۲۰. تاریخ فلسفه از توماس آکویناس تا کانت (*Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant*). ترم زمستان، ۲۷ - ۱۹۲۶. گردآورنده: هلموت فیشر ۲۰۰۶.

۲۱. مسائل بنیادی پدیده شناسی (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*). ترم تابستان، ۱۹۲۷. گردآورنده: فردریش ویلهلم فون هرمان، ۱۹۷۵، ۱۹۸۹، ۱۹۹۷. ترجمه انگلیسی:

Basic Problems of Phenomenology. Translated by Albert Hofstadter, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

۲۲. تفسیر پدیده شناختی از سنجش خرد ناب کانت (*Phänomenologie Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*). ترم زمستان ۲۸ - ۱۹۲۷. گردآورنده: اینگترود گورلند، ۱۹۷۷، ۱۹۸۷، ۱۹۹۵. ترجمه انگلیسی:

Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

۲۳. بنیان‌های آغازین متافیزیکی منطق از زمان لایب نیتس (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*). ترم تابستان ۱۹۲۸. گردآورنده: کلاوس هلد، ۱۹۷۸، ۱۹۹۰. ترجمه انگلیسی:

The Metaphysical Foundations of Logic. Translated by Michael Heim, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

درس گفتارهای فرایبورگ (۱۹۲۸ - ۱۹۴۴)

۲۴. درآمدی به فلسفه (*Einleitung in die Philosophie*). ترم زمستان، ۲۹ - ۱۹۲۸. گردآورنده: اوتو زامه و این زامه اشپایدل، ۱۹۹۶، ۲۰۰۱. ترجمه انگلیسی این کتاب تحت عنوان Introduction to Philosophy در دست چاپ است.

۲۵. ایده آلیسم آلمانی (فیشته، هگل، شلینگ) و وضعیت مسائل فلسفی عصر حاضر (*Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*). ترم تابستان، ۱۹۲۹. گردآورنده: کلاودیوس اشتروبه، ۱۹۷۷. ترجمه انگلیسی این کتاب تحت عنوان German Idealism در دست چاپ است.

۲۶. مفاهیم بنیادی متافیزیک: جهان، تنهایی، تنهایی (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*). ترم زمستان، ۳۰ - ۱۹۲۹. گردآورنده: فردریش ویلهلم فون هرمان، ۱۹۸۳، ۱۹۹۲، ۲۰۰۴. ترجمه انگلیسی:

The Fundamental Concepts of Metaphysics World, Finitude, Solitude. Translated by William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

۲۷. در باب ماهیت آزادی بشر. مقدمه‌ای به فلسفه (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*). ترم تابستان ۱۹۳۰. گردآورنده: هارتموت تیتین، ۱۹۸۲، ۱۹۹۴. ترجمه انگلیسی:

The Essence of Human Freedom. Translated by Ted Sadler, London, Continuum, 2002.

۲۸. "پدیدارشناسی روح" هگل (*Hegels Phänomenologie des Geistes*). ترم زمستان، ۳۱ - ۱۹۳۰. گردآورنده: اینگترود گورلند، ۱۹۸۰، ۱۹۸۸، ۱۹۹۷. ترجمه انگلیسی:

Hegel's Phenomenology of Spirit. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

۲۹. ارسطو: متافیزیک IX (*Aristoteles: Metaphysik IX*). ترم تابستان ۱۹۳۱. گردآورنده: هاینریش هونی ۱۹۸۱، ۱۹۹۰، ۲۰۰۶. ترجمه انگلیسی:

Aristotle's Metaphysics Theta 1-3 On the Essence and Actuality of Force. Translated by Walter Brogan and Peter Warnek, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

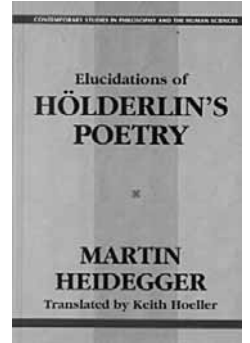
۳۰. در باب ماهیت حقیقت. در باب تمثیل غار و تئاتوس افلاطون (*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*). ترم زمستان ۳۲ - ۱۹۳۱. گردآورنده: هرمان مورشن، ۱۹۸۸، ۱۹۹۷. ترجمه انگلیسی:

The Essence of Truth On Plato's Cave Allegory and Theaetatus. Translated by Ted Sadler, London, Continuum, 2002.

۳۱. آغاز فلسفه مغرب زمین (آناکسیمندر و پارمنیدس) (*Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*). سال ۱۹۳۲.

۳۶ و ۳۷. هستی و حقیقت (*Sein und Wahrheit*). این کتاب دارای دو بخش است:

(۱) پرسش بنیادی فلسفه (*Die Grundfrage der Philosophie*). ترم تابستان ۱۹۳۳.



۲) در باب ماهیت حقیقت (*Vom Wesen der Wahrheit*)، ترم زمستان ۱۹۳۳/۳۴.

ترجمه انگلیسی این کتاب تحت عنوان *Being and Truth* در دست چاپ است.

۳۸. منطبق به مثابه پرسش از ماهیت زبان (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*)، ترم تابستان ۱۹۳۴.

گردآورنده: گونتر زویبولد، ۱۹۹۸. ترجمه انگلیسی:

Logic as the Question Concerning the Essence of Language. Translated by Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna, Albany, State University of New York Press, 2009.

۳۹. سرودهای "زمن‌ها" و "زاین" هولدرلین (*Hölderlins Hymnen <<Germanien>> und <<Der Rhein>>*)، ترم زمستان، ۳۵ – ۱۹۳۴. گردآورنده: سوزان زیگلر، ۱۹۸۰، ۱۹۸۹، ۱۹۹۹. ترجمه انگلیسی این کتاب با عنوان *Hölderlin's Hymns "Ger- manien" and "Der Rhein"* در دست چاپ است.

۴۰. درآمدهای به متافیزیک (*Einführung in die Metaphysik*)، ترم تابستان ۱۹۳۵. گردآورنده: پترا یگر، ۱۹۸۳. ترجمه انگلیسی:

An Introduction to Metaphysics. Translated by Gregory Fried and Richard Polt, New Haven, Conn., Yale University Press, 2000.

&

An Introduction to Metaphysics Fourth Edition. Translated by James Manheim, New Haven, Conn., Yale University Press, 1984.

۴۱. پرسش در باب شیء. در باب آموزه اصول بنیادی استعلایی کانت (*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*)، ترم زمستان ۳۶ – ۱۹۳۵. گردآورنده: پترا یگر، ۱۹۸۴. ترجمه انگلیسی:

What Is a Thing? Translated by W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch, Chicago, Henry Regnery Company, 1967.

۴۲. شلینگ: در باب ماهیت آزادی بشر (۱۸۰۹)، (*Schelling: Ueber das Wesen der menschlichen; AKA Schelling: (Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809*)، ترم تابستان ۱۹۳۶. گردآورنده: اینگرید شوسلر، ۱۹۸۸. ترجمه انگلیسی:

Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom. Translated by Joan Stambaugh, Athens, Ohio University Press, 1984.

۴۳. نیچه: اراده معطوف به قدرت به مثابه هنر (*Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*)، ترم زمستان ۳۷ – ۱۹۳۶.

گردآورنده: برندهایم بوشل، ۱۹۸۵. ترجمه انگلیسی:

Nietzsche I: The Will to Power as Art. Edited and Translated by David F. Krell, New York, Harper & Row, 1979.

۴۴. موضع بنیادی و متافیزیکی نیچه در تفکر مغرب زمین: بازگشت جاودان همان. (*Nietzsches Metaphysische Grundstel-*)، ترم تابستان ۱۹۳۷. گردآورنده: ماریون هانتیس، ۱۹۸۶. ترجمه انگلیسی: فصل اول کتاب ذیل

lung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen، ترم تابستان ۱۹۳۷. گردآورنده: ماریون هانتیس، ۱۹۸۶. ترجمه انگلیسی: فصل اول کتاب ذیل

Nietzsche II: The Eternal Recurrence of the Same. Edited and Translated by David F. Krell, New York, Harper & Row, 1984.

۴۵. پرسشهای بنیادی فلسفه. "مسائل" برگزیده "منطق" (*Grundfragender Philosophie. Ausgewählte <<Probleme>>*)، ترم زمستان ۳۸ – ۱۹۳۷. گردآورنده: فدریش ویلهلم فون هرمان، ۱۹۸۴، ۱۹۹۲. ترجمه انگلیسی:

Basic Questions of Philosophy Selected "Problems" of "Logic". Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Indiana University Press, 1994.

۴۶. در باب تفسیر تامل ناپهنگام نیچه II "درباره سود زبان تاریخ برای زندگی" (*Zur Auslegung von Nietzsches II. Un-*)، ترم زمستان ۳۹ – ۱۹۳۸.

Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben، "zeitgemäßer Betrachtung"، ترم زمستان ۳۹ – ۱۹۳۸. گردآورنده: هانس یواخیم فردریش، ۲۰۰۳.

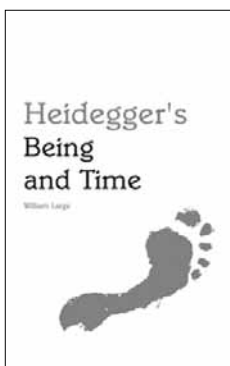
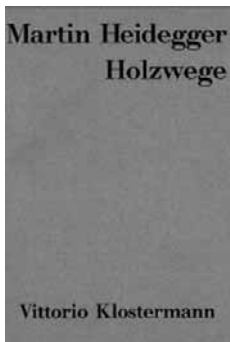
۴۹. آموزه اراده معطوف به قدرت به مثابه شناخت نیچه (*Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*)، ترم تابستان ۱۹۳۹. گردآورنده: ابرهارد هانسر، ۱۹۸۹. ترجمه انگلیسی در فصل اول کتاب ذیل:

Nietzsche III: The Will to Power as Knowledge and Metaphysics. Edited by David F. Krell, translated by Joan Stambaugh, New York, Harper & Row, 1987.

۵۰. نیچه: نیست‌اگرایی اروپایی (*Nietzsche: Der europäische Nihilismus*)، ترم سه ماهه دوم ۱۹۴۰. گردآورنده: پترا یگر،

۱۹۸۹.

۴۹. متافیزیک ایده آلیسم آلمانی. در باب تفسیر جدید شلینگ: پژوهش‌های فلسفی درباره ماهیت آزادی بشر و موضوعات مربوط به



آن (۱۸۰۹) *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden (den Gegenstaende) (1809)*، ترم سه ماه اول ۱۹۴۱. گردآورنده: گونتر زویبول، ۱۹۹۱.

۵۰. متافیزیک نیچه. درآمدی بر فلسفه - تفکر و شاعری (*Einleitung in die Philo--Nietzsches Metaphysik (1941)*)، ترم زمستان ۴۵ - ۱۹۴۴. گردآورنده: پترا یگر، ۱۹۹۰.

۵۱. مفاهیم بنیادی (*Grundbegriffe*)، ترم تابستان ۱۹۴۱، گردآورنده: پترا یگر، ۱۹۸۱، ۱۹۹۱. ترجمه انگلیسی: *Basic Concepts*. Translated by Gary Aylesworth, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

۵۲. سرود "Andenken" هولدرلین، ترم زمستان، ۴۲ - ۱۹۴۱. گردآورنده: کورد اکواد، ۱۹۸۲، ۱۹۹۲. ترجمه انگلیسی این کتاب با عنوان *"Andenken" Hölderlin's Hymn* در دست چاپ است.

۵۳. سرود "Der Ister" هولدرلین، ترم تابستان ۱۹۴۲. گردآورنده: والتر بیمل، ۱۹۸۴، ۱۹۹۳. ترجمه انگلیسی: *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. Translated by William McNeill and Julia Davis, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

۵۴. پارمنیدس (*Parmenides*)، ترم زمستان ۴۳ - ۱۹۴۲. گردآورنده: مانفرد ز. فرینگس، ۱۹۸۲، ۱۹۹۲. ترجمه انگلیسی: *Parmenides*. Translated by Andre Schuwer and Richard Rojcewicz, Bloomington, Indiana University Press, 1992.

۵۵. هراکلیتوس: (۱) آغاز تفکر مغرب زمین (*Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)*)، ترم تابستان، ۱۹۴۳. (۲) منطق. آموزه لوگوس هراکلیتوس (*Logik. Heraklits Lehre vom Logos*)، ترم تابستان ۱۹۴۴. گردآورنده: مانفرد ز. فرینگس، ۱۹۷۹، ۱۹۸۷، ۱۹۹۴. ترجمه انگلیسی این اثر تحت عنوان Heraclitus در دست چاپ است.

اولین درسگفتارهای فرایبورگ (۱۹۲۳ - ۱۹۱۹) ۵۶ و ۵۷. در باب تعریف فلسفه. (۱) ایده فلسفه و مسأله جهان بینی (*Zur Bestimmung der Philosophie. 1: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*)، ترم دوره جنگ ۱۹۱۹. (۲) پدیدارشناسی و فلسفه استعلایی ارزش (۲): *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*)، ترم تابستان ۱۹۱۹. (۳) ضمیمه: در باب ماهیت دانشگاه و تحصیل دانشگاهی (*Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*)، ترم تابستان ۱۹۱۹. گردآورنده: برندهایمبوشل، ۱۹۹۹، ۱۹۸۷. ترجمه انگلیسی:

Towards the Definition of Philosophy. Translated by Ted Sadler, London, Continuum, 2002.

۵۸. مسائل بنیادی پدیدارشناسی (*Grundprobleme der Phänomenologie*)، ترم زمستان ۲۰ - ۱۹۱۹. گردآورنده: هانس - هلموت گاندر، ۱۹۹۲.

۵۹. پدیدارشناسی شهود و بیان. نظریه مفهوم سازی فلسفی. (*Phaenomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*)، ترم تابستان، ۱۹۲۰. گردآورنده: کلاودیوس اشتروبه، ۱۹۹۳. ترجمه انگلیسی این کتاب با عنوان *Phenomenology of Intuition and Expression* در دست چاپ است.

۶۰. پدیدارشناسی حیات دینی (*Phänomenologie des religiösen Lebens*) که شامل ۳ بخش است: (۱) درآمدی بر پدیدارشناسی دین (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*)، ترم زمستان ۲۱ - ۱۹۲۰. گردآورنده: مایتاس یونگ و توماس رجلی

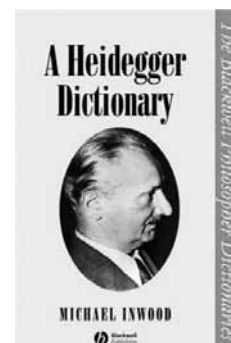
(۲) آگوستین و نوافلاطونی گرایی (*Augustinus und der Neuplatonismus*)، ترم تابستان ۱۹۲۱. گردآورنده: کلاودیوس اشتروبه (۳) بنیان های فلسفی عرفان قرون وسطی (۱۹)، (*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*)، ۱۹۱۸ - گردآورنده: کلاودیوس اشتروبه. ترجمه انگلیسی:

The Phenomenology of Religious Life. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

۶۱. تفاسیر پدیدارشناسی در باب ارسطو. مقدمه‌ای به پژوهش پدیدارشناختی (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*)، ترم تابستان ۲۲ - ۱۹۲۱. گردآورنده: والتر بروکر و کته بروکر اولتمنس، ۱۹۸۵، ۱۹۹۴. ترجمه انگلیسی:

Phenomenological Interpretations of Aristotle Initiation into Phenomenological Research. Translated by Richard Rojcewicz, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

۶۲. تفاسیر پدیدارشناختی رساله‌های برگزیده ارسطو در باب اونتولوژی و منطق (*Phänomenologische Interpretationen aus gewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*)، ترم تابستان ۱۹۲۲. گردآورنده: گونتر نویمان، ۲۰۰۵.



۶۳. اونتولوژی: هرمنوتیک واقع بودگی (*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*)، ترم تابستان ۱۹۲۳. گردآورنده: کته بروکر ولتمنس، ۱۹۸۸، ۱۹۹۵. ترجمه انگلیسی:

Ontology: The Hermeneutics of Facticity. Translated by John van Buren, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

مقالات و تکنگاری‌های شخصی

۶۴. مفهوم زمان (۱۹۲۴)، (*Der Begriff der Zeit*)، گردآورنده: فردریش ویلهلم فون هرمان، ۲۰۰۴. ترجمه انگلیسی:

The Concept of Time. Translated by William McNeill, Oxford, Blackwell, 1992.

۶۵. ادای سهمی به فلسفه (۱۹۳۶ - ۳۸)، (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*)، گردآورنده: فردریش ویلهلم فون هرمان،

۱۹۸۹، ۱۹۹۴، ۲۰۰۳. ترجمه انگلیسی:

Contributions to Philosophy: (From Enowning). Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

۶۶. تأمل (۱۹۳۸ / ۳۹)، (*Besinnung*)، گردآورنده: فردریش ویلهلم فون هرمان، ۱۹۹۷. ترجمه انگلیسی:

Mindfulness. Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary, London, Athlone, 2006.

۶۷. متافیزیک و نیست‌نگاری (*Metaphysik und Nihilismus*)، که شامل دو بخش است: ۱. چیرگی متافیزیک (*Die Überwindung*)

(*der Metaphysik*) و ۲. ماهیت نیست‌نگاری (*Das Wesen des Nihilismus*)، گردآورنده: هانس یواخیم فدریش، ۱۹۹۹.

۶۸. هگل (۱۹۳۸ - ۴۲)، (*Hegel*)، گردآورنده: اینگرید شوسلر، ۱۹۹۳.

۶۹. تاریخ وجود (*Die Geschichte des Seyns*)، که شامل دو بخش است: (۱) تاریخ وجود (۱۹۳۸ / ۴۰) و (۲) کاینون براساس تاریخ

وجود (۱۹۳۹ / ۴۰)، گردآورنده: پتر تراونی، ۱۹۹۸. ترجمه انگلیسی این کتاب با عنوان History of Being در دست چاپ است.

۷۰. درباره سر آغاز (*Über den Anfang*)، گردآورنده: پائولا لودودیکا کوریاندو، ۲۰۰۵.

۷۱. رویداد (۱۹۴۱ / ۴۲)، (*Das Ereignis*)،

۷۲. پُل آغاز (۱۹۴۴)، (*Die Stege des Anfangs*)،

۷۳. در باب رویداد - تفکر (*Zum Ereignis-Denken*)

۷۴. در باب ذات زبان (*Zum Wesen der Sprache*)

۷۵. در باب هولدرلین - سفر به یونان (*Zu Hölderlin - Griechenlandreisen*)، گردآورنده: کورد اوکوار، ۲۰۰۰.

۷۶. در باب متافیزیک، علم و تکنیک عصر جدید (*Zur Metaphysik - Neuzzeitlichen Wissenschaft - Technik*)

۷۷. گفت و گوهای باریکه راه (۱۹۴۴ - ۱۹۴۵)، (*Feldweg-Gespräche*)، ترجمه انگلیسی:

Country Path Conversations. Translated by Bret W. Davis, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

۷۸. گفتار آناکسیمندر (۱۹۴۶)، (*Der Spruch des Anaximander*)،

۷۹. سخنرانی‌های برمر و فرایبورگ (*Bremer und Freiburger Vorträge*)، که شامل دو بخش است: (۱) نگاه به آنچه هست.

سخنرانی‌های برمر ۱۹۴۹: شی - گشتل - مخاطره - چرخش (*in das was ist. Bremer Vorträge 1949: Das Ding - Das*)

(*Gestell - Die Gefahr - Die Kehre*)، ترجمه انگلیسی این بخش در فصل دوم کتاب ذیل است:

The Question Concerning Technology and Other Essays. Translated by William Lovitt, New York, Harper & Row, 1977.

(۲) مبانی تفکر. سخنرانی‌های فرایبورگ (۱۹۵۷)، (*Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*)، ترجمه انگلیسی

این کتاب در دست چاپ است.

۸۰. سخنرانی‌ها (۱۹۶۷ - ۱۹۱۵)، (*Vorträge*)، که شامل ۲۱ عنوان می شود:

(۱) پرسش و حکم (۱۹۱۵)

(۲) وجود حقیقی و دازاین. اخلاق نیکوماخوس ۷، ارسطو. (۲۴ / ۱۹۲۳).

(۳) سخنرانی‌های کسلر (۱۹۲۵)

(۴) مفهوم و تحول پژوهش پدیدار شناختی (۴ دسامبر ۱۹۲۶)

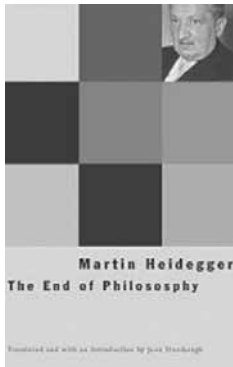
(۵) پدیده شناسی و الهیات. بخش اول: علوم غیر فلسفی به مثابه علوم محصل و فلسفه به مثابه علم استعلایی (۸ جولای ۱۹۲۷)

(۶) مسائل کنونی فلسفه (۴ دسامبر ۱۹۲۹: ۲۱ مارس ۱۹۳۰)

(۷) انسان شناسی فلسفی و متافیزیک دازاین (۲۴ ژانویه ۱۹۲۹)

(۸) هگل و مسأله متافیزیک (۲۴ ژانویه ۱۹۲۹)

(۹) آگوستین: زمان چیست؟ کتاب اعترافات قسمت ۲۶ (XI اکتبر ۱۹۳۰)





۱۰. (۲۲) *Tò pseudos* (جولای ۱۹۳۲)
 ۱۱. اصل عدم تناقض (۱۶ دسامبر ۱۹۲۵)
 ۱۲. دازاین و امر منفرد (۱۸ ژانویه ۱۹۳۶)
 ۱۳. اروپا و فلسفه آلمانی (۸ آوریل ۱۹۳۶)
 ۱۴. در باب تعیین بنیادی دانش (۹ ژوئن ۱۹۳۹)
 ۱۵. گفتار پارمینیدس (ژوئن ۱۹۴۰)
 ۱۶. در باب تاریخ مفهوم آگزیستانس (۷ ژوئن ۱۹۴۱).
 ۱۷. در باب تعیین هنرهای در جهان معاصر (۸ می ۱۹۵۹)
 ۱۸. ماکس کومرل (۲۷ فوریه ۱۹۶۲)
 ۱۹. نکاتی در باب هنر (۳ اکتبر ۱۹۶۴)
 ۲۰. سرمنشأ هنر و تعیین تفکر (۴ آوریل ۱۹۶۷)
 ۲۱. تعیین موضوع تفکر (۱۹ جولای ۱۹۶۷)
 ۸۱. متعلق اندیشه (*Gedachtes*)
 یادداشت‌ها و برنامه‌های ضبط شده



۸۲. درباره انتشار آثار؛ یادداشت‌هایی در باب ماهیت [اصل] جهت کافی (۱۹۳۶) (*Anmerkungen zu "Vom Wesen des Grun-*
des"). بحث و گفتگو درباره هستی و زمان (۱۹۳۶)، (*Sein und Zeit*), "Eine Auseinandersetzung mit", یادداشت‌های پیوسته
 در باب هستی و زمان (۱۹۳۶) (*Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit"*).

۸۳. سمینارهای افلاطون - ارسطو - آگوستین (*Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus*)

۸۴. سمینارهای لایب نیتس - کانت (*Seminare: Leibniz - Kant*)

۸۵. در باب ذات زبان: متافیزیک زبان و ماهیت گفتار؛ درباره رساله "در باب خاستگاه زبان" هردر، سمینار فرایبورگ ۱۹۳۹. (*Vom Wesen*
der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes; zu Herders Abhandlung) «Über
 den Ursprung der Sprache» Freiburg seminar گردآورنده: اینگرید شوسلر، ۱۹۹۹. ترجمه انگلیسی:

On the Essence of Language. Translated by Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna, Albany,
 State University of New York Press, 2004.

۸۶. سمینارهای هگل - شلیگ (*Seminare: Hegel - Schelling*)

۸۷. سمینارهای نیچه ۱۹۳۷ و ۱۹۴۴. (*Seminare: Nietzsche*). گردآورنده: پیتر ف. روکتشل، ۲۰۰۴.

۸۸. تمرین تفکر (*Einübung in das Denken*)، که شامل دو بخش است: (۱) مواضع بنیادین متافیزیکی تفکر مغرب زمین (*Die*
Die Bedrohung der Wis- (۲) تهدید علم (*metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*) و (*senschaft*)

۸۹. سمینارهای زولیکون (*Zollikoner Seminare*)، ترجمه انگلیسی:

Zollikon Seminars. Edited by Medard Boss Translated by Franz K. Mayr and Richard R. Askay,
 Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2001.

۹۰. در باب "کارگر" ارنست یونگر (*Zu Ernst Jünger Der Arbeiter*). گردآورنده: پیتر تراونی، ۲۰۰۴.

۹۱. تکمله‌ها و تاملات کوتاه (*Ergänzungen und Denksplitter*).

۹۲. نامه‌های برگزیده (*I (Ausgewählte Briefe*)

۹۳. نامه‌های برگزیده *II*

۹۴. تأملات (*II - VI Überlegungen*)

۹۵. تأملات *VII-XI*

۹۶. تأملات *XII-XV*

۹۷. یادداشت‌های ۱۹۴۵ - ۱۹۴۶. (*A (Anmerkungen)*).

۹۸. یادداشت‌های *B*

۹۹. چهار دفتر *I* - باریکه راه (*Vier Hefte I - Der Feldweg*) و چهار دفتر *II* - از رویداد تا هستی و زمان (*Vier Hefte II*
 .- *Durch Ereignis zu Ding und Welt*)

Vigiliae I, II .۱۰۰

Winke I, II .۱۰۱

Vorläufiges I-IV .۱۰۲

مسئله اصلی تحقیق حاضر دیالوگ بین دو تن از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین چهره‌های فلسفی مغرب زمین است. ایمانوئل کانت^۲ بی‌تردید یکی از متفکران طراز اول و از محورهای تاریخ فلسفه غرب است، تا جایی که شاید بتوان تاریخ فلسفه غرب را به دو قسمت پیشاکانتی^۳ و پساکانتی^۴ تقسیم کرد، چرا که با او چرخش عظیمی در تاریخ تفکر فلسفی غرب شکل گرفته است. مهمترین اثر فلسفی کانت کتاب نقد عقل محض^۵ می‌باشد که در آن خطوط اصلی آرای و اندیشه‌های وی در باب مسئله شناسایی و متافیزیک گنجانیده شده است. از سوی دیگر مارتین هایدگر^۶ نیز مهم‌ترین فیلسوف قرن بیستم است و طبعاً نمی‌تواند با فلسفه کانت فاقد ربط و نسبت باشد.

هایدگر معتقد است که کانت در تاریخ فلسفه غرب از جایگاه و اهمیت بسیار ویژه‌ای برخوردار است و نکته حائز اهمیت این که پس از کتاب اثرگذار وجود و زمان^۷ - که مهم‌ترین کتاب فلسفی قرن بیستم محسوب می‌شود - مهم‌ترین آثار و نوشته‌های هایدگر در مورد فلسفه کانت است که از آن جمله می‌توان به تفسیر پدیدارشناسی نقد عقل محض کانت^۸، مسائل بنیادین پدیدارشناسی^۹، کانت و مسئله متافیزیک^{۱۰}، نظریه کانت در باب وجود^{۱۱} و «شیء چیست؟»^{۱۲} اشاره نمود.

تفسیر هایدگر از کانت شاید کاملاً برخلاف اغلب تفاسیر متداول به نظر آید، چرا که هایدگر برخلاف اکثر تفاسیر موجود - که به نوعی غرض اساسی فلسفه انتقادی کانت را نفی امکان متافیزیک و تحکیم بنیان‌های علوم تجربی می‌دانند - معتقد است که «هدف و مسئله اساسی فلسفه کانت همانا اثبات امکان ذاتی شناخت متافیزیکی و پی‌ریزی بنیانی محکم برای متافیزیک - و نه علم - است و از نظر وی (هایدگر) کتاب نقد عقل محض کانت اساساً کتابی در باب اوتولوژی است و نه اپیستمولوژی»^{۱۳}. از نظر هایدگر «موضوع اصلی کتاب کانت مسئله وجودشناسی است»^{۱۴}.

هایدگر می‌کوشد تا با قوت تمام از کتاب نقد عقل محض یک تفسیر اوتولوژیک^{۱۵} ارائه نماید. او اعتقاد دارد که برای اولین بار این کانت است که به نحو خاصی پرسش از مسئله وجود را مطرح کرده است، از این‌رو هایدگر تلاش کانت را «هستی‌شناسی بنیادین»^{۱۶} نامیده است تا آن را از سیستم‌های هستی‌شناسانه رایج متمایز نماید، هرچند باید توجه داشت که هایدگر «تحقیق خود در کتاب وجود و زمان را نیز هستی‌شناسی بنیادین می‌نامد»^{۱۷}. کانت در کتاب خود به این پرسش پرداخته است که شناخت ما از موجودات - شناخت تجربی - چگونه میسر می‌شود؟ مقصود هایدگر از معرفت هستی‌شناسانه نیز نوعی دریافت پیشینی از هستی موجودات است و همین معرفت هستی‌شناسانه - یا دریافت پیشین ما از هستی موجودات - است که معرفت موجودشناسانه^{۱۸} از موجودات را مقدر می‌کند. به نزد هایدگر این پرسش‌ها - پرسش از مبانی عینیت^{۱۹} شناخت تجربی^{۲۰} - تماماً پرسش‌هایی هستی‌شناختی - و نه معرفت‌شناختی^{۲۱} - هستند. از نظر او بحث از بنیاد شناسایی و آنچه شناسایی ما را میسر می‌سازد، همان

نگاهی به کتاب

کانت و مسئله متافیزیک^۱

(درآمدی بر تفسیر هایدگر از فلسفه استعلایی کانت)

پیش کوششی

بحث
بر سر ماهیت و
منشأ این شناسایی
پیش از تجربه،
محل اصلی چالش
و تقابل تفاسیر
شناخت‌شناسانه
رایج از
فلسفه کانت و
تفسیر
هستی‌شناسانه
هایدگر از وی
می‌باشد.

کانت- نقد عقل محض- مشخص نماید. حتی هایدگر یکی از مهمترین آثار تفسیری خود از کانت تفسیر پدیدارشناختی نقد عقل محض کانت را به همین موضوع اختصاص می‌دهد و در قسمتی از این کتاب- که یکی از مهمترین و اساسی‌ترین آثار او راجع به تفسیر فلسفه کانت می‌باشد- در این باره چنین می‌نویسد: «روش کانت در کتاب نقد عقل محض عمدتاً مبتنی بر همان امری است که از زمان هوسرل تحت عنوان پدیدارشناسی فهم می‌شود. به همین دلیل تنها تفسیر

اهداف کانت به ناگزیر باید تفسیر پدیدارشناسانه باشد، حتی اگر این اهداف توسط وی تصریح نشده باشد.»^{۲۷}
 به نزد هایدگر علت ناکامی کانت در تحقق هدف اصلی کتاب نقد عقل محض- بنیان نهادن یک مبنا جهت متافیزیک- همانا سوبرکتیویسمی^{۲۸} است که در ارکان اندیشه کانت نهفته است. یکی از اهداف اصلی هایدگر در کتاب وجود و زمان- و در تفسیر وی از کانت- جبران شکاف بین سوژه^{۲۹} و ابژه^{۳۰} است که میراث دکارت^{۳۱} است.

شاید بتوان گفت که هایدگر می‌کوشد تا در تفسیر خود از کانت، ادراک و فهمی غیر از فهم سوبرکتیویستی از انسان و جهان ارائه نماید، زیرا به نزد او (هایدگر) در طول تاریخ متافیزیک دو ساحت مستقل و منفک از هم- قلمرو سوژه و قلمرو ابژه- شکل گرفته و سپس رفته‌رفته سوژه سیطره خود را بر ابژه توسعه داده و در نهایت واقعیت^{۳۲} معنای خود را بدون اتکا به آگاهی سوژه از دست داده است و به همین دلیل- سیطره سوبرکتیویسم دکارتی- فهم هستی به جای ارجاع به خود هستی به سوی افق آگاهی در سوژه ارجاع می‌شود، اما تفسیر هایدگر از کانت کاملاً در جهت عکس سوبرکتیویسم- یعنی توسعه قلمرو هستی در قلمرو سوژه- است.

هایدگر معتقد است که هرچند کانت با استفاده از نقش قوه خیال^{۳۳} تا حدودی به شناخت هستی‌شناسانه نزدیک شده است، اما به دلیل تأثر از سوبرکتیویسم دکارتی، هرگز نتوانست اهمیت قوه خیال را به مثابه کانون شناخت هستی‌شناسانه درک کند. مطابق دیدگاه هایدگر، کانت به علت تأثیرپذیری از سنت متافیزیکی، دو قوه حس^{۳۴} و فاهمه^{۳۵} را مافوق قوه خیال تصور نموده است و اهمیت کانونی و محوری را- به جای قوه خیال- به

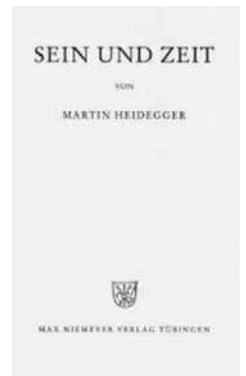
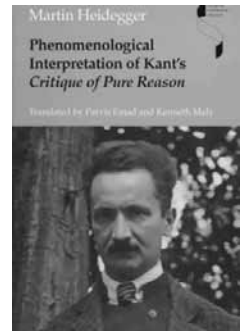
هستی‌شناسی است و به همین دلیل بخش تحلیل استعلایی^{۳۲} کتاب کانت- که طبق تفسیر هایدگر، بحث از امکان ذاتی متافیزیک در معنای هستی‌شناسانه است- از نظر اهمیت بر بخش دیالکتیک استعلایی^{۳۳} تقدم دارد.

کانت در کتاب خود (نقد عقل محض) کوشیده است تا اثبات کند که انسان در نسبت با اشیا دارای یک شناخت پیشینی^{۳۴}- مقدم بر تجربه- است و توسط این شناخت پیشینی، امکان هر نوع شناسایی و تجربه از موجودات فراهم می‌آید. از نظر کانت این شناخت پیشینی محصول تجربه نیست، بلکه خود شرط لازم هر نوع تجربه است و اساساً امکان‌پذیر شدن تجربه، مشروط به همین شناسایی پیش از تجربه می‌باشد. بحث بر سر ماهیت و منشأ این شناسایی پیش از تجربه، محل اصلی چالش و تقابل تفاسیر شناخت‌شناسانه رایج از فلسفه کانت و تفسیر هستی‌شناسانه هایدگر از وی می‌باشد.

در تفسیرهای شناخت‌شناسانه از کانت، این شناخت پیشین، متعلق به ساختار ذهن آدمی است، اما هایدگر در تفسیر خود نشان می‌دهد که «شناخت پیشین در کانت همان درک پیشین ما از هستی است که بنیان هرگونه شناخت و تجربه از موجودات است.»^{۳۵}

به نزد هایدگر این ادراک پیشین از هستی موجودات، محصول ظهور هستی خود شیئی است، یعنی باید شیئی خود را به ما بنمایاند تا به آن علم حاصل نماییم یا اینکه آن را متعلق تجربه خود قرار دهیم. هایدگر در تفسیر خود از کانت نشان می‌دهد که به هر تقدیر مواجهه با هستی اجتناب‌ناپذیر بوده و هر نوع شناخت اونتیک- یا تجربی- ناگزیر مبتنی بر معرفت هستی‌شناسانه و ادراک پیشینی از هستی می‌باشد و از این رو می‌کوشد تا جنبه‌های گوناگون پدیدارشناختی^{۳۶} را در کتاب اصلی

از نظر هایدگر نقطه
کانونی و مسأله اصلی
کتاب نقد عقل محض
کانت، تبیین و توجیه
شناسایی ترکیبی
پیشینی- یعنی
شناختی که خود
هرگز حاصل تجربه
نیست، ولی در عین
حال تجربه را ممکن
می‌نماید- است



کانت
مقولات را
مفاهیم محض
فاهمه می‌نامد،
اما هایدگر
این نام‌گذاری را
درست نمی‌داند،
زیرا مقولات را
حاصل تألیف
محض قوه خیال -
و نه محصول
کارکرد منطقی
فاهمه -
می‌داند

فاهمه اعطا می‌نماید. هایدگر در کتاب کانت و مسأله متافیزیک، تفسیر خود را عمدتاً بر مبنای ویرایش نخست کتاب نقد عقل محض بنیان نهاده است، چرا که اعتقاد دارد «کانت در ویرایش نخست این کتاب تا حدودی موفق به کشف اهمیت و نقش قوه خیال در شناخت هستی‌شناسانه می‌شود، اما در ویرایش دوم، کارکرد بنیادین و مستقل قوه خیال را به کارکرد فاهمه فرو می‌کاهد.»^{۳۶} از نظر هایدگر ذات انسان در قوه خیال ریشه دارد که در اصطلاح‌شناسی هایدگر همان حیث زمانی^{۳۷} است. او معتقد است که «قوه خیال موجد

افق عینیت است و تجربه عینی (ابژکتیو) هرگز بدون این افق امکان‌پذیر نیست.»^{۳۸}

باید اذعان کرد که این نوع تفسیر از کانت مورد انتقاد بسیاری از شارحان و مفسران کانت واقع شده است که در رأس آنها ارنست کاسیرر^{۳۹} قرار دارد. کاسیرر در مقاله خود تحت عنوان «کانت و مسأله متافیزیک؛ ملاحظات در باب تفسیر هایدگر از کانت» با انتقاد از هایدگر می‌گوید که «هایدگر در این کتاب مانند کسی است که می‌کوشد تا نظام کانتی را به خدمت بحث خود درآورد.»^{۴۰}

یکی از منتقدین کانت نیز - که از منتقدان سرسخت نحوه تفسیر هایدگر از قوه خیال کانت می‌باشد - چنین می‌نویسد: «زمان و قوه خیالی که هایدگر در نقد عقل محض ارائه می‌کند حاصل قوه اندیشه خود اوست و نه کانت، چرا که هایدگر زمان علمی فلسفه انتقادی کانت را به حیث زمانی درونی و وجودی در اندیشه خود، و قوه خیال خلاق را - که در نظر کانت فقط یک قوه محض نظری تلقی می‌شد - با اراده عقل عملی یکسان می‌انگارد.»^{۴۱}

همواره این پرسش مهم وجود دارد که آیا هایدگر در آثار تفسیری خود از کانت - به ویژه بحث خیال و شماتیزم - به شرح و تفسیر فلسفه کانت پرداخته است و یا اینکه می‌کوشد در کنار تفسیر دیدگاه‌های کانت، ایده اصلی خود را تحکیم کرده و به اثبات برساند؟

هایدگر هدف خود از تألیف کتاب کانت و مسأله متافیزیک را نوعی تفسیر کتاب نقد عقل محض کانت «به عنوان پی‌ریزی یک نوع متافیزیک جهت تبیین و عرضه مسئله متافیزیک به عنوان مسئله محوری هستی‌شناسی بنیادین»^{۴۲} می‌داند.

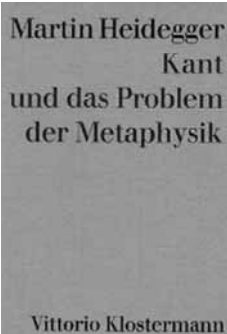
هایدگر در عین حال معترف است که نحوه تفسیر او از فلسفه کانت بالقوه می‌تواند ادله مناسبی جهت انتقاد در اختیار منتقدان قرار دهد، اما با این وجود سخت اعتقاد دارد که تفاسیری از قبیل تفسیر کاسیرر صرفاً نوعی فیلولوژی^{۴۳} هستند و او در پی برقراری دیالوگ با کانت است و نه صرفاً یک تفسیر فیلولوژیک. او در این باره چنین می‌نویسد: «منتقدان مرا به علت خشونت مستتر در نحوه تفسیر من شمات می‌نمایند و زمینه این شماتت به راحتی در این اثر (کانت و مسأله متافیزیک) قابل دسترس است. اما گفتگو بین اندیشمندان - در قیاس با روش‌های فیلولوژیک تاریخی - از قوانین دیگری تبعیت می‌کند.»^{۴۴}

در دیالوگ بین اندیشمندان طراز اول، هر اندیشمند موقف و نحوه خاص تفکر خود را دارد. هرچند کارل یاسپرس^{۴۵} صراحتاً اظهار می‌دارد که «کانت در شأن و مرتبه از تمامی شارحان و مفسران خود برتر است»^{۴۶} اما به هر حال باید هایدگر را یک اندیشمند طراز اول و هم‌شأن کانت در نظر داشت.

هایدگر جهت نشان دادن تمایز بین دیالوگ میان اندیشمندان با تفاسیر متداول، به منتقدان خود - به ویژه کاسیرر - چنین جواب می‌دهد: «هر چند مفسر جهت استخراج معنا از کلمات ممکن است به نوعی خشونت روی آورد، اما نباید این خشونت با یک تفسیر مین‌عندی یکسان پنداشته شود.»^{۴۷}

هایدگر صراحتاً اظهار می‌دارد که تفسیر او از کانت به موضوعاتی پرداخته است که هیچ یک از فیلسوفان غربی - و هیچ یک از تفاسیر موجود - به آنها توجهی نداشته است. او در این باره می‌نویسد: «این افکار پدیدارشناسانه موضوعاتی را مورد مذاقه قرار می‌دهند که هرچند ظاهراً کم اهمیت به نظر می‌رسند، ولی در عین حال مسائلی هستند که تاکنون فلسفه آنها را مورد تأمل قرار نداده است.»^{۴۸}

هایدگر هدف خود از
تألیف کتاب کانت و
مسأله متافیزیک را
نوعی تفسیر کتاب
نقد عقل محض کانت
«به عنوان پی‌ریزی
یک نوع متافیزیک
جهت تبیین و عرضه
مسئله متافیزیک
به عنوان مسئله
محوری هستی‌شناسی
بنیادین» می‌داند.



او معتقد است که روح اصلی فلسفه - یعنی مسأله هستی - با تفسیر وی از کتاب کانت (نقد عقل محض) آشکار خواهد شد. هایدگر در کتاب تفسیر پدیدارشناسانه نقد عقل محض کانت با ذکر عبارتی از کانت نشان می‌دهد که «مسیر تفکر یک متفکر می‌تواند غیر از آن چیزی باشد که خود وی مراد کرده و یا عبارات آن متفکر ابراز می‌دارد.»^{۴۹}

هایدگر در تمام آثار تفسیری خود از کانت - به ویژه دو کتاب مهم کانت و مسألهٔ متافیزیک و تفسیر پدیدارشناسانه نقد عقل محض کانت - مرتباً با رجوع مستقیم به کتاب نقد عقل محض کانت - با مقایسه دقیق و کلمه کلمه هر دو ویرایش - نقل قول می‌کند.^{۵۰}

باید در نهایت به این نتیجه رسید که تفسیر هایدگر از کانت هرگز از نوع تفاسیر متداول نیست، بلکه حاصل تضارب آرا و اندیشه‌های بزرگ‌ترین آثار فلسفی قرون اخیر - نقد عقل محض و وجود و زمان - و دیالوگی متفاوت مابین کانت و هایدگر است. هایدگر صراحتاً اعلام می‌کند که آن قسمت کوچک - یازده صفحه - در بخش منطق استعلایی^{۵۱} کتاب نقد عقل محض می‌تواند نقطهٔ محوری و کانونی فلسفهٔ نظری کانت باشد که عنوان آن «شماتیزم مفاهیم محض فاهمه»^{۵۲} است. از نظر او «کانت با طرح مسألهٔ شماتیزم می‌کوشد نشان دهد که زمان مساوی شهود محضی است که مفاهیم محض فاهمه (یا مقولات) - که از نظر هایدگر همان مفاهیم هستی‌شناسانه هستند - باید بر آن مبتنی باشد.»^{۵۳} این نوع تفسیر از شماتیزم عیناً مطابق با هدف هایدگر در کتاب وجود و زمان است. او در مقدمهٔ این کتاب چنین می‌نویسد: «هدف موقت ما تفسیر زمان به مثابهٔ افق ممکن هرگونه فهم از هر نوع هستی می‌باشد.»^{۵۴} هایدگر در تفسیر خود چنین نتیجه می‌گیرد که اگر کانت

کوشیده است تا زمان را بنیاد تمام مفاهیم محض فاهمه فرض نماید، به این دلیل است که هر نوع فهم از هستی صرفاً در افق زمان صورت می‌گیرد.

از نظر کانت وحدت زمان، شرط ضروری امکان تجربه انسانی است و این وحدت صرفاً محصول عملکرد استعلایی قوهٔ خیال - واسطه و پیوند میان شهود حسی و فاهمه - است، پس قوهٔ خیال با شهود حسی و صورت محض آن - زمان - مرتبط است. هایدگر در تفسیر خود می‌کوشد اثبات کند که قوهٔ خیال تنها به عنوان امری مرتبط با زمان می‌تواند وجود داشته باشد - و برخلاف دیدگاه کانت - و این قوه در زمان نیست، بلکه اساساً خود همان زمانی است که هایدگر آن را «زمان بنیادین یا حیث زمانی می‌نامد»^{۵۵}.

نکتهٔ بسیار مهم دیگر آن است که طبق رأی کانت، هرگونه ارتباط با ابژه در افق زمان و در وحدت زمان صورت می‌پذیرد و به اعتقاد هایدگر ماهیت قوهٔ خیال، قطعاً امری زمانی است و خیال استعلایی همان زمان یا حیث زمانی است.

از نظر کانت بدون وساطت قوهٔ خیال هیچ نوع شناخت و ادراکی میسر نخواهد بود. این سوژه است که واجد هر نوع احساس و ادراک و تجربه است و خود به این ادراکات و آگاهی‌های متکثر وحدت اعطا می‌نماید. این آگاهی استعلایی^{۵۶} - یا من می‌اندیشم^{۵۷} - مبنای هر نوع امکانی از اندیشه و تجربه است.

اما این نوع خودآگاهی هرگز نمی‌تواند محصول حس و فاهمه باشد، زیرا هر نوع شهود حسی و هر نوع تصویری مشروط به وحدت خودآگاهی یا همان آگاهی استعلایی است. پس این وحدت نتیجه حس و فاهمه نیست، بلکه محصول قوهٔ خیال است که دارای دو کارکرد تجربی و استعلایی است.

طبق تفسیر هایدگر تألیف محض قوهٔ خیال خلاق، همان ساحت ذهن است که در آن شهود و اندیشه وحدت می‌یابند. از نظر او ذات انسان ریشه در قوهٔ خیال استعلایی دارد که در اصطلاح‌شناسی هایدگر در وجود و زمان به حیث زمانی تعبیر می‌شود.^{۵۸}

قوهٔ خیال استعلایی در کتاب نقد عقل محض کانت همان واقعیتی است که در کتاب وجود و زمان هایدگر از آن به دزاین^{۵۹}، حیث زمانی یا اگزیزتانس^{۶۰} تعبیر می‌شود.

هایدگر در اهمیت بحث قوهٔ خیال - در نقد عقل محض کانت - معتقد است که اگر انسان تصور کند که این مبحث - قوه خیال - امری اضافی و روانشناسانه^{۶۱} است «صرفاً به کلمات توجه داشته و نسبت به ساحت دزاین انسان نابینا است.»^{۶۲}

از نظر هایدگر قوهٔ خیال افق عینیت (ابژکتیویته) - افق زمان - را پدیدار می‌سازد و بدون وجود این افق هیچ نوع تجربهٔ عینی (ابژکتیو) میسر نیست و در عین حال نتیجه می‌گیرد که قوهٔ خیال ریشهٔ مشترک شهود و تفکر است. پس طبق این تفسیر وحدت بنیادین بین شهود و تفکر به این دلیل است که هر دوی آنها از یک ریشه مشترک - قوهٔ خیال استعلایی - نشأت گرفته‌اند.

کاسیرر در مقالهٔ خود

تحت عنوان

«کانت و

مسألهٔ متافیزیک؛

ملاحظات در باب

تفسیر هایدگر

از کانت» با انتقاد

از هایدگر می‌گوید که

«هایدگر در این کتاب

مانند کسی است

که می‌کوشد تا نظام

کانتی را به خدمت

بحث خود در آورد.»



از نظر هایدگر نقطه کانونی و مسأله اصلی کتاب نقد عقل محض کانت، تبیین و توجیه شناسایی ترکیبی پیشینی^{۶۳} - یعنی شناختی که خود هرگز حاصل تجربه نیست، ولی در عین حال تجربه را ممکن می‌نماید - است و این نوع شناخت محض - شناخت هستی‌شناسانه - بر اساس شهود محض - زمان - و اندیشه محض - مقولات فاهمه - شکل می‌گیرد. قوه خیال وحدت ذاتی میان شهود محض و اندیشه محض - وحدت ذاتی زمان و مقولات - را فراهم می‌آورد و در نتیجه قوه خیال - یعنی ساخت بنیادین ذهن - همان قوه‌ای است که ادراک پیشینی از هستی و مواجهه با جهان را میسر می‌نماید که در تعبیر هایدگر از آن به معرفت هستی‌شناسانه یاد می‌شود.

کانت مقولات را مفاهیم محض فاهمه می‌نامد، اما هایدگر این نام‌گذاری را درست نمی‌داند، زیرا مقولات را حاصل تألیف محض قوه خیال - و نه محصول کارکرد منطقی فاهمه - می‌داند. از نظر هایدگر، کانت به درستی نشان داد که ارتباط قوه خیال با زمان، جایگاه و بنیاد مقولات است، اما هرگز نتوانست به این بصیرت نایل شود که در «همین تألیف محض مرتبط با زمان قوه خیال است که بنیاد مقولات آشکار می‌شود»^{۶۴}. طبق تفسیر هایدگر «علت اساسی مشکل کانت در اینجاست که او عناصر شناسایی محض - شهود و اندیشه - را به طور جداگانه و مجزا بررسی می‌نماید»^{۶۵}.

هایدگر برای طرح صحیح موضوع مقولات - برخلاف کانت - نه از فاهمه - بلکه از قوه خیال - به عنوان مبنا و ریشه مشترک شهود و فاهمه - به عنوان تکیه‌گاه اساسی یاد می‌کند و از نظر او در همین قوه خیال است که شهود و فاهمه اساساً از یک وحدت ماهوی و بنیادین برخوردار می‌شوند. از نظر هایدگر اگر نقطه عزیمت خود را قوه خیال استعلایی بگیریم در آن صورت با عویصه‌ای که کانت در استنتاج استعلایی^{۶۶} با آن مواجه شد - شکاف بین مقولات و شهود حسی - روبرو خواهیم شد. طبق منظر هایدگر با قوه خیال استعلایی، امکان ادراک پیشینی از ماهیت موجودات فراهم می‌آید.

هایدگر بارها به نوسان دیدگاه کانت راجع به نسبت میان خیال و فاهمه اشاره می‌کند، زیرا کانت در عین حال که اعتقاد داشت که خلاقیت زمانی قوه خیال، بنیاد خودآگاهی استعلایی است، اما نهایتاً نتیجه گرفت که این «قوه فاهمه و خودآگاهی استعلایی - و نه قوه خیال - است که دربر دارنده یک تألیف محض خلاق است»^{۶۷}.

طبق تفسیر هایدگر از کانت، زمان افقی است که هستی، خود را در آن آشکار می‌سازد و ما با اتکا به زمان می‌توانیم به صدور احکام ترکیبی پیشین مبادرت کنیم. او قویاً اعتقاد دارد که بخش منطق استعلایی در کتاب نقد عقل محض به معنای منطق صوری نیست، بلکه عمدتاً ناظر به مباحث هستی‌شناسی است و به ویژه «بخش شمایتم مفاهیم محض فاهمه در این بخش - منطق استعلایی - که بین دو بخش تحلیل مفاهیم و تحلیل اصول قرار دارد، هرگز منطبق با منطق صوری نیست»^{۶۸}.

نتیجه نهایی تفسیر هایدگر از این فراز مهم کتاب کانت - بخش شمایتم - این است که امکان صدور احکام ترکیبی پیشین تنها بر اساس ماهیت هستی‌شناسانه مقولات قابل فهم است، یعنی مقولات - به منزله تعینات زمانی مرتبط با قوه خیال محض - امکان ارتباط سوژه و ابژه - به طور کلی - را فراهم می‌سازند و آنها (مقولات) هرگز نمی‌توانند به منزله مفاهیم صرفاً متعلق به فاهمه - و منفک از شهود حسی - تلقی شوند.

در این راستا کانت اذعان دارد که «ما دریافته‌ایم که مفاهیم پیشین محض یا مقولات علاوه بر کارکرد فاهمه باید حاوی پاره‌ای شرایط صوری پیشینی حسی - یعنی حاوی شرایط حس درونی یا زمان - نیز باشند»^{۶۹}. پس خود کانت نیز معترف است که مقولات نمی‌توانند صرفاً نشانگر کارکرد منطقی فاهمه باشند، بلکه آنها در عین حال حاوی شرایط شهود محض زمان نیز هستند و هایدگر از این اعتراف چنین نتیجه می‌گیرد که مقولات - از نظر کانت - نه فقط واجد کارکرد صوری و منطقی در صدور احکام هستند، بلکه به علت ارتباط با شهود محض - زمان - واجد محتوای واقعی نیز هستند، یا به عبارتی مقولات، علاوه بر مفاهیمی منطقی، مفاهیمی انتولوژیک نیز هستند.

هایدگر اعتقاد دارد که کانت در مبحث شمایتم کوشیده است تا تألیف محض قوه خیال خلاق را به نحو بنیادی‌تری درک کند. چرا که کانت در بحث شمایتم دیگر به ماهیت محض مقولات نپرداخته است و به جای آن به احکام ترکیبی پیشین و کاربرد مقولات در آنها می‌پردازد.

کانت در بحث شمایتم دیگر مقولات را صرفاً مفاهیم محض فاهمه نمی‌داند، بلکه نشان می‌دهد که مقولات صرفاً در صورتی قادر به عملکرد خود هستند که فاهمه نخست یک ایماژ^{۷۰} محض را - در یک زمان محض - برای مفاهیم خود اخذ نماید. از نظر هایدگر فاهمه تنها در صورتی قادر به عمل است که مرتبط با زمان - شهود محض - باشد.^{۷۱}

هایدگر در تفسیر خود از دو قسمت حس استعلایی^{۷۲} و تحلیل استعلایی کتاب نقد عقل محض کانت نشان می‌دهد که مبحث شمایتم - یعنی تبیین مقولات به مثابه تعینات محض زمانی - و ارتباط مقولات با خلاقیت زمانی قوه خیال، قلب و کانون و محور اصلی کتاب نقد عقل محض است و حتی معتقد است که بخش استنتاج استعلایی مقولات نیز مبتنی بر بحث شمایتم است.

به اعتقاد هایدگر مبتنی بر و تفسیر او - هرچند کانت چنین استنباطی از مبحث شمایتم ندارد - «بحث شمایتم به ارتباط زمان با قوه خیال - یعنی همان ساحتی که مبنای امکان معرفت هستی‌شناسانه است - می‌پردازد»^{۷۳}.

هایدگر مبتنی بر تفسیر خود از کتاب نقد عقل محض کانت، می‌کوشد یک تصویر متفاوت از حقیقت هستی انسان به دست دهد که کاملاً با تصویر سنت رایج متافیزیکی مغایرت دارد. طبق این دیدگاه نحوه هستی انسان هرگز به شهود حسی و یا فاهمه قابل تحویل^{۷۴} نیست، بلکه این نحوه هستی مبنا و بنیان مشترک حس و فاهمه است.

37. Ibid, Translator's introduction, P. XIX.
38. Ernst Cassirer.
39. Cassirer, Ernest, Kant und das problem of metaphysics; Bemerkungen zu Martin Heidegger's Kant interpretation, Kantian studien, Vol. 36. P. 17.
40. Grene, Marjorie, Martin Heidegger, Bowes, London, PP.66-67.
41. Heidegger Martin, Kant and the Problem of Metaphysics, P. 3.
42. Philology.
43. Ibid. XXV.
44. Karl Jaspers (1889- 1967).
45. Jaspers, Karl, Great philosophers, Division Kant, Introduction. IV.
46. Kant and the Problem of Metaphysics, P. 207.
47. Phenomenological interpretation, P.12.
48. Ibid. P.2.
49. For example cf. Phenomenological interpretation, PP. 115- 215.
50. Transcendental Logic.
51. The schematism of pure concepts of understanding.
52. Kant and the Problem of Metaphysics, P. 18.
53. Heidegger, Martin, Being and time, P.18.
54. Phenomenological interpretation, PP. 231-2.
55. Transcendental Consciousness.
56. I think.
57. Ibid. P.283.
58. Dasein.
59. Existence.
60. Psychological.
61. Ibid. P.189.
62. Synthetic a priori.
63. Ibid. P.206.
64. Kant and the Problem of Metaphysics.p.263.
65. Transcendental Deduction.
66. Phenomenological interpretation, P. 286.
67. Ibid, 291.
68. Kant, Immanuel, The critique of pure Reason, tr. By Norman Kemp Smith, A139/ B178.
69. Image.
70. Phenomenological interpretation. P. 292.
71. Transcendental Aesthetic.
72. Ibid, P.292.
73. Reduction.

1. *Kant und das Problem der Metaphysik*.
 1. Immanuel Kant (1724- 1804).
 2. Pre- Kantian.
 3. Post- Kantian.
 4. The critique of pure Reason (1781/A- 1787/B).
 5. Martin Heidegger (1889- 1976).
 6. Being and time (sein und zeit).
 7. Phenomenological interpretation of Kant's critique of pure Reason.
 8. Basic problems of phenomenology.
 9. Kant and the problem of metaphysics.
 10. Kant's thesis about Being.
 11. What is a thing?.
 12. Heidegger, Martin, Kant and the problem of metaphysics. P.21.
- این اثر ترجمه‌ای است از «Kant und das problem der Metaphysik» که نخستین بار در مجموعه درس‌های هایدگر در ترم زمستان ۱۹۲۵-۶ در توتنبرگ ارائه شد و سپس در درس‌ها و سخنرانی‌هایی در موسسه هردر در ریگا در سپتامبر ۱۹۲۸ تکرار شد. متن آلمانی و اصلی این اثر نیز برای اولین بار در ۱۹۲۹ به چاپ رسید.
13. Ibid, P.21.
 14. Ontological.
 15. Fundamental ontology.
 16. Ibid, P.3.
 17. Ontic.
 18. Objectivity.
 19. Empirical.
 20. Epistemological.
 21. Transcendental Analytic.
 22. Transcendental Dialectic.
 23. A priori.
 24. Phenomenological Interpretation of Kant's critique of pure Reason, P.48.
 25. Phenomenological.
 26. Ibid. P.49.
 27. Subjectivism.
 28. Subject.
 29. Object.
 30. Descartes(1596-1650).
 31. Reality.
 32. Imagination.
 33. Sensation.
 34. Understanding.
 35. Kant and the problem of metaphysics, P.187.
 36. Temporality.

کتاب چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ مارتین هایدگر مربوط به دوره متأخر تفکر اوست و بسیاری از معانی‌ای را که او در دوره موسوم به دوره پس از گشت مطرح می‌کند، در بردارد. هایدگر با نقد تفکر علمی و متافیزیکی، سخن از طریقی دیگر برای تفکر می‌راند؛ طریقی که در آن هیاهوهای روزمره حیات آدمی به کناری می‌رود و از این رو انسان قادر به شنیدن آن حقیقتی می‌شود که انسان امروزی قادر به نیوشیدن آن نیست.

کتاب چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ در واقع نشان‌دهنده تفکر دوره متأخر هایدگر به نحوی منسجم است. با این حال این اثر، هیچ گاه به اندازه کتاب هستی و زمان که آشکارگر اندیشه‌های دوره متقدم اوست، مورد توجه قرار نگرفت. خود او در مصاحبه مشهورش با اسپیگل می‌گوید: «شاید این هم نشانه اثر ما باشد که میان همه آثار منتشر شده من درست این اثر است که کمتر از همه خواننده می‌شود.» در این مقام باید توجه کنیم چه چیزی این اثر را در وضعیتی ممتاز قرار می‌دهد و هایدگر در باب تفکر چه پرسشی را در این اثر پی می‌گیرد که بعضی را به تحسین و حیرت و گروهی را به انکار و بی‌توجهی وا می‌دارد، او در همان آغاز کتاب بر آن می‌رود که ما به آنچه تفکرش خوانند، وقتی ره می‌یابیم که خود فکر کنیم. برای آنکه چنین کوششی کامروا شود، باید آماده شویم که تفکر را بیاموزیم.

آماده‌سازی خود برای تفکر نخستین گامی است که باید در این طریق برداشت. همین امر نشان می‌دهد که روش هایدگر برای تفکر، همان روشی نیست که در شیوه متعارف فلسفه‌ورزی به کار گرفته می‌شود. اصولاً هایدگر به واسطه آموزه «غلبه بر متافیزیک» خود، سنخی از تفکر را پیگیری می‌کند که در آن پرسش‌هایی متفاوت و از این‌رو زبانی دیگر نسبت به مسائل و مفاهیم متافیزیکی طرح می‌شود. بر همین مبنا او بر این باور است که تفکر صرفاً در فلسفه روی نمی‌دهد و آن پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که متافیزیک در سیر تاریخی خود پیش می‌نهد، به معنای تحقق تام و تمام تفکر نیست. او می‌گوید: «در زمانه اندیشه‌انگیزترین امر آن است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم.»

در وهله اول این شاید سخنی نادرست به نظر رسد. چرا که در این دوران بیش از هر زمان دیگری به فلسفه و تحقیقات نظری اهتمام ورزیده می‌شود. اما به زعم هایدگر، اینکه مردم نسبت به فلسفه از خود دل‌بستگی نشان می‌دهند، نشان از آمادگی آنها برای تفکر ندارد. این واقعیت که سالیان متمادی از عمر خود را صرف مطالعه نوشته‌ها و رسائل متفکران بزرگ می‌کنیم، این نتیجه را حاصل نمی‌آورد که ما خودمان هم فکر می‌کنیم یا حتی آماده آموختن تفکریم. «اشتغال به فلسفه می‌تواند حتی به سرسختانه‌ترین نحوی رهنز راهمان شود؛ بدین سان که ما را فریفته این پندار ظاهر می‌کند که چون پیوسته و بی‌وقفه فلسفه می‌ورزیم، پس فکر می‌کنیم.» نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که در این ماجرا - یعنی ناآمادگی ما برای تفکر - لزوماً این ما نیستیم که مقصریم، اگرچه می‌توان غفلت و تعللی از سوی آدمی را در این ناتوانی دخیل دانست. به باور هایدگر، اینکه ما هنوز فکر نمی‌کنیم، بیشتر خاسته از آن است که

تأملاتی در چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟

محسن کریمی



چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟
مارتین هایدگر،
ترجمه سیاوش جمادی،
انتشارات قنوس؛ تهران:
۱۳۸۸

به عقیده هایدگر، تفکر متافیزیکی از زمان افلاطون و ارسطو آغاز شد.

خود آنچه که باید به آن اندیشید از انسان رو می‌گرداند، از مدت‌ها پیش روگردانده است. در این میان آنچه در توان آدمی است، تلاش کردن برای گوش‌سپاری به آن حقیقتی است که به زعم هایدگر از آدمی روگردانده است. از این طریق است که می‌توان آمادگی تفکر را در خود پدید آورد؛ «آنچه در اینجا و در هر جا می‌توانیم آموخت این است: با دقت گوش‌سپردن.»

در این کتاب هایدگر با بیان چهار دلالت سعی دارد تا اهمیت تفکر را به خواننده گوشزد کند. به نظر هایدگر، تفکر چونان ابژه‌ای که ما قصد تصاحب آن را داشته باشیم نیست، بلکه تفکر امری است که ما را به خود فرا می‌خواند. این تلقی از تفکر، به وضوح با برداشت مدرن از آن چنان که با اندیشه‌های دکارت آغاز شده، سخت در تضاد است. هایدگر با این نگرش خود به تفکر، در واقع منطقی متافیزیکی تفکر را تخریب می‌کند. او در این مسیر، پرسش و پرسش‌گری را به شدت پاس می‌دارد.

هایدگر می‌گوید ما با شکیبایی پرسش را می‌شنویم تا گشایشی حاصل شود، گشایشی که با تفکر درباره خود پرسش به دست می‌آید. وظیفه ما پرسشگری است، و تفکر، پیش از هر چیز، در گرو پذیرش این وظیفه است. هایدگر در گفت‌وگو با استاد ژاپنی و دوست قدیمی‌اش، تزوکا، اعلام کرد که نسبت به ایام جوانی‌اش فقط این نکته را بهتر آموخته که چگونه می‌توان پرسید. از این‌رو، هایدگر به شیوه‌ای خاص با پرسش از تفکر مواجه می‌شود. بنابراین، ترجیح می‌دهد که چنین بپرسد: «چه چیزی تفکر خوانده می‌شود؟» یا به بیان سیاوش جمادی،



ارسطو

چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ با این توضیح، هایدگر چه چیزی را تفکر می‌خواند؟ قبل از هر کار «لازم است بگویم که او چه چیزی را تفکر نمی‌خواند»؛ مردم، از جمله فلاسفه و دانشمندان، غالباً تفکر را نه یک چیز، بلکه یک فراشد و یک کنش می‌دانند. از نظر آنها جایی که تفکر هست، افکار (اندیشه‌ها) هستند.

آنها افکار را به معنای «باورها، ایده‌ها، تصاویر (ذهنی) پیش‌نهادها (نظرات)، تصورات» می‌فهمند. تفکر کنش است؛ کنش باور آوردن، ایده داشتن، تصویر کردن، پیش‌نهاد (= نظر) داشتن، و تصور کردن. کنش‌هایی که نوع بشر را از همه موجودات دیگر متمایز می‌کند، و مشخصه (= فصل) او به عنوان حیوان عاقل محسوب می‌شوند؛ زیرا، به این معنا، تنها انسان است که می‌تواند تفکر کند. این توانایی با سایر کنش‌های دیگر آدمی نظیر ادراک کردن، خواستن، کار کردن مرتبط است. اما، هایدگر تفکر را کنش، به معنایی که ذکر شد، نمی‌داند، و در آن جا که تفکر را کنش قلمداد می‌کند، فهم (= تأویل) او از تفکر به مثابه کنش با برداشت رایج متفاوت است. از نظر هایدگر، «ما هنوز به گونه‌ای مصمم به حقیقت کنش نمی‌اندیشیم. ما کنش را نمی‌شناسیم مگر به عنوان تولید اثری (معمولی) که واقعیتش برحسب سود آن ارزیابی می‌شود.»

در ادامه اشاره‌ای به نظر هایدگر درباره تفکر به منزله کنش خواهد شد. اما، فعلاً بحث درباره این است که هایدگر فهم غالب درباره تفکر هم چون کنش را که در بالا ذکر شد، تفکر نمی‌خواند. تفکر هم چون کنش باور آوردن، ایده داشتن، تصویر کردن، پیش‌نهاد داشتن، تصور کردن، به نظر هایدگر، ریشه در عقیده به اصل نظریه باز‌نمایی دارد. این اصل در اندیشه متافیزیکی که صرفاً به موجود می‌اندیشد، شکل گرفته است؛ اندیشه‌ای که موجود را به منزله ابژه‌ای باز نموده شده می‌فهمد.

به عقیده هایدگر، تفکر متافیزیکی از زمان افلاطون و ارسطو آغاز شد. هایدگر متقدم تفاوت زیادی میان اولین متفکران یونانی با افلاطون و ارسطو نمی‌دید و تأکیدی بر امتیاز آنها از افلاطون و ارسطو نداشت. اما در دوره متأخر، متوجه فاصله زیاد میان اندیشه آنها با افلاطون و ارسطو شد و در نظرش آثار اولین متفکران یونانی ارجی عظیم یافتند.

هایدگر متأخر، تفکر افلاطون و ارسطو را گرفتار متافیزیک معرفی کرد و مهم‌ترین گواه آن را فهم و برداشت نادرست آنها از **Physis** اعلام کرد. این فهم **Physis** در برداشت از سایر مفاهیم مؤثر بود و نظریات تازه‌ای را موجب شد. تا جایی که به قول هایدگر، تاریخ متافیزیک را رقم زد. به تأویل هایدگر، **Physis** در یونانی صریحاً معنای «هستی» می‌داد و ریشه آن **Phyein** به معنای «پدید آمدن» و «رشد یافتن» بود. این واژه در زبان هراکلیتوس، پارمنیدس و آناکسیماندروس بسیار به کار رفته است. از نظر اولین متفکران یونانی **Physis** دربردارنده تمامی موجودات بود؛ امری که بر پایه خودش ظاهر می‌شود، خود آشکار و برگشوده است.

آنها با این واژه امری فراتر از موجودات و طبیعت را مراد می‌کردند. **Physis** تجربه اصیل یونانیان را نشان می‌داد که آن را صرفاً از طریق فراشدهای طبیعی کشف نکرده بودند. درست

برعکس، آنها در پرتو آن تجربه اصیل به موجودات می‌نگریستند و می‌اندیشیدند. تمام معانی، مفاهیم و نظریه‌هایشان را در پرتو هستی می‌دیدند.

از جمله برداشتی که از «تفکر» داشتند در ساحت هستی شکل گرفت. از نظر آنها، میان هستی و تفکر ارتباط نزدیکی وجود داشت. چون به یکی از آنها می‌اندیشیدند با دیگری روبرو می‌شدند؛ مثلاً پارمنیدس در شعر فلسفی‌اش گفته بود که تفکر (noein) و هستی (einai) یکی هستند (to auto)، و مقصود او این بود که چون می‌اندیشیم از هستی باخبر می‌شویم. آنها تفکر را به عقل (ratio) و متفکر را به حیوان عاقل تنزل نمی‌دادند.

Logos واژه‌ای بود که به هستی، تفکر و زبان اشاره داشت. تقرب اولین متفکران یونانی به هستی آنها را از برداشتهای نادرستی که در طول تاریخ متافیزیک در مورد مفهوم تفکر به وجود آمده است، نگه داشت. آنها به اشتباهاتی که فلاسفه متافیزیسی در فهم حقیقت تفکر مرتکب شدند، دچار نیامدند. اما از افلاطون و ارسطو به بعد، برداشت اولین متفکران یونانی از تفکر (logos) در پرتو انحرافی که از معنای واژه Physis صورت گرفت، تحریف شد. هایدگر نشان می‌دهد که در گذر از دنیای یونانی به جهان رومی و لاتین این لفظ به Physica تبدیل شد که دیگر معنای هستی نداشت، بلکه «شناخت طبیعت» دانسته می‌شد. خود طبیعت هم با لفظ natura مورد اشاره قرار می‌گرفت.

افلاطون با طرح نظریه ایده به ظهور نظریه بازنمایی تفکر یاری رساند. افلاطون ایده را Physis انگاشت. همین قائل شدن به این همانی ایده و هستی سبب شد که به بازنمایی هستی در موجود یا در ذهن بیندیشد. در نتیجه آن logos نیز تبدیل شد به گزاره‌هایی درباره موجودات، انسان هم تبدیل شد به حیوانی که دارای عقل است. این سرآغاز نگرشی است که به اصل نظریه بازنمایی منجر شده است.

در دوران مدرن، بر پایه همین درک قدیمی متافیزیکی از aletheia, physis و logos، مفاهیم سوژه و ابژه، با فلسفه دکارت، سر برآوردند. تفکری که صرفاً به موجود می‌اندیشید یعنی تفکر متافیزیکی اینک موجود را هم چون ابژه‌ای می‌فهمد که در سوژه بازنمایی می‌شود. سوژه همان حیوان عاقل است که ابژه را بازنمایی می‌کند. یونانیان به انسان به عنوان سوژه به معنای مدرن آن، نیندیشیده بودند. در روزگار مدرن سوژه محور اصلی دانسته شد و به جای انسان عاقل به کار رفت. «می‌شناسم» دکارت ظهور سوژه کتیویسم بود. سوژه موجودی است مستقل و خود بنیاد که بدون اصالت دادن به عقل (ratio) شکل نمی‌گرفت.

سوژه شناسنده تبدیل به ملاک فهم دقیق ابژه‌ها شد. «می‌شناسم» صرفاً نمی‌گوید که من می‌شناسم پس هستم، بلکه می‌گوید که من آن باز نمودی هستم که بازنمایی کامل و اصلی و نهایی محسوب می‌شوم. در این جا، ابژه‌ها همچنان بازنمایی می‌شوند، به صورت شناخته شده یا باز نمود مطرح می‌گردند و جنبه‌های مفهومی و شناختی می‌یابند.

تفکر باز نمودی وجهی از سوژه کتیویسم است. تفکر باز نمودی



دکارت

مخالفت‌هایدگر
با مفهوم سوژه
دکارتی یکی از
مهم ترین
دستاوردهای
کار فکری
اوست.

اندیشه را صرفاً حضور موجودات عینی (ابژه‌ها) در ذهن می‌داند. آن حکم می‌دهد که هنگامی که درباره چیزی می‌اندیشیم، یا چیزی را احساس می‌کنیم، آنچه در آغاز و به نحوی بی‌واسطه می‌اندیشیم، یا احساس می‌کنیم، یک باز نمود است. ما نه خود درخت، بلکه چیزی را می‌بینیم که آن درخت را می‌نمایاند. این که تفکر را صرفاً بازنمایی ابژه‌ها بدانیم نتیجه این است که ما خود را فقط سوژه‌ای دانا و شناسا می‌دانیم.

پس از دکارت، وظیفه فلاسفه چنین دانسته شد تا حکم‌های او را بهتر ثابت کنند. لایب نیتس به سوی سوژه دکارتی حرکت کرد. کانت نیز سوژه را به نحوی پذیرفت، گرچه گامی به پیش برداشت و اعلام کرد که این که «من» موجودی هستم که چون می‌شناسد «من» است، لزوماً نتیجه‌ای قابل قبول نیست و نمی‌شود از «می‌شناسم» به این که من یک شخص، یک حقیقت جاودانی هستم، رسید. اما، از نظر هایدگر، حتی کانت با این اشکال متوجه هستی شناسنده نشده بود. کانت نیز من را یک Subjekt می‌دانست؛ چرا کانت که ذهن را از دیدگاه منطقی منزوی و جدا از جهان نمی‌داشت، در برابر این استدلال دکارتی که سوژه دانا و شناسا در برابر ابژه قرار می‌گیرد، سیر انداخت.

هایدگر توضیح می‌دهد که امروزه تقریباً همه، فرآشد تفکر را به منزله بازنمایی (Vorstellung, vorstellen) یعنی به عنوان ایجاد ایده‌ها می‌فهمند: «کسی در میان ما هست که نداند



پس از دکارت،
وظیفه فلاسفه
چنین دانسته شد
تا حکم‌های او را
بهتر ثابت کنند.
لایب‌نیتس
به سوی سوژه
دکارتی حرکت
کرد. کانت نیز
سوژه را به نحوی
پذیرفت، گرچه
گامی به پیش
برداشت و اعلام
کرد که این که
«من» موجودی
هستم که چون
می‌شناسد
«من» است،
لزوماً نتیجه‌ای
قابل قبول
نیست و نمی‌شود
از «می‌شناسم»
به این که من
یک شخص،
یک حقیقت
جاودانی هستم،
رسید.

ایجاد یک ایده چیست؟ زمانی که ایده چیزی را می‌سازیم، مثلاً ایده یک متن را اگر فیلولوگ باشیم، یک اثر هنری را چنانچه مورخ هنری باشیم، یا فراشدی از سوختن را اگر شیمی‌دان باشیم، دارای ایده‌ای باز نمودی از آن ایده‌ها هستیم. ما آن ایده‌ها را کجا داریم؟ آنها را در سر خود داریم. آنها را در آگاهی خود داریم. آنها را در روح خود داریم. ایده‌ها را درون خودمان داریم، ایده‌هایی که ایده‌های ایده‌ها هستند.»

بنابراین، تفکر فراشدی است که به وسیله آن ما صورتی را تشکیل می‌دهیم که جنبه‌ای از واقعیتی را که ما درک کرده‌ایم، در می‌یابد، و حفظ می‌کند. تفکر، بنابر این دیدگاه، توانایی تثبیت و نگه داشتن آن چیزی است که قرار است از طریق مفاهیم اندیشیده شود. بر این اساس یادآوری نیز در چهارچوب تفکر باز نمودی تأویل می‌شود؛ زیرا همان طور که می‌توانیم ایده‌هایی را ایجاد کنیم (یعنی بیندیشیم)، قادریم که آنها را احضار کنیم، آنها را مقایسه کنیم، ایده‌ها را تصور کنیم.

به این ترتیب، خاطره به عنوان نیروی بازخوانی ایده‌ها و به عنوان توانایی بشری برای به یاد آوردن و حفظ کردن صرفاً عبارت می‌شود از توانایی برای دریافتن ایده اندیشه‌ای که در جریان زمان پراکنده شده است. «به یاد سپاری» تبدیل می‌شود به نگه داشتن ایده‌های تفکر در برابر جریان زمان. آن چه که دیگر ادراک نمی‌شود می‌تواند بازساخته و بازاندیشیده شود.

خلاصه، تفکر به معنای ایجاد و تشکیل ایده‌هایی است که

آنچه را که اندیشیده می‌شود، حاضر می‌کند. فراشد سوژه‌کنیو و درونی ابژه تفکر را باز نمایی می‌کند. حال که چنین است، طبیعتاً این نکته از اهمیت زیادی برخوردار است که ما ایده‌ها را به طور صحیحی بسازیم، به طوری که ایده مطابق با ابژه باشد. به نظر هایدگر، تفکر باز نمود یا باز نمایی نیست. چنین تصویری از تفکر ما را به همان تصور متافیزیکی ایده افلاطونی باز می‌گرداند. بحث از تفکر در چهارچوب متافیزیک تا حد سرو کار یافتن با سوژه تنزل می‌یابد. هایدگر قبول نداشت که در سر متفکر تصورات و ایده‌هایی وجود دارند که مانند ابزاری هستند که ما از ورای آنها و از طریق آنها به جهان چیزها و امور واقع (ابژه‌ها) می‌اندیشیم. تفکر، تصور یا مجموعه‌ای از تصوراتی نیست که بیانگر چیزی باشد. متفکر سوژه‌ای نیست که می‌کوشد تا ابژه را بشناسد، و بر آن مسلط شود.

متفکر را نباید سوژه به معنای ذهن دانا، آگاه و شناسا دانست که سرچشمه خودبسنده تمام معانی است. اشتباه است که متفکر را همانند سوژه دکارتی یا سوژه استعلایی هوسرل، فرض کنیم. اگر بخواهیم چنین برداشتی داشته باشیم، مهم ترین ویژگی انقلابی کار هایدگر را که ضدیت با مفهوم سوژه دکارتی است، نادیده خواهیم گرفت. متفکر صرفاً واژه‌ای نیست که چیزی تکراری را جایگزین سوژه‌کنیویسم دکارتی، کانتی، و هوسرلی کند. متفکر به نحو اصیل به هستی می‌اندیشد. مخالفت هایدگر با مفهوم سوژه دکارتی یکی از مهم ترین دستاوردهای کار فکری اوست. خطای دکارت وقتی از «می‌اندیشم پس هستم» حرف می‌زد، تأکید بر شناختن یعنی از «می‌اندیشم پس هستم» بود، و «من» را که موجودی اندیشنده به هستی هستم، مطرح نمی‌کرد. در مقابل نگرش دکارتی، باید نشان داد که متفکر سوژه نیست. تفکر مجموعه تصوراتی در ذهن متفکر نیستند که مطابق یا غیرمطابق با واقع باشند.

هایدگر با استفاده از سوژه‌کنیویته، ادعای بزرگ متافیزیک را کنار گذاشت. تفکر متافیزیکی، تفکری است که به هستی نمی‌پردازد، میان هستی و موجودات تفاوتی قائل نمی‌شود، و فقط متوجه موجودات و چستی آنهاست. اصل نظریه باز نمایی و بیانگری تفکر در زبان متافیزیکی شکل گرفته است. زبان و بیان رایج که متافیزیکی است مانع تفکر حقیقی است.

هایدگر از امکانی هستی‌شناسانه استفاده کرد تا بتواند حقیقت تفکر را به منزله گفت‌وگو و هم‌آوایی میان متفکر و موضوع تفکر، یعنی هستی نمایان کند. تفکر، اندیشیدن در حالتی اصیل و غیرباز نمودی است. تفکر نوعی انفتاح و رسیدن به فضایی گشوده است. متفکر از سوژه‌کنیویته فراتر می‌رود که می‌تواند به هستی بیندیشد. بنابراین، بحث هایدگر از تفکر را نباید تا حد «ذهن‌گرایی» یا «معرفت‌شناسی» تنزل داد. تفکر صرفاً محصول یا دستاورد سوژه نیست؛ زیرا هستی منوط و وابسته به متفکر نیست. حتی «این واقعیت که پس از افلاطون امر واقعی خود را در نور ایده نشان داد، واقعیتی نیست که افلاطون به آن شکل داده باشد، متفکر فقط به آن چیزی پاسخ می‌دهد که خود را به او نشان می‌دهد.»

اشاره: این مقاله به بررسی تحلیلی کتاب متافیزیک و وحدت معنای هستی *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being* نوشته فیلیپ تونر (Philip Tonner) می پردازد که در سال ۲۰۱۰ از سوی انتشارات Con-tinum منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

فلسفه هایدگر تابع یک پرسش است: معنای هستی چیست؟ به رغم این واقعیت که این پرسش در یونان باستان به عنوان پرسشی فلسفی مطرح بوده است، اما هایدگر بر آن است که این پرسش در مدرنیته به فراموشی سپرده شده است. به نظر نویسنده، در حال حاضر ما پاسخی برای این پرسش نداریم و حتی متوجه ناتوانایی مان در درک آن نیز نیستیم. این همان پرسشی است که هایدگر در هستی و زمان آن را مطرح کرد و به نحوی از انحا، تفکر او را در سراسر حیاتش هدایت کرد.

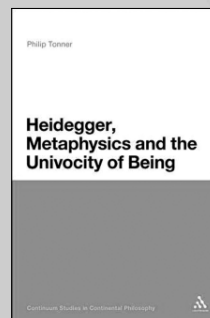
در همان نگاه نخست، می توان میراث و تاریخ سنت متافیزیک را (به ویژه تفکر افلاطون و ارسطو) در تفکر هایدگر مشاهده کرد که در طی سال های بعد به عنوان سنت فلسفه غرب شناخته شد. هایدگر بر آن است که از آن جایی که نمی توان در این سنت، پاسخی مناسب برای پرسش از هستی یافت، ما باید معنای این پرسش را از نو زنده کنیم و بار دگر آن را مطرح سازیم. سرنوشت ما همبسته با سرنوشت پرسش از معنای هستی است. هایدگر تلاش می کند تا احساس عاملیت ما را در مورد سرنوشت این پرسش احیا کند و افزون بر این، خود این پرسش را دوباره در هستی و زمان مطرح کند. این عمل، اولین مرحله جستجوی مداوم برای درک پرسش از معنای هستی را تشکیل می دهد. از این رو می توان گفت که تمام آثار هایدگر به شیوه های گوناگون با این پرسش مرتبطند.

آن چیزی که به عنوان سنت فلسفه غرب نزد ما حضور دارد، به طور گسترده تحت تأثیر ارسطو است. شاید یکی از مهمترین بصیرت های ارسطو این بود که نوعی علم وجود دارد که حیطة اش وجود بماهو وجود است. به رغم این واقعیت که در تاریخ فلسفه، از دوره باستان تا اونتولوژی دوره قرون وسطی و تا حال حاضر، نوعی اشتغال به این علم وجود داشته است اما به نظر هایدگر، در هیچ جا پاسخی رضایت بخش به پرسش از معنای هستی ارائه نشده است. به نظر هایدگر، این امری است که ما را به تأمل وامی دارد زیرا هایدگر بر این اندیشه است که هر اونتولوژی، هر چه قدر هم که مقولاتش به لحاظ درونی سازگار و سودمند باشند، نابینا و بی بصیرت خواهد بود اگر نتواند معنای هستی را وضوح ببخشد و نتواند این وضوح بخشی را به عنوان بنیادی ترین وظیفه اش درک کند.

پرسش از هستی باید به طور مناسب روشن شود. اگر چه هستی همواره هستی یک هستنده است، اما خود هستی نه یک هستنده و نه طبقه ای از هستنده ها است. به عبارت دیگر، یک تفاوت اونتولوژیکال میان هستی و موجودات وجود دارد. پرسش از

هایدگر، متافیزیک و وحدت معنای هستی

فاطمه محمد



آن چیزی که به عنوان سنت فلسفه غرب نزد ما حضور دارد، به طور گسترده تحت تأثیر ارسطو است. شاید یکی از مهمترین بصیرت‌های ارسطو این بود که نوعی علم وجود دارد که حیطة اش وجود بماهو وجود است.

صورت هستی متناهی یا نامتناهی باشد، در تضاد با نیستی قرار می‌گیرد. نزد هایدگر، وحدت معنای هستی به عنوان ترکیب زمانمند هستی نمایان می‌شود، که به عنوان حضور معنادار درک می‌شود. البته اگر بخواهیم میان نظر اسکوتس و هایدگر مقایسه ای را انجام دهیم باید بگوییم که اگر چه درباره نسبت دادن آموزه وحدت معنای فلسفی به اسکوتس چندان اختلافی وجود ندارد، اما نظر هایدگر در این باره پیچیده تر است. در نگاه اول شاید تصور کنیم که وحدت معنا نقش مهمی را در تفسیر هایدگر ایفا نموده است. اما این مطلب از یک لحاظ مهم است. زیرا هایدگر در طی بررسی‌های خود، مطلبی را در مورد متون فلسفی اسکوتس به نگارش درآورده است. شاید تا این حد بتوان انتظار یک بحث مختصر درباره این مفهوم را در آثار هایدگر داشته باشیم، اما پس از نگاهی اجمالی، ناامید خواهیم شد. واژه وحدت معنا به ندرت در فهرست ترجمه‌های آثار هایدگر دیده می‌شود و بسیاری از محققان، وحدت معنا را به عنوان یک نقطه تفسیر به شمار نمی‌آورند. چه رسد به این‌که بخواهند درباره اهمیت آن در تفکر هایدگر بحث نمایند. این سخن بدین معنا نیست که تفاسیر مربوط به آثار هایدگر چنین پرسشی را مطرح نمی‌کنند.

جالب این که توماس شیپان متن هایدگر را بر حسب تشابه هستی تفسیر کرده است. بنابراین، اثر وی را می‌توان به عنوان یک کتاب مرجع مورد توجه قرار داد. به نظر نویسنده: اگر درصد باشیم تا در راستای رویکرد اسکوتس گام برداریم، تشابه بدون وحدت معنای پیشینی ناممکن خواهد بود. به نظر اسکوتس، یک معنای بنیادین از هستی که در تضاد با نیستی قرار می‌گیرد، بر هر توصیف دیگری از این مفهوم برتری دارد و به نظر هایدگر، زمان به عنوان افقی فهم هستی نمایان می‌شود. هر دوی این دیدگاه‌ها، اگر چه از برخی جهات با هم تفاوت اساسی دارند، اما معنای بنیادینی از هستی را تأیید می‌کنند که دارای وحدت معنا است. دقیقاً همین شباهت و توازی است که نویسنده درصد است تا آن را توضیح دهد.

اما می‌توان چند نمونه را مورد توجه قرار داد که با ارجاع به هایدگر از مفهوم وحدت معنا گذر کرده اند، از جمله تفسیری که دلوز در کتاب تفاوت و تکرار از تفکر هایدگر ارائه می‌دهد و همین طور مقاله آلرس با عنوان نظر هایدگر در باب اصل جهت کافی. دلوز به نوبه خود هایدگر را برحسب نظریه وحدت معنا

هستی به هستی مربوط می‌شود و نه موجودات. اما هایدگر بر آن است که به منظور روشن ساختن این پرسش ما باید یک هستنده را به عنوان پارادایم برگزینیم و هستی آن را آشکار سازیم. از آن جایی که وضع پرسش از هستی، یک امکان بنیادی از هستی ما است، پس ما باید به عنوان دازاین آن را آشکار و روشن سازیم. در واقع به نظر هایدگر، وضع این پرسش، حالت هستی دازاین است و دازاین ماهیت بنیادین خود را از خود هستی دریافت می‌کند.

هایدگر با ارسطو در این نکته توافق دارد که پرسش بنیادین فلسفه، پرسش از هستی است: از آن جایی که ما از محمول است به شیوه‌های گوناگون استفاده می‌کنیم، ارسطو به دنبال معنای یگانه ای از هستی بود که تمام شیوه‌های گوناگون مذکور را بنیان نهد. اما هنگامی که به شیوه‌های گوناگون درباره هستی سخن گفته می‌شود، پس چگونه معنای واحدی از هستی می‌تواند وجود داشته باشد؟ توجه به معنای واحد هستی، توجه اصلی هایدگر را تشکیل می‌دهد و از این حیث که هر دو متفکر در نهایت مجال و فضایی را برای مسأله وحدت معنای هستی می‌گشایند و آن را به عنوان بیان مناسب معنای هستی تلقی می‌کنند، قرابتی میان تفکر آنها وجود دارد.

وحدت معنای هستی

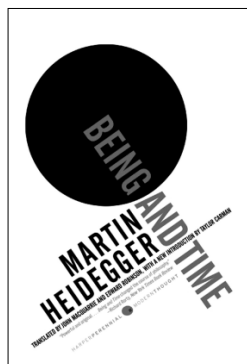
هدف اصلی نویسنده در این کتاب بسط و گسترش تفسیری از فلسفه هایدگر براساس وحدت معنای هستی است. بدون مراجعه به اوتولوژی مورد نظر ارسطو و فیلسوفان قرون وسطا، و بویژه فلسفه جان دون اسکوتس، رسیدن به چنین هدفی غیرممکن است. اسکوتس وحدت معنای فلسفی را در مظهر و تجسم تاریخی اش مطرح می‌کند. حداقل برای وی، وحدت معنای هستی متضمن این است که یک معنا یا مفهوم بنیادین از هستی وجود دارد که هر آن چیزی که وجود دارد در ذیل آن قرار می‌گیرد. چنین نگرشی یک نقش متمایز و محوری را در فلسفه اسکوتس ایفا می‌کند.

به نظر اسکوتس، وحدت معنای وجود برحسب تضاد هستی با نیستی توضیح داده می‌شود، یعنی هستی فارغ از این که به

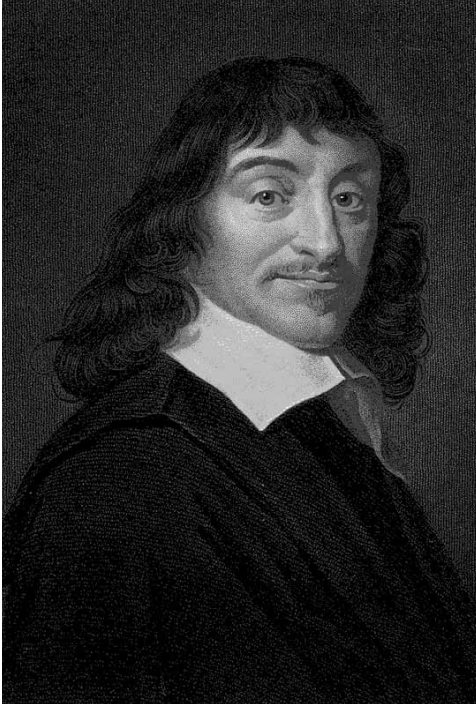


ارسطو

در همان نگاه نخست، می‌توان میراث و تاریخ سنت متافیزیک را (به ویژه تفکر افلاطون و ارسطو) در تفکر هایدگر مشاهده کرد که در طی سال‌های بعد به عنوان سنت فلسفه غرب شناخته شد.



تغییر فلسفه توسط دکارت که به واسطه آن، سوژه به طور قطعی در مرکز چیزها قرار گرفت، اهمیتی مضاعف یافت.



دکارت

متفاوت است، اما مفهوم مورد نظر آنها وجه مشترکی نیز با یکدیگر دارد. به عبارت دیگر، اسکوتس و هایدگر دارای تعهدی مشترک به وجود هستند، از آن جهت که دارای یک معنای متداول است. همین امر برای توصیف فلسفه‌های وجود برحسب مفهوم وحدت معنا کافی است. همچنین برای هر دو متفکر، به رغم شیوه‌های متفاوتی که دارند، تأیید وحدت معنا به طور صریح یا ضمنی به معنای در تقابل قرار دادن نظریه خود با این نگرش نیست که وجود دارای کثرتی از معانی می‌باشد. با توجه به دیدگاه این دو متفکر می‌توان رابطه میان دو نگرش را رابطه ای دوسویه و نه رابطه ای متضاد تصور کرد.

بدین ترتیب نویسنده درصدد

است تا وحدت معنا را از نگاه هایدگر مورد بررسی قرار دهد. در حالی که برخی از مفسران تلویحاً بیان می‌کنند که نظر هایدگر وحدت معنا را تأیید می‌کند و بدین ترتیب درصدد ترسیم چنین قلمروی برآمده اند، نویسنده این کتاب بر طبق تفسیری که از تفکر هایدگر در این باره ارائه می‌دهد، از تمام این تفاسیر فراتر می‌رود. البته دلوز و آلس در این راستا اشاراتی کرده اند، اما هیچ یک از آنها بحثی پایدار درباره این موضوع ارائه نکرده اند. برای مثال آلس تأیید می‌کند که: یک اعتقاد بنیادین که شاید هیچ گاه به طور صریح بیان نشده، اما به وضوح برای فلسفه هایدگر محوری و اساسی است این است که وجود، واژه ای دارای وحدت معنا است.

این سخن و نیز نظر دلوز در این باره که هایدگر تابع اسکوتس بوده است، پروژه نویسنده را به پیش می‌برد. نویسنده به مطالعه و بررسی جامع فلسفه هایدگر می‌پردازد و حد و مرز وحدت معنا را در تفکر هایدگر نشان می‌دهد. از این رو، توجه نویسنده به آثار اولیه هایدگر تابع هدف بزرگترش، یعنی تفسیر کلی آثار هایدگر براساس مفهوم وحدت معنا است. به نظر نویسنده، از آن جایی که تفکر هایدگر برای فلسفه معاصر اروپا از اهمیت بسزایی برخوردار است، چنین پژوهشی ضروری به نظر می‌رسد. نویسنده از این جهت که تز وحدت معنای وجود را به عنوان نقطه عزیمت خود بر می‌گزیند، تلاش می‌کند تا تفسیری جامع و کامل را از

تفسیر می‌کند. بر اساس این قرائت از هایدگر، هایدگر از دون اسکوتس تبعیت می‌کند و به وحدت معنای وجود، درخشش جدیدی اعطا می‌کند. بخشی از هدف و برنامه نویسنده، به دست آوردن فهم کاملی از معنای این گزاره برای تفسیر فلسفه وجود هایدگر است. این کار با بحث در مورد رابطه هایدگر با دون اسکوتس و با متافیزیک سنتی به طور کلی انجام می‌پذیرد.

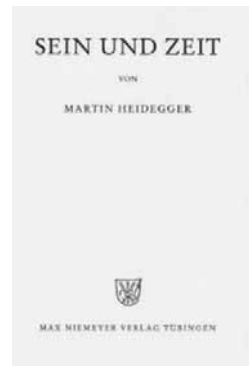
در سال‌های اخیر، رابطه هایدگر متقدم با اسکوتس به عنوان حوزه پژوهشی جدیدی تلقی می‌شود که براساس آن می‌توان تفسیر تازه ای از فلسفه هایدگر متقدم ارائه کرد. به عنوان شاهدهی بر این مدعا می‌توان اثر تودور کیزیل، جان فن بورن و جان دی. کاپوتو را برشمرد. هایدگر جوان تز دکترای خود را درباره اثری که گمان می‌رفت از آن اسکوتس باشد، به نگارش درآورد. می‌توان تحقیقات بسیاری را برشمرد که به این موضوع پرداخته اند. اما یکی از نتایجی که می‌توان با مشاهده این تحقیقات به دست آورد، این است که فراتر از تز دکترای هایدگر، رابطه هایدگر با اسکوتس عمدتاً ناروشن باقی مانده و توضیحی در این باره داده نشده است. از این رو، توجه نویسنده در این کتاب معطوف به یافتن جایگاه کل تفکر هایدگر در نسبتی انتقادی با وحدت معنای وجود و به ناگزیر با وحدت معنای مورد نظر اسکوتس است.

می‌توان بر اساس این رویکرد به این دو پرسش پاسخ گفت:

نخست این که آیا نظریه وحدت معنای وجود برای هایدگر مهم است؟

دوم اینکه، حتی اگر وجود برای هایدگر وحدت معنا باشد، آیا مفهوم مورد نظر هایدگر درباره وجودی که دارای وحدت معنا است با نظر اسکوتس درباره وجود وجه مشترکی دارد؟

پاسخ نویسنده به پرسش نخست این است که: اگرچه وحدت معنا به طور صریح در آثار هایدگر به عنوان یک موضوع مطرح نشده است، اما همواره یک تعهد و پایبندی ضمنی به آن وجود دارد و از این حیث می‌تواند به عنوان یک ابزار تفسیری برای توصیف فلسفه هایدگر به کار آید. هر چند که هایدگر فلسفه وجود مورد نظر خود را به صراحت مشخص می‌کند؛ اما مفهوم وجود به طور ضمنی دارای وحدت معنا است. پاسخ نویسنده به پرسش دوم این است که: در حالی که مفهوم مورد نظر اسکوتس و هایدگر از وجود به نحو بنیادین از یکدیگر



هایدگر متقدم از حیث روش شناختی خود را پایبند نیچه می‌داندست، از این رو، به نظر وی فلسفه که همان پدیده‌شناسی است باید الحادی باشد. بعدها هایدگر راه را برای بازگشت امر مقدس هموار کرد. البته این بازگشت، بازگشت خدای مسیحی نیست، بلکه به معنای اعلام بازگشت امر الوهی یا والاترین امر در امور انسانی است.

این شیوه جدید فلسفه ورزی در ابتدا پدیده‌شناسی بود. پدیده‌شناسی، روشی را معرفی می‌کرد که هایدگر می‌توانست به واسطه آن به این مسأله متافیزیکی مدرن، یعنی پرسش از وجود پاسخ گوید. هایدگر بعدها به واسطه تفکری که حقیقت را مطابقت ذهن با امر واقع تلقی نمی‌کرد، هر تعهد و پایبندی ای را به متافیزیک سنتی رها کرد. بدین منظور که رویداد آشکارگی وجود را برای تفکر، مورد اندیشه و تأمل قرار دهد.

موضوع بحران و اندیشیدن به گونه ای متفاوت با جریانهای دیگری در تفکر اروپا در قرن بیستم مرتبط می‌شود، به ویژه با فلسفه‌هایی که بر نوآوری و انقلاب تأکید می‌کنند و در تضاد با فلسفه‌هایی قرار می‌گیرند که بر سنت‌گرایی و محافظه‌کاری تأکید می‌کنند؛ این موضوع که هایدگر تا چه حد محافظه‌کار است یا پیرو نوآوری، در بحث نویسنده در مورد آنچه فلسفه متأخر هایدگر نامیده می‌شود، بیان می‌گردد.

مرگ خدا برای فلسفه به معنای ابطال و لغو تمایز میان دو جهان، یعنی جهان وجود و جهان صیوررت، و همچنین به معنای از دست رفتن هر گونه توسلی به یک اصل متعالی است که مبنایی را برای این جهان زمانمند فراهم می‌کند. مرگ خدا اعلام کننده این امر است که اصل غایی نظم و منشأ تمام ارزش‌ها در جهان از دست رفته است. یکی از واکنش‌هایی که به این امر صورت گرفت جایگزینی منبع و مرجع دیگری از ارزش و نظم به جای خداوند بود. به لحاظ تاریخی می‌توان این منبع و مرجع دیگر را ایده اومانسیم یا انسان‌نماید و این جایگزینی همبسته با ظهور و پیدایش آگاهی و زایش سوژه بود.

از این دیدگاه، تغییر فلسفه توسط دکارت که به واسطه آن، سوژه به طور قطعی در مرکز چیزها قرار گرفت، اهمیتی مضاعف یافت. هنگامی که در فلسفه مدرن اروپا، سوژه به عنوان منشأ معنا و ارزش متزلزل شد، مرگ انسان و اومانسیم تحقق یافت: مرگ انسان به معنای این است که از این پس جایگزین کردن ایده دیگر به جای خدا ممکن نیست. در واقع، جایگزین‌های دیگری وجود دارند و می‌توانند به عنوان منبع و مرجع نظم و ارزش در جهان عمل کنند، اما چنین حرکتی، بر طبق نظر متفکران پست مدرن، توسلی نامشروع به تعالی است. چنین جایگزینی ای ما را ملزم نمی‌سازد که به گونه دیگری بیاندیشیم، مؤلفه ای که یکی از محتواهای اصلی فلسفه مدرن اروپا است. در واقع با جایگزینی ایده انسان به جای خداوند تنها یک نوع از نظم و ارزش جایگزین یک نوع دیگر شده است. این همان بحران تفکر اروپای مدرن است. به عبارت دیگر، بدون توسل به منشأ و مرجع متعالی نظم

تفکر هایدگر ارائه می‌دهد. نویسنده نشان می‌دهد که تز وحدت معنای وجود، از همان آغاز که هایدگر به بررسی رساله منسوب به اسکوتس پرداخت تا هستی و زمان و سپس تا نقد متأخرش از تفکری که میان حقیقت و واقعیت نسبت تصویری و بازنمایی قائل است، به درستی بر حسب این امر تفسیر گشته است که وجود را به عنوان حضور کامل تأیید می‌کند و این امر برای تفکر هایدگر محوری است.

گرفتاری مدرن

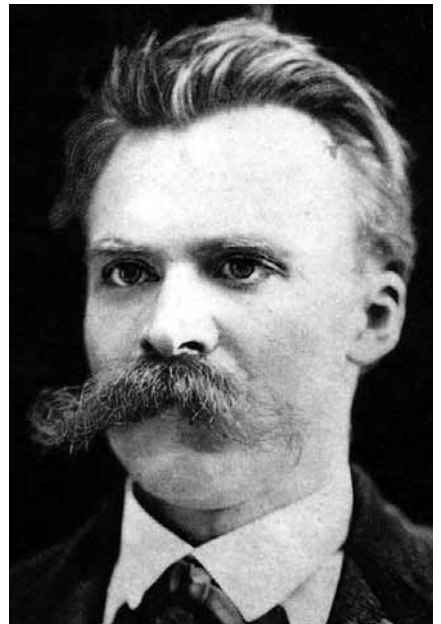
وحدت معنای فلسفی، همان طور که در متن هایدگر نمایان می‌شود، متضمن پایبندی به نوعی از تفکر است بدون این که متوسل به مبانی سنتی اونتوتولوژی‌کال شود. فلسفه به نوع خاصی از حلول متعدّد است و باید باشد. فلسفه نباید به مبنا یا بنیانی متوسل شود که از تجربه فراتر می‌رود. به بیان هایدگر، فلسفه نمی‌تواند برنامه خود را بر مبنایی قرار دهد که از نقش پنهان و آشکار وجود فراتر می‌رود. به عبارت دیگر، تفسیر محدود و متناهی انسان‌ها از امور و هر توسلی به اصول نظم که به این یا آن شیوه مدعی کلیت غیرزمانی باشند، باید مورد تردید و شک قرار گیرند.

به نظر نویسنده وحدت معنای وجود

متضمن حلول است. از این حیث، فلسفه با

توجه به وحدت معنای وجود، پاسخ و واکنشی را به وضعیت مدرنیته دربردارد، منظور نویسنده همان مدرنیته ای است که توسط سه نوع تفسیر مشخص می‌شود که همگی آنها نقطه عزیمت خود را در این می‌یابند که باید از متافیزیک به معنای کلی، عبور کرد. دلوز سه زمینه را فهرست می‌کند که این حرکت در درون آنها شکل گرفته است. به نظر دلوز آنها عبارتند از: ۱. مرگ خدا، ۲. مرگ انسان و ۳. جانشینی صور دیگر تفکر.

فلسفه مدرن اروپا را می‌توان برحسب این نقطه عزیمتش درک کرد. از دیدگاه منتقدان، مرگ خداوند یا انسان که معادل با متزلزل شدن مبانی متافیزیک سنتی بود (خواه این مبانی الهیاتی باشند یا اومانیستی)، باعث شد تا فیلسوفان جدید اروپا تلاش کنند برحسب نوع دیگری از تفکر، پاسخی تازه را در برابر ما قرار دهند که همبسته به همان سرنوشت متافیزیک نباشد. در مورد هایدگر،



نیچه

دلوز به نوبه خود هایدگر را بر حسب نظریه وحدت معنا تفسیر می‌کند. بر اساس این قرائت از هایدگر، هایدگر از دون اسکوتس تبعیت می‌کند و به وحدت معنای وجود، درخشش جدیدی اعطا می‌کند.

ماهیت تراژیک می‌باشد. وظیفه فرد در جهانی که هر توسلی را به یک تعالی بنیادین غیرممکن می‌سازد، همان نزدیک شدن به شرایط یگانه ذاتی وجود و گریزناپذیری مرگ است. تناهی وجود و گریزناپذیری از مرگ، ماهیت تراژیک وجود است. به همین دلیل این واقعیت و این ادعا که وجود در هنگام انتظار مرگ آشکار می‌شود، بازگشت مکرر نویسنده را به این موضوع توجیه می‌کند. هستی، یعنی حضور معناداری که چیزها می‌توانند برای دازاین داشته باشند، با پروا متحد و یکپارچه است. هایدگر در بند ۶۵ هستی و زمان آشکار می‌سازد که معنای اونتولوژیکی پروا، زمانمندی است. بدین ترتیب، هنگامی که دازاین به طور اونتولوژیکی آشکار می‌شود، دازاین

همان زمانمندی اش است. به همین دلیل است که هایدگر می‌گوید که دازاین خود زمان است. زمانمندی دازاین به عنوان افق استعلایی برای فهم هستی آشکار می‌شود. از این حیث، تمام هستی برحسب زمان درک می‌شود. در این محدوده، هستی به لحاظ وحدت معنا برحسب زمان درک می‌شود و خود هستی زمانمند است. هایدگر در تاریخ مفهوم زمان، دکارت را متهم به صورتبندی دوباره از مفهوم هستی می‌کند. نقد هایدگر از موضع گیری‌های قبلی حول محور دو واژه بنیادین از تفکرش، یعنی هستی

و دازاین شکل می‌گیرد. هایدگر در هستی و زمان، موضوعات متعددی را مورد بررسی قرار می‌دهد که پیرامون فلسفه دکارت است و ضعف آن را در مفهوم هستی فلسفه دکارت می‌داند. نقد فلسفه تشابه، جنبه ای مهم از تفکر هایدگر است و همین امر همان مسأله ای است که هایدگر در سراسر فلسفه اش به آن بازمی‌گردد. به نظر نویسنده، معنای وحدت معنای هستی برحسب زمان است که هایدگر می‌خواهد به شیوه و اصطلاحات خودش آن را معین کند و به عنوان اصل راهنما برای نقدش از سنت فلسفه و تفکر هستی برحسب تشابه به کار برد. از دیدگاه هایدگر، تمام فیلسوفان پیشین، معنای مورد نظر هایدگر از هستی را به عنوان حضور معنادار و فهم هایدگر از هستی ای که هستی را می‌فهمد، یعنی دازاین، نادیده گرفته بودند. نویسنده در این کتاب بر آن است تا نقد هایدگر را از سنت فلسفه بدین منظور توضیح دهد که وحدت معنای وجود در جایگاه درست خود به عنوان بیان فلسفه نمایان شود.

و ارزش به نظر می‌رسد که وظیفه متفکر هیچ گاه به سرانجام نمی‌رسد. حال چگونه می‌توان پاسخی به این بحران داد؟ به نظر هایدگر، این بحران به معنای بحران متافیزیک است.

هایدگر متقدم از حیث روش شناختی خود را پایبند نیچه می‌داند، از این رو، به نظر وی فلسفه که همان پدیده شناسی است باید الحادی باشد. بعدها هایدگر راه را برای بازگشت امر مقدس هموار کرد. البته این بازگشت، بازگشت خدای مسیحی نیست، بلکه به معنای اعلام بازگشت امر الوهی یا والاترین امر در امور انسانی است. از نظر هایدگر، بی تفاوتی نسبت به امر الوهی و امر مقدس که از ویژگی‌های مدرنیته است، چیزی است که باید مایه تأسف باشد و نه مایه تحسین.

تلاش برای رها شدن از اراده معطوف به قدرت که هایدگر آن را برای متافیزیک سوپراکتیویته مدرن محوری تلقی می‌کرد، یکی از مؤلفه‌های اصلی پاسخ هایدگر به مدرنیته بود. عصر فناوری مدرن که به نظر هایدگر شیوه ارتباط انسان مدرن با هستی است، پروژه نهایی سوپراکتیویسم/ اومانیزم و انسان مداری مدرن است. در مدرنیته، جریان اصلی تفکر که از این آموزه پروتاگوراس دفاع می‌کند که انسان معیار همه چیز است، به شکل اراده معطوف به قدرت نمایان می‌شود: تلاشی بی وقفه برای این که زمین و جهان در سیطره و کنترل انسان قرار گیرد. از این مطلب چند نتیجه را می‌توان اخذ کرد: به طور خاص، هایدگر فلسفه را که به عنوان متافیزیک تفسیر می‌شود، رد می‌کند و تلاش می‌کند تا بدون توسل به مبانی متافیزیک به گونه ای پدیده شناختی بیاندیشد.

یکی از موضوعاتی که نویسنده به طور مکرر بدان بازمی‌گردد، موضوع مرگ و تناهی از نظر هایدگر است. به نظر هایدگر، هنگام انتظار مرگ، هستی برای دازاین آشکار می‌شود. حال در اونتولوژی بنیادی، دازاین در مرکز جهان اونتولوژیکی هایدگر قرار دارد، اما دازاین به معنای دکارتی، سوژه نیست. نظر هایدگر این است که در هنگام انتظار مرگ، شیوه ای که امور می‌توانند به گونه ای معنادار آنجا یا به نحو معنادار برای شما حاضر باشند، آشکار می‌گردد. هستی، چیزی جز حضور معنادار نیست که امور می‌توانند آن را برای دازاین یا برای یک اجتماع داشته باشند. مرگ همان یقین بنیادین ناعقلانی است که به فردیت بخشیدن به دازاین در وجود انضمامی اش یاری می‌رساند. در این تجربه بنیادین، هستی در وحدت معنای اش به عنوان حضور معنادار، آشکار می‌شود. وحدت معنای هستی در سطح حضور معنادار به دست می‌آید و این دارای یک دلالت زمانمند است.

بر طبق پدیده‌شناسی اگزیستانسیال هایدگر، فرد به عنوان عاملی که به طور عملی درگیر است، تلقی می‌شود و حیات فرد از آن جهت که به واسطه مرگ و تناهی محدود است، دارای یک



دلوز

اشاره: هدف کلی نگارنده در این مقاله نقد و بررسی کتاب پرسش از حقیقت انسان؛ مطالعه ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر، نوشته علی اصغر مصلح است. این نقد و بررسی به چند مرحله تقسیم می‌شود: ۱. بررسی اجمالی بنیان‌های مشترک و مشابه هایدگر و ابن عربی از نظر نویسنده. ۲. بیان پیش‌فرض‌های روش‌شناختی نویسنده و نقد این پیش‌فرض‌ها با توجه به نظر هایدگر. نگارنده در این قسمت به مسأله «امکان فلسفه تطبیقی» از نظر هایدگر می‌پردازد و نشان می‌دهد که الف) به نظر هایدگر متقدم (و با توجه به کتاب هستی و زمان)، امکان فلسفه تطبیقی و گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها غیرممکن است، ب) به نظر هایدگر متأخر، امکان فلسفه تطبیقی در گرو امکان یافتن تفکری دیگر است و چنین تفکری نیز مستلزم دیالوگ است، اما دیالوگ بیش از هر چیز، «گوش فرادادن به دیگری» است و نه «سخن گفتن با دیگری». گفت‌وگو به معنای مجال دادن به دیگری است تا خود را به آن‌گونه که هست پدیدار سازد.

کتاب ماه فلسفه

کتاب پرسش از حقیقت انسان؛ مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر، در واقع یک کتاب تألیفی به شمار می‌رود که نه می‌توان آن را کاملاً در حوزه فلسفه گنجانند و نه در حوزه عرفان. زیرا هایدگر یک فیلسوف است و به شدت بر این امر انتقاد دارد که فلسفه از حیث روش‌شناختی تحت تأثیر دین یا عرفان قرار گیرد، و از سوی دیگر ابن عربی را نمی‌توان فیلسوف به شمار آورد. با این همه، نویسنده تلاش می‌کند تا در این کتاب به بررسی آرای این دو متفکر بپردازد. وی در بخش اول کتاب، به طور مستقل به بررسی انسان در حکمت ابن عربی می‌پردازد و در بخش دوم، توجه خود را به سیر تحول پرسش از انسان در اندیشه هایدگر معطوف می‌کند. بخش سوم و پایانی کتاب که به مطالعه تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر با التفات به پرسش از حقیقت انسان می‌پردازد، محور اصلی این کتاب را تشکیل می‌دهد. از آن جایی که مطالب و تحلیل‌های بسیاری درباره هایدگر به صورت مستقل و ابن عربی بیان شده است، نگارنده در اینجا نگاهی اجمالی به بخش سوم می‌کند.

به نظر نویسنده - جناب آقای مصلح - بنیان‌های مشترک و مشابه هایدگر و ابن عربی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. وجود: وجود مهم‌ترین موضوع برای ورود به آثار و اندیشه‌های دو متفکر است. پرسش وجود اولین پرسش محرک اندیشه هایدگر و مقوم تداوم اندیشه او بوده است. در مورد ابن عربی نیز اگر درصدد شرح اندیشه و وارد کردن او در گفت‌وگو با دیگری باشیم، باز در صدر و ذیل و تمامی آثار وی وجود نقش اساسی ایفا می‌کند. شارحان ابن عربی از صدرالدین قونوی تا شارحان معاصر وی که مکتبی بزرگ در تاریخ فرهنگ اسلامی به وجود آورده‌اند، با تکیه بر وجود به عنوان حق بود که توانستند این معارف را تعلیمی کنند و با صاحبان آرای دیگر وارد گفت‌وگو شوند. با پذیرش عبارت «الوجود هو الحق» پایه اول و اساسی هر گونه

امکان یا امتناع فلسفه تطبیقی از نظر هایدگر

بهنام اسدی



پرسش از حقیقت انسان؛
مطالعه‌ای تطبیقی در آرای
ابن عربی و هایدگر،
نوشته علی اصغر مصلح،
انتشارات طه؛ قم: ۱۳۸۴

گفت‌وگو نهاده می‌شود. هر چند در ابتدا ناچاریم به توضیح معنا و مراد دو متفکر از وجود بپردازیم، ولی بالاخره سررشته‌ای برای گفت‌وگوبه دست آمده است. ادعای هایدگر مبنی بر امکان پرسش از وجود برای هر تفکر اصیل، بر اطمینان محقق در اصالت این رشته و بنیان می‌افزاید. وجود عبارت‌هایی در دو متفکر که حتی مباحث مربوط به شناخت را به مباحث وجود باز می‌گردانند، از مؤیدات دیگر این بنیاد مشترک است. از این رو، می‌توان بحث از وجود را به عنوان نقطه شروع گفت‌وگو مطرح کرد. کوشش هایدگر در دوره طولانی تفکراتش در باب وجود و راه بردن به مراتب عمیق تر

وجود، نمودی از سیر او در مراتب اعلائی وجود است. تکیه او بر ES به عنوان واهب وجود موجودات در دوره متأخر تفکرش، نشانه عمیق تر شدن تأملات وی در این باب است. آنچه در باب ES به عنوان مصدر وجود موجودات می‌گوید، شباهتی بسیار با مقام لابشرط مقسمی و با هویت ساریه که دربرگیرنده وجود همه موجودات است، پیدا می‌کند. اما هایدگر در آثار متأخر خود، وجود را به صورتی غیرمتعارف Seyn می‌نویسد و واژه وجود (Sein) در زبان متعارف را دیگر واژه ای مندرس می‌داند. می‌توان با توجه اصطلاحاتی نظیر مقام غیب مغیب، عنقاء مغرب، مقام لاسم له و لارسم له که نزد ابن عربی وجود دارد، این اظهارات را نشانه‌ای از التفات هایدگر به چنین مقامی دانست. مقامات و مراتبی از وجود که دیر زمانی است در تاریخ او، به ویژه در متافیزیک جدید به فراموشی سپرده شده است.

۲. حقیقت: در هر دو متفکر پیوندی ذاتی میان وجود و حقیقت وجود دارد. حقیقت عنوانی است که گاه به صورت اضافه همراه با عناوین دیگر به صورت حقیقت وجود، حقیقت زمان و نظایر این به کار می‌رود و گاه به تنهایی. نزد ابن عربی و شارحان وی مراد نهایی حقیقه الحقایق و وجود و به تعبیر دقیقتر، حقیقت وجود است. وجود در نسبت با انسان در حجاب است و رفع حجاب مقصودی است که باید درصدد آن بود. توصیفات دو متفکر از حقیقت بسیار به هم شبیه است؛ هر دو متفکر آمادگی رهرو و طالب را برای نیل به حقیقت متذکر می‌شوند، و معانی سطحی از حقیقت را تنها صورت و ظهوری از حقیقت می‌دانند؛ تعریفاتی مانند صدق در حکم یا تطابق بر صورت ذهنی و واقعیت و مانند آن. از علائم سیر به سوی حقیقت، فاصله گرفتن از کثرت‌بینی و رفتن به سوی وحدت‌بینی است؛ همان که در هایدگر به صورت تفکیک میان وجود و موجود و در ابن عربی به صورت پرهیز از افتادن در دام کثرت و تعابیر دیگر مورد اشاره قرار گرفته است. اما بحث حقیقت در هر دو متفکر با بحث ظهور و باطن پیوند یافته است. انسان در گذر از عوالم و احوال مختلف، در مراتب مختلف قرب و بُعد از حقیقت به سر می‌برد. در این تعبیر، قرب، ظاهرشدن وجود بر انسان و بُعد پنهان گردیدن آن از انسان است. هایدگر در سیر فکری خود و در هم سخنی با پیش سقراطیان، هر

چه بیشتر به این برداشت از حقیقت نزدیک می‌شود. توجه رو به افزایش هایدگر به روشنی‌گاه و تأکید بر لزوم انتظار برای رخداد نیز مؤید شباهت برداشت هایدگر از حقیقت با برداشت عرفاست. روشنی‌گاه به مثابه محلی است که هر آنچه بخواید پدید آید و

کوشش هایدگر در دوره طولانی تفکراتش در باب وجود و راه بردن به مراتب عمیق تر وجود، نمودی از سیر او در مراتب اعلائی وجود است.

تحقق پیدا کند. ابتدا در آنجا تقرر می‌یابد و انسان بدان محل راه دارد. با تأملی که شارحان هایدگر در اصطلاح روشنی‌گاه کرده اند، در مهیا کردن روشنی‌گاه بنا به اصطلاحی که در جنگل‌های جنوب آلمان به کار می‌رود، رفع موانع تابش نور است. بخشی از درختان انبوه یا شاخه ای را قطع می‌کنند تا امکان تابیدن نور فراهم شود. چه بسا رفع موانع شود، ولی شب باشد. تازه پس از مهیا کردن روشنی‌گاه است که تفاوت روشنایی و تاریکی مشخص می‌شود. با مهیا شدن روشنی‌گاه است که مشخص می‌شود که شب است یا روز. حقیقت در نظر ابن عربی همان است که هر چه در عالم هویدا شده مظاهر اسمای اوست. از حقیقت در ادوار مختلف با وساطت اسماء انواری بر جهان می‌افتد. پس مظاهر در ادوارند و در هر دوره تحقق می‌یابند. به میزان برخورداری از انواری که در دوره حیات او ظاهر شده، از حقیقت بهره‌مند است و می‌تواند به همان میزان به حقیقت راه یابد. پس حقیقت در هر حال محیط بر انسان، عالم، علم و معرفت اوست. اصطلاح کشف المحجوب و مترادف دانستن آن با حقیقت، جنبه‌های دیگری از این دریافت را آشکار می‌کند. محجوب و مستور وجود دارد که هر چه هست اوست. انسان در عالم و در دوره و در خویشتن و تعیینات خویش در حجاب است. حقیقت از منظر انسان، کشف آن محجوب است، ولی سبب محجوب بودن آن حقیقت، خود انسان و تعیینات اوست. این سخن از منظر انسان فرد متعین است. از منظر خود وجود این وجود است که برای ظهور یافتن باید تعین یابد و جاری در مظاهر شود. به ویژه لزوم تجلی در زمان، از اسباب محجوب ماندن است. انسان به جهت حقیقتش و مقام احدیت جمع و مظهر اسم‌اله بودن، قابلیت سیر در مظاهر و اتساع یافتن وجودش دارد. حقیقت‌جویی انسان به واسطه چنین امکانی است که معنایی وسیع‌تر می‌یابد و به او استعداد فراروی از حکمت‌ها و جلوه‌ها در دوره‌های خاص می‌دهد. اصلاً همین توانایی است که تداول ایام و تغییر دوران را ممکن می‌کند. با توجه به آنچه در باب حقیقت انسان و مقام آن به عنوان انسان کامل گفته شد، می‌توان حقیقت را نیل به افق درک انسان کامل تعریف کرد. انسان وقتی به حقیقت می‌رسد که به افقی نایل آید که افق انسان کامل است، یعنی دریافت و مشاهده او، دریافت و مشاهده انسان کامل شود. نکته قابل تأمل دیگر در این مقایسه توجه به اصل ظهور و ظاهر

است. در هایدگر دازاین با گشوده شدن موجود در روشنایی وجود قرار می‌گیرد، امری که اساس و مقوم آن خود دازاین است. لذا حقیقت نحوی رخ دادن و روی نمودن است. تأکید وی در تفکر

اگر چه توجه اصلی هایدگر به ساختارشکنی متافیزیک غرب معطوف بود، اما در برخی از نقاط هایدگر صراحتاً دربارهٔ فرهنگ‌های دیگر و نسبت ما با آن‌ها سخن می‌گوید.

متأخرش بر رخداد را می‌توان ادامهٔ همین تأملات دانست. بحث ظهور اسما در مظهریت نزد عرفا را می‌توان بحثی اصیل و باسابقه در یک سنت تلقی کرد که هایدگر نیز در سیر فکری خود تا حدی بدان نزدیک شده است.

۳. انسان: موضوع انسان و انسان کامل نزد ابن عربی از اهمیتی بسیار برخوردار است. ولی هایدگر هرچند از انسان چندان نامی به میان نیاورده است، ولی با استفاده از عنوان دازاین، مقامی شبیه انسان در ابن عربی برای آن قائل شده است. با تأمل در دازاین و انسان تفکر دو متفکر آغاز می‌شود. این گونه آغاز ناشی از نسبت دازاین و انسان با وجود است. اصلاً عنوان دازاین به

جهت نسبت خاص انسان به وجود بر او نهاده شده است. در هر دو متفکر با انسان است که عالم، عالم می‌شود و معنا آغاز می‌گردد. انسان موجودی است با عرضی عریض و وسعتی بی نظیر، غیرقابل تعریف، با امکانات بی‌کران و نامتناهی که در هیچ تعینی نمی‌گنجد. همهٔ تقسیم‌بندی‌ها و تعینات در عالم از قیل اوست. زمان و دوره با اوست که آغاز می‌شود و همهٔ معانی از او صادر می‌شود. پرسش از حقیقت انسان، یعنی پرسش از نسبت با وجود. انسان موجودی است که از وجود (یا حق) می‌پرسد و با این پرسش و طلب است که به اصلی‌ترین امکانات خود واقف می‌شود. به رغم چنین شئون و مقاماتی که دارد، به صورت فرد متعین درگیر با احوال خویش و فروافتاده در عالم است و باید بار هستی خویش را با ترس و خوف و پروا و توجه به مرگ و فنای خویش بر دوش کشد. به رغم فروافتادگی در عالم فانی، انسان به روی وجود گشوده است و می‌تواند معنای عمیق زمان را دریابد و از فرد منتشر بودن فرا رود. قرب به وجود و فهم پیدایی و پنهانی وجود و نسبت اساسی ذات خویش با وجود، اصلی‌ترین رخدادی است که می‌تواند نصیب انسان شود. برای هر دو متفکر، مصدر همهٔ تحولات حقیقت انسان است. این نقش مصدریت به نسبت خاص انسان و وجود بازمی‌گردد. نکتهٔ مهم آن است که نسبت انسان به



وجود، نسبت امر محاط به امر متعالی نیست. یا آن گونه که نزد متکلمان ادیان مطرح می‌شده، نسبت مخلوق به خالق نیست و یا نسبتی براساس ناطقیات انسان نیست که انسان حیوان ناطق در سیر استکمالی خود به عقل فعال پیوند یابد. انسان یا دازاین، مظهر و جایگاه رخ دادن وجود است. این موجود پرسش کننده از وجود که گشوده بر وجود است، مطلع رخداد و ظهور وجود می‌شود. از این رو، می‌تواند سخن گوی وجود باشد. نکته ای که در افقی فراتر، ابن عربی از آن به خلافت و ربوبیت و مانند آن تعبیر می‌کند. در قول به مصدریت انسان برای هر رخداد باید توجه کرد که این امر به نحو مستقل نیست. به تعبیر هایدگر، انسان روشنی‌گاه وجود است. در تعبیر ابن عربی، هر اسم و صفتی که حق دارد، نظیری از آن در انسان هم هست، ولی در هر دو تلقی از انسان، چیزی جز همین نسبت به وجود نیست. از این رو، هایدگر به شدت در مقابل اطلاق اومانیزم بر اندیشه خود ایستاد. تأکید وی بر وجود همواره مانع بوده است که بتوان دازاین وی را مستقل و لنفسه تلقی کرد. در اندیشه ابن عربی هم هیچ نشانی از سنت‌هایی که تلقی انسان‌انگارانه از خداوند دارند، وجود ندارد. نکته مشابه دیگر در اندیشه ابن عربی و هایدگر در باب انسان، آن است که هر دو، انسان را موجود تعین یافته در عالم می‌بینند. اگر از افق محدود و مألوف به انسان نظر کنیم، انسان از هنگامی که تفکر و عمل خود را آغاز می‌کند، خود را فروافتاده در نسبت‌ها و تعینات خاصی می‌بیند. بصیرت اقتضا می‌کند که انسان موقعیت خویش را دریابد و شرایط آن را بشناسد. ولی اصل اساسی در تفکر، فراتر رفتن از این موقعیت خاص و پرسش از خاستگاه و مقصد و به تعبیر دیگر، پرسش از حقیقت خویش است که این پرسش نهایتاً به پرسش از وجود منتهی می‌شود. نزد هر دو متفکر، مادام که انسان از وجود و حق و حقیقت خویش پرسش نکند، حیات او اصالت نیافته و فرد منتشر است.

۴. تفکر: مراد هر دو متفکر از تفکر با برداشت‌های متعارف فاصله زیادی دارد. آنچه در علوم و در منطق و حتی در مشارب فلسفی دوره جدید در این باب گفته اند، حداکثر صورت‌های سطحی از مراتب تفکر است. تفکر برای هر دو متفکر امری از سنخ راه‌گشایی است. تفکر، مستلزم خروج از عادت است. در تفکر گونه‌ای قرب حاصل می‌شود. وجود متفکر دچار تحول می‌شود، یعنی متفکر همراه با تفکر وجود دگرگون می‌شود. تفکر به مثابه

خرق حجاب و در نوردیدن راهی پر مانع است. انسان با ظرفیت و امکانات بی‌کرانش، همواره درصد ظهور و بروز دادن امکانات خویش است. این کوشش و تلاش در درجه اول به صورت تفکر ظاهر می‌شود. تفکر چیزی نیست که انسان خود مستقلاً مصدر آن باشد. تفکر اصیل در نتیجه نسبت انسان با وجود به ظهور می‌رسد. این تفکر است که انسان را فرا می‌خواند، حداکثر آن

است که انسان این دعوت را اجابت کند. در بحث تفکر، همخوانی شگفت انگیزی بین عبارات ابن عربی و هایدگر وجود دارد. عرفا حکمت را که تفکر اصیل است، گاهی به ادراک جلا و استجلا تعریف کرده اند. هایدگر نیز تفکر را بازگرداندن سخن وجود به خود دانسته است.

۵. زمان و تاریخ: در نظریه‌های متعارف فلسفی، زمان اغلب به عنوان یکی از عوارض یا لوازم مرتبه‌ای از موجودات تعریف می‌شود. مشهورترین تعریف همان است که از ارسطو آغاز شده و به عنوان امری لازمه حرکت و از لوازم جوهر جسم فهمیده شده است. شباهت نظریه‌های ابن عربی و شارحانش با هایدگر آن است که هر دو دامنه بحث زمان را تا بنیادی ترین امر قابل تفکر، یعنی وجود، می‌کشانند. هایدگر از ابتدای تفکر خویش، زمان را تنها افق فهم وجود معرفی می‌کند.

کتاب وجود و زمان، بخش اول اثری بزرگ تر است و بنا به تصور خود هایدگر باید آن را مقدمه‌ای برای بخش بعدی تلقی کرد. وی در بخش بعدی می‌خواست به پرسش وجود در افق زمان بپردازد. در تأمل در این بنیان مشابه، باید بر تفاوت تاریخ دو متفکر دقت کرد. عرفا چون همه معارف را نهایتاً در افقی جستجو می‌کردند که نسبت آن با حق آشکار باشد، با طرح دوره و تجلی نور اسما بر جهان، مبنایی کاملاً متفاوت گذاشتند که با مفهوم رایج از زمان و تاریخ اساساً فرق داشت. تفکر تاریخی دوره جدید تنها در بستر همان تاریخ می‌توانست پدید آید؛ تجربه‌ای که پیش روی عرفا و صاحبان سنت‌های متعلق به دوران ماقبل مدرن نبوده است. پس طبیعی است که در عرفان به مسائلی از تاریخ که پدید آمده در بستر تاریخ مدرن است، التفات وجود نداشته باشد. به عنوان مثال، از مقومات تفکر جدید که اساس همه فلسفه‌های تاریخ نیز هست، سوپژکتیویسم است؛ چیزی که در اصول اندیشه‌های عرفا از آن خبری نیست. به نظر می‌رسد که هایدگر در بحث زمان و تاریخ، از آنچه مقتضای غلبه تفکر متافیزیکی است، بسیار فاصله

هایدگر یک فیلسوف است و به شدت بر این امر انتقاد دارد که فلسفه از حیث روش‌شناختی تحت تأثیر دین یا عرفان قرار گیرد.

می‌گیرد که می‌تواند به مفهومی کاملاً متفاوت از زمان نایل آید. تصور متعارف از زمان نتیجه کمی کردن زمان است. با آغاز غلبه تلقی سوپژکتیو در متافیزیک و طرح نیوتنی، زمان در پیوند با عدد و کمیت، خطی و قابل اندازه‌گیری می‌شود. تنها با پیدایش چنین تصویری از زمان بود که تاریخ به معنای خطی که نتیجه تلقی ترقی جویی و پیشرفت قرن هیجدهمی است، می‌توانست پدید

آید. در تفکر ماقبل مدرن، زمان اغلب براساس وقایع و رخداد‌های اسطوره‌ای و ماورای طبیعی معنا می‌یافت. زمان در اسطوره‌ها کیفی است، نه کمی؛ تاریخ هم در اسطوره‌ها دوری است و نه خطی. طرح هایدگر از زمان به عنوان افق فهم وجود، فراتر رفتن

در تاریخ انسان است. نسبت دادن زمان به عالم و موجودات هم باز تبع زمانمندی انسان است. اصلاً بدون انسان، جهان، تاریخ و دوره و زمانی ندارد. تنها با گردش زمین و تغییر در طبیعت، زمان و تاریخی نخواهد بود، بلکه باید انسان در عالم باشد که زمان و دوره و تاریخ معنا یابد.

موضوع انسان و انسان کامل نزد ابن عربی از اهمیتی بسیار برخوردار است. ولی هایدگر هر چند از انسان چندانی نامی به میان نیاورده است، ولی با استفاده از عنوان دازاین، مقامی شبیه انسان در ابن عربی برای آن قائل شده است.

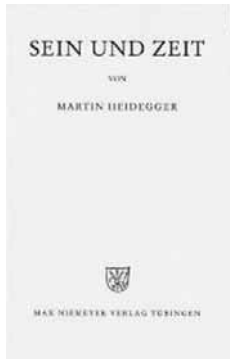
از زمان کمی و تاریخ خطی و توجه دادن به بنیان زمان و تاریخ به معانی پدید آمده در دوره جدید است. می‌توان گفت که براساس تحلیل هایدگر، تلقی خطی از زمان و تاریخ خود از اقتضات دوره جدید و غلبه متافیزیک سوپزکتیو است، یعنی در اساس نسبت با وجود تغییری رخ داد و به تبع آن معنای زمان نیز به کلی دگرگون شد. براساس چنین افقی که هایدگر به روی ما گشوده است، بهتر می‌توان معنای زمان در عرفان اسلامی را فهمید. نظریه زمان نزد عرفا که با تکیه بر اصولی مثل دوره، زمان فانی و طرح اسم دهر صورت می‌گیرد، به ویژه در آثار صدرالدین قونوی چنان عمق و قوتی می‌یابد که شاید نتوان نظیری برای آن یافت. اگر زمان و تاریخ در تلقی دوران اسطوره‌ای، دوری و کیفی است و در دوره مدرن، خطی و کمی و هیچ کدام دیگری را در نمی‌یابند، در بینش عرفا نظر به عریض بودن عرض آدمی، شأن همه مراتب حفظ می‌شود؛ نه از اسم دهر که لازم ذات ازلی حق است، غفلت می‌شود و نه از زمان باقی که زمان اسما و حقایق و حکمت‌هاست و نه از زمان فانی که مربوط به حیات طبیعی و اشتغال انسان به موجودات متکثر است. تنها با این بینش است که می‌توان به مقام انسان کامل و سریان آن در عالم و مقام خلافت و وساطت او برای ظهور موجودات قائل بود و در عین حال هبوط او در دایره کثرات و فروافتادگی در زندان تعیین فردی را دید. با این بینش دیگر تاریخ، طرحی نیست که براساس تلقی و منظر سوژه (فاعل شناسا) بر زمان خطی که پشت سر اوست افکنده می‌شود. اصل تفکر و تلقی و بینش من، ریشه در نحوه ظهور حق بر عالم من دارد؛ آن هم نه در پس تاریخ و زمان، بلکه به نحوی مستقیم که از آن به نسبت میان انسان و حق تعبیر می‌شود. پس تاریخ به معنایی که در متافیزیک جدید فهمیده شده، حاصل تفکر جدید است و نه معنای مطلق و یگانه تاریخ. تنها با انسان و به خاطر اوست که می‌توان زمان و تاریخ‌مندی را به عالم نسبت داد. با تغییر نسبت وجود با انسان، تفکر و عالم تغییر می‌کند. به تعبیر دیگر، با تجلی اسمی از اسمای حق و پنهان شدن اسمی که قبلاً ظهور و تجلی داشته، دوره‌ای جدید آغاز می‌شود. آنچه با عنوان تاریخ طبیعت، تاریخ علم، تاریخ تمدن و مانند آن گفته می‌شود، همه به تبع تغییر

عر زبان؛ زبان در یک سطح، همان نشانه‌های صوتی و تصویری و یا علائمی انگاشته می‌شود که واسطه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر است. هایدگر و ابن عربی از این گونه تلقی‌ها از زبان فاصله بسیار دارند. هر دو به ذات و حقیقتی ورای آنچه در اولین نظر به زبان، به ذهن خطور می‌کند، توجه دارند. با زبان است

که انسان خود را اظهار می‌کند. انسان با زبان، حجاب از خویش و حقیقت خویش برمی‌گیرد. آن هم بدین گونه که آنچه در نسبت میان انسان و وجود تحقق یافته، در زبان ظاهر می‌گردد. زبان حافظ عالم است. به رغم تفاوت مبدأ عزیمت دو متفکر، عبارت-های آن‌ها بسیار نزدیک یکدیگر است. اصل زبان، کلام و گفتار است و در ابن عربی متکلم اسمی از اسمای حق است. حتی عالم تکوین سراسر کلمات اوست. انبیا کلمات خاص اویند. کتب انبیا مظاهری از صفت کلام است. از سوی دیگر، هایدگر نسبتی بسیار خاص بین وجود و زبان می‌بیند، به طوری که زبان خانه وجود است. از سوی وجود به اندیشمندان خطاب می‌شود و در صورت اجابت سخن وجود، تفکر تحقق می‌یابد. وجود به واسطه انسان و از مجرای زبان خود را اظهار می‌نماید. از این رو، اندیشمندان سخن‌گویان وجود در طول تاریخ اند. از اندیشه‌های دو متفکر برمی‌آید که برای کلام سرچشمه‌ای در وجود می‌بینند. زبان در مراتب پایین می‌تواند حجاب و پرده ای بر جان انسان باشد. با آنچه به وسیله کلام به ظهور می‌رسد، جان خود را اظهار می‌نماید. حقیقت و جانی که قرب به وجود یافته، سخنش سخن وجود می‌شود و کلامش اظهار سخن وجود. ابن عربی در عوالم قدسی آکنده از مکاشفات و فتوحات و در فضاهایی که دم به دم نفحات الاهی بر او می‌وزد، مخاطب واقع می‌شود. از این رو، سخن و کلام او به تعبیری که خود به کار برده از خداوند است. ولی هایدگر راهی طولانی را طی کرده که از سرحد نیست‌انگاری و فراموشی وجود تا اقلیم و آستانه درک اجمالی نسبت ذات و وجود آمده است. از این رو، دعوت به سکوت، برای مخاطب وجود واقع شدن و رخداد را انتظار کشیدن، بالاترین سخنی است که وی به اقتضای عصر خویش می‌تواند بگوید.

۷. انسان عریض‌ترین عرض‌ها را دارد. عرصه وجود او به بزرگی وجود است و انسان در این عرصه وسیع دائم در حال تردد است. آنچه در ظاهر دیده می‌شود، شروع رشد انسان در دامن طبیعت است؛ ولی این تنها نقطه شروع است. تفکر به معنای عمیق، گونه‌ای طی طریق است. پرسش آن است که انسان به





۲. آثار ابن عربی و شارحانش برای ورود به عرصه پرسش‌های بنیادی انسان معاصر، قابلیت‌های بیش از آنچه تاکنون ظاهر شده دارد. (ص ۹)

با توجه به مطلب فوق می‌توان گفت که به نظر نویسنده، «امکان گفت‌وگوی بین دو سنت وجود دارد.» به نظر نگارنده، این سخن نادرست است. زیرا:

۱. هایدگر متقدم اساساً گفت‌وگوی بین دو سنت و حتی گفت‌وگوی دو فرهنگ را که دارای یک سنت نیز هستند، غیرممکن می‌داند.

۲. حتی اگر بپذیریم که هایدگر متأخر، گفت‌وگوی بین دو سنت را ممکن می‌داند، چنین گفت‌وگویی پیش‌شرط‌هایی دارد که نویسنده هیچ اشاره‌ای به آن‌ها نمی‌کند. برای روشن تر شدن موضوع، در ابتدا طرح کلی‌ای از تفکر هایدگر و برخی مفاهیم کلیدی وی و معانی آن‌ها ارائه می‌دهم و سپس به بررسی دیدگاه‌های هایدگر در زمینه فلسفه تطبیقی می‌پردازم.

نقش اصلی هایدگر در فلسفه، بررسی مفهوم هستی (Sein) در مقابل هستنده‌ها (Seienden) است. هایدگر این امر را تفاوت اونتولوژیک می‌نامد: هستنده‌ها از جمله انسان‌ها چیزهایی‌اند که هستند در حالی که خود هستی، عدم است. زیرا اگر هستی، چیزی بود می‌بایست موجود می‌بود. تمام موجودات از ویژگی هستی برخوردارند، یعنی هستند اما ما نمی‌توانیم هستی را به مقوله موجودات تقلیل دهیم. هستی غالباً به عنوان رخداد، سیورورت یا حضور مورد اشاره قرار می‌گیرد. اما نمی‌توان به درستی هستی را نامید. زیرا هر گاه که هستی را می‌نامیم، هستی دوباره به چیزی تقلیل می‌یابد. هایدگر با بیان این اندیشه، به صورت تلویحی به نقد بنیادی فلسفه غرب و رویکرد دوگانه آن می‌پردازد. سنت متافیزیکی غرب همواره با موجودات، خداوند، روح، ایده و غیره به عنوان والاترین یا واقعی‌ترین موجودات سروکار داشته است. بدین ترتیب، هستی به عنوان نوعی پدیدار زمانمند که کل جهان را فرا می‌گیرد، مورد غفلت قرار می‌گیرد. توجه اصلی هایدگر

هایدگر می‌گوید: زبان‌های غربی چنان با متافیزیک، بازنمایی و شیوه عقلانیت منطقی غربی در آمیخته‌اند که در واقع هر گفت‌وگویی میان فرهنگ‌ها به زبان غربی این خطر را در پی دارد که تفکرات و اندیشه‌های مربوط به فرهنگ‌های دیگر را تحریف کند.

ساختارشکنی از فراموشی هستی است و از این رهگذر می‌خواهد تا شیوه جدیدی از تفکر را فراهم کند. هستی باید منشأ تفکر باشد و نه هستنده‌ها. به نظر هایدگر، فلسفه تاکنون این منشأ را

کجا می‌رود؟ رفتن و در راه بودن منوط به مقصود است. آهنگ نزدیک شدن به مقصود در مراتب مختلف حیات انسان، او را به رفتن می‌کشاند. احساس قرب و نزدیکی، تنها احساسی فردی و روان‌شناسانه نیست، بلکه ریشه‌ای عمیق در ذات و حقیقت انسان دارد و از مقولات وجودی اوست. تفکر که از انسان سر می‌زند، تقرب جستن است و اگر تفکر، تفکر وجود باشد، تقرب هم تقرب به وجود است. در عرفان تمام ماجراهای سلوکی که به صورت فرارفتن از حجب، غلبه بر موانع و رفع بُعد و فراق و ماندن آن مطرح گردیده، همه به قرب بازمی‌گردد. بازگشت به وطن و بازگشت به اصل و حقیقت، بیان دیگری از تقرب جستن است. ابن عربی و هایدگر و همه اندیشمندانی که از تفکر چیزی بالاتر از تفکر مفهومی اراده می‌کنند، تفکر آن‌ها به منزله تقرب جستن است.

در این بخش از مقاله به مسأله «امکان فلسفه تطبیقی از نظر هایدگر» و نقد پیش‌فرض‌های نویسنده (مصلح) می‌پردازم. نویسنده در صفحه ۱۹ کتاب چکیده فرض‌های خود را بیان کرده است:

پرسش‌ها و فرضیه‌های گوناگونی، زمینه شروع این تحقیق را فراهم کرد که آن‌ها را می‌توان به دو پرسش اصلی بازگرداند:

۱. با توجه به سیر فکری هایدگر و فضای فکری ابن عربی و شارحان وی، آیا می‌توان انتظار گفت‌وگویی ثمربخش در باب یکی از مسائل انسان معاصر، بین آن‌ها داشت؟

۲. آیا می‌توان براساس حکمت ابن عربی، راهی برای تحقیق در باب مسائل بنیادی انسان معاصر گشود؟

نویسنده کتاب در آغاز، به این پرسش‌ها پاسخ مثبت و قاطع می‌دهد. پیشرفت کار و آشنایی بیشتر با آثار دو حوزه و شرح‌های متنوع، تحقیق را به این نتیجه سوق داده که دو حوزه قابلیت بسیار زیادی برای تفسیر و برداشت‌های متفاوت دارند. شاید بتوان

این را از ویژگی‌های ذاتی آن‌ها دانست. با این حال، نویسنده در ضمن تحقیق، دائماً مؤیدات بیشتری برای فرضیه‌ها و جهت‌گیری‌های خود می‌یابد و تفسیر و برداشت‌های خود را، به ویژه با توجه به کلیت آرای دو حوزه، کاملاً مقرون به صواب احساس می‌کند. از این رو می‌توان به عنوان پاسخ به پرسش‌ها و نتایج تحقیق گفت:

۱. امکان گفت‌وگوی بین دو سنت وجود دارد و نمایندگان دو سنت می‌توانند این گفت‌وگو را بسط و گسترش دهند.

فراموش کرده است و این امر به نظر هایدگر دلیل اصلی وضعیت اسفبار غرب است. توجه اصلی فلسفه غرب، استیلا بر موجودات و دگرگون ساختن آن‌ها بوده است و این امر منجر به شیوه‌ای از تفکر شده است که به تکنولوژی وابسته است و راه را برای

شباهت نظریه‌های ابن عربی و شارحانش با هایدگر آن است که هر دو دامنه بحث زمان را تا بنیادی ترین امر قابل تفکر، یعنی وجود، می‌کشانند.

شیوه‌های دیگر اندیشه بسته است. چیزی که هایدگر می‌خواهد پشت سر نهادن این سنت و جایگزینی آن با سنت فکری دیگر یا شیوه جدیدی از تفکر نیست، بلکه برنشانیدن آن در چشم اندازی است که به عنوان دوره‌ای از تاریخ هستی به شمار می‌رود و نشان دادن جایگاه واقعی آن در میان شیوه‌های دیگر اندیشه است. در واقع، هایدگر به چیزی اشاره می‌کند که شیوه دیگر تفکر یا آغاز دیگر می‌نامد. اگرچه هایدگر در این باره که این تفکر واقعاً چیست، به وضوح سخن نمی‌گوید، اما نکاتی را در این باره مطرح می‌کند. این بدین معناست که هایدگر محتوای ایده‌های خود را فراهم نمی‌کند، بلکه تنها به جهت‌ها اشاره می‌کند و این امر را به ما وا می‌گذارد که آیا تمایل داریم تا این پیام را بگیریم و بر اساس آن عمل کنیم یا خیر.

۱. هایدگر متقدم و فلسفه تطبیقی: حال براساس این پیش زمینه می‌توانیم نگاهی دقیق‌تر به کار هایدگر در زمینه فلسفه تطبیقی بیاندازیم. اگر چه توجه اصلی هایدگر به ساختار شکنی متافیزیک غرب معطوف بود، اما در برخی از نقاط هایدگر صراحتاً درباره فرهنگ‌های دیگر و نسبت ما با آن‌ها سخن می‌گوید. از آن جایی که اثر اولیه هایدگر با ارزیابی نه چندان مثبتی همراه است؛ پس نمی‌توان دیدگاه هایدگر متقدم را به درستی «بین‌فرهنگی» نامید یا آن را رویکردی تطبیقی دانست. به نظر می‌رسد که هایدگر متقدم را می‌توان نوعی متفکر اروپایی و مخالف گفت‌وگوی بین فرهنگی دانست. در این دوره هایدگر خود را درگیر فرهنگ‌های دیگر نمی‌کند. حتی در برخی از آثار متأخر هایدگر نیز می‌توان نمونه‌هایی یافت که ظاهراً نشان‌دهنده این رویکرد و دیدگاه اروپایی است. در این موارد، هایدگر حتی تا آن جا پیش می‌رود که ابراز می‌کند تنها در غرب است که فلسفه وجود دارد و هند و چین دارای فلسفه نیستند. به نظر می‌رسد که هایدگر تمایلی نداشت تا به فرهنگ‌های دیگر بپردازد همان طور که می‌توان این امر را در این هشدار شنید که «در روزمرگی، دازاین علاقه‌اش را فقط به تنوع گونه‌ها، جهت‌گیری‌ها و دیدگاه‌های ممکن فلسفه‌ورزی در دورترین و بیگانه‌ترین فرهنگ‌ها معطوف می‌کند و می‌کوشد با این

علاقه، بی‌بنیانی خویش را کتمان کند»^۱

هایدگر مدافع این امر است که راه حل مسائل غرب باید از غرب برآید. این سخن از دیدگاهی تطبیقی و حتی در مورد فرهنگ و زبان اروپایی چندان امیدبخش نیست. به نظر هایدگر، تنها می‌توان متفکران اولیه یونان و برخی متفکران و شاعران آلمانی نظیر خود هایدگر، هولدرلین و ریلکه را به درستی «متفکر» نامید.

صرف نظر از این موضوع، هایدگر در طول حیات خود، عمدتاً زبان‌های انگلیسی و فرانسوی را برای مقاصد فلسفی کاملاً نامناسب تلقی می‌کرد، هر چند که در برخی از مواقع موارد استثنایی نیز وجود داشت. هایدگر به ترجمه‌های انگلیسی آثار خود و به طور کلی امکان پژوهش فلسفی به زبان انگلیسی چندان امیدوار نبود. همچنین هایدگر در مصاحبه با مجله اسپیکل در اواخر دهه ۱۹۶۰ می‌گوید: «هنگامی که فرانسوی‌ها تفکر را آغاز می‌کنند، سخن گفتن به آلمانی را شروع می‌کنند.» فهم این که چرا هایدگر چندان رغبتی به مقالات علمی انگلیسی و فرانسوی نداشت، چندان دشوار نیست. تا آن جا که هایدگر، خود را متفکری تک بعدی نشان می‌دهد، نظراتش در تضاد با چیزی قرار می‌گیرد که فلسفه تطبیقی را برمی‌سازد. اما این نگرش به هایدگر می‌تواند اصلاح گردد. هایدگر بر این عقیده است که دلیل نامناسب بودن زبان انگلیسی و فرانسه برای فلسفه ورزی این است که بنیان زبان‌های انگلیسی و فرانسه تا حد زیادی زبان لاتین است و نه یونانی. هایدگر بر این عقیده است که با ترجمه فجیع آثار یونان باستان به زبان لاتین در طی تاریخ، بسیاری از معانی اصلی و بنیادین از دست رفته و مبنای اصیل فلسفه غرب مورد غفلت قرار گرفته و فلسفه به طور کلی دچار اضمحلال گشته و هستی را فراموش کرده است. فرض هایدگر بر این بود که زبان آلمانی دچار آسیب کمتری گشته است. زیرا آلمانی یک زبان ژرمنی است.

در اینجا موضوع بسیار مهم ترجمه‌پذیری در فلسفه تطبیقی بار دیگر مطرح می‌شود. کسانی که تلاش نموده‌اند تا آثار هایدگر را ترجمه کنند، به دشواری ترجمه آلمانی متن هایدگر اذعان نموده‌اند. البته این امر در مورد هر شکلی از ترجمه صادق است. ترجمه فی نفسه یک امر دشوار است و همواره به دست آوردن معنای کامل یک کلمه در یک زبان دیگر غیرممکن به نظر می‌آید. اگر این امر در مورد زبان‌های مربوط به فرهنگ‌های غربی که دارای زمینه‌های تاریخی و فرهنگی طولانی و مشترکی هستند، صادق باشد، چگونه ترجمه مفاهیم و برداشت‌های فرهنگ‌هایی که کاملاً متفاوت از فرهنگ‌های غرب هستند، میسر خواهد بود؟

تا این جا به نظر می‌رسد که هایدگر را نمی‌توان فیلسوفی به شمار آورد که به گفت‌وگوی بین فرهنگی علاقمند باشد. می‌توان کتاب هستی و زمان را که متعلق به دوره نخست فکری هایدگر

است، به عنوان کتابی در نظر گرفت که به غرب نظر دارد و از آن جانبداری می‌کند، هر چند که هایدگر تلاش می‌کند تا با تحلیل دازاین، تبیینی کلی را از ساختار انسان ارائه دهد. تمرکز هایدگر در هستی و زمان بر تفاوت اونتولوژیکی میان هستنده‌ها و هستی باعث بی‌اعتنایی وی به تفاوت‌های ماهوی میان هستنده‌ها (از جمله فرهنگ‌ها)، یا «اونتولوژی تفاوت» شد. پس تحلیل دازاین، اگر چه در صدد بود تا یک تحلیل اگزیستانسیال کلی را فراهم کند، اما نقطه‌عزیمت خود را بر دیدگاهی گذاشت که درستی یا نادرستی آن آشکار نبود. این بدین معناست که هایدگر در هنگام نگارش هستی و زمان خود را متفکری می‌پنداشت که در برابر چشم انداز هولناک «هستی بی‌معنا، تهی و متناهی» تنها باقی مانده است. برای این که منظور هایدگر را درک کنیم، تنها کافی است که درباره اصطلاح پروا یا هستی به سوی مرگ تأمل کنیم. همین موارد در کتاب هستی و زمان نشان می‌دهد که ما با دیدگاهی غربی و فردگرایانه مواجه هستیم و از این رو چنین دیدگاهی را نمی‌توان دیدگاهی عام و جهانی دانست.

اما لازم به ذکر است که در هستی و زمان، یک مورد وجود دارد که باعث می‌شود هایدگر را کاملاً مخالف گفت‌وگوی بین فرهنگی ندانیم، یعنی در هستی و زمان می‌توان مطلبی را یافت که هایدگر به نیکی درباره فرهنگ‌های بدوی سخن می‌گوید و این فرهنگ‌ها را دارای رابطه ای اصیل تر با جهان پدیدارها به شمار می‌آورد. هایدگر می‌گوید: «اما تفسیر دازاین در هر روزگی‌اش با توصیف مرحله‌ای بدوی از دازاین، که شناخت آن می‌تواند به نحو تجربی به وسیله انسان‌شناسی فراهم آید، برابر نیست. هر روزگی مطابق با بدویت نیست، بلکه هر روزگی نحوه‌ای از هستی دازاین است حتی و به ویژه هنگامی که دازاین در فرهنگی بسیار تحول یافته و سرشار از تمایزها فعال است. از سوی دیگر، دازاین بدوی نیز از امکاناتی برای هستی ناهرروزه بی‌بهره نیست، همان گونه که هر روزگی ویژه خودش را دارد. جهت دادن تحلیل دازاین به سوی زندگی مردمان بدوی می‌تواند دلالت روشی مثبتی داشته باشد. زیرا پدیدارهای بدوی غالباً کم‌تر به وسیله تعبیری‌های گسترده از جانب دازاین مورد نظر پنهان و پیچیده شده‌اند. دازاین بدوی اغلب سراسر تر سخن می‌گوید. زیرا به گونه ای نخستین در پدیده‌ها (به معنای پیشاپدیده‌شناختی واژه) جذب شده است. مفاهیمی از اشیا که ممکن است از نظر ما خام و سفته باشد، چه بسا بتواند به گونه‌ای مثبت برای استخراج ساخت‌های اونتولوژیکی پدیده‌ها به کار آید.^۲

این رابطه اصیل تر دقیقاً همان چیزی است که هایدگر در سراسر کتاب هستی و زمان آن را دنبال می‌کند. صرف نظر از واژه بدوی که در حال حاضر توهین آمیز تلقی می‌شود، مطلب فوق تنها نقطه ای است که هایدگر در آثار اولیه خود، موضعی مثبت تر در مورد نسبت فرهنگ‌ها بیان می‌کند.

۲. هایدگر متأخر و فلسفه تطبیقی: در پایان جنگ جهانی دوم تفکر هایدگر دستخوش تغییرات بنیادی گشت. اگر چه تلاش‌های هایدگر برای ساختارشنکی متافیزیک غرب سرسختانه ادامه یافت، اما این تلاش‌ها باعث شد تا هایدگر نسبت به محدودیت‌های بنیادی فلسفه غرب بیشتر آگاه گردد. بعد از جنگ هایدگر منزوی شد. زیرا به خاطر رابطه کوتاهی که با نازی‌ها داشت، از تدریس در دانشگاه منع شد. در همین دوران بود که هایدگر به مقایسه آرای خود با برخی از متفکران شرقی پرداخت. شاید این مواجهه شخصی، یکی از دلایل برای این امر باشد که چرا هایدگر در اواخر دهه ۱۹۴۰ و اوایل دهه ۱۹۵۰ بیش از پیش به این نتیجه رسید که علت عظمت تفکر یونانیان باستان مواجهه آن‌ها با فرهنگ‌های آسیای صغیر بوده است. اما باید خاطر نشان کنیم که این تحلیل روان‌کاوانه که تفکر تطبیقی هایدگر را با تجربه شخصی وی یکسان می‌پندارد، سودمند نیست. اما به لحاظ فلسفی این درست است که هایدگر خود را بیش از پیش در غرب تنها می‌یابد و از این رو، به دنبال شیوه‌های متفاوتی از اندیشه می‌گردد. همه این موارد باعث شد تا هایدگر به دنبال آغاز دیگری برای تفکر باشد و راه را برای رسیدن به این آغاز دیگر هموار کند. لازم به ذکر است که هایدگر از اصطلاح آغاز (Anfang) استفاده می‌کند. اما منظور وی از این اصطلاح جستجوی نقطه‌عزیمتی در تاریخ، مثلاً در آسیا یا آفریقا، که تفکر یونان و روم باستان از آن نشأت گرفته باشند و اوج نهایی خود را در آلمان یافته باشند، به آن گونه که هگل تلقی می‌کرد، نیست. «آغاز دیگر» هایدگر، نقطه زمانی نیست که به فرهنگ‌های گذشته شرق یا غرب متعلق باشد، بلکه وظیفه‌ای است که در پیش روی ما قرار دارد. «آغاز دیگر» اشاره به شیوه دیگری از تفکر دارد که هایدگر تلاش می‌کند تا آن را گسترش دهد. این تفکر اساساً باید به مسأله فراموشی هستی که از زمان

به نظر می‌رسد که هایدگر در بحث زمان و تاریخ، از آنچه مقتضای غلبه تفکر متافیزیک است، بسیار فاصله می‌گیرد که می‌تواند به مفهومی کاملاً متفاوت از زمان نایل آید. تصور متعارف از زمان نتیجه کمی کردن زمان است

افلاطون بر تفکر بشر تسلط یافته است، بپردازد. آغاز دیگر به معنی یافتن راه‌هایی است که هستی به روشنایی درآید بدون این که ذاتش از دست رود یا به موجود تقلیل داده شود.

هایدگر با مقاله «پایان فلسفه و آغاز تفکر» موضع خود را در هستی و زمان نقد می‌کند و به صورت فعالانه برای گسترش اندیشه

جهانی با فرهنگ‌های دیگر تعامل می‌نماید. او در فرهنگ‌های دیگر به دنبال شیوه‌هایی از تفکر است که می‌توانند او را در تلاش‌هایش برای مهیا کردن شیوه دیگری از تفکر یاری کنند. برای مثال، او می‌گوید: «چه کسی می‌داند شاید یک روز شیوه‌هایی از تفکر در

به رغم تفاوت مبدأ عزیمت دو متفکر، عبارت‌های آن‌ها بسیار نزدیک یکدیگر است. اصل زبان، کلام و گفتار است و در این عربی متکلم اسمی از اسمای حق است.

حتی عالم تکوین سراسر کلمات اوست. انبیا کلمات خاص اویند. کتب انبیا مظاهری از صفت کلام است. از سوی دیگر، هایدگر نسبتی بسیار خاص بین وجود و زبان می‌بیند، به طوری که زبان خانه وجود است. از سوی وجود به اندیشمندان خطاب می‌شود و در صورت اجابت سخن وجود، تفکر تحقق می‌یابد. وجود به واسطه انسان و از مجرای زبان خود را اظهار می‌نماید.

شیوه مواجهه که به نظر هایدگر درست نیست، دارای دو جنبه است. نخستین جنبه، اکراه و امتناع خود از مواجهه با دیگری است که بدین ترتیب ارزش مواجهه با چیزی متفاوت انکار می‌شود؛ دومین جنبه، انحلال کامل خود در دیگری است. به نظر هایدگر، اولین جنبه غیرممکن است. زیرا خود واقعی وقتی به دست می‌آید که با دیگری مواجه شود. به نظر هایدگر جنبه دوم صرفاً جایگزینی یک فرهنگ به جای یک فرهنگ دیگر است، و از این رو در اینجا هیچ گفت‌وگوی واقعی‌ای رخ نمی‌دهد.

بنابراین، چنین شیوه‌هایی نمی‌توانند باعث ایجاد گفت‌وگوی جدی میان فرهنگ‌ها شوند و از این رو، آنچه هایدگر جستجو می‌کند شیوه دیگری از مواجهه است که هایدگر آن را به عنوان *Auseinandersetzung* مشخص می‌کند، که می‌توان آن را رویارویی ترجمه کرد. البته ممکن است این واژه منفی به نظر آید. زیرا درگیری

میان دو فرهنگ را تداعی می‌کند. اما با کمی دقت می‌توان این واژه را در رو شدن تلقی کرد که گویی در دو سوی دو فرد به گفت‌وگو نشست‌اند و این بدین معناست که ما تا جایی که ممکن است بدون هیچ پیش‌داوری‌ای یا حداقل با آگاهی از پیش‌داوری‌هایمان، گفت‌وگو را آغاز می‌کنیم و آغوش خود را نسبت به شیوه‌های گوناگون تفکر باز می‌گذاریم و فضایی را ایجاد می‌کنیم که امور خودشان را به آن گونه که هستند به ما نشان می‌دهند. اما رویارویی بدین معنا نیز است که موضع‌گیری ما متفاوت از دیگری است. رویارویی، نوعی مواجهه خود با دیگری است. به نظر هایدگر نقطه عزیمت و نقطه پایانی رویارویی باید متفاوت باشد. این سخن در واقع بدین معناست که از یک سو نباید خودمان را به طور کامل در شباهت‌ها غرق کنیم و از سوی دیگر نباید به گونه‌ای جزمی بر باورهای خود پافشاری نماییم و آن‌ها را پرسش‌ناپذیر بیانگاریم. هایدگر مبنای گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها را بر تفاوت می‌نهد و تحقق مواجهه را در سه مرحله ترسیم می‌کند:

۱. خود قبل از مواجهه به درون خود می‌نگرد و از این رو، ارزش‌ها و فرهنگ‌های خاص خود را به پرسش نمی‌گیرد.

۲. در این مرحله، مواجهه واقعی رخ می‌دهد و حقیقت و ارزش خود مورد پرسش قرار می‌گیرد. در این مواجهه، دیگری نقش مهم‌تری را ایفا می‌کند. زیرا به واسطه دیگری است که ما به حقایق و ارزش‌های دیگر گوش فرا می‌دهیم.

۳. در مرحله آخر، خود به سپهر خویش بازمی‌گردد، اما این خود، همان خود قبلی نیست، بلکه خودی است که به واسطه

روسیه یا چین باستان آشکار شوند که می‌توانند به ما در نبرد با متافیزیک یاری رسانند.^۲

عنوان این مقاله صراحتاً اشاره به پایان فلسفه دارد، فلسفه‌ای که هایدگر آن را به عنوان امری عمیقاً غربی تلقی می‌کند. این اظهارنظر هایدگر که هند و چین از فلسفه برخوردار نیستند، در اینجا تعبیری دیگر می‌یابد. هایدگر درصدد است تا این ایده را بیان کند که فلسفه صرفاً یک شیوه تفکر است (یعنی تفکر غرب که پیشاپیش با اصطلاحاتی نظیر اونتولوژی، الهیات، متافیزیک، منطق و عقل مشخص می‌شود) و این که ممکن است متفکرانی در نقاط دیگر جهان وجود داشته باشند که از فیلسوفان غربی والاتر باشند. تفکر چیزی بیش از فلسفه صرف است.

هایدگر به واسطه مواجهه با متفکران چینی و ژاپنی در اوایل دهه ۱۹۵۰ به درستی از گفت‌وگوی ضروری با متفکران آسیای شرقی آگاه می‌شود. اما هایدگر این مواجهه یا گفت‌وگوی بین فرهنگی را چگونه تلقی می‌کند؟ هر گفت‌وگویی از این گونه باید میان خود (*das Eigene*) و دیگری (*das Andere*) رخ دهد. در این جا باید خود را به معنای فرهنگ خود هایدگر و دیگری را به عنوان فرهنگ متفاوت تلقی کرد. به نظر هایدگر هدف نهایی مواجهه خود با دیگری، بازگشت خود به خویش و در حقیقت، خودشناسی است. این بدین معناست که دو شیوه مواجهه وجود دارد که هایدگر به دنبال آن‌ها نیست. اولین مواجهه درآمیختن صرف افق‌ها است. زیرا این نوع از مواجهه تنها می‌تواند نوعی همگون‌سازی باشد که هدفش توجه به تفاوت‌ها نیست، بلکه در پی وحدتی است که تمام تفاوت‌ها را از بین می‌برد و از این رو، نسبت به شیوه‌های گوناگون تفکر، منصفانه رفتار نمی‌کند. دومین

مواجهه با دیگری تغییر یافته است. تجربه دیگری بر خود سایه می‌افکند و بدین ترتیب خود از وحدت اولیه خود و دیگری آگاه می‌شود، وحدتی که می‌تواند به عنوان وحدت هستی تلقی گردد. ما می‌توانیم تشابهات میان فرهنگ خود و فرهنگ‌های دیگر را در نظر بگیریم. اما این نیز مهم است که خود از تفاوت‌های حل‌ناشدنی میان خود و دیگری آگاه شود. با این آگاهی دوسویه است که خود به آگاهی از خویش می‌رسد.

از این رو می‌توان نقد لویناس را به هایدگر مبنی بر این که هایدگر نسبت به دیگری بی‌اعتنا بوده است، مردود دانست. لویناس مطالعات گسترده‌ای را درباره روابط میان خود و دیگری به انجام رسانده است و اگر چه هایدگر سخن‌چندانی درباره روابط میان افراد به میان نمی‌آورد، اما این امر به هیچ وجه بدین معنا نیست که هایدگر دیگری را نادیده گرفته است. اما به نظر هایدگر، آن گونه که لویناس گمان می‌کند انسان دیگر به عنوان یک فرد نیست، بلکه دیگری از نظر هایدگر، شیوه دیگری از تفکر است.

با توجه به نحوه تلقی هایدگر از مواجهه بین فرهنگی می‌توان گفت‌وگوی هایدگر را با یک ژاپنی که به صورت مقاله منتشر شد یکی از بهترین نمونه‌ها در این مورد تلقی کرد. برای دستیابی به نظر هایدگر درباره تفکر و فلسفه تطبیقی لازم است تا به نحو عمیق‌تری این گفت‌وگو را مورد توجه قرار دهیم. در این گفت‌وگو هایدگر خود را یک فیلسوف یا یک انسان غربی معرفی نمی‌کند، بلکه خود را به عنوان کسی معرفی می‌کند که در حال پرسش

است و همواره کاوش‌گر. در این گفت‌وگو هیچ استدلالی مطرح نمی‌شود، و در دفاع یا رد یک موضع سخنی به میان نمی‌آید، بلکه هر دو طرف تلاش می‌کنند تا در راه‌ها و مسیرهای دیگری گام بردارند. راه (Weg)، مفهوم بسیار مهمی در تفکر هایدگر است. متفکران همواره در راه هستند؛ هیچ منزلگاه پایداری وجود ندارد که بتوان در آن بیتوته کرد. تنها چیزی که وجود دارد، رهسپار بودن همیشگی در این راه است. بدین ترتیب ما باید حقایق و ارزشهای

فرهنگی خودمان را بشناسیم و به این امر واقف باشیم که آن‌ها موقتی هستند. راه‌ها می‌توانند به جهات مختلف منتهی شوند و از این رو تنها یک راه درست و حقیقی وجود ندارد. ما ضرورتاً نباید تلاش کنیم تا حقایق و ارزشهای فرهنگ دیگر را جایگزین حقایق و ارزشهای خودمان کنیم، زیرا به نظر هایدگر هر دوی این فرهنگ‌ها موقتی هستند. آگاهی از این امر، نیمی از مسیر بی‌انتهایی است که به طور خاص به هیچ جا منتهی نمی‌شود. به نظر هایدگر، در فلسفه تطبیقی این امر مهم نیست که ما به کجا می‌رویم، بلکه مهم این است که ما چگونه در راه قدم بر می‌داریم. قدم برداشتن به سمت دیگری، یا آمادگی برای قدم برداشتن بسیار مهم‌تر از هدف نهایی است. از این رو، گفت‌وگوی هایدگر با محقق

ژاپنی به ما نوعی آزاداندیشی را می‌آموزاند. افزون بر این، این گفت‌وگو جنبه مهم دیگری از تفکر هایدگر را آشکار می‌سازد، یعنی همان چیزی که هایدگر خطر (die Gefahr) می‌نامد. خطری که هایدگر بدان توجه دارد، غربی شدن جهان و جهان‌بینی ما است. همین پدیده را می‌توانیم در این گفت‌وگو که میان هایدگر و محقق ژاپنی صورت می‌گیرد، مشاهده کنیم. در هنگام این گفت‌وگو، محقق ژاپنی نمی‌تواند مفاهیم اساسی و مهم سنت ژاپن را به یک زبان غربی ترجمه کند و این بدین معناست که هنوز تفکر غربی بر نحوه بیان سنت ژاپنی تأثیر نگذاشته است. هایدگر واقعاً آگاه است که خطر سیطره غرب را می‌توان در زبان نیز یافت. همان طور که قبلاً بیان کردیم، ترجمه اگر کاری غیرممکن نباشد، کاری بس دشوار است و در عمل می‌بینیم که بسیاری از مکالمات به یک زبان غربی صورت می‌گیرند و تفکرات و ستهایی که به زبان‌های غربی بیان می‌شوند، به راحتی نمی‌توانند کنار گذاشته شوند. مسأله این است که در حالی که به این امر واقف هستیم که زبان گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها معمولاً یا غالباً غربی است و حتی کلمه دیالوگ میراث نوعی از گفت‌وگوی غربی است، چگونه می‌توان مقهور شیوه‌های اندیشه و تفکر مسلط غرب نشد.

هایدگر به طور خاص به غربی شدن از آن جهت توجه داشت که آن را نتیجه رویکردی می‌دانست که بر علم و تکنولوژی تسلط یافته است. غربی شدن که غالباً به اشتباه با توسعه یکسان پنداشته می‌شود، برای همگی ما مشهود است. به نظر هایدگر، در این فرایند، ارزشها، حقایق و سنت‌های فرهنگی به کنار زده

توجه اصلی هایدگر ساختار شکنی از فراموشی هستی است و از این رهگذر می‌خواهد تا شیوه جدیدی از تفکر را فراهم کند. هستی باید منشأ تفکر باشد و نه هستنده‌ها. به نظر هایدگر، فلسفه تاکنون این منشأ را فراموش کرده است و این امر به نظر هایدگر دلیل اصلی وضعیت اسفبار غرب است.

شدند تا راه برای جهان‌بینی اقتصادی و تکنولوژیکی غرب هموار گردد. این جهان‌بینی سایه خود را در تمام بخش‌های زندگی ما افکنده است و به نظر می‌رسد که فرهنگ‌های غیرغربی گزینه اندکی پیش رو دارند. مهم‌ترین مسأله در این جا این است که غربی شدن غالباً در کوتاه مدت رفاه بیشتری را به همراه دارد، اما تأثیرات منفی آن به راحتی یا بی‌درنگ به چشم نمی‌آید. جهان بینی علمی و تکنولوژیکی که واژگان کلیدی آن، محاسبه، کارایی اقتصادی، پیشرفت اقتصادی و نظایر این است، خطراتی از قبیل مشکلات محیط زیستی، اختلافات شدید در توزیع ثروت و غیره را به وجود می‌آورد. می‌توان اعتراض کرد که ریشه این مسائل و مشکلات در غرب است و تأثیرات عمده آن‌ها نیز بر غرب است،

اما هایدگر در پاسخ می‌گوید که این مسائل و مشکلات در غرب خلاصه نمی‌شوند و کل جهان را تهدید می‌کنند و از این رو، صرفاً غربی نیستند، بلکه مسائلی کاملاً جهانی می‌باشند. به نظر هایدگر خطر مشابه اما مهم‌تر در زبان نهفته است.

حتی اگر بپذیریم که هایدگر متأخر، گفت‌وگوی بین دو سنت را ممکن می‌داند، چنین گفت‌وگویی پیش شرط‌هایی دارد که نویسنده هیچ اشاره‌ای به آن‌ها نمی‌کند.

هایدگر می‌گوید: زبان‌های غربی چنان با متافیزیک، بازنمایی و شیوه عقلانیت منطقی غربی درآمیخته اند که در واقع هر گفت‌وگویی میان فرهنگ‌ها به زبان غربی این خطر را در پی دارد که تفکرات و اندیشه‌های مربوط به فرهنگ‌های دیگر را تحریف کند. حتی زبان آلمانی نمی‌تواند از این امر برکنار باشد، هر چند که هایدگر به قابلیت‌ها و امکانات زبان آلمانی بسیار امیدوار بود. این مسأله بیش از پیش با سنت متافیزیکی و تفکر تکنولوژیکی مدرن ارتباط دارد. این محدودیت‌ها و تک‌ساختی بودن فلسفه غرب، در ترجمه نمایان می‌شود. به نظر هایدگر، برای رهایی از این خطرات که همواره ما را تهدید می‌کنند، راهکارهای ساده‌ای وجود ندارد. اما وی تلاش می‌کند تا چنین راهی را هموار کند، یعنی از این طریق که ما را با کاربرد و ایده دیگری از زبان آشنا می‌کند. هایدگر در گفت‌وگو با محقق ژاپنی، زبان را گفتار تلقی می‌کند. اگر چه گفتار رابطه نزدیکی با نطق دارد، به نظر هایدگر ذات زبان در سکوت و گوش فرادادن در هنگام سخن گفتن نهفته است. اصطلاح لوگوس که در لاتین به اشتباه راتئو (Ratio) یا عقلانیت ترجمه شده است، واقعاً به معنای سخن گفتن، گفتار و استفاده صحیح از زبان است. پس اگر بگوییم که انسان، حیوان عقلانی است، ما می‌توانیم این ترجمه نادرست را بدین گونه تغییر دهیم: انسان، به عنوان حیوانی که دارای لوگوس است، سخن می‌گوید. ما می‌توانیم سخن بگوییم و گوش فرادهیم. رویکرد هایدگر به زبان همچنین مخالفت وی را با دوگانه‌گرایی نشان می‌دهد. ما به عنوان سوژه، دیگر آغاز یا مرکز جهان نیستیم، بلکه این زبان است که از جانب ما سخن می‌گوید و به عهده ماست که تلاش کنیم تا به آن چیزی که گفته می‌شود گوش فرادهیم و آن را بشنویم. ما نباید بر آن باشیم که تعاریف صوری کلمات را بشنویم، بلکه باید درصدد برآییم که آن چه را که گفته می‌شود درک کنیم.

اگر این موضوع را به تفکر بین فرهنگی ارتباط دهیم، در خواهیم یافت که هایدگر ما را ترغیب می‌کند تا آنچه را که واقعاً در بیان‌های فرهنگی دیگر گفته می‌شود به دست آوریم، نه این که به دنبال محتوای زبانی صرف آن‌ها باشیم. بدین معناست که ترجمه، بی‌نهایت مهم است. مادامی که به دنبال یافتن ترجمه‌های

خشک و تحت‌اللفظی از عبارات باشیم، در نخواهیم یافت که ما چنین کاری را براساس پیش‌زمینه متافیزیکی خود انجام داده‌ایم. به منظور واژگون نمودن این پیش‌زمینه که برای انتقال شیوه‌های متفاوت اندیشه به زبان خودمان ضروری است، باید تلاش کنیم تا به مواجهه و رویایی واقعی دست یابیم. این مواجهه و رویایی بدین معناست که ما باید در پی راه‌هایی باشیم که شیوه‌های متفاوت اندیشه و تفکر را انتقال می‌دهند و نه این که به دنبال سازگار نمودن عبارات یا مفاهیم این شیوه‌های تفکر با ساختارها و اصطلاحات فکر خودمان باشیم. از آن جایی که شاکله‌های

مفهومی متفاوت نمی‌توانند با شاکله‌های متافیزیکی غرب سازگار شوند، لازم است تا این مفاهیم پیش‌انگاشته‌شده را واژگون سازیم و این بدین معناست که باید به دنبال شیوه‌های متفاوتی از ترجمه و شیوه‌های گوناگونی از فهم زبان برآییم.

در این جاست که تفکر شاعرانه نقش خود را ایفا می‌کند. زیرا اگر چه می‌توان گفت که شناخت را می‌توانیم در مقالات و مجلات علمی بیابیم، اما در بیان‌های فرهنگی دیگر نظیر: هنر، شعر، ادبیات، موسیقی و مناسک نیز می‌توانیم آن را بیابیم. البته این همان شناخت روشن و واضح که در علم بکار می‌بریم، نخواهد بود، به همین دلیل باید نسبت به نحوه رویکردمان به آن دقیق باشیم. هایدگر در گفت‌وگو با محقق ژاپنی، بسیار محتاط است.

اگر وارث تعاریف سفت و سخت و بی‌چون و چرا باشیم، آموختن از فرهنگ‌های دیگر نمی‌تواند صورت گیرد. بنابراین در فلسفه تطبیقی نباید مقهور قراردادهای ترجمه یا آنچه که عموماً شناخت نامیده می‌شود، باشیم. همین امر در مورد هایدگر نیز صادق است. هایدگر در بازتفسیر اندیشه‌های نخستین یونانیان یا شعرهایی که بسیار تفکربرانگیز می‌یافت، خود را تابع قراردادهای نمود. به نظر هایدگر، ما باید همچون کاوش‌گران شیوه‌های دیگر اندیشه و شناخت، ذهن خود را بسیار باز گذاریم. به این شیوه، گفت‌وگو با محقق ژاپنی، نمونه مناسبی از فلسفه بین فرهنگی است. در این گفت‌وگو، هایدگر نه تنها از سنت مربوط به ژاپن باستان پرسش می‌کند، بلکه گفت‌وگو به عنوان کاوش امکانات مواجهه بین فرهنگی به ما خطرات را نیز نشان می‌دهد و این واقعیت را آشکار می‌سازد که نظریه و عمل نمی‌توانند از یکدیگر مجزا باشند. گفت‌وگو در آن واحد هم نظریه و هم عمل است. هایدگر، علاوه بر گفت‌وگو با فرهنگ‌های دیگر، در زمینه‌های دیگری که مربوط به اندیشه دیگر می‌شود، به فعالیت پرداخته است. این فعالیت جلوه‌های گوناگونی داشته است، اما هدف همه آن‌ها برانداختن چیرگی متافیزیک است. در ادامه تبیینی از چند مفهوم کلیدی این تفکر دیگر ارائه می‌دهم که می‌تواند به فلسفه تطبیقی مربوط باشد. اولین مفهوم، مفهوم عناصر چهارگانه است. مفهوم عناصر چهارگانه، وحدت و نسبت میان میرندگان، خدایگان، آسمان و زمین است. میرندگان، کسانی هستند که وجود متناهی خود را

می‌پذیرند و از تناهی و زمانمندی هر وجود دنیوی آگاه هستند. خدایگان، پیام آوران الوهیت هستند. فهم معنای مورد نظر هایدگر از این عبارت دشوار است، بویژه از آن رو که هایدگر مخالف سرسخت تأثیر دین بر فلسفه بود. به نظر می‌رسد که معنای مورد نظر هایدگر این باشد که الوهیت، بخشی ذاتی از جهان است و این بدین معناست که سعی دارد بگوید که جهان نه تنها عبارت است از جنبه‌های ظاهری اشیایی که ما می‌بینیم، بلکه همهٔ امور دارای معنایی عمیق‌تر یا حداقل متفاوتی هستند که ما نمی‌توانیم آن را از طریق شناخت علمی بشناسیم. پس هایدگر با بیان اصطلاح خدایگان تأکید می‌کند، ما باید نسبت به راز جهان ذهنی گشوده داشته باشیم. آسمان، تحول مداوم روز و شب، خورشید و ماه، و آب و هوا و باد است. آسمان به کیهان و زمان اشاره دارد، اما دامنهٔ آن بسیار فراخ‌تر از چیزی است که مفاهیم علمی دربارهٔ آن ارائه می‌دهند. هایدگر زمین را به عنوان حامل نبات، گیاه و حیوان معرفی می‌کند. با توجه به ویژگی حامل بودن زمین، هایدگر بیان می‌کند که زمین ذاتاً ارزشمند است، در حالی که انسان‌ها در حال حاضر زمین را آلوده می‌سازند و آن را به مخاطره می‌اندازند. میرندگان، خدایگان، آسمان و زمین بسیار همبسته اند. در واقع، هایدگر این چهار امر را به عنوان وحدت وجود در نظر می‌گیرد و بدین ترتیب به طور مستقیم به نقد فلسفهٔ دوگانه‌گرا می‌پردازد و یک شیوهٔ تفکر کیهان‌شناختی‌تر را به کار می‌گیرد. سخن هایدگر دربارهٔ این چهار امر بدین معنا نیست که انسان را در مقابل جهان قرار دهد، بلکه حاوی این معناست که انسان بخشی از جهان است و لازم است تا نقش فعالانه‌ای را در حفظ وحدت جهان ایفا کند و فراموش نکند که تنها بخشی از جهان بزرگ‌تر است.

از سوی دیگر، ما همواره با نوعی تفکر زیباشناختی یا شاعرانه مواجه هستیم. لازم به ذکر است که این تفکر را نباید با تفکر دربارهٔ هنر یا شعر یکسان تلقی کرد، زیرا تفکر زیباشناختی و شاعرانه شیوه‌ای از تفکر است که تلاش می‌کند تا ما را به جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، نزدیک‌تر سازد. این نوع تفکر، شیوه‌ای اصیل‌تر و حقیقی‌تر است. به نظر هایدگر، ما باید تلاش کنیم تا از طریق این شیوهٔ تفکر، جهان را از آن جهت که خود را به شیوه‌ای اصیل‌تر و بی‌واسطه‌تر از متافیزیک و علم آشکار سازد دریابیم. خود هایدگر چندان تمایلی نداشت که بگوید این شیوهٔ تفکر واقعاً

عبارت از چیست. تمام آنچه او می‌خواهد بیان کند، این است که ما باید خودمان را برای نسبت و رابطه‌ای متفاوت با جهان خودمان آماده کنیم. بر عهدهٔ ماست که این تفکرات را متحقق کنیم. اما برای فهم این تفکرات شیوه‌های متفاوتی وجود دارد. با وجود این، به نظر می‌رسد که هایدگر به شیوهٔ تجربی‌تری از تفکر اشاره می‌کند که هدف آن وحدت بخشیدن دوبارهٔ ما با معنای عمیق‌تر

جهان است و به همین دلیل است که هایدگر به شرق رو می‌کند. به نظر هایدگر، تجارب بنیادی انسان، تجاربی هستند که انسان را قاطعانه در این جهان جای می‌دهند (همچون تجربهٔ نیستی و تجربهٔ هستی). هایدگر بارها اظهار می‌کند که تجربه باید مفهومی بسیار فراگیرتر از تجربهٔ یک ابژه از سوی یک سوژه باشد. تجربه، صورت تفکر است. بنابراین، می‌توان مفاهیم عناصر چهارگانه را براحتی مدافع یک تفکر تجربی‌تر در نظر گرفت که به برخی از صور عرفانی نزدیک‌تر هستند، هر چند که نباید فراموش کنیم که هدف هایدگر برای وحدت دادن ما با جهان امری مربوط به آخرت نیست، بلکه این تفکر و تجربه، انسان را به واقعیت و همبستگی وجود نزدیک‌تر می‌کند.

رویکرد بین فرهنگی این تفکر دیگر، بسیار آشکار است. هر جا که هایدگر به اهمیت شیوه‌های گوناگون تفکر اشاره می‌کند، منظورش این نیست که یک شیوهٔ بهتر از دیگری است. آثار هایدگر پیوندهای بسیاری با عرفان دارد، اما بار دیگر باید تأکید نمود که هایدگر بر این عقیده است که به عرفان هیچ توجهی ندارد و بدان نمی‌پردازد. زیرا به نظر هایدگر عرفان به دنبال گریز از جهان متناهی است، در حالی که همین جهان متناهی است که هایدگر آن را به عنوان مبنای نهایی خود می‌پذیرد. تأثیرات عرفانی آثار هایدگر در این راستا نیست که ما را از این جهان رها سازد و به سعادت برساند، بلکه مشاهدهٔ آن چیزی است که واقعاً هست، یعنی یک جهان متناهی که از معنایی عمیق‌تر از آن چیزی که علم و عقلانیت عرضه می‌کنند، برخوردار است. به نظر هایدگر، این بدین معناست که فلسفهٔ غرب باید تعصب خود را نسبت به حقیقت علمی و عینیت کنار بگذارد و بپذیرد که حتی در جهان متناهی ما نمی‌توان معنا را به معنای علمی تقلیل داد.

هایدگر بر این عقیده است که با ترجمهٔ فجیع آثار یونان باستان به زبان لاتین در طی تاریخ، بسیاری از معانی اصلی و بنیادین از دست رفته و مبنای اصیل فلسفهٔ غرب مورد غفلت قرار گرفته و فلسفه به طور کلی دچار اضمحلال گشته و هستی را فراموش کرده است. فرض هایدگر بر این بود که زبان آلمانی دچار آسیب کمتری گشته است. زیرا آلمانی یک زبان ژرمنی است.

با بیان تفکرات هایدگر دربارهٔ فلسفه تطبیقی، می‌توانیم پرسش کنیم که این شیوهٔ تفکر چه پیامدهایی دارد؟ با توجه به نظر هایدگر دربارهٔ زبان می‌توانیم بگوییم که مادامی که گفت‌وگوهای تطبیقی به یک زبان غربی صورت می‌گیرد، آن هم بدون آگاهی روشن از خطراتی که این امر به همراه دارد، پیشرفت اندکی در جهت به دست آوردن تفکراتی که در پس عبارات نهفته‌اند و مفاهیم کلیدی

فرهنگ‌هایی که کاملاً متفاوت از غرب هستند، میسر خواهد شد. در فرهنگ‌های دیگر ممکن است زبان، کارکردهای دیگری غیر از مبادله اطلاعات داشته باشد. ما می‌توانیم این موضوع را به مضامینی که در پس فلسفه تطبیقی قرار دارند، پیوند دهیم. به نظر می‌رسد بسیاری از چیزهایی که در فلسفه تطبیقی مورد توجه قرار می‌گیرد، اساساً غربی هستند. به نظر هایدگر، غرب در پی آن است که گفت‌وگو را آغاز کند، اما چندان آشکار نیست که آیا این گفت‌وگو درون فرهنگی است یا بین فرهنگی. هایدگر از ما می‌خواهد تا فرهنگ‌های دیگر را به آن گونه که هستند در نظر بگیریم و تلاش نکنیم تا اموری را در آن‌ها بیابیم که در آن‌ها وجود ندارد. تا هنگامی که اندیشه خود را با گفتمان غربی سازگار کند، تفکر دیگر نخواهد بود. همچنین تا هنگامی که چیزی که برای غرب ناآشنا است، حذف شود و در گفت‌وگو مجال بروز نیابد، تفکر دیگر پدیدار نمی‌شود. مادامی که اوضاع بدین گونه است، مشوق اندکی برای فرهنگ‌های دیگر وجود دارد که در گفت‌وگو مشارکت ورزند، زیرا پیشاپیش می‌دانند که نمی‌توانند خود را بدان گونه که هستند نشان دهند. در همین جاست که هایدگر بیان می‌کند که ما باید معنا و مفاهیم زبان خود را تغییر دهیم تا بتوانیم یک گفت‌وگوی بین فرهنگی واقعی را آغاز کنیم. اما هایدگر به شدت در برابر نسبی‌گرایی فرهنگی به مخالفت برمی‌خیزد. هر تفکری مبتنی بر منشأ کلی تفکر، یعنی هستی است، وحدتی که تمایز خود و دیگری بر آن استوار است و باید بدان بازگردد. اما از آن جایی که هستی، نیستی است، هستی چیزی نیست که بتوانیم آن را تعریف کنیم و از این رو، آشکار نمودن آن بسیار دشوار خواهد بود. هستی چیزی نیست غیر از بازی تفاوت‌ها. نمی‌توان هستی را تعریف کرد، اما هستی می‌تواند در تفاوت‌ها آشکار شود مشروط بر این که ما آماده نگریستن و گوش فرادادن باشیم. ما باید نوعی گفت‌وگوی سازنده را ایجاد کنیم که در برابر تهدیدات آتی غربی شدن در درون فلسفه و در جهان گسترده‌تر ایستادگی کند. هنوز هم غرب است که قواعد گفت‌وگو و تبادل اطلاعات را تعیین می‌کند. اگر چه خود تفکر، کلی و جهانی است، شیوه‌های اندیشیدن چنان متنوع هستند که نمی‌توانیم تفاوت آن‌ها را نادیده بگیریم. تفکر در تمام مناطق کره زمین جریان دارد و این همان چیزی است که هایدگر از تفکر سیاره ای در نظر دارد. منظور هایدگر یک شیوه تفکر برای کل سیاره زمین نیست، بلکه شیوه‌های مختلف اندیشه در جهان است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب فوق، نگارنده بر چهار نکته تأکید می‌کند:

۱. تفکر هایدگر برای نگریستن به امکانات و خطرات فلسفه تطبیقی که عمدتاً ناشی از زبان هستند، سودمند است.
۲. گشودگی نسبت به تفاوت‌ها را نباید به عنوان یک اصل راهنمای استعلایی یا متافیزیکی در نظر گرفت، بلکه باید آن را باید صرفاً کنش متقابل خود تفاوت‌ها در نظر گرفت.

۳. حتی در بهترین حالت، فلسفه تطبیقی کماکان تحت تسلط پژوهش سنتی غرب است.

۴. مهم‌ترین وظیفه تفکر تطبیقی و فلسفه تطبیقی این است: هموار نمودن راه برای انواع متفاوت اندیشه، از یک فلسفه کلی تا انواع مختلف تفکر سیاره‌ای. اما کتاب پرسش از حقیقت انسان، مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر به پیش‌فرض‌ها و شرایط پیشینی مطالعه تطبیقی و فلسفه تطبیقی توجه نکرده است.

این کتاب را می‌توان نشانه‌ای بر این ادعا پنداشت که به صورت پسینی بررسی تطبیقی‌ای میان ابن عربی و هایدگر صورت گرفته است. اما تطبیق به چه معناست؟ به نظر نگارنده تطبیق هیچ معنایی نمی‌تواند داشته باشد مگر این که ۱. ما هایدگر را در افق خود، یعنی بر حسب فرهنگ و تاریخ و فلسفه خود، تفسیر کنیم. ۲. ابن عربی و خود را در افق و فرهنگ هایدگر تفسیر کنیم. ۳. از منظر بی‌افق به تفسیر و تطبیق آن‌ها بپردازیم. ۴. هایدگر و ابن عربی را در راستای مسائل و خطرات جدیدی که پیش روی انسان معاصر قرار دارد و زندگی و حیات کره زمین را به مخاطره می‌اندازد، به سخن درآوریم.

سومین گزینه ناممکن است. به نظر نگارنده، نویسنده تلاش کرده است تا روایتی ابن عربی‌وار از هایدگر ارائه دهد. نکته دیگر این که: به نظر نویسنده (مصلح)، گویی ابن عربی و هایدگر، دارای موضوعات مشابه هستند و در این کتاب به بررسی موضوعات مشابه و مشترک آن‌ها می‌پردازد. اما ظاهراً از مشابهت در روش آن‌ها هیچ سخنی به میان نمی‌آورد.

منابع و مأخذ

Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger & Richard Wisser (1988). *Antwort / Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Günther Neske/ Emil Kettering.

Heidegger, Martin. (1971). *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Günther Neske. Translated by P. D. Hertz as *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.

پی‌نوشت‌ها

1. *Sein und Zeit*. p. 21.
2. *Sein und Zeit*. p.p 51-2.
3. *Antwort / Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Günther Neske. p. 214.
4. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Günther Neske. p.p 83-155.

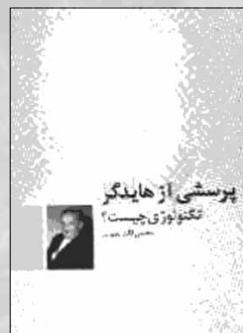
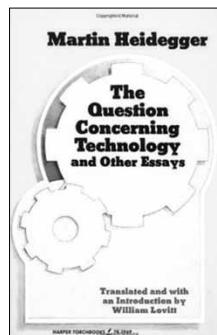
تکنولوژی و مواجهه انسان مدرن با آن، یکی از موضوعات پر فروغ در فلسفه هایدگر است. واژه آلمانی Technik که گویای تکنولوژی و فن است، به لحاظ ایتیمولوژی به واژه یونانی Techne به معنای صنعت، فن، مهارت و غیره باز می‌گردد. در فلسفه هایدگر همواره می‌باید تکنولوژی را در مواجهه با -epi- teme در نظر گرفت. به بیان دیگر تکنولوژی در فلسفه هایدگر وجهی گوناگون و متمایز می‌یابد که از یک سو با دانستن -Wis- sen و از سوی دیگر با هستی هستنده‌ها آمیخته می‌گردد. بر این اساس رویکرد هایدگر به تکنولوژی جنبه‌ای هستی‌شناختی می‌یابد و وسیله‌ای برای آشکار ساختن هستی پدیده‌ها می‌گردد. در این معنا ساخت، تولید، ترکیب و تشکیل نمی‌تواند گویای مفهوم تکنولوژی مورد نظر هایدگر باشد. چرا که از نظر او ذات حقیقی و جوهر واقعی تکنولوژی را گشتل تشکیل می‌دهد. از نظر هایدگر گشتل از یک سو به معنای چارچوبی است که در درون آن ساخت زندگی انسان مدرن شکل می‌گیرد و از سوی دیگر به معنای تدوین و یا جمع‌آوری همه منابع در راه تولید است. بر این اساس، گشتل حضوری سرمدی در زندگی انسان دارد و به عنوان منبعی برای تولید دستاوردهای فنی او محسوب می‌گردد. تشریح چنین موضوعاتی زمینه ساز نگارش مقاله‌ای از سوی هایدگر در سال ۱۹۵۳ با عنوان پرسش از تکنولوژی شد. آن چه محور اساسی این مقاله را تشکیل می‌دهد، موضوعاتی هم‌چون بنیاد تکنولوژی جدید، ابزار، نسبت انسان با تکنولوژی، هستی انسان مدرن و غیره است. کتاب پرسشی از هایدگر بر مبنای رهیافت خاص هایدگر از تکنولوژی شکل گرفته است. کتاب مورد بحث حاوی بخش‌های متعددی است که نویسنده در این بخش‌ها به تشریح و تفضیل دیدگاه‌های هایدگر درباره تکنولوژی می‌پردازد. در بخش نخست این کتاب آن چه مورد بحث قرار می‌گیرد، چیستی تکنولوژی است. نویسنده در ابتدای این بحث خود در ابتدا تمایزی خاص را میان فیلسوف وجودی و فیلسوف علم برقرار می‌کند بدین نحو که از نظر او، فیلسوف وجودی توقع خود از تکنولوژی را انکشاف حقیقت در نظر می‌گیرد و بر این اساس بر این باور است که می‌باید تکنولوژی را وسیله‌ای برای دستیابی به غایتی توصیف کرد که انسان روی به سوی آن دارد و آن نیز همانا حقیقت است. اما فیلسوف علم، از نظر مؤلف، تنها تأثیرگذاری متقابل تکنولوژی با واقعیت را مد نظر قرار می‌دهد و از این رو تنها و تنها خود تکنولوژی غایت نهایی او محسوب می‌شود، غایتی که بر این اساس آن تکنولوژی از یک منبع تأثیرگذار برای انکشاف حقیقت، تبدیل به وسیله‌ای برای احراز قدرت می‌گردد. از نظر مؤلف در دوره کنونی این چنین تعریفی درباره تکنولوژی بسیار رواج یافته و تکنولوژی معطوف به علوم فیزیکی بسیار رشد کرده است. به گمان نویسنده کتاب، فیلسوف وجودی

تکنولوژی و هایدگر

نقد و بررسی کتاب

تکنولوژی و مواجهه انسان مدرن

ساسان جعفری



پرسشی از هایدگر؛
تکنولوژی چیست؟
محسن قانع نصیر،
انتشارات پایان؛
تهران: ۱۳۸۸

با نگاهی کلی

به کتاب

می توان

بیان داشت

که کتاب

به لحاظ

رعایت اصول

روش تحقیق

با کاستی های

مواجهه است.

مورد اول

این کاستی ها

به در اختیار

قرار ندادن

معادلات لاتین

برای واژه های

کلیدی و تأثیر گذار

خود هایدگر

باز می گردد.

از آن جهت که پدیده‌ها را امری غایت مند در نظر می‌گیرد، نگاه آینده را نیز به جزئی مهم در تکنولوژی تبدیل می‌کند، اما فیلسوف علمی تنها با حاصل فعالیت‌های انکشاف شده سر و کار دارد و به همین دلیل نگاه به گذشته را به تکنولوژی تحمیل می‌کند. پس از ذکر این مقدمه می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر یک از این دو فیلسوف مفسر بخشی از قلمرو تکنولوژی هستند؛ به این معنا که فیلسوف وجودی آن بخشی را که محصول خلاقیت است و یا انکشاف حقیقت است، مورد نظر قرار می‌دهد و فیلسوف علم آن بخش را که جریانی از خلاقیت است، به نمایش می‌گذارد. از نظر مؤلف کتاب، تکنولوژی را باید حاصل تأثیرات متقابل سه نیرو تعریف کرد. این سه نیرو عبارتند از نیروهای زایش، تبدیل و مبادله. این سه نیرو همان سه بخشی پژوهش، تولید و تجارت اند. طبیعی است که نیروی زایش یا همان پژوهش نیرویی است که از طریق تحلیل انتقادی روابط میان نیروهای کار خود را سامان می‌بخشد. چرا که تحلیل انتقادی همان روشی است که به تولید منطقی‌های جدید منتهی می‌شود. در مرحله بعد نیروی تبدیل یا همان تولید وارد میدان می‌شود.

این نیرو می‌تواند دانش را در جرم و انرژی متبلور کرده و تولیدگر کالا یا خدمات باشد. طبیعی است که روابط در چنین حوزه‌های که منطقی‌های

مشترک به کار برده می‌شود (تحلیل استدلالی) دو سویه بوده، اما در مدار منطقی‌های ثابت تنظیم می‌شوند. در این معنا نیروی مبادله، نیرویی است که می‌تواند کالا و خدمات تولید شده را مبادله کرده و موجب قدرت مالی، پولی بیشتر در درون تکنولوژی شود! نویسنده در ادامه این بحث اطلاعات، جرم و انرژی را قالبی مناسب برای سه نیروی اشاره شده در را در نظر می‌گیرد. چرا که از نظر او اطلاعات را می‌باید حامل تغییر، جرم را محل تغییر و انرژی را نیروی تغییر قلمداد نمود. آنچه در این بخش مورد توجه نویسنده است، سه مؤلفه‌ای اساسی تکنولوژی فارغ از بحث هایدگر در باب ماهیت تکنولوژی عصر جدید است.

در بخش بعدی این کتاب مواجهه یا رویارویی هایدگر با تکنولوژی مورد توجه قرار می‌گیرد. در این بخش نویسنده درصدد است تا به تحلیل مفاهیم «پرسش از تکنولوژی» که مورد نظر هایدگر است، بپردازد. این بخش متشکل از بندهایی چند گانه است که نویسنده در این بندها به تشریح دیدگاه هایدگر با توجه به مفاهیم دیگر فلسفه هایدگر می‌پردازد. این بندهای شش گانه بدین قرارند:

۱. همه راه‌های تفکر به نحوی به زبان منتهی یا از آن عبور می‌کند. در این معنا زبان به تعبیر نویسنده میدان افاضه معنی به ابژه‌ها و نمونها است و جهان را به هستی

می‌آورد. در نظر گرفتن تکنولوژی به مثابه وجود یا موجود در این بخش، قوام بخش رابطه میان هستی تکنولوژی یعنی وجودش با موجودیت اش است. در این بخش پیوند میان این دو مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۲. بند دوم در پیوند با مورد نخست به نسبت و یا تقابل هستی انسان با تکنولوژی می‌پردازد و براساس عدم محدودیت شکل می‌گیرد.

۳. بند سوم گویای این امر است که تکنولوژی مظهر بخشی از وجود و ماهیت است که ما آن را هستی تکنولوژی می‌نامیم.

۴. ماهیت اصلی تکنولوژی همان حقیقت تکنولوژی است. به همین دلیل اگر این تکنولوژی ظاهر شده رابطه خود را با این ماهیت قطع کند، جهان مقابلش تیره و تاریک می‌گردد.

۵. در این بند در نظر گرفتن تکنولوژی به مثابه «امکان تحویل در هستی» مد نظر قرار می‌گیرد.

۶. و نهایت در بند ششم تکنولوژی به مثابه ابزار و یا وسیله‌ای برای حصول غایتی در نظر گرفته می‌شود و روابط آن نیز با موجود انسانی در پرتو چنین هدفی تعریف می‌شود. به بیان دیگر نسبت میان انسان و تکنولوژی با باز تعریف مجدد تکنولوژی آن هم با توجه به ماهیت انسان و غایت مورد نظر او باز شناسی می‌گردد.

بخش بعدی کتاب بر محور بند ششم استوار

است. در این بخش پیوند و یا نسبت میان انسان و تکنولوژی مورد بحث قرار می‌گیرد. این ارتباط وجهی دوسویه دارد؛ به این نحو که در مورد نخست تکنولوژی به مثابه ابزاری برای کشف واقعیت و در مورد بعد وسیله‌ای برای برقراری سلطه و یا تسلط بر دیگران لحاظ می‌شود. بر این مبنا از نظر هایدگر هر چه میل به سلطه یافتن بر تکنولوژی شدت می‌گیرد، کنترل و راهبری تکنولوژی پیچیده تر می‌گردد. مؤلف کتاب هم راستا با نظر هایدگر بر مرجع بودن تعریف تکنولوژی به مثابه نیروی انکشاف حقیقت تأکید می‌ورزد. در این معنا تکنولوژی به عنوان ذات شناسنده‌ای تعریف می‌شود که انسان به عنوان یک نیروی کاشف حقیقت مرکز ثقل آن است و همچون علت فاعلی غایت‌مندی در مرکز جریان انکشاف حقیقت تکنولوژی قرار می‌گیرد و آن را نیز راهبری می‌نماید. مؤلف کتاب در پاسخ به این پرسش که چرا میل به سلطه یافتن در تکنولوژی شکل می‌گیرد؟ بدین نحو پاسخ می‌دهد: «علت آن است که تکنولوژی دارای دو فعالیت متمایز، اما در تواتر با یکدیگر است. از یک سو تکنولوژی یک دستگاه انکشاف حقیقت، به لحاظ از طریق نگاه به وجود و هستی و از دیگر سو یک دستگاه به کار برنده عقول حاصل از انکشاف فوق در میدان‌های مختلف ماده و اکنون است.» همین وجه دوم تکنولوژی است که می‌تواند توسط اقتصاد سیاسی به

دیدگاه نویسنده این که چرا علیت، چیستی تکنولوژی را در محاق فرو می‌برد. بدین شکل پاسخ می‌دهد که همچنان که در بحث مربوط به تکنولوژی معطوف به فیزیک و ماده گفته شد، این تکنولوژی است که همه میادین فعالیت خود را تا سر حد علوم فیزیکی کاهش داده و نیروی کار را به صورت ابزار در می‌آورد. از سوی دیگر این نوع تکنولوژی مدام در پی آن است که روابط درونی و بیرونی ابزارها را "خودکار" کند. بنابراین دغدغه اصلی او چیستی نیست، بلکه چگونگی تنظیم این روابط در چارچوبی کاملاً بسته و مبتنی بر عقل جزمی است. چیستی همیشه در فضایی که در آن تمایل به تحویل و تغییر است، ظهور می‌کند. از طرف دیگر پرسش در مورد چیستی یک ابزار یا سوژه همواره آن را به علت غایی پیوند می‌دهد، اما پرسش مربوط به چگونگی اش آن را در زنجیره علیت فرو می‌برد. نویسنده در گام بعدی به طرح این پرسش می‌پردازد که چرا می‌باید علل چهارگانه ارسطویی در کانون نسبت‌های درونی و بیرونی تکنولوژی قرار گیرند؟ پاسخ به این پرسش به ماهیت تکنولوژی معطوف به علم فیزیک باز می‌گردد که در قلمرو بحث‌های مربوط به آن تأثیر و تأثر به طور کلی زنجیره‌ای از علیت‌ها برقرار است. آن‌چنان که بر اساس بررسی تمام زنجیره‌های علت و معلولی یک پدیده می‌توان به کشف ماهیت یا چیستی آن دست یافت و براساس تقدم علل مترتب بر آن به ارزیابی هویت آن نیز منتهی شد. هایدگر در بحث مربوط به این نوع تکنولوژی به حذف علت غایی از تکنولوژی اشاره می‌کند. بدیهی است که در این مورد خود تکنولوژی نمی‌تواند حامل غایتی استعلایی برای خود باشد، همچنان که پدیده‌های فیزیکی بدین گونه اند. از نظر مؤلف کتاب در اینجا این نکته قابل توجه است که تحول در هر پدیده مادی به خودی خود به معنی تحول در هویت و هستی اوست. چرا



ابزار سلطه تبدیل شود. ابزاری که جاذبه زیادی برای سوداگران دارد. چرا که توانایی تأثیرگذاری بر محیط و تجمع منابع در جهت این تأثیر گذاری را برای صاحبش فراهم می‌کند. به عبارت دیگر تکنولوژی آن‌گاه که به هستی یعنی به انسان فعال در درون خود نگاه می‌کند خود یک دستگاه آشکار کننده حقیقت است و آن‌گاه که نگاه به جهان خارج یعنی ماده می‌کند، به یک دستگاه آشکار کننده قدرت تبدیل می‌شود. از نظر مؤلف، همین وجه دوم تکنولوژی که به مثابه ابزاری برای حصول قدرت اقتصادی و سیاسی است موجب فجایع مرگ باربی برای زندگی آدمی است. زیرا که به واسطه آن و به بیان دقیق تر با بکارگیری آن می‌توان به ابزارهای نوین ویران گر دست یافت و زمینه لازم برای مظهر کردن نیروهای مخالف خود را فراهم نمود. بدیهی است که آن‌چه در این بخش مورد توجه است، نسبت تکنولوژی با حقیقت یا کشف حقیقت است یعنی همان هدفی که هایدگر در تحلیل تکنولوژی و نسبت آن با انسان مورد نظر قرار می‌دهد.

بخش بعدی کتاب معطوف به این پرسش هایدگر است که «ابزار به خودی خود چیست؟» و وسایل و ابزار به چه قلمروی تعلق دارند؟ این بخش با عنوان «تکنولوژی و ابزار» در کتاب اشاره شده مورد بحث قرار گرفته است.

از نظر مؤلف کتاب، ابزار به عنوان واسطه‌ای برای تفسیر رابطه میان ما با ابزار مورد نظر که قرار است تولید شود، تلقی می‌گردد و بدیهی است که این ابزار فارغ از وجود ما دارای وجود مستقلی به عنوان ذات شناسنده نیست. بنابراین روشن است که ابزار همواره به وجود فاعل یا عاملی وابسته است که آن را به کار می‌گیرد و در جهتی خاص از آن بهره برداری می‌نماید. آن‌چه در این بخش مورد توجه مؤلف است، مفهوم تکنولوژی بر بستر مفاهیم فیزیکی دوران جدید است که در آن ابزار چنان وجودی مستقل در نظر گرفته می‌شود و مستقل از علت فاعلی خود نیز مورد تفسیر قرار می‌گیرد. هایدگر در بحث خود درباره تکنولوژی به تفسیر علل چهارگانه ارسطویی یعنی علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی می‌پردازد و این علل چهارگانه را به سه علت اصلی تقلیل می‌دهد. از نظر او در هر تکنولوژی ای سه علت قابل تشخیص است:

۱. علت درونی که به تحول ماهیت تکنولوژی به کار رفته می‌پردازد.

۲. علت غایی که مربوط به ذات شناسنده است.

۳. علت فاعلی که تعیین کننده رابطه آن دو است.

با در نظر گرفتن این سه علت می‌توان دریافت که تکنولوژی در دوره جدید به تدریج علت‌های درونی را جایگزین علت فاعلی کرده است. بدین نحو که در این دوره ابزارهای پیچیده مکانیکی جانشین انسان به عنوان علت فاعلی شده و خود نیز عهده دار وظایف و کارکردهای او گشته است.

مؤلف در بخش دیگری از این کتاب به ارتباط میان علیت با چیستی می‌پردازد. از نظر او یکی از اثرات قانون علیت در تکنولوژی آن است که چیستی آن را مخفی می‌کند. مطابق با

که از چیزی به چیز دیگر تبدیل می‌شود و این همان معنایی است که پوزیتیویست‌های منطقی آن را جستجو می‌کنند. بر این اساس پوزیتیویسم چپستی پدیده‌ها را در مورد نظر خود قرار نمی‌دهد، بلکه تنها چگونگی آن‌ها را بررسی می‌کند. از همین رو است که این مکتب معطوف به چپستی که همواره گرایش به علت‌گایی دارد، نیست، بلکه معطوف به چگونگی علت‌های درونی که در درون نظام علتیت خود فعال اند، می‌باشد. به این ترتیب، می‌توان دریافت که براساس ساز و کار تکنولوژی جدید و همچنین ماهیت شکل گرفته آن، علت‌گایی که معطوف به هدف آرمان و ایده آل انسان است تا براساس آن پدیده‌ها و یا در اینجا ابزارها، وسیله‌ای برای بدست آوردن هدفی والاتر در نظر گرفته شوند، در تکنولوژی عصر مدرن حذف می‌گردد. حال آن‌که همین علت است که میدان را برای درک هستی می‌گشاید و تعیین بخش سایر امور و ممکنات می‌گردد. در همین بخش موضوع دیگری که مورد بحث مؤلف کتاب قرار می‌گیرد، نسبت میان تکنولوژی و طبیعت است. از نظر هایدگر تکنولوژی مبتنی بر ابزارهای فیزیکی و محصولات مکانیکی، زمین را به عنوان یک منبع انرژی و مواد در نظر می‌گیرد و نه به مثابه منبعی برای زندگی و هنر. به گفته او همه پیشرفت‌های اخیر تکنولوژیک که در دوره جدید رخ داده است، هدف خود را بر دخل و تصرف در طبیعت (به عنوان مثال تغییر فصول و برهم زدن نظم و تعادل آنها) قرار داده است؛ به این نحو که در صد

برآمده است تا به طرح و برنامه ریزی برای تعرض بر انرژی‌های طبیعت که مولود تکنولوژی فیزیکی است، دست بزنند که این نیز خود معمولاً با دو نوع جریان شتاب همراه است:

۱. شتاب در آزاد کردن انرژی‌ها

۲. شتاب در دسترس قرار دادن آنها.

این دو هدف در ماهیت تکنولوژی جدید بسیار تأثیرگذار بوده است، آن چنان‌که تکنولوژی مورد بحث دیگر در صدد نیست تا خود را با قوانین طبیعت سازگار نماید، بلکه عزم آن دارد تا خود را با قوانین اقتصادی و سازوکارهای مخصوص آن قابل تطبیق نماید. بدیهی است که در این معنا دیگر هدف تکنولوژی کشف حقیقت یا تجلی واقعیت نیست، بلکه هدف یا آرمان آن کسب منفعتی اقتصادی یا قدرت سیاسی است، آن چنان‌که بر این اساس بتواند قوه قاهره‌ای برای تسلط بر طبیعت و در گام بعد بر دیگران بیابد.

بخش بعدی کتاب که مؤلف به آن عنوان «نیروی همسنگ» داده است، بازگشتی به بخش‌های پیشین کتاب است که در آن صحبت از جرم و انرژی و تبدیل و مبادله به میان آمده بود. این

**مؤلف به طرح
پیش فرضی عجیب
می‌پردازد و بیان
می‌کند که
فیلسوف وجودی،
همواره مفسر
خلاقیت است، همان
طور که فیلسوف
علمی، با حاصل این
خلاقیت کار دارد.
یعنی می‌خواهد از
حاصل این خلاقیت
به یک نظریه به
منظور ارایه تعریفی
از تکنولوژی
دست یابد.
فیلسوف وجودی
از آن روی که در
پی حقیقت است از
تکنولوژی نیز توقع
دارد تا به مثابه مهم
ترین نیروی انکشاف
حقیقت و واقعیت
عمل کند.**

بخش نیز ناظر به مفهوم تکنولوژی که از یک سو معطوف به انکشاف حقیقت و از سوی دیگر حصول قدرت و سرمایه است، می‌باشد. بدیهی است که تکنولوژی نوع اخیر در تقابل با طبیعت که یک منبع انرژی عظیم است، قرار دارد و همواره در صدد است تا آن را برای مقاصد خود تا سر حد امکان تهی از ذخایر خود نماید. واضح است که این کارکرد تکنولوژی صنعتی هم راستا با مفهوم تولید و سرمایه است که بر مبنای آن مبادلات نقشی تعیین کننده در چرخه‌های زیستی تکنولوژی ایفا می‌کنند و از این طریق نظام‌های تولیدی خود را به گردش و تحرک و می‌دارند؛ تحرکی که خود عامل و شکل دهنده چرخه مبادله می‌شود. در این نظام تکنولوژیک صنعتی مبادله دارای چند کارکرد ویژه است:

۱. نیروی عرضه و تولید هم راستا با نیروی تقاضای خود پیش می‌رود.

۲. اختلافات تکنولوژیک میان دو سیستم هیچ گاه نمی‌تواند از آستانه مبادله بیشتر شود.

۳. سرعت و شتاب توسعه بر سایر سیستم‌های مرتبط تأثیر می‌گذارد و به بیان دقیق تر آن‌ها را با خود همسان و همراه می‌کند.

از نظر مؤلف این سه گزاره بر دوره صنعتی و نظام تکنولوژیک عصر مدرن به خوبی سایه افکنده و نظام عرضه و تقاضا را شکل داده است به نحوی که ساختار اقتصادی مبتنی بر سرمایه داری نیز این اصول را پذیرفته است. از نظر مؤلف کتاب، این نظام تولیدی یعنی نظامی که مبتنی بر تبادلات

کالایی و همچنین تکنولوژی معطوف به فیزیک است، چارچوب وظایف و مفاهیم خود را صرفاً در میدان عرضه و تقاضا و جرم و انرژی تعیین می‌کند و طبیعت را نیز به عنوان منبع یا ذخیره‌ای برای تولیدات اقتصادی خود که می‌تواند کمکی شایان به چرخه عرضه و تقاضا بکند، در نظر می‌گیرد.

در همین چارچوب معنایی است که هایدگر می‌گوید: «آن‌چه که باز می‌شود و بروز می‌کند (انکشاف) تغییر شکل می‌دهد و آن‌چه که تغییر شکل می‌دهد و انتقال می‌یابد، ذخیره می‌شود و آن‌چه که ذخیره و انبار می‌شود، خود توزیع می‌شود و آن‌چه توزیع شده و در دسترس قرار می‌گیرد، خود تغییر می‌یابد و ممکن است به شکل تازه‌ای درآید. باز شدن، و آزاد گشتن، دگرگونی و تغییر شکل، انبار کردن و ذخیره سازی، توزیع و در دسترس قرار دادن و تغییر شکل مجدد، همگی راه‌های انکشاف (قدرت) هستند... هر چیزی در هر جایی به گونه‌ای برای ذخیره و آماده بودن تنظیم و مأمور شده است تا بی‌درنگ آماده و در اختیار قرار گیرد.» بدین ترتیب می‌توان دریافت که در نظام تولیدی مبتنی بر تکنولوژی صنعتی تنها و تنها مبادله و تولید نقش محوری را

برعهده دارد و تنها ارزش واقعی نیز معطوف به کالا و تبادل آن و در مرحله بعد تغییر شکل مجدد آن، البته برای تبدیل شدن به کالایی دیگر، می‌گردد. نکته دیگری که در اینجا قابل بحث است و در تکنولوژی صنعتی مورد استفاده قرار می‌گیرد و خود حامل مفاهیم تأثیرگذاری نیز در عرصه زندگی انسانی است، اصطلاح منبع ذخیره است که در علم جدید قابل تحویل به جرم و انرژی و در گام بعدی نسبت‌های کمی است. هایدگر اصطلاح منبع ذخیره را به مثابه عنوان جامعی در نظر می‌گیرد که اشیا و ابزارها، همگی می‌باید خود را قابل تطبیق با این مفهوم نمایند تا از این طریق بتوانند به حضور و ساخته شدن خود ادامه دهند. در این معنا منبع ذخیره خاستگاه تولید و در نهایت تبادل کالاها است و فی نفسه پیوند دهنده انسان با جهان اشیا و خصوصیات آنها است. با تدقیق در این نسبت می‌توان به خوبی دریافت که در پس این ارتباط حدود کمی، تبادل کالایی، تحوّل شیء ای و... نقشی سترگ می‌یابد، آن چنان که این مفاهیم به تدریج به حوزه یا قلمرو فرهنگ نیز تسری یافته و در مواجهه با عقاید و دین آدمی قرار می‌گیرد. شاهد مثال این گفته ساخته شدن ابزارهای پیشرفته پزشکی یا روبات‌های امروزی است.

نویسنده در ادامه این بحث به شرح این نکته می‌پردازد که برای تکنولوژی معطوف به فیزیک تنها سه گونه منبع دارای ارزش است: ۱. منبع خام که می‌توان از آن به عنوان وسیله نیروی پژوهش در تکنولوژی یاد کرد. ۲. منبع فرآورده شده که حاصل همین روند بوده و هم‌چون کالا به بازار عرضه می‌شود. ۳. مجموعه ابزارها و وسایل تکنولوژیک که «منبع ذخیره تغییر» هستند.

به گمان مؤلف کتاب این سه منبع نظام چرخه تولید تکنولوژی عصر مدرن را شکل می‌بخشد و از این طریق حوزه مفاهیم و ارزش‌های حاکم بر خود را به جهان پیرامون و محیط انسانی تسری می‌دهد.

مؤلف در بخش دیگری از کتاب با عنوان «تراژدی جایگزین» به ارتباط میان مصرف و تولید با توجه به دوره صنعتی و عصر تسلط تکنولوژی می‌پردازد. به گمان او، ارتباط میان مصرف و تولید، نقشی تأثیرگذار در به وجود آمدن نوعی قدرت ایفا می‌کند، قدرتی که بر تحول کمی ابزارها و لوازم خود مبتنی است و با کمیت گرایی خاص خود درصدد ذخیره سازی مدام جرم و انرژی و به بیان دقیق‌تر کالاهای موردنیاز خود است. شکل گیری چنین فرایندی خواه و ناخواه موجب پدیده آمدن اقتصادی خاص نیز می‌شود که در آن اصل اول و سنگ بنای اولیه قدرت سرمایه است. اما قدرت سرمایه نیز در درون هر نظام تکنولوژیکی نمی‌تواند از درجه‌ای خاص بیشتر باشد. چرا که در این صورت قدرت مبادله از دست می‌رود. به همین دلیل است که در گام بعدی بحث انتقال سرمایه و تکنولوژی مطرح می‌شود و نظام سرمایه داری اشاره شده درصدد برمی‌آید که سیستم عقب افتاده را به موازات تمرکز قدرت خود، با خود همراه کند تا بر این اساس روند مبادله کالا دچار خلل نشود. به گمان نویسنده در چنین نظام

تکنولوژیکی نوع مبادله نیز دارای ویژگی‌های خاص می‌شود که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. افزایش هرچه بیشتر مصرف کالا

۲. توسعه و بسط بیش از پیش نظام مبادلاتی

۳. نقش یافتن دولت‌ها در تبادل کالایی

این موارد نشان دهنده نظام تکنولوژیک معطوف به فیزیک یا جرم و ماده است که در آن به زعم نویسنده انکشاف ماده بر انکشاف انسان و حیات پیشی می‌گیرد و مفاهیم کمی جایگزین مفاهیم کیفی و ارزش‌های برخاسته از اصول انسانی می‌گردد. از نظر مؤلف «در نظام تکنولوژی معطوف به فیزیک حتی منابع پر ارزش حیاتی و انسانی از ارزش‌های درونی خود تهی شده و سپس ارزش دیگری به آن‌ها تحمیل می‌شود که ماهیتی فیزیکی دارد. به عنوان مثال این تکنولوژی معطوف به فیزیک است که جنگل را از حیات تهی کرده آن را تا سرحد مشت‌ی الوار که جسمی غیرزنده است، کاهش می‌دهد. اما تکنولوژی معطوف به حیات می‌تواند چرخه‌هایی تکنوکوسیستمی برای انکشاف نیروهای بیشتر از درون حیات به وجود آورد و به همین ترتیب تداوم این روند می‌تواند تکنولوژی معطوف به انسان یعنی عالی‌ترین شکل خلاق و هم‌افزایی انکشاف ارزش‌های معنوی را در تبدیل و تحول بنیادین در مصرف، به وجود آورد. چرا که هدف عمده اش تمرکز هرچه بیشتر دانش و... است.»^۲

نویسنده در ادامه این بحث به نقش یا جایگاه انسان در این دو نظام تکنولوژیک می‌پردازد. از نظر وی در تکنولوژی معطوف به فیزیک یا تکنولوژی صنعتی صرف انسان تنها به مثابه ابزاری فرمان‌پذیر و منفعل قلمداد می‌شود. در حالی که در تکنولوژی معطوف به حیات، انسان می‌تواند برای خود یک حوزه جهش خلاق فراهم نماید و از یک واحد ابزاری صرف، آن چنان که در نظام تکنولوژیک صنعتی این گونه بود، به یک دستگاه قدرتمند انکشاف حقیقت و واقعیت تبدیل شود؛ و بدین واسطه با جریانی از ناپوشیده شدن هستی مواجه شود. ناپوشیدگی ای که در آن ما می‌توانیم از آن خود بودن دازاین و توانایی او را برای کشف حقیقت درک نماییم. از نظر هایدگر این که حقیقت نخستین و اصیل ناپوشیدگی هستی است و جهان پیرامون و تمام ابزارها و وسایل مندرج در آن در معرض این آشکارگی هستی قرار می‌گیرند، مولود خود انسان است که در تکنولوژی معطوف به حیات، وی دارای این نقش است که خود پرتو افکند و اسباب گشایش دیگر کائنات باشد. رسیدن به همین نقطه است که هایدگر را در این بحث به مسأله حقیقت سوق می‌دهد. در این معنا موجودات و یا هستنده‌ها بر ما ظاهر می‌شوند و ما می‌کوشیم تا آنها را آشکار نماییم. مؤلف در این بخش به تفکیک دو معنای انکشاف در تکنولوژی معطوف به فیزیک و تکنولوژی معطوف به حیات می‌پردازد. از نظر او در تکنولوژی صنعتی مفهوم انکشاف تنها در میدان سوداگری و تبادل کالاها و همین‌طور کشف مواد جدید برای تولیدات بیشتر مطرح می‌شود. در حالی که انکشاف در تکنولوژی معطوف به حیات منتهی به حقیقت و آشکارسازی

بیشتر واقعیت می‌گردد.

مؤلف در ادامه این بخش به مفهوم گشتل که هایدگر بارها در بحث تکنولوژی از آن یاد می‌کند، می‌پردازد. از نظر او در تکنولوژی معطوف به فیزیک، هویت هر ایزه یا ثابت است و یا ثابت فرض می‌شود و در عین حال ماده برخلاف وجود انسان نمی‌تواند در درون هویت ثابت خود رویدادها و تحولات جدید را تبدیل به هویت جدید برای خود کند. به همین دلیل هرچه این نظام‌ها یا «گشتل‌ها» بزرگ‌تر شوند، بی‌نظمی بیشتری از خود را به محیط انتقال می‌دهند. هایدگر با طرح مسأله «گشتل» درصدد است تا سازمان‌های پیچیده تکنولوژی را به واسطه این اصطلاح آشکار نماید و نشان دهد که میدان تحرک چنین «گشتل»هایی مقهور زمان می‌شود و به مرور فرسوده می‌گردد.^۳ در این معنا هدف هایدگر از طرح اصطلاح گشتل نمایاندن این نکته است که گشتل در چارچوب قرار دادن یا نظامند کردن گروه‌هایی است که به شدت و حدت سعی بر انکشاف ماده اولیه و ذخیره سازی دارند و به همین دلیل نیز به قالب گذاری و همچنین چارچوب برقرار کردن بین اجزای خود دست می‌زنند تا از این طریق سازمان یافته تر و منظم تر به حیات خود ادامه دهند. رسیدن به این معنای «گشتل» هم راستا با همان مفهوم گشتل مورد نظر هایدگر است که در آن واقعیت خود را به عنوان منبع ذخیره منکشف می‌کند. بخش پایانی کتاب به موضوع رابطه موجبیّت با تکنولوژی می‌پردازد. محور اصلی این بخش بر مبنای این فرض استوار است که اساساً تکنولوژی از حیث این که یک دستگاه انکشاف

حقیقت می‌تواند باشد، پس به این ترتیب می‌باید یک دستگاه آزادی بخش نیز باشد، اما از آن جا که تکنولوژی صنعتی مبنای خود را بر ماده نهاده است، پس ناچار است که خود را در یک میدان موجبیّتی قرار دهد که در این میدان اتوماسیون نقش بسیار پررنگی ایفا می‌نماید و خود مجموعه‌ای خاص از موجبیّت نیز محسوب می‌شود. اما ما دارای دو بخش دیگر از تکنولوژی یعنی تکنولوژی معطوف به حیات و انسان هستیم که این دو بخش خارج از محدوده تعریف گشتل مورد نظر هایدگر قرار می‌گیرد. زیرا که این دو نوع تکنولوژی، تکنولوژی را وسیله‌ای برای انکشاف حقیقت و واقعیت قلمداد می‌کنند و به این دلیل در هیچ چارچوب یا قالب گذاری ای جای نمی‌گیرند. به بیان دیگر در تکنولوژی معطوف به حیات و انسان از آنجا که نیروی تحرک پذیری عقل به طور مداوم در جهات متعارض با یک نوع قالب پذیری خاص حرکت می‌کند، پس گشتل مورد نظر هایدگر چندان معنا پیدا نمی‌کند و روند انکشاف حقیقت هرچه سریع‌تر پیش می‌رود.

مؤلف کتاب در ادامه این بخش به طرح این پرسش هایدگر می‌پردازد که آیا می‌توان در مقابل قالب گذاری ای که تکنولوژی معطوف به فیزیک اعمال می‌کند، تسلیم نشد و به موجبیّت آن تن در نداد؟ آیا به راستی آدمی می‌تواند از قالب گیری ای که در ماهیت تکنولوژی جدید نهفته است، خود را برهاند؟ پاسخ کتاب به این دو پرسش براساس تفکیک تکنولوژی معطوف به فیزیک و تکنولوژی معطوف به حیات صورت می‌گیرد. در تکنولوژی معطوف به فیزیک که اساس آن بر مبنای ماده و یا کالا گذاشته شده است، قالب گیری، ثابت و به شدت موجبیّت آفرین است، اما در تکنولوژی معطوف به حیات و جامعه، وضعیت کاملاً متفاوت است. زیرا که به گمان نویسنده اجزای این قالب‌ها که انسان اند به ذات خود متغیرند و به عنوان ذات شناسنده نیز رفتار و عمل می‌نمایند. بنابراین با هرچه بیشتر درونی کردن آگاهی، این روند قالب گیری نیز بیشتر به انکشاف حقیقت نایل می‌شود و می‌تواند بیش از پیش از مفهوم قالب گیری ای که تکنولوژی معطوف به فیزیک با آن سروکار دارد، خود را برهاند.

نقد و ارزیابی کتاب

با نگاهی کلی به کتاب می‌توان بیان داشت که کتاب به لحاظ رعایت اصول روش تحقیق با کاستی‌های مواجه است. مورد اول این کاستی‌ها به در اختیار قرار ندادن معادلات لاتین برای واژه‌های کلیدی و تأثیرگذار خود هایدگر باز می‌گردد (عملی) که خود هایدگر با وسواس هرچه بیشتر در اکثر آثار خود آن را اعمال می‌کند و سیر تاریخی و یا اتیمولوژی واژه‌های مورد استفاده خود را به تفصیل شرح می‌دهد) به عنوان مثال واژه‌هایی چون ناپوشیدگی، تخته، حقیقت، ساختن، انکشاف، گشتل و موجبیّت و غیره که نقش تأثیرگذاری بر فهم نظر هایدگر در مورد تکنولوژی ایفا می‌کنند، بدون معادلات لاتین خود آورده می‌شوند و خواننده به جز مواردی استثنایی از معادل لاتین این واژه‌ها که مورد استفاده مؤلف کتاب بوده است، آگاه نیست و نویسنده نیز در این مسیر ادامه دهنده روش هایدگر نیست که در آغاز به ذکر معادل



لاتین یا یونانی واژه‌ها می‌پرداخت و سپس معنای موردنظر خود از آن واژه یا اصطلاح را بیان می‌نمود. ذکر یا آوردن معادل لاتین واژه‌ها، به خواننده این اجازه را می‌دهد که خود به ارزیابی معادل پیشنهاد شده از سوی مؤلف بپردازد و در صورت عدم صحت آن، معادلی مناسب تر را برای واژه موردنظر، در نظر گیرد. به بیان دیگر ذکر معادلات لاتین در برابر واژه‌های کلیدی و مهم و یا آوردن فهرست اصطلاحات لاتین و معادل آنها در انتهای کتاب، این فرصت را به خواننده می‌دهد تا خود به ارزیابی محصلی درباره معادل آورده شده یا معنای موردنظر مؤلف بپردازد.

مورد دوم به ذکر جملاتی از هایدگر باز می‌گردد که بدون ذکر منبع اثر، در کتاب به کزات مورد استفاده قرار گرفته است. این وضعیت هم در مورد جملات مستقیم و هم در مورد جملات غیرمستقیم مورد استناد نویسنده، قابل صدق است.

موارد زیر گویای بخشی از این نقص است که مؤلف به نقل قول‌هایی از هایدگر اشاره می‌کند و منبع را مشخص نمی‌نماید:

هایدگر می‌گوید: هرچه میل به سلطه یافتن بر تکنولوژی شدت و ضرورت یابد کنترل و هدایت تکنولوژی بیشتر از دست بشر خارج می‌شود.^۴ تنها تعریفی حقیقی است که بین ما و آن چیزی که از حاق ذاتش به ما مربوط می‌شود، نسبتی آزاد برقرار سازد.^۵

هایدگر می‌پرسد: ابزار به خودی خود چیست؟ وسایل، ابزار و هدف‌ها به چه قلمرویی تعلق دارند؟ یک ابزار چیزی است که با آن بر چیزی دیگر تأثیر می‌گذاریم و با این تأثیر چیزی را بدست می‌آوریم و...^۶

هایدگر می‌گوید: امر تعیین کننده و تشخیص دهنده می‌تواند مرز (وجودی) برای امور اشیا به وجود آورد.^۷

هایدگر می‌گوید: خود ناپوشیدگی در قلمرویی آشکار می‌شود که هرگز دست پرورده محصول بشر نیست. همچنان که در قلمرویی که آدمی به عنوان یک سوژه با یک ابژه نسبت برقرار می‌کند (این رویداد)، دست پرورده و محصول فعالیت آدمی نیست.^۸

هایدگر می‌گوید: ما آن گسیل داشتنی را که آدمیان را به کنار یکدیگر جمع کرده و اولین عازم کننده آنها، به طریق انکشاف است را تقدیر (سرنوشت) می‌نامیم. با این تقدیر است که ماهیت کل تاریخ معلوم و مشخص می‌شود.^۹

تاریخ نه صرفاً موضوع وقایع نگاری است و نه صرفاً جریانی از فعالیت بشر (بلکه) آن نخستین فعالیت است که همچون چیزی

در بخش دوم کتاب، خواننده با عنوان «هایدگر و هستی‌شناسی استعلایی» مواجه می‌شود که منظور نویسنده به هیچ وجه از افزودن این بخش به بخش‌های دیگر کتاب روشن نیست. زیرا که اگر منظور از افزودن این بخش پیوند و اتصال مفهومی آن با سایر بخش‌های کتاب باشد نویسنده اساساً توضیحی در این بخش در ارتباط با مسأله مورد نظر خود که تکنولوژی باشد، به خواننده ارائه نمی‌کند.

مقدر بدل به تاریخ می‌شود.^{۱۰} اما این تقدیر هرگز یک امر محتوم و قطعی نیست زیرا بشر حقیقتاً فقط آن هنگام آزاد می‌شود که به حریم تقدیر متعلق باشد و همچون کسی باشد که می‌شنود اما به سادگی اطاعت و فرمانبرداری نمی‌کند.^{۱۱}

وقتی ما به صرافت خود را در معرض ماهیت تکنولوژی قرار دهیم... به طور غیر منتظره‌ای خود را درگیر با خواست و دعوت‌های بخش روبه رو خواهیم دید.^{۱۲}

ماهیت تکنولوژی در قالب گیری ریشه دارد و سلطه و نفوذش به تقدیر تعلق دارد.^{۱۳}

همچنان که در فوق اشاره شد در کتاب جملاتی از خود هایدگر نقل قول شده است و هیچ منبعی نیز برای آنها ذکر نشده است و خواننده نمی‌داند که این جملات نقل شده از هایدگر به استناد کدام یک از آثار او بوده است و آیا ترجمه خود مؤلف کتاب است یا ترجمه شخص دیگری. در هر صورت این نقصی بزرگ برای اثر پژوهشی محسوب می‌شود که در آن منابع و مأخذ مورد استناد مؤلف ذکر نمی‌شود و خواننده نمی‌تواند نه از منبع مورد اشاره مؤلف آگاهی داشته باشد و نه صحت ترجمه را با توجه به مأخذ موردنظر مؤلف را، مورد ارزیابی قرار دهد.

مورد دیگری که می‌توان به این کاستی‌ها صوری یا شکل کتاب افزود، عدم درج منابع مورد استفاده مؤلف و همچنین ذکر نمایه در انتهای کتاب به منظور تسهیل در یافتن اصطلاحات و یا اسامی خاص برای خواننده کتاب است.

حال پس از ذکر این نکات که ساختار صوری کتاب را مورد توجه قرار داده بود، به ذکر نکاتی درباره تحلیل محتوایی کتاب می‌پردازیم. مؤلف در بخش ابتدایی کتاب با عنوان تکنولوژی چیست؟ به طرح پیش فرضی عجیب می‌پردازد و بیان می‌کند که «فیلسوف وجودی، همواره مفسر خلاقیت است، همان طور که فیلسوف علمی، با حاصل این خلاقیت

کار دارد. یعنی می‌خواهد از حاصل این خلاقیت به یک نظریه به منظور ارایه تعریفی از تکنولوژی دست یابد. فیلسوف وجودی از آن روی که در پی حقیقت است از تکنولوژی نیز توقع دارد تا به مثابه مهم ترین نیروی انکشاف حقیقت و واقعیت عمل کند. به عبارت دیگر او کوشش می‌کند تکنولوژی را به عنوان نسبتی میان حقیقت که روی به سوی آن دارد و داریم و واقعیت، یعنی عالم خارج برای ردیابی همان حقیقت، بداند در حالی که فیلسوف علم می‌خواهد از حاصل این خلاقیت برای خود دژی پایدار بسازد، فیلسوف وجودی خود را در میدان سه نیروی در تعامل با یکدیگر، یعنی حقیقت، تکنولوژی و واقعیت قرار می‌دهد.^{۱۴}

برحسب گفتار فوق می‌باید این نتیجه حاصل شود که تنها فیلسوف وجودی است که همواره دست به خلاقیت و ابتکار می‌زند و به طرح نظریه‌ای خاص نیز می‌پردازد. حال آن‌که سیر در تاریخ فلسفه، آن هم نه در قرون بسیار دور، بلکه در سده‌های اخیر، ابطال چنین گفته‌ای را اثبات می‌کند. به عنوان مثال آیا طرح مباحثی دربارهٔ منطق و مفهوم عدد از سوی فرگه، تعبیر پوپر از علم و تحول عقلانیت، بررسی مسائل منطق علم کارناپ و انقلاب علمی کوهن و تحلیل مبانی شناخت از سوی این فیلسوفان همگی نه خلاقیت (که مولود فیلسوف وجودی است) بلکه حاصل خلاقیت است.

نکتهٔ بعد این که مباحث مطرح شده از سوی فیلسوفان یادشده هیچ کدام نظریه نیست. زیرا که تنها فیلسوف وجودی می‌تواند به طرح نظریه بپردازد و پس از آن فیلسوف علمی با حاصل آن نظریه سرو کار داشته باشد. با تدقیق در این سؤالات مطرح شده به خوبی می‌توان دریافت که مؤلف با طرح فرضی اشتباه، به نتایج نادرستی نیز منتهی شده است.

در بخش دوم کتاب، خواننده با عنوان «هایدگر و هستی‌شناسی استعلایی» مواجه می‌شود که منظور نویسنده به هیچ وجه از افزودن این بخش به بخش‌های دیگر کتاب روشن نیست. زیرا که اگر منظور از افزودن این بخش پیوند و اتصال مفهومی آن با سایر بخش‌های کتاب باشد نویسنده اساساً توضیحی در این بخش در ارتباط با مسأله مورد نظر خود که تکنولوژی باشد، به خواننده ارائه نمی‌کند و خواننده نیز ارتباط میان تکنولوژی و هستی‌شناسی استعلایی مورد نظر مؤلف را در نمی‌یابد.

مؤلف در بخش دیگری از کتاب به رابطهٔ انسان با تکنولوژی می‌پردازد و بارها و بارها از انکشاف حقیقت و این که تکنولوژی یک دستگاه انکشاف حقیقت است، سخن می‌گوید. چنین به نظر می‌رسد که او در این بخش می‌باید معنای خود از حقیقت و یا به تعبیر درست تر مفهوم خاص مورد نظر هایدگر از حقیقت را بازگوید. زیرا که حقیقت در طول تاریخ فلسفه دارای معناهای متفاوتی بوده است و در دورهٔ جدید نیز به عنوان مثال در فلسفهٔ تحلیلی و یا در فلسفهٔ قاره‌ای معنایی متفاوت نیز یافته است. ذکر آن‌چه که در این باره ضروری به نظر می‌رسد این است که هایدگر پس از رد دیدگاه نظریه مطابقت در مورد حقیقت، با روش اتمولوژیک خاص خود، حقیقت را به همان *Aletheia* یونانی باز می‌گرداند و آن را معادل ناپوشیدگی قرار می‌دهد. در این معنا برای هایدگر حقیقت فی نفسه ناپوشیدگی موجودات و یا هستنده‌ها است و وجه خاص ناپوشیدگی با وجه هستی هستنده‌ها آشکار می‌شود. از سوی دیگر از نظر هایدگر تخنه (*Techne*) یونانی به لحاظ مفهومی نوعی وابستگی عمیق به ناپوشیدگی دارد و به یک معنا می‌توان گفت که گوهر تکنولوژی به ناپوشیدگی وابسته است. زیرا که از نظر او *Techne* در زبان یونانی به معنای آشکار کردن است. با توجه به این توضیحات می‌توان دریافت که حقیقت و تخنه هر دو به لحاظ مفهومی، دارای خویشاوندی نزدیکی با یکدیگر هستند و از همین رو است که از نظر هایدگر کار اصلی تکنولوژی بیرون آوردن

هستندگان از ناپوشیدگی است.

مؤلف در بخش دیگری از کتاب، که با همین بحث حقیقت و آشکارگی (انکشاف) نسبتی تنگاتنگ دارد، پس از تقسیم بندی تکنولوژی به دو بخش تکنولوژی معطوف به فیزیک و تکنولوژی معطوف به انسان و حیات، به جریان آشکارسازی حقیقت و واقعیت اشاره می‌کند و برحسب دیدگاه خود بر این باور است که در تکنولوژی معطوف به فیزیک از آنجا که فرایند تولید و تجارت، به عنوان دومین ارزش شناخته می‌شود (یعنی ارزش اقتصادی و پولی) پس سرمایه بیشتری در سازمان کار متمرکز می‌شود. رسیدن به این نقطه از نظر مؤلف به این معنا است که در این نوع تکنولوژی ارزش اولی یا اعلی که می‌باید کشف حقیقت و واقعیت باشد، جایگاهش کاهش می‌یابد و به این لحاظ چنین ارزشی تنزل می‌یابد: «از طرف دیگر این کاهش از یک سو و ضرورت‌هایی که به دلیل ثابت بودن منطق‌های قبلی (نیروی انکشاف شده قبلی) مدام افزایش پیدا می‌کنند، نسبت آگاهی سازمان کار پایین آمده و در این حال سازمان کار دو راه حل در پیش دارد، یا آن که همان منابع به دست آمدهٔ اقتصادی را صرف مبارزه برای بقای نظم خود کند و یا آن‌که از طریق نیروی انکشاف خود (نیروی نقد) منطق‌های جدید مقابله یا ضرورت‌ها را کشف کند.»^{۱۵} همچنان که آشکار است و ذکر این نقل قول نیز نشان می‌دهد نویسنده درصدد است تا به تفکیک دو نوع تکنولوژی (یا به بیان دقیق تر سه نوع تکنولوژی) مورد نظر خود بپردازد و روند یا فرایند آشکارسازی حقیقت و واقعیت را در آنها شرح دهد، ولی آن‌چه که به خصوص با خواندن بخش «تراژدی جایگزین» حاصل می‌شود، توضیح مؤلف دربارهٔ روند انکشاف در تکنولوژی معطوف به فیزیک است. در حالی که او به چگونگی شکل گیری فرایند انکشاف و یا آشکارسازی حقیقت - آن‌چنان که بارها و بارها از آن سخن می‌گوید - در تکنولوژی معطوف به انسان چندان اشاره نمی‌کند و تبعات اجتماعی، اقتصادی و علمی آن را نمی‌کاود.

پی‌نوشت‌ها

۱. پرسشی از هایدگر؛ تکنولوژی چیست؟ قانع بصیری، محسن، ص ۷۱.
۲. همان، ص ۸۲.
۳. همان، ص ۹۳.
۴. همان، ص ۳۲.
۵. همان، ص ۴۳.
۶. همان، ص ۴۵.
۷. همان، ص ۵۶.
۸. همان، ص ۸۴.
۹. همان، ص ۱۰۱.
۱۰. همان، ص ۱۰۳.
۱۱. همان، ص ۱۰۹.
۱۲. همان، ص ۱۱۳.
۱۳. همان، ص ۱۱۵.
۱۴. همان، ص ۱۱.
۱۵. همان، ص ۸۸.

کتاب دونس اسکوتس و کانت به روایت هایدگر، نوشتاری تطبیقی درباره سه متفکری است که هر یک در دوره‌های خاص تاریخی زیست کرده اند و به طرح مسائل خود و همچنین انعکاس افکار فلسفی خود پرداخته‌اند. مؤلف کتاب در مقدمه خود بر این امر اذعان می‌کند که نگاه او در این نوشتار تطبیقی بیشتر مبتنی بر تفسیر هایدگر بوده است که این نیز با دقت بر عنوان کتاب به روشنی برای خواننده قابل فهم خواهد بود. نویسنده از آغاز تصریح می‌کند که از مجموعه آثاری که هایدگر در دوره‌های مختلف زندگی خود درباره فلاسفه نگاشته، تنها دو اثر که به دوره جوانی او تعلق دارد، برای بررسی و بحث درباره موضوع این کتاب انتخاب شده است که یکی از این دو اثر درباره دونس اسکوتس است و دیگری درباره کانت. به این لحاظ این دو اثر یا دو نوشته هایدگر درباره این دو فیلسوف، منابع مورد تحقیق مؤلف برای این کار تطبیقی است. کتابی که هایدگر درباره دونس اسکوتس نوشته است مقولات و معنا در نزد دونس اسکوتس نام دارد و کتاب او درباره کانت نیز کانت و مسأله مابعد الطبیعه می‌باشد. تاریخ تقدیر کتاب نخست از سوی هایدگر در سال ۱۹۱۵ صورت گرفته است و تحریر کتاب او درباره کانت نیز به سال ۱۹۲۹ باز می‌گردد. مؤلف کتاب در آغاز بر حسب تقدم تاریخی به دونس اسکوتس می‌پردازد و آغازگر بحث او درباره این فیلسوف قرون وسطی، استناد به گفته مشهور هگل است که هایدگر در کتاب خود درباره دونس اسکوتس آن را سر لوحه کتاب خود قرار داده است: «از لحاظ آنچه مقوم ذات و باطن فلسفه است، نه اسلاف وجود دارد، نه اخلاف.»^۱ با تدقیق در این جمله می‌توان دریافت که این جمله گویای پرداختن هایدگر به یک فیلسوف قرون وسطایی است، فیلسوفی که به لحاظ پرداختن به مسائل فلسفه، فلسفه‌ای که در ذات مسائل آن هیچ تقدم و تأخر زمانی حادث نیست، شایان توجه و تحلیل است.

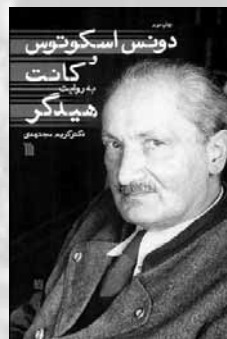
هایدگر بخش اول کتاب خود را به بررسی مقولات به عنوان بنیان هستی شناختی نظریه معناداری اختصاص داده است. در این بخش مسأله هستی بر حسب نزدیکی آن با مسأله معنای زبان مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است بر این اساس موجودات پس از آن که با توجه به سه قلمرو اصلی یعنی ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه تمایز یافتند، آن گاه در قلمرو منطق مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرند. این وجود منطقی به نظر هایدگر در سنتی که او آن را به دونس اسکوتس متعلق می‌داند، همان اوصاف را واجد است و از این رو به قلمرو معنا و معناداری تعلق دارد و نه به قلمرو واقعیت. هایدگر پس از آن که بدین ترتیب در قلمرو مقولات، اولیت تام معنا و معناداری را به دست می‌آورد، آن گاه به بررسی کلی رابطه میان زبان و معنا می‌پردازد و معنای منطق را هم‌بسته با زبان در نظر می‌گیرد.

هایدگر در بخش دوم کتاب خود، افعال و صور معناداری را مورد توجه قرار می‌دهد و در این بخش درصدد است تا در

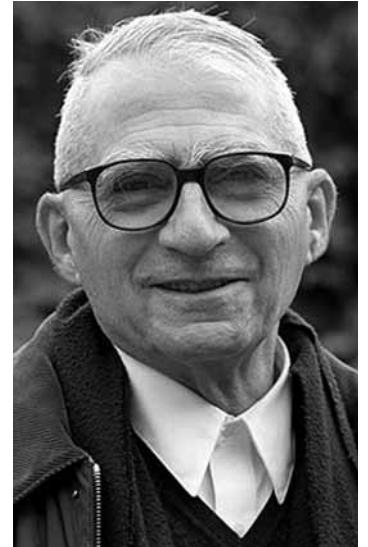
نگاه هایدگر به کانت و دونس اسکوتس

نگاهی تحلیلی به کتاب
دونس اسکوتس و کانت
به روایت هایدگر،
نوشته کریم مجتهدی

مهتاب حسینی



دونس اسکوتس و
کانت به روایت هایدگر،
نوشته کریم مجتهدی
انتشارات سروش،
تهران، ۱۳۸۸



مرحله اول آن نوع معانی را مورد شناسایی قرار دهد که در اثر قصد و نیت‌های متفاوت در ذهن حاصل می‌آید. از نظر او بررسی مقولات متفاوت معناداری خود نتیجهٔ افعال خاصی است که اجزای گفتار را تشکیل می‌دهد و در نتیجه توجه اصلی او در این بخش به لحاظ جمله بندی دستوری به انواع قید و حروف ربط است. در نهایت هایدگر در انتهای این بخش مسألهٔ رابطه میان معانی را مطرح می‌سازد و شرایط ما تقدّمی را که بر حسب آن‌ها می‌توان معانی را به هم نزدیک ساخت، مورد تحلیل قرار می‌دهد.

هایدگر در انتهای کتاب خود باز هم به بحث مقولات، باز می‌گردد و بر این نظر است که به هر شکل فلسفه نباید از گرایش مابعدالطبیعی خود صرف نظر کند. همان طور که بیان شد هایدگر بخش نخست کتاب خود را به مسألهٔ معناداری و تفکیک موجودات به سه نوع واقعیت ریاضی، طبیعی و مابعدالطبیعی اختصاص می‌دهد و مقولات را به مثابهٔ زیر نهادی برای هستی‌شناسی در نظر می‌گیرد. از نظر او هنگامی که موجودیت یک شیء پیش روی ما قرار می‌گیرد، روشن است

که آن شیء هنوز در هیچ یک از مقولات ما جای نگرفته است و ما دارای این توان ذهنی هستیم که دربارهٔ نوع مقوله‌ای که شامل آن شیء می‌شود، اظهار نظر کنیم. بدین ترتیب در مواجههٔ نخست ما با عالم اشیا حضور آنها ادراک و دریافت می‌شود بدون آن که ماهیت واقعی آن‌ها تعیین گردد. به بیان دیگر در این‌جا موجودیت واقعی اشیا کاملاً پیش از مقولات در نظر گرفته می‌شود و این موجودیت همان معنای کلی و تام فضای عینی "برون ذات" است. بدین سبب صرف حضور موجودیت اشیا را به لحاظی می‌توان مقولهٔ اصلی و زیر بنای تمام مقولات شناخته شدهٔ دیگر در نظر گرفت. این موجودیت شیء اعم از زمانیت و سیورورت پذیری آن است و آن را بیشتر باید به معنای نظری و سنتی تلقی کرد. در واقع آن نفس عینیت است. زیرا که به خودی خود شرط ماتقدم هر نوع شناخت عینی است. از نظر هایدگر، این همان ویژگی است که متفکران اسکولاستیک از آن با عنوان "امور استعلایی" یاد کرده‌اند و منظور از آن این بوده است که فوق آن هیچ مقوله‌ای را نمی‌توان جای داد که شامل آن شود. به این لحاظ منطقاً میان "موجودیت" و صفت استعلایی رابطه‌ای است به این معنا که هر دو بر عینیت دلالت می‌کنند و از موجودیت ناشی می‌شوند. افزون بر این هنگامی که ما می‌گوییم "یک شیء، یک شیء" است با همین مفهوم اضافه می‌شویم؛ اضافه‌ای که به بیان ضرورت حمل شیء بر خود شیء دلالت می‌نماید و رابطهٔ آن شیء را با آن نیز قطع می‌نماید و این همان مسأله‌ای است که اسکوتس بدان اشاره می‌کند. از نظر او یکی بودن و غیر بودن از خود شیء استنتاج می‌شود و ذهن

این دوگانگی را بی‌هیچ کم و کاستی در می‌یابد. این عدم تجانس و دوگانگی دارای سه ویژگی خاص است:

۱. اول این که نمی‌توان مفهوم وحدت را در تمام امور به نحو متواظی به کار برد. زیرا که آن را می‌توان به معنای واحدی در نظر گرفت که به موجود باز می‌گردد، هم چنانکه آن را نیز می‌توان به صورت واحد عددی لحاظ کرد.

۲. نسبت از این جهت که در میان اجزایش استمرار وجود دارد، اجزا نیز به تبع این استمرار، اجزای یک شیء به خصوص خواننده می‌شود.

۳. کثرت اعم از عدد است و بر تنوع اشیا دلالت می‌کند. در این‌جا هایدگر به این نکته اشاره می‌کند که از نظر اسکوتس واحد و کثیر به مثابهٔ مفاهیم استعلایی در نظر گرفته می‌شده‌اند و از مقوله کمیت نیز برخوردار بوده‌اند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه وحدت استعلایی را می‌توان به عنوان امری تعیین بخش قلمداد نمود؟ مؤلف در پاسخ به این پرسش در ابتدا به مفهوم صورت می‌پردازد. در فلسفهٔ ارسطو «صورت» در درجهٔ اول معنایی مابعدالطبیعی دارد که امور طبیعی و نفسانی را روشن می‌سازد.^۲ از سوی دیگر مفهوم صورت در منطق نیز کاربرد دارد: پس ما باید بر حسب این دو به تحلیل مفهوم صورت بپردازیم. بر حسب ویژگی اول یاد شده از صورت، ما به واسطهٔ آن تعیین را بدست می‌آوریم و هر موجودی نیز دارای وحدتی است. مفهوم متقابل وحدت، کثرت است و این کثرت بر نوعی نقصان دلالت می‌کند. از نظر اسکوتس مفهوم وحدت از کل صورتی که اجزای یک شیء را متحد می‌کند، حاصل می‌آید و به نظر می‌رسد بسیط است و بر امری دلالت دارد که غیر منقسم است. حال آن که عین کثرت هم هست. در نتیجه معلوم می‌شود که کثرت نیز با آن که معنایی مثبت دارد، ولی باز از لحاظ تقسیم پذیر بودن جنبهٔ نقصانی دارد. در واقع وحدت از طریق کثرت و کثرت از طریق وحدت تعریف می‌شود. اسکوتس در گام بعدی خود وحدت را به عنوان ساحت استعلایی و به عنوان تعیینی در کنه امور در نظر می‌گیرد و عدم تجانس و دوگانگی وضع یک شیء را به مثابهٔ منشأ واقعی فکر عینی و برون ذات در نظر می‌گیرد. بدین نحو که فاعل شناسا تنها و تنها در صورت در نظر گرفتن همین (وحدت) و غیر(کثرت) صرفاً می‌تواند اندیشه ورزی نماید و دربارهٔ آن نظر دهد.

فصل دوم کتاب به حقیقت و واقعیت منطقی اختصاص دارد. در این فصل توجه هایدگر به این بحث معطوف است که آیا بعضی از مشخصات اموری که فراتر از مقولات جای دارند، به حقیقت نیز تعلق دارند؛ یعنی آیا مفهوم حقیقت در مورد واقعیت اشیا به یک معنا به کار می‌رود و یا به معانی مختلف؟ و این گزاره که «هر شیء یک واقعیت دارد، ولی این واقعیت باید واجد چه خصوصیتی باشد تا مفهوم حقیقت قابل اعمال بر آن باشد» به چه معناست.

از نظر اسکوتس مفهوم واحد نه فقط درباره کل امور استعلایی، بلکه در مورد نفس حقیقت نیز قابل اطلاق است. بر حسب دیدگاه او مفهوم حقیقت هیچ چیز تازه‌ای بر واقعیت یک شیء نمی‌افزاید. وی مسأله حقیقت را مرتبط با متعلق شناخت در نظر می‌گیرد، هر چند که از نظر او این مسأله بیشتر با فاعل شناسا و تصور و تصدیق دارای پیوند است. بر این اساس از نظر او در تصور یک شیء و یا در مفهوم ذهنی آن، اجزا بودن آنچه به هم اسناد داده می‌شوند با هم وحدتی را تشکیل می‌دهند که گویی بر کل شیء دلالت می‌کند در تصدیق و حکم هم وحدت صرفاً از طریق رابطه اسنادی برقرار می‌شود. مطابق با دیدگاه دونس اسکوتس در مورد تصدیق و حکمی که ادعای مطابقت با واقعیت دارد، نباید به هیچ روی تصور کرد که این مطابقت انعکاس و پرتویی از خود شیء است، بلکه تا حدودی نیز می‌توان گفت که محتوای واقعی آن شیء از طریق شناخت است که اعتبار و ارزش می‌یابد.^۳ بر این اساس معنایی که از طریق حکم از یک شیء پدید می‌آید، صرفاً همراه با واقعیت آن شیء حاصل نمی‌شود، بلکه حتی با نظریه نفس واقعیت نیز تا حدودی براساس شناخت قوام می‌یابد. به نظر اسکوتس نوعی تعامل میان فاعل شناسا و متعلق شناخت وجود دارد، نه واقعیت دنیای خارج قابل انکار است و نه دخالت ذهن در پدید آوردن معنای آن واقعیت ناچیز. با اندک توجهی می‌توان دریافت که این بحث به منطق مرتبط است. زیرا در این قلمرو مستقل از واقعیت می‌توان به معنای خاص دست یافت. دونس اسکوتس بر این باور است که معنای منطقی را بر تمام موضوع‌ها و متعلقات قابل شناخت می‌توانیم تعلیم دهیم. زیرا که فقط در این مسیر است که می‌توانیم هر چیزی را علاوه بر ادراک ابتدایی آن واقعاً مورد بررسی قرار دهیم. هایدگر با اشاره به این مطلب و براساس این فرض که قلمرو واقعی از قلمرو ریاضی قابل انفکاک است در این جا به این پرسش می‌پردازد که آیا به لحاظ منطقی می‌توان برای عالم محسوس و حتی فرا محسوس نیز مراتب وجودی در نظر گرفت و عالم الهی را جدای از جهان مخلوقات و جواهر را منفک از اعراض مورد بررسی قرار داد؟ هایدگر با تأثیر از هوسرل در پاسخ بیان می‌کند که اگر منطق را به روان شناسی باز گردانیم، دیگر نمی‌توانیم آن را قابل تعمیم بدانیم و براساس مراتب مختلف شناخت قائل به درجات معنای منطقی باشیم. از نظر هایدگر مقولات بر حسب رو نوشتی از واقعیت به وجود نمی‌آید، بلکه ذهن در برخورد با واقعیت نسبت به این صور آگاهی می‌یابد. در این معنا مقولات صورت اصلی احکام را تشکیل می‌دهد و احکام معنای داده‌ها را مشخص و رابطه آنها را نسبت به یکدیگر تنظیم می‌نماید. به این لحاظ صفت ممیزه منطق و عاملی که قلمرو آن را از بقیه متمایز می‌سازد، قصد است. منطق از طریق مقولات، اشیا را طبقه بندی کرده و حکمی صادر می‌کند که آن را به تواطؤ (univoque) در مورد امور صادق می‌دانیم. از نظر هایدگر منطق مثل ریاضیات به امور متجانس توجه دارد، حال پرسش

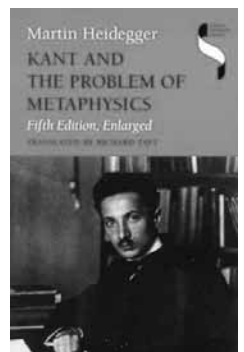
اصلی این است که آیا منطق و ریاضی با یکدیگر سازگارند؟ جواب به این پرسش بدین گونه داده می‌شود که تجانسی که در ریاضیات به اشیا نسبت می‌دهند، مبتنی بر کمیت است، در صورتی که تجانس مورد نظر در منطق و ارزش خاصی که

بدان تعلق دارد، مبتنی بر قصد است. در این معنا تا جایی که کمیت و قصد از یکدیگر متمایز باشند، ریاضیات و منطق نیز با هم اختلاف دارند. دونس اسکوتس در ادامه این بحث به این مطلب می‌پردازد که توجه به حقیقت در گستره و میدان تفکر پدید می‌آید. از نظر او تفکر به صورت امری واقعاً روانی یا نفسانی رخ می‌دهد، ولی محتوای عقلی تفکر از لحاظی به این امور باز گردانده نمی‌شود. هایدگر توضیح می‌دهد که در نظام فکری دونس اسکوتس، عملاً منطق دان، کار روان شناس را مفروض می‌دارد و از هر لحاظ علم النفس به منطق تقدم دارد. بدون این که بتواند تفکر منطقی را بعینه به امور نفسانی محض مأول سازد. به طور کلی در قرون وسطی در نزد اغلب استادان اسکولاستیک، امور نفسانی به فعالیت ذهنی و ارادی منحصر دانسته نمی‌شود و به مراتب فراتر از آنها تعمیم می‌یافت. با این توضیحات روشن می‌شود که در مسائل مربوط به شناخت‌شناسی اصطلاحی چون وحدت و حقیقت در مورد هر متعلقی که اعمال شود و یا هر چه که به نحوی بدان متصف گردد، خواه ناخواه نسبت به نظر گاه‌های علمی و مراتب واقعیت، آنها در یک ساختار کلی معنایی قرار می‌گیرند که بر اساس آن ارزش منطقی آنها غیر از واقعیت حسی آنها خواهد بود. از این رو در این جا باید بیان کرد که مقولات به یکسان و به یک صورت به کار نمی‌روند، بلکه در هر علمی باید آنها را از لحاظ معنا داری به طور مستقل مورد بررسی و ارزیابی قرار داد.

فصل سوم کتاب به «صورت زبانی و محتوا: قلمرو معانی» اختصاص یافته است. هایدگر در این فصل در صدد بیان این نکته است که به طور کلی وجود منطقی و معنای خاص آن در مقابل وجود واقعی، قلمرویی را تشکیل می‌دهد که از دو جهت باید مورد توجه قرار گیرد که یکی نحوه وجود و دیگری محتوای ماهوی آن است. در پیوند با این نکته از نظر هایدگر این بحث نیز در این جا مطرح است که جهتی کاملاً به استقلال منطق معتقد است و به معنای خاص و مستقل حکم و همچنین به کاربرد استدلال که از ترکیب چند حکم پدید می‌آید، اشراف دارد.^۴ به نظر او این ساختارهای منطقی

از نظر اسکوتس
مفهوم واحد نه فقط
درباره کل امور استعلایی،
بلکه در مورد نفس حقیقت
نیز قابل اطلاق است.
بر حسب دیدگاه او
مفهوم حقیقت
هیچ چیز تازه‌ای
بر واقعیت یک شیء
نمی‌افزاید. وی مسأله
حقیقت را مرتبط با
متعلق شناخت در نظر
می‌گیرد، هر چند که
از نظر او این مسأله
بیشتر با فاعل شناسا و
تصور و تصدیق دارای
پیوند است.

از نظر هایدگر نخستین مسأله‌ای که می‌توان درباره آن دلالت الفاظ بر معانی که ما آن را زبان می‌نامیم، اظهار داشت، این است که منشأ زبان چیست؟ و چه عواملی در گسترش زبان و تحول آن مؤثر است؟



واجد یک واقعیت مخصوص به خود است؛ حتی اگر آنها الزاماً از طریق زبان بیان شوند، بازگویی معانی آنها مستقلاً و قبل از اظهار هر گفتار فهم می‌شود. زیرا کلمات که صرفاً به صورت مجموعه‌ای از اصوات و هنجارها هستند، هیچ قصد و نیتی را نمی‌رسانند. این تفکیک کامل منطق از ساختار زبانی توسط اسکوتس این امکان را به او می‌دهد که بتواند به تمام تمایزات دیگری که در فلسفه او دیده می‌شود، قائل شود. کلمات از آن جهت که صرفاً کلمه به حساب می‌آیند، هیچ رابطه‌ای با هم ندارند و معنا در آنها تنها موقعی ایجاد می‌شود که امکان جمع شدن و ترکیب یافتن آنها برای بیان مقصود معینی فراهم آمده باشد. مجموعه و تعدادی از کلمات نیز مادامی که به صورت عبارتی درنیایند که به نحوی از انحا معنایی را قصد کرده است، نه می‌تواند جزئی باشد و نه کلی، زیرا که فقط حکم است که جزئی یا کلی است. مفهوم به معنای تصور کلی فقط قسمتی از حکم را تشکیل می‌دهد و تا وقتی که در قالب حکمی در نیامده، نه درباره صحت آن می‌توانیم نظر بدهیم و نه درباره نادرستی آن. حتی یک عبارت را از آن حیث که صرفاً یک عبارت است نمی‌توان درست یا نادرست در نظر گرفت. در این معنا صحت و سقم یک مطلب با عبارتی که آن را بیان می‌کند، کاری ندارد، بلکه با حکمی سر و کار دارد که در عبارت آن معنایی قصد شده است. هایدگر با توجه به نظرگاه هوسرل درباره پدیده شناسی بر این امر تأکید می‌ورزد که قبول این نظریه که مبتنی بر قصد است و در آن معنا به طور مستقیم به ذهن القا می‌شود، خواه ناخواه مستلزم کنار گذاشتن مسائل مربوط به جنبه تکوینی شناخت است و همچنین واجد این نکته اساسی نیز هست که انسان فقط به عنوان یک واقعیت اجتماعی با هم نوعان خود ارتباط دارد. بر حسب نظر او دونس اسکوتس به نواقص نظریه خود واقف بوده است، ولی در هر صورت او وسیله بیان را الزاماً مربوط به معنایی می‌دانسته است که قابل فهم باشد. درست است که جنبه‌های روان شناختی و اجتماعی معنا و معناداری را هم می‌توانیم مطرح کنیم، ولی این مسائل در درجه اول به نفس کلمات و ساختارهای معینی بر می‌گردد که با آنها مربوط است. ساختار زبان خود علامت و نشانه معناداری است و اینها علائمی از اشیا است، اشیا که در ذهن به تصور در می‌آید و از طریق کلمات و عبارت براساس قصد تفهم می‌گردد. بر این اساس می‌توان دریافت که از نظر اسکوتس معنا در اکثر اوقات در مورد اشیا و امور در پاسخ به سؤال «ماهو» و «چه چیزی» مطرح می‌شود، همانند معنای

درخت که همان ماهیت و چیستی درخت است و اگر درخت واقعیت نداشته باشد، معنا نیز جامه واقعیت نخواهد پوشید. به این جهت از نظر دونس اسکوتس معنا به همان مرتبه‌ای از واقعیت تعلق دارد که خود شیء نیز بدان تعلق دارد، ولی با این حال به نظر او معنا به خودی خود نه فقط هیچ نوع عینی، بلکه حتی ذهنی نیز ندارد.

هایدگر بخش دوم کتاب خود را به «معنی داری» اختصاص داده است و در این مورد نیز استناد او به کتاب دستور زبان نظری (رفورت) است که به اشتباه به دونس اسکوتس منتسب کرده است و بر پایه همین کتاب نیز به «معنی داری» پرداخته است. هایدگر در این بخش از کتاب خود که شامل دو فصل می‌شود، در ابتدا به «معنا و فعل معنا دهنده» و سپس «نظریه صور درباره معانی» می‌پردازد.^۵

از نظر هایدگر نخستین مسأله‌ای که می‌توان درباره آن دلالت الفاظ بر معانی که ما آن را زبان می‌نامیم، اظهار داشت، این است که منشأ زبان چیست؟ و چه عواملی در گسترش زبان و تحول آن مؤثر است؟ هایدگر پس از طرح این سؤالات به نظر دونس اسکوتس در این باره می‌پردازد. از نظر دونس اسکوتس معنا چیزی غیر از یک پدیدار روانی است و تعلق به هیچ مجموعه دیگری از واقعیت ندارد و معلول مستقیم یک امر مادی نیست، بلکه صرفاً از فعلی ناشی می‌شود که قصد معنا می‌کند. معنا در لحظه‌ای که توسط این فعل به عنوان متعلق شناخت لحاظ می‌شود صورت خاصی به خود می‌گیرد، اما چگونه می‌توانیم ماهیت این صورت را که عملاً حامل معنا است روشن کنیم؟ البته معناداری را به دو نحو می‌توان فهمید: یکی از فاعلی و دیگری انفعالی. جنبه فاعلی که درون ذات است از ناحیه فاعل شناسا و جنبه انفعالی که برون ذات است از ناحیه متعلق شناخت است و آن را می‌توانیم تا حدودی از نوع انطباق بدانیم. البته اسکوتس نظر خود را کامل نمی‌داند و خود اعتراف دارد که چنین استدلالی را در مورد «نقصان» مثلاً نابینایی و موجودات تخیلی چون توهمات، صادق نمی‌توان دانست و اینها به نحو دیگری معنای خود را کسب می‌کنند. هایدگر در بخش نظریه صور درباره معانی به بررسی موارد جزئی معنی داری می‌پردازد. از نظر او هر نوع آگاهی که جنبه منطق و یا زیبا شناختی دارد، خواه ناخواه ملزم به توجه به یک نظم و ترتیب خاص است. به صورتی که گویی اجزای آن ضرورتاً به هم پیوند خورده است. به این لحاظ به نظر می‌رسد که دونس اسکوتس با توجه به این نظام خاص فکری است که تلاش می‌کند معانی اشیا را دریابد و در نتیجه در امر معقول شناخت، قائل به نوعی تمایز شود. هایدگر در این قسمت به این نکته اشاره می‌کند که در عصر حاضر هوسرل توانسته است که به طور خاص به تفاوت میان امور مستقل و امور تابع توجه کند. هوسرل نشان داده است که ذات یک امر



صفت نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: با وجود قرابت مفهوم اسم و مفهوم صفت باز هم به لحاظ معناداری تفاوتی میان آن دو برقرار است. زیرا که صفت هم می‌تواند کلی باشد، مثل این که بگوییم رنگین که آن گاه این مفهوم از لحاظ معنا چندین جنبه پیدا می‌کند و در واقع چند ارزش کسب می‌نماید. هایدگر در ادامه بحث خود به بیان مطالبی از قول دونس اسکوتس در مورد ضمیر و فعل می‌پردازد. از نظر اسکوتس آنچه که

کانت عقل محض را در نظر انسان شامل قوه‌ای می‌داند که مبتنی بر اصول ما تقدم است و ما بر اساس آن شناسامی شویم.

در مورد ضمیر مطرح است، این است که بحث ضمیر در معنا داری مورد بررسی قرار می‌گیرد و در این بحث معناداری از نظرگاه فلسفی و همچنین ذکر اوصاف مستقیم فردی و شخصی نمی‌تواند مطرح باشد، بلکه آنچه مورد نظر است، اصل و خاصیت مقوله‌ای محتوای صوری است.

به نظر دونس اسکوتس در مورد فعل نیز آنچه ضروری است، این است که مثلاً هنگامی که می‌گوییم «هستی هست» به نظر نمی‌رسد که فعل بودن متمایز از

هستی باشد. آنچه متمایز از هستی است، صرفاً نیستی است، نه چیز دیگر. از نظر دونس اسکوتس فعل «هست» البته معنای کاملاً متفاوتی از هستی ندارد، ولی او به طور ضمنی نشان می‌دهد که در حکم «هستی» هست. باید فاعل را به عنوان ماده و محمول را به عنوان صورت تلقی کنیم و بدین طریق می‌توانیم هستی را از هست متمایز در نظر بگیریم. در واقع موضوع اصلی همان محتوای محمول اصلی همان مقوله‌ای است که آن موضوع در آن لحاظ می‌شود. در این معنا از لحاظ عقلی هستی و هست در شرایط متفاوتی قرار می‌گیرد و همین آن دو را از هم متمایز می‌سازد. البته در مورد فعل این نکته

مستقل به خودی خود و به طور ما تقدم مستلزم هیچ وجود دیگری نیست، بلکه آنچه به نحو اضافی با این ذات همراه شده است، تابع امور دیگری است. در نتیجه در پدیده شناسی جدید آن چه اضافی است بین الہلالین گذاشته می‌شود تا ذات و ماهیت بدون اضافات مورد شناخت قرار گیرد. هایدگر در این بخش بر این امر تأکید می‌ورزد که بحث دونس اسکوتس درباره اجزای گفتار متمرکز بر بحث او درباره اسم است. زیرا که از نظر او چنانچه ما بخواهیم مسأله معناداری را بفهمیم، باید در ابتدا ماهیت کلی اسم را روشن سازیم. به نظر هایدگر دونس اسکوتس بر این باور است که هر موجودی به نوعی واجد نحوه وجودی است. اسکوتس این را ملکه می‌نامد؛ یعنی حقیقتی که استمرار دارد و آن را می‌توان در مورد هر شیء ای صادق دانست. همین خاصیت ذاتی و مستمر شیء است که مورد اشاره اسمی می‌باشد که بر آن گذاشته شده است. ولی در عین حال باید دانست که همراه با نحوه و حالت وجودی هر شیء همیشه یک نحوه و حالت دیگر وجود دارد که در واقع از نحوه شناخت آن ناشی می‌شود. این حالت، صورت معنای شیء است و بر این اساس است که شیء ای از شیء دیگر متمایز می‌گردد. از نظر هایدگر، دونس اسکوتس در این بحث در واقع در پی این است که از هر نوع اعتراض اصولی پیشگیری نماید. زیرا که اگر گفته شود که مثلاً «عدم» به صورت یک شیء انضمامی وجود ندارد، می‌توان جواب داد که البته وجود ندارد، ولی در هر حال معنا دارد؛ اسم معنا را می‌سازد، نه وجود انضمامی یک شیء متحقق در مکان و زمان را. اسکوتس دو نوع اسم را از یکدیگر تفکیک می‌نماید: اسم در حالت عام و مشترک و اسم به صورت وجه خاص. همچنین از نظر او اسم می‌تواند به اسم جزئی و کلی نیز تقسیم شود. وی حالات معناداری را که از همه مشخص تر و آشکارتر است و تحت عنوان قائم به ذات بیان می‌شود، در پنج مورد مشخص می‌کند: ۱. وجه کلی و مشتمل ۲. وجه متمایز ۳. وجه مشتق از امر دیگر ۴. وجه تقلیل یافته از امر دیگر ۵. وجه جامع.

از نظر اسکوتس برای توضیح این پنج مورد باید توجه کنیم که ما در تجارب زندگی روزانه خود با اوصاف و مشخصاتی روبرو هستیم که در عین حال با یکدیگر متفاوتند، ولی باز هم وجوه مشترک و یا حداقل یک وجه مشترک میان آنها دیده می‌شود. به عنوان مثال رنگ سبز و زرد تشابهی با یکدیگر ندارند، ولی از لحاظ این که واجد صفت رنگ هستند، با هم دارای اشتراک هستند. در این معنا رنگ در مورد کل رنگ‌های جزئی به کار می‌رود و باز به معنای کلی جنس است و شامل انواع می‌شود. از این وجه کلی و مشتمل یک اسم مصدر کلی ساخته می‌شود که معنای خود را بی درنگ از مفهوم منطقی جنس کسب می‌کند. ماهیت کلی این جنس بیانگر همان کلی‌ای است که ما قبلاً آن را حالت مشترک نامیدیم. هایدگر در ادامه این بحث خود از قول دونس اسکوتس به وجوه تشابه و تفارق اسم و

قابل توجه است که آن نه تنها به طور انحصاری یک جریان انضمامی را بیان می‌کند، بلکه همچنین بر یک رابطه غیر زمانی هم دلالت دارد؛ مثلاً با این که وجود خداوند سرمدی است، با این حال ما می‌گوییم، خداوند هست. دونس اسکوتس در این مورد این توضیح را بیان می‌کند که در مورد سرمدی بودن خداوند شک نمی‌توان کرد، ولی وقتی که ما براساس عقل خود در آن باره تفکر می‌کنیم، گویی ناچاریم او را در یک تعاقب سرمدی لحاظ کرده و در نظر بگیریم.

در انتهای این بحث ذکر این نکته نیز ضروری است که مطابق با دیدگاه اسکوتس افعال را می‌توانیم فاعلی یا مفعولی یا خنثی و یا مشترک قلمداد نماییم. البته فعل خنثی را هم می‌توانیم اسم مصدر که آن نیز جزئی از افعال فاعلی است، محسوب کنیم.

مؤلف کتاب دونس اسکوتس و کانت به روایت هایدگر در بخش دوم کتاب خود به تقریر روایت هایدگر از کانت می‌پردازد. مبنای مؤلف برای پرداختن به تفسیر هایدگر از کانت معطوف به کتاب هایدگر با عنوان کانت و مسأله مابعد الطبیعه است که برای اولین بار در سال ۱۹۲۹ به چاپ رسیده است. هایدگر در این باره خود اظهار می‌کند که: هدف این اثر تفسیر و توجیه نقادانه عقل محض کانت است، از آن حیث که اساس ما بعد الطبیعه را احیا می‌کند. بدین ترتیب مسأله ما بعد الطبیعه به صورت هستی‌شناسی بنیادی مشخص و روشن می‌گردد.^۷ بدیهی است که هایدگر با هدف رسیدن به یک هستی‌شناسی بنیادین است که به کانت می‌پردازد. اما



منظور از هستی‌شناسی بنیادی چیست؟ از نظر هایدگر انسان تنها موجودی است که در مورد هستی به پرسش می‌پردازد. البته منظور او این نیست که در این بحث به توصیف جنبه‌های ماهیت انسان بپردازد، بلکه سؤالی که در مورد حقیقت انسان طرح می‌کند، مطلب را با مسأله‌ای که فراتر از انسان قرار دارد، مربوط می‌کند و آن نفس مسأله هستی است. هایدگر در گام بعدی خود مسأله هستی را مسأله انسان در می‌آمیزد. و منظور از هستی‌شناسی بنیادی را نوعی مابعدالطبیعه درباره "هست بودن خاص انسان" در نظر می‌گیرد، هست بودن که با توجه به آن می‌توانیم از امکان تحقق یک مابعدالطبیعه بنیادی سخن بگوییم. هایدگر کتاب خود را از منظر احیای اساس مابعدالطبیعه به ترتیب در چهار بحث زیر تقسیم بندی می‌نماید: ۱. سرآغاز احیای اساس مابعدالطبیعه ۲. بسط احیای اساس مابعدالطبیعه ۳. احیای اساس مابعدالطبیعه و اصالت آن ۴. تکرار احیای اساس مابعدالطبیعه

هایدگر در بخش نخست کتاب خود موضع کانت را از جنبه احیای اساس مابعدالطبیعه مورد بررسی قرار می‌دهد. مابعدالطبیعه‌ای که از نظر او می‌باید خود را در قالب نقادانه عقل محض ظاهر گرداند. کانت مسأله امکان هستی‌شناسی را به این سؤال اصلی مآول می‌نماید که «چگونه احکام تألیفی ماتقدم ممکن می‌شود؟» مطابق سنت فلسفی کانت، شناخت صرفاً به عنوان فعل و عمل صدور حکم قابل بررسی است. در هستی‌شناسی «موجودیت» موجودات معلوم می‌شود و این موجودیت نیز از آن حیث که ماتقدم است، از وجود شناسی به موجود شناسی رسوخ می‌یابد. کانت از این لحاظ، امر تألیفی را چیزی می‌داند که وجود موجود را منکشف می‌سازد و به این ترتیب مسأله ممکن بودن معرفت به وجود موجود به پرسش کانت از ماهیت احکام تألیفی ماتقدم و امکان آن مبذل می‌شود. زیرا صرف وجود و هستی از نفس تجربه حاصل نمی‌شود و گویی تجربه بعد از وجود حاصل می‌شود، یعنی همیشه با وجود سروکار دارد و در جهت «هذائیت» معنا پیدا می‌کند. در نتیجه هر شناختی که ادعای هستی‌شناسی داشته باشد، اگرچه فعالیتی است برای صدور حکم ولی در هر صورت، این حکم باید بر مبنای اصولی شکل بگیرد که به هیچ وجه از تجربه ناشی نمی‌شوند. کانت عقل محض را در نظر انسان شامل قوه‌ای می‌داند که مبتنی بر اصول ماتقدم است و ما براساس آن شناسا می‌شویم. از آنجا که اصولی که در عقل است مقوم امکان شناخت ماتقدم است، پس امکان تحقق شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی، باید در جهت روشن ساختن عقل محض پیش برود. به همین سبب احیای اساس مابعدالطبیعه همان منکشف ساختن ماهیت هستی‌شناسی در نقادانه عقل محض است. اگر این مطلب را به نحو دیگر بخواهیم بیان کنیم باید بگوییم که معرفت ناظر بر وجود همان شناخت قوام یافته از «تألیف ماتقدم» است که خود علت هر نوع نقادانه است. البته

نمی‌توانیم فراموش کنیم که هر حکمی - حتی حکم تحلیلی - از لحاظی ضرورتاً تألیفی است، زیرا در آن به هر ترتیب موضوع و محمول به هم پیوند می‌خورند. به همین دلیل احکام تألیفی در واقع به نحو مضاعف تألیفی اند، اول از این حیث که آنها حکم اند و در ثانی از این حیث که از طریق آنها رابطه تألیف در نفس موجود توجیه می‌شود.

البته در مورد احکام تألیفی ماتقدم باز نکته دیگری را باید یادآور شویم و آن این که در این احکام در مورد موجود مطلبی آورده می‌شود که به هیچ وجه از تجربه اخذ نمی‌شود و نسبت بدان ماتقدم است و همین اهمیت بنیادی دارد. کانت بررسی احکام تألیفی ماتقدم را به هر صورتی که باشد، استعلایی می‌نامد و چنین می‌نویسد که من به طور کلی آن نوع شناسایی را استعلایی می‌دانم که مستقیماً به موضوعی نپردازد، بلکه به نحوه شناخت ما از یک موضوع توجه دارد، آن هم از آن حیث که این نحوه شناخت باید به طور ماتقدم ممکن باشد. در فلسفه کانت شناسایی استعلایی به بررسی موجود نمی‌پردازد، بلکه صرفاً امکان فهم مقدماتی وجود را مورد بررسی قرار می‌دهد، یعنی در واقع می‌خواهد شرایط وجود موجود را دریابد. امر استعلایی جنبه فراروی دارد و بدین طریق عقل محض سعی می‌کند که به موجود برسد، البته تا آنجا که این موجود به نحو منسجم موضوعی احتمالی برای عقل محض باشد. از این لحاظ طرح مسأله هستی‌شناسی معادل پرسش از ممکن بودن ماهیت خود ساخت استعلایی برای شناخت وجود است. با این حال نقادی عقل محض را نمی‌توانیم نظامی از نظام‌های فلسفه استعلایی بدانیم، بلکه به طور کلی «رساله‌ای در روش» است که حدود و ثغور کلی مسأله را تعیین می‌کند. به همین سبب به نظر هایدگر نیت اصلی نقادی عقل محض درست شناخته نشده است. کلاً به عقیده او نقادی محض نظریه‌ای درباره شناخت نیست و حتی اگر قرار باشد آن را صرفاً «بحث المعرفه» بدانیم باز باید توضیح بدهیم که این شناخت از آن نوعی نیست که در مورد موجودات متوسل به تجربه می‌شود، بلکه آن صرفاً به شناخت وجود توجه دارد و از این لحاظ عین هستی‌شناسی است. وقتی که کانت مسأله شناخت را در حد استعلایی مطرح می‌سازد، او در واقع نظریه شناخت را به معنای عمیق کلمه جایگزین مابعدالطبیعه نمی‌کند، بلکه درباره امکان درونی هستی‌شناسی به طرح پرسش می‌پردازد. اگر حقیقت یک شناخت وابسته به ماهیت آن است، مسأله استعلایی امکان ذاتی معرفت تألیفی ماتقدم، مسأله حقیقی‌ای است که براساس هستی‌شناسی حاصل می‌شود.

هایدگر بخش دوم کتاب خود را به بسط و گسترش احیای اساس مابعدالطبیعه اختصاص می‌دهد. هایدگر بنیان گرفتن اساس هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه را وابسته به امکان ذاتی احکام تألیفی ماتقدم می‌داند. از نظر او تعیین این تألیف باید

جنبه ریشه‌ای داشته باشد و همین نشانگر این نکته است که شناخت هیچ موجودی ممکن نیست مگر این که از باب مقدمه نوعی شناخت از ساختار وجودی آن فراهم آمده باشد و از همه مهمتر این که این شناخت باید کاملاً مستقل از تجربه و نسبت به آن فاقد هر نوع تابعیتی باشد. از طرف دیگر نباید فراموش کنیم که نوعی شناخت متناهی نیز مطرح می‌باشد که اساساً یک شهود انفعالی است. ولی برای این که شناسایی متناهی نسبت به موجود ممکن گردد، ما نیازمند نوعی شناخت غیرانفعالی و فعال هستیم که قاعدتاً باید به صورت شهودی خلاق باشد.

هایدگر با این بیان مسأله امکان تألیف ماتقدم کانت را به صورت بسیار خاص مطرح می‌سازد: انسان از آن جهت که محدود و متناهی است، به طور انفعالی با موجود مرتبط و با آن روبروست؛ حال او چگونه می‌تواند بدون این که خود خلاق باشد، قبل از هر نوع ادراک موجود را بشناسد، یعنی نسبت بدان یک شهود داشته باشد؟ به دیگر سخن می‌توان گفت که انسان از لحاظ هستی‌شناسی چگونه باید قوام داشته باشد تا بدون توسل به تجربه بتواند به ساختار هستی‌شناسی موجود نایل آید؟ منظور هایدگر از این سؤالات این است که در فلسفه نقادی کانت تألیف ماتقدم در هر صورت

تألیف مبتنی بر هستی‌شناسی است و چیزی جز آن نیست. زیرا اگر هر شناختی از آن حیث که محدود و متناهی است، تألیفی است و اگر واقعاً ما به مسأله شناخت تألیفی ماتقدم توجه داریم، پس امکان تحقق این تألیف ما را با این مشکل بزرگ روبرو می‌سازد که در این‌جا خواه ناخواه ما با شهود محض و فکر محض و در نتیجه با عقل محض سروکار داریم، بنابراین محمولی مطرح می‌شود که صرفاً وجودی است و نه محمولی که مبتنی بر ساخت موجودی یک شیء است. محمول وجودی که به جواب سؤال «هل بسیطه» بر می‌گردد، در بطن و مرکز تألیف ماتقدم قرار دارد. به نظر هایدگر اگر در فلسفه کانت ما بدین ترتیب بتوانیم ماهیت تألیف محض را کشف کنیم، خواهیم فهمید به چه معنایی و تا چه حدودی ساخت وجودی و معرفت مبتنی بر آن شرط امکان شناخت موجودات می‌باشد. از همین رو او در ادامه این بحث بیان می‌کند که در پنج مرحله می‌توانیم در مورد احیای اساس مابعدالطبیعه به تأمل بپردازیم: ۱. اجزا ذاتی شناخت محض ۲. وحدت ذاتی شناخت محض ۳. امکان درونی وحدت ذاتی در تألیف وجودی ۴. اساس امکان درونی تألیف وجودی ۵. تعیین ماهیت شناخت وجودی

هایدگر: هدف این اثر تفسیر و توجیه نقادی عقل محض کانت است، از آن حیث که اساس مابعدالطبیعه را احیای می‌کند. بدین ترتیب مسأله مابعدالطبیعه به صورت هستی‌شناسی بنیادی مشخص و روشن می‌گردد

به نظر هایدگر
نیت اصلی نقادی عقل محض
درست شناخته نشده است.
کلاً به عقیده او نقادی
محض نظریه‌ای درباره
شناخت نیست و
حتی اگر قرار باشد آن را
صرفاً «بحث‌المعرفه» بدانیم
باز باید توضیح بدهیم که
این شناخت از آن نوعی
نیست که در مورد موجودات
متوسل به تجربه می‌شود،
بلکه آن صرفاً به شناخت
وجود توجه دارد و
از این لحاظ عین
هستی‌شناسی است.

در مورد بند یک که عبارت از اجزای ذاتی شناخت محض است، آنچه جزء اصلی تألیف استعلایی را تشکیل می‌دهد، شهود حسی است و با توجه به جنبه ماتقدم باید بگوییم که آن یک شهود محض است و همین خاص تناهی انسان است. در فلسفه کانت، شهود حسی محض انحصاراً با یک قوه تفکر محض تعیین پیدا می‌کند. در این بخش اجزای شناخت محض شامل: ۱. شهود حسی محض در شناخت متناهی و ۲. فکر محض در شناخت متناهی می‌گردد. در مورد شهود محض، اشاره کانت به زمان و مکان باز می‌گردد. از نظر او مکان و زمان مقوم شهودهای محض در قلمرو حسی هستند. در این معنا، مکان یک تصور محض است که ضرورتاً همیشه قبل از هر نوع شناخت متناهی وجود دارد. همچنان که زمان نیز صورت حس درونی ما است؛ یعنی عامل شهودی است که از خود و از حال درون خود داریم. کانت در مورد فکر محض در شناخت متناهی نیز بر این باور است که عامل دیگر محدودیت و تناهی شناسایی انسان، فکر است که به عنوان تصور تعیین کننده در مقابل شهود حسی قرار می‌گیرد و در واقع کاملاً به خدمت آن در می‌آید. متعلق شهود که همیشه یک موجود است، به عنوان یک ادراک کلی در یک مفهوم مشخص می‌شود. از همین حیث است که محدودیت و تناهی فکر به ناچار فقط از طریق مفاهیم شناسایی می‌شود.

در مفهوم، یک یا چند صفت کلی از شیء را تشخیص می‌دهیم. کار اصلی مفهوم ایجاد نوعی وحدت در کثرت ادراکات متفاوت است. کانت خود بارها اشاره کرده است که مفهوم همیشه کلی و مشترک است. اصلاً اندیشیدن یعنی متوسل شدن به مفاهیم و یکی ساختن امور. روشن است که این مفاهیم در داده‌های شهودی اعمال می‌شوند و کاربرد پدیداری دارند. اما وقتی که می‌گوییم مفهوم محض، منظورمان چیست؟ در واقع مفهوم محض چگونه می‌تواند به وجود بیاید؟ آیا اصلاً چنین مفاهیمی وجود دارند؟ اگر فاهمه واقعاً بتواند مفهوم محض بسازد، در واقع باید بگوییم قادر است هر رابطه‌ای را با هر نوع شهود حسی قطع نماید. یعنی اگر فاهمه فقط منشأ صورت‌های مفهومی تلقی نشود و بخواهیم آن را منشأ محتوای آن مفهوم نیز بدانیم - زیرا در این‌جا صرفاً به مفهوم محض توجه کرده‌ایم - پس این نوع مفهوم سازی

باید در نفس اندیشه و فکر صورت پذیرد. اگر فکر موجب پیدایش وحدت در کثرت می‌شود، باید در خود فکر نیز مقدماتاً عاملی وجود داشته باشد که براساس آن این عمل وحدت بخشی مقدور شود.^۱ همین وحدت در واقع محتوای مفاهیم محض را تشکیل می‌دهد؛ چه خواه ناخواه وحدت، محتوای اولیه و ماتقدم هر نوع مفهوم است. پس می‌توانیم بگوییم که مفاهیم محض خود شامل فعل و عمل اندیشیدن نیستند، بلکه صورت‌هایی هستند که به خودی خود و ذاتاً با ساختار بنیادی تفکر مطابقت دارند. از این تحلیل این نتیجه حاصل می‌آید که مفاهیم محض فاهمه من حیث هو وجود دارند و تشریح قوه فاهمه ما را با صورتی آشنا می‌کند که به مدد آنها ساختار ذاتی تفکر تحقق و قوام می‌یابد.

از نظر هایدگر مرحله دوم احیای اساس مابعدالطبیعه مطابق با دیدگاه کانت، در وحدت ذاتی و شناسایی محض منطوقی است. از نظر هایدگر کانت درصدد بوده وحدتی را میان فکر و شهود برقرار نماید. وی در آثار خود از تألیف این دو سخن می‌گوید، ولی این تألیف از چه نوع است؟ از نظر کانت، تألیف حاکی از مطابقت درباره شهود و فکر است، ولی در عین حال آن دو تألیف دیگر را هم متضمن است. منظور این که تألیف اول که حالت محض دارد، از لحاظ وجودی به فکر و شهود وحدت می‌بخشد. روشن است که در این‌جا شهود محض عین مطابقت است و تفکر محض عین تألیف. در فلسفه کانت کثرت همواره از ناحیه حس است و وحدت از ناحیه فاهمه. هایدگر در این مورد درصدد است تا نشان دهد که کثرت در واقع جزو خود شهود حسی نیست، بلکه از این لحاظ است که فکر همیشه با زمان روبرو است. فاهمه در حرکتی که به سوی حس دارد با زمان روبرو می‌شود و کثرت در واقع همان زمان و جنبه ذاتی آن در هر نوع شناخت است. به عبارت دیگر در نزد هایدگر، کانت مکان و زمان را به نحو ماتقدم دال بر کثرت شهود محض در نظر می‌گیرد و در عین حال بناچار این کثرت را جزء مشخصات ساختار ذاتی تفکر محض نیز قلمداد می‌نماید. در واقع گویی شهود محض، خصوصیت فکر را از قبل می‌داند و کثرت را مطابق با خواست آن عرضه می‌دارد. فکر محض انسان همیشه در برابر زمان است و از آن متأثر می‌گردد، ولی برای این که شهود محض و مفاهیم محض به مدد هم تعیین پذیر باشند و در معرض پراکندگی قرار نگیرند و در واقع با هم متحد و یکی شوند، عملی انجام می‌گیرد که کانت آن را به طور کلی تألیف می‌نامد. منظور این که عناصر محض تشکیل دهنده شناسایی، به خودی خود در این تألیف اتحاد می‌یابند و بدین ترتیب وحدت ذاتی شناسایی محض به وجود می‌آید.

مرحله سوم احیای اساس مابعدالطبیعه عبارت از «امکان درونی وحدت ذاتی تألیف وجودی» است. آنچه که درباره

وحدت ذاتی شناخت وجودی قابل ذکر است، این است که ما می‌باید صرفاً دربارهٔ امکان این وحدت سؤال کنیم و جنبهٔ ماتقدم آن را در نظر بگیریم. زیرا در هر صورت شهود حسی و تفکر محض باید به نحو ماتقدم با یکدیگر تألیف شوند. اما این تألیف می‌باید چگونه باشد تا بتواند نیاز چنین وحدتی را تأمین نماید. کانت در ابتدا درصدد است تا تألیف محض را به نحوی تعریف نماید که واجد امکان وحدت بخش میان زمان و مفهوم ذهنی باشد. وی با طرح بحث در مورد استنتاج استعلایی مقولات، در پی همین هدف برمی‌آید. از نظر کانت هدف اصلی از استنتاج استعلایی روشن کردن جنبهٔ استعلایی در عقل متناهی است. به عقیدهٔ هایدگر از طریق مسألهٔ شناخت موجودات می‌توانیم وسیله‌ای برای نمایان ساختن معنای دقیق استنتاج استعلایی در فلسفهٔ کانت به دست آوریم. این بحث از دو راه قابل بررسی است: اول از ناحیهٔ فاهمه و روشن ساختن ماهیت آن و رابطهٔ نزدیک آن با زمان و دوم با توجه به شهود حسی و تحلیل آن و نشان دادن مسیری که از حس تا فاهمه وجود دارد. در هر دو راه خواه و ناخواه حس و فاهمه در رابطهٔ تنگاتنگی قرار می‌گیرند و وحدت ذاتی آنها منکشف می‌شود که حاصل آن همانا لحظه شکل‌گیری احکام تألیف محض است.^{۱۰}

مرحلهٔ چهارم احیای اساس مابعدالطبیعه عبارت از امکان ذاتی شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی است. به نظر هایدگر از جهاتی می‌توانیم بگوییم که فلسفهٔ استعلایی و هستی‌شناسی مترادفند. زیرا در بحث استنتاج استعلایی، کل مسألهٔ مبتنی بر هستی‌شناسی که به نحو واحد لحاظ شده، به صورت مسألهٔ اصلی در می‌آید. با توجه به اهمیت قطعی محدودیت و تناهی و نیز تفوق فکر - که نمایانگر همین تناهی است - در طرح مسائل مابعدالطبیعی، فاهمه و رابطهٔ آن با تخیل محض، در مرکز شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی قرار گرفته و حائز اهمیت خاصی می‌شود. اما از طرف دیگر اگر هر شناختی در درجهٔ اول یک شهود است و اگر صفت ممیزهٔ شهود متناهی جنبهٔ پذیرندگی آن است، پس مناسب تر است که بگوییم یک تبیین معتبر از امر استعلایی، باید رابطهٔ تخیل استعلایی با شهود محض را نیز مورد بررسی قرار دهد تا دربارهٔ رابطهٔ فاهمه با شهود حسی محض هم بحث کند. به همین سبب کانت به بحث در مسألهٔ شاکله سازی مفاهیم محض می‌پردازد.

به نظر هایدگر فصل شاکله سازی کتاب کانت با این که بیشتر از یازده صفحه نیست، ولی به معنایی هستهٔ مرکزی کل افکار کانت در احیای اساس مابعدالطبیعه است. البته ظاهراً خود کانت از این مسأله همچون مطلبی خارجی بحث می‌کند و از این رو فقط می‌خواهد این امکان را نشان دهد که پدیدارها تحت مقولات در می‌آیند، ولی مسألهٔ حقایق چنین امکانی تنها به لحاظ پویایی درونی مسألهٔ شاکله سازی قابل

فهم و بررسی است. از نظر هایدگر واپسین مرحلهٔ اساسی احیای مابعدالطبیعه از نظر کانت، تعیین قابل ماهیت شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی است. کانت در این مرحله درصدد است تا به هر طریقی که امکان دارد، شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی را تحقق بخشد. از نظر او ماهیت معرفت یا شناخت مبتنی بر هستی‌شناسی چیزی جز انکشاف خارجی کلی نظام معرفت محض نیست، نظام معرفتی که قادر باشد تا شناخت امر استعلایی را ممکن سازد.

همان طور که در بخش‌های پیشین اشاره شد، هایدگر بر این نظر است که تفسیر نقادی عقل محض کانت از منظر احیای اساس مابعدالطبیعه می‌باید در چهار بحث اصلی مورد بررسی قرار گیرد که تا این‌جا دو بحث «سرآغاز احیای اساس مابعدالطبیعه» و «بسط و گسترش احیای اساس مابعدالطبیعه» مورد بررسی قرار گرفت. بحث سوم در این بخش احیای اساس مابعدالطبیعه و اصالت آن است. کانت در این بخش بحث خود را این چنین آغاز می‌کند که شاکله‌ها افقی را پدید می‌آورند که به نحوی به روی امر استعلایی گشوده شده است. این شاکله از ناحیهٔ خود تخیل استعلایی بروز می‌کند و تخیل عامل تألیفی محض است که شهود محض یعنی زمان و فکر محض و به تعبیری خودآگاهی را به هم پیوند می‌دهد. تخیل در مرحلهٔ استنتاج استعلایی نیز همین وضع را دارد. تخیل محض همان اساس است که

بر روی آن امکان شناسایی مبتنی بر هستی استوار می‌شود. کانت از تخیل محض به عنوان یک عمل اجتناب‌ناپذیر سخن می‌گوید و از این رو است که به نظر او مابعدالطبیعه به طبیعت انسان تعلق دارد.

به نظر هایدگر کانت برای احیای اساس مابعدالطبیعه، در مورد مبنای امکان وحدت ذاتی ای که معرفت مبتنی بر وجود دارد، مسائلی را مطرح می‌کند و بالاخره به این نتیجه می‌رسد که براساس تخیل استعلایی است که ثنویت اولیهٔ حس و فاهمه برطرف می‌شود و «خود» به عنوان قوهٔ میانی وضع می‌گردد. بررسی این مسأله به ما نشان می‌دهد که این قوهٔ میانی - یعنی تخیل - نه فقط رکن اصلی و عامل وحدت بخش آن دو قوهٔ دیگر است، بلکه از لحاظی ریشه و اساس آن دو

در فلسفهٔ کانت

کثرت همواره از ناحیهٔ

حس است و وحدت

از ناحیهٔ فاهمه.

هایدگر در این مورد

درصدد است تا نشان دهد که

کثرت در واقع جزو

خود شهود حسی نیست،

بلکه از این لحاظ است که

فکر همیشه با زمان روبرو است.

فاهمه در حرکتی که

به سوی حس دارد با زمان

روبرو می‌شود و کثرت

در واقع همان زمان و

جنبهٔ ذاتی آن

در هر نوع شناخت است.

هوسرل نشان داده است که ذات یک امر مستقل به خودی خود و به طور ما تقدم مستلزم هیچ وجود دیگری نیست، بلکه آنچه به نحو اضافی با این ذات همراه شده است، تابع امور دیگری است.

نیز می‌باشد. نهایتاً تخیل استعلایی است که این دو را به سوی تألیف محض سوق می‌دهد و به محل بنیادیشان یعنی زمان راهنمایی می‌کند. زمان هم که در اطوار سه گانه گذشته و حال و آینده وحدت بخش است، تألیف محض را ممکن می‌سازد. البته تخیل استعلایی که ظاهراً فقط یک قوه میانی است، چیزی جز همان زمان اصلی و بنیادی نیست، زیرا به سبب این که تخیل در زمان ریشه دارد، می‌توانیم بگوییم خود آن هم انحصاراً ریشه امر استعلایی است. به نظر هایدگر در فلسفه کانت اگر تخیل به عنوان یک قوه مرکزی کنار گذاشته شود، دیگر نمی‌توانیم وحدت محض و فکر محض را در عقل انسان متناهی بفهمیم و کل مسائل کانتی به نحوی پایه و اساس خود را از دست می‌دهد.

هایدگر در مجموعه این بحث‌ها به بررسی مسأله مکان نیز می‌پردازد و این سؤال را مطرح می‌کند که اگر بگوییم علاوه بر زمان، مکان محض هم ریشه در تخیل استعلایی دارد و از لحاظ هستی‌شناسی سهمی بر عهده می‌گیرد، چه انتقادی برگفته ما وارد خواهد بود؟ به نظر هایدگر اگر ما زمان را هم در شهود محض و هم در متعلق محض، سلسله‌ای متوالی از «حال» بدانیم، عملاً دیگر مکان همیشه با زمان واحد و یکی خواهد گردید. اگر زمان فقط زمان حال باشد دیگر فرق آن با مکان معلوم نخواهد شد البته نه از آن لحاظ که زمان اساس هستی‌شناسی است، بلکه از آن لحاظ که زمان همیشه به معنای تأثیرپذیری محض «خود» است و بدین طریق زمان، مکان محض را هم متجلی می‌سازد.

هایدگر چهارمین بخش احیای اساس مابعدالطبیعه را به تکرار احیای اساس مابعدالطبیعه اختصاص می‌دهد. وی در توضیح واژه تکرار بیان می‌کند که منظورش از تکرار یک مسأله بیان دوباره امکانی است که نفس آن مسأله در خود پنهان نگاه می‌دارد.^{۱۱} هایدگر در این بحث مسأله احیای اساس مابعدالطبیعه به صورت انسان‌شناسی را مطرح می‌کند. به نظر او با تدقیق در مراحل مختلف احیای اساس مابعدالطبیعه توسط کانت، ما می‌توانیم دریابیم که چگونه این احیا در نهایت با ابتنا بر تخیل استعلایی ممکن است و این اساس همان امکان درونی تألیف مبتنی بر هستی‌شناسی است که آن را می‌توانیم امری استعلایی بدانیم. در احیای اساس مابعدالطبیعه آن طور که کانت آن را انجام داده است، آنچه واقعاً تحقق پیدا می‌کند، این است که بنیان امکان درونی هستی‌شناسی به نحوی همان انکشاف امر استعلایی است که البته در شناسایی جنبه درون ذات دارد و این جنبه صرفاً از آن انسان است. به جهاتی ماهیت

مابعدالطبیعه مسأله وحدت قوای اساسی ذهن انسان است. از این جهت براساس فلسفه کانت می‌توان فهمید که بنیان دادن به مابعدالطبیعه چیزی جز طرح سؤالات عمیق در مورد انسان نیست و بدیهی است که از این طریق ما با نوعی انسان‌شناسی مواجه می‌شویم، اما انسان‌شناسی کانت از جهاتی مبتنی بر تجربه است و به همین دلیل بعد از احیای اساس مابعدالطبیعه ما نیازمند انسان‌شناسی محض فلسفی هستیم. احیای اساس مابعدالطبیعه به روش کانت، لزوم رابطه نزدیک میان انسان‌شناسی و مابعدالطبیعه را دوجندان می‌کند و به این لحاظ ارتباط میان مابعدالطبیعه و به زعم هایدگر هست بودن خاص انسان را مطرح می‌نماید. طرح مسأله ماهیت انسان که برای احیای اساس مابعدالطبیعه ضروری است به مابعدالطبیعه «هست بودن خاص» بر می‌گردد، مابعدالطبیعه ای که جهت خود را معطوف به نوعی از هستی یعنی دازاین کرده است. این مابعدالطبیعه نمی‌تواند یک منطلق و ارغنون در خود بسته و تمام شده‌ای باشد؛ این مابعدالطبیعه براساس معانی ای که در می‌یابد باید دائماً ساختار صورت اصلی خود را بسازد و تحول بخشد. زیرا که سرنوشت آن در گرو صیوروت و شدن است. هایدگر بسط و گسترش نحوه هست بودن خاص انسان را با توجه به هستی، هستی‌شناسی می‌نامد، و این توضیح را اضافه می‌کند که فهمیدن فقط نوعی شناختن نیست، بلکه در واقع مرحله و مرتبه‌ای از همان اگزیزتانس است که از لحاظی به صورت نوعی عمل ساختاری بروز می‌یابد. هایدگر در گام بعد هست بودن خاص انسان را معطوف به زمان می‌کند و انسان را به تمام معنا موجودی زمانی در نظر می‌گیرد و تصور زمان را ملهم از فهم وجود قلمداد می‌نماید. بدین ترتیب می‌توان دریافت که تفسیر هایدگر از مابعدالطبیعه کانت در راستای همان بحث اصلی او یعنی توجه به هستی و زمان شکل می‌گیرد، بدیهی است که در این معنا مابعدالطبیعه دیگر نمی‌تواند ابداع ساده ذهن آدمی باشد، بلکه آن مولود هست بودن خاص انسان و حاصل اگزیزتانس اوست.

پی‌نوشت‌ها

۱. دونس اسکوتس و کانت به روایت هایدگر، مجتهدی، کریم ۱۳۷۶، ص ۱۹.
۲. همان، صص ۳۳-۳۴.
۳. همان، ص ۵۰.
۴. همان، ص ۵۷.
۵. همان، ص ۶۳.
۶. همان، ص ۶۹.
۷. همان، ص ۸۱.
۸. همان، ص ۱۱۴.
۹. همان، ص ۱۱۸.
۱۰. همان، ص ۱۲۷.
۱۱. همان، ص ۱۵۲.

در این مقاله نگارنده درصدد آن است تا به نقد و بررسی کتاب هستی و زمان مارتین هایدگر، ترجمه سیاوش جمادی بپردازد. پیشاپیش آشکار است که این نقد و بررسی معطوف به ترجمه فارسی این اثر است و از این رو نگارنده در پی نقد و بررسی اندیشه هایدگر در این کتاب نیست. اما از آن جایی که نقد ترجمه، نقد است لذا به روش نیازمند است. روش نقد نگارنده چگونه است؟

۱. ساختار متن. هنگامی که به ترجمه آثار فلسفی اهتمام می‌ورزیم، به طور کلی می‌توانیم دو متن را از هم متمایز کنیم. آثار و متون نخستین را می‌توان ساختارمند نامید. منظور نگارنده این است که می‌توان برخی متون فلسفی را برشمرد که نویسنده متن اثر خود را به نحوی به نگارش درآورده است که علاوه بر کلمات، جملات و پاراگراف، خود سیاق و نحوه چینش کلمات نیز افاده معنا می‌کنند. از این رو، در حین ترجمه متونی از این قبیل نمی‌توان به ساختار و سیاق عبارات بی توجه بود زیرا در این صورت محتوای ترجمه شده اثر آن چنان که باید دقت و عمق اثر مبدأ را منعکس نمی‌سازد. کتاب پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین را می‌توان از جمله این آثار دانست. این که آیا کتاب هستی و زمان را می‌توان در این دسته قرار داد یا خیر، مورد توجه نگارنده نیست. به عبارت دیگر، نگارنده درصدد نیست تا نحوه ترجمه و برگردان ساختار جملات و سیاق عبارات را ملاک ارزیابی قرار دهد (البته در این مقاله چند استثنا وجود دارد). هر چند که اگر بر این فرض باشیم که سیاق عبارات و ساختار متن در هستی و زمان خود واجد معنای مستقلی است و باید انعکاس یابد، آن گاه می‌توان مقاله مفصلی در این باره نوشت که آیا جمادی به برگردان و ترجمه این ساختار وفادار بوده است یا خیر.

۲. محتوای متن. نگارنده در نقد ترجمه جمادی، توجه خود را به محتوای ترجمه معطوف نموده است. فرض کنیم جمله ای حاوی سه گزاره الف، ب و ج باشد. در صورتی می‌توان ترجمه را درست دانست که ۱. محتوای سه گزاره الف، ب و ج منتقل شده باشد و ۲. رابطه و نسبت میان سه گزاره رعایت شده باشد، مثلاً اگر الف و ب مقدمه ای برای ج باشند یعنی مثلاً به صورت $A \& B \rightarrow C$ ترجمه نیز نشان دهنده این نسبت باشد، هر چند که می‌توان ترتیب آنها را در ترجمه تغییر داد. به عنوان مثال می‌توانیم بگوییم که به نتیجه C می‌رسیم اگر A و B. یا اگر A و B ما به C می‌رسیم. ۳. جمادی در مقدمه خود بر این کتاب چنین می‌گوید (ص ۳۲ شماره ۵):

در متن آلمانی هستی و زمان، همان طور که قبلاً گفتیم، جملات دارای فاعل شخصی، مثلاً ما یا آدمی به ندرت دیده می‌شود. هایدگر، مثلاً، به جای ما نمی‌توانیم اصل و نسب گزاره را حاشا کنیم می‌گوید گزاره نمی‌تواند اصل و نسب خود را حاشا کند. از مکررترین وارد این نوع صنعت، جملاتی است که فاعل آن‌ها دازاین است، چرا که دازاین دقیقاً نه سوژه است، نه خود من یا آگو، بلکه Dasein یعنی آن جا و این جا بودن یا مسامحتاً آن جا بودن. پس وقتی می‌گوییم دازاین می‌میرد یا سقوط می‌کند یا تصمیم می‌گیرد، یعنی آن جا بودن می‌میرد یا سقوط می‌کند یا تصمیم

نقدی بر کتاب هستی و زمان

ابوالفضل مسلمی



هستی و زمان
نوشته مارتین هایدگر
ترجمه سیاوش جمادی
تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۹



می‌گیرد. البت این گونه تشخیص یا شخصیت بخشی خاص هایدگر نیست؛ ویتگنشتاین، هگل و بسیاری از فلاسفه دیگر نیز این شیوه را به کار برده‌اند. اما این که هایدگر سوژه شخصی را کنار می‌نهد ظاهراً به تبع زبان مناسب برای بیان پدیدارشناختی است: هایدگر از آن رو چنین می‌کند که چیزها خودشان خود را نشان دهند. این نه به معنای جان بخشی جادویی به چیزهاست؛ زیرا فاعل کلی اغلب این جملات دازاین است و دازاین در گشودگی و آشکارگی چیزها دخالت دارد، اما این مدخلیت تا آن جا باید باشد که دازاین به سوژه ای بدل نشود که چیزی افزون بر خودنشان‌دهندگی بر چیزها بار می‌کند. هایدگر در صفحه ۱۱۱ (متن آلمانی) دازاین را چنین تعریف می‌کند: سوژه ای که از حیث هستی شناختی به درستی فهمیده شده است. بر این اساس، با احتیاط می‌توان از جانب نویسنده چنین گفت: فاعل‌ها خودشان باید خودشان را بر جمله تحمیل کنند، نه این که گوینده یا نویسنده به دلخواه آن‌ها را در مسند نهاد یا فاعل جمله بنشانند؛ چه، اگر غیر از این باشد، شما می‌توانید هر کتابی را بازنویسی کنید با این تفاوت که همه جملات معلوم آن را مجهول کنید تا به روش پدیدارشناختی به چیزها مجال خوددهندگی و خودنشان‌دهندگی بدهید. چنین کاری به لحاظ پدیدارشناختی نه تنها مضحک است، بل از مدخلیت خشونت آمیز و تحمیلی سوژه نیز نشان دارد – به این دلیل ساده که شما از آخر شروع کرده‌اید. بیان جملات با فاعل غیرشخصی، دست کم به ادعای هوسرل و هایدگر، گزارش همزمان خودنشان‌دهندگی به زبان مناسب آن است نه شگردی فریب‌دهنده. همین گزارش است که گاه از جملات عجیبی چون زمان می‌زماند یا تاریخ می‌تاریخد یا نیستی خود می‌نیستد سردر می‌آورد. مک کواری و رایبسون در اغلب موارد در ترجمه انگلیسی خود این طرز بیان را با افزودن فاعل شخصی ما نقص کرده‌اند، اما استمبو غالباً آن را حفظ کرده است. من نیز همچون استمبو عمل کرده‌ام. لذا خواننده ناچار است در حین خواندن کتاب به این طرز بیان عادت کند.»

اما در اغلب جملات می‌توان مشاهده کرد که جمادی این گفته خود را نقض کرده است.

از این رو نگارنده در نقد و بررسی ترجمه جمادی همواره به این توجه دارد که آیا به لحاظ منطقی محتوای ترجمه شده را می‌توان با محتوای اصلی یکی دانست یا خیر و آیا دو ملاک فوق رعایت شده است یا خیر.

افزون بر این، مواردی نیز بیان شده‌اند که به جافتادگی‌های کلمات و واژه‌ها و در برخی موارد جملات اشاره دارند. برای مقایسه متن آلمانی و انگلیسی با متن فارسی از منابع زیر استفاده شده است:

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, achtzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson. Harper & Row, 1962.

لازم به ذکر است که این مقایسه تمام کتاب هستی و زمان را دربر نمی‌گیرد، چرا که کاری بسیار طاقت‌فرسا است و محتاج هستی و زمان! این مقایسه شامل صفحات ۲۱۲ – ۶۰ کتاب هستی و زمان است. (لازم به ذکر است که این مقاله در ابتدا ۵۶ مورد را در برداشت، اما بنا به صلاحدید سردبیر مجله به ۳۱ مورد کاهش یافت. به هر حال، تطبیق متن از سوی نگارنده ادامه دارد و در حال حاضر این نمونه‌ها به ۱۵۰ مورد افزایش یافته است.)

مورد یکم

متن آلمانی:

Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze bestimmt arden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch.) Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein. Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden. Das Dasein selbst ist überdies vor anderem Seienden ausgezeichnet. Diese Auszeichnung gilt es vorläufig sichtbar zu machen. Hierbei muß die Erörterung den nachkommenden und erst eigentlich aufweisenden Analysen vorgreifen.

متن انگلیسی:

Science in general may be defined as the totality established through an interconnection of true propositions. This definition is not complete, nor does it reach the meaning of science. As ways in which man behaves, sciences have the manner of Being which this entity—man himself—possesses. This entity we denote by the term *Dasein*. Scientific research is not the only manner of Being which this entity can have, nor is it the one which lies closest. Moreover, *Dasein* itself has a special distinctiveness as compared with other entities, and it is worth our while to bring this to view in a provisional way. Here our discussion must anticipate later analyses, in which our results will be authentically exhibited for the first time.

متن فارسی ص ۸۲: علم ممکن است به طور کلی بدین سان تعریف شود: کلیتی که از به هم پیوستگی قضایای حقیقه بنیاد می‌گیرد. این تعریف نه کامل است نه ما را به معنای علم می‌رساند. علوم در مقام رفتارهایی که از انسان صادر می‌شوند، از نوع هستی

۳. جمادی عبارت

den nachkommenden und erst eigentlich aufweisenden Analysen

را چنین ترجمه کرده است: تحلیل‌هایی که تنها بعداً به نحوی اصیل و موثق فرانموده خواهند آمد. اما ۱. Nachkommenden صفت است و نه قید، ۲. Aufweisende صفت فاعلی است و نه مفعولی. از این رو می‌توان این عبارت را چنین ترجمه کرد: تحلیل‌هایی که در پی می‌آیند و در ابتدا به نحوی واقعی روشن‌گر هستند.

مورد دوم

متن آلمانی:

Daher muß die Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden.

متن انگلیسی:

Therefore *fundamental ontology*, from which alone all other ontologies can take their rise, must be sought in the *existential analytic of Dasein*.

متن فارسی ص (۸۷): از این رو هستی‌شناسی بنیادین، که هستی‌شناسی‌های دیگر تنها از آن می‌توانند سرچشمه بگیرند، باید قلمرو جستار خود را تحلیل اگزیستانسیال دازاین قرار دهد. توضیح: می‌توان این جمله را چنین ترجمه کرد: از این رو اونتولوژی بنیادین، که تمام اونتولوژی‌های دیگر تنها از آن می‌توانند سرچشمه بگیرند، باید در تحلیل اگزیستانسیال دازاین جستجو شود. کاملاً آشکار است که این دو ترجمه به لحاظ منطقی واجد دو معنای متفاوت هستند. ترجمه جمادی بدین معناست که هستی‌شناسی بنیادین باید در جستجوی تحلیل اگزیستانسیال دازاین باشد. اما متن اصلی نشان دهنده این معنا است که هستی‌شناسی و اونتولوژی بنیادین را باید در تحلیل اگزیستانسیال دازاین یافت.

مورد سوم

متن آلمانی:

Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein ontischer: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein ontologischer: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst »ontologisch«. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang

هستنده ای که انسان می‌خوانیمش بهره دارند. ما این هستنده را اصطلاحاً با واژه دازاین در بیان می‌آوریم. پژوهش علمی نه یگانه نوع و نه نزدیک‌ترین نوع هستی ممکن برای این هستنده است. افزون بر این، دازاین خود نیز در قیاس با هستندگانی دیگر هستنده ای مشخص و ممتاز است. بایسته است که این تمایز را مقدمتاً آشکاره کنیم. در این جا بحث ما ناچار باید بر تحلیل‌هایی که تنها بعداً به نحوی اصیل و موثق فرانموده خواهند آمد پیشی گیرد.

توضیح: در این مورد چند نکته را می‌توان مطرح کرد:

۱. عبارت überhaupt (به طور کلی) قید علم است و نه کل جمله. به عبارت دیگر، میان این دو جمله تفاوت ظریفی وجود دارد: الف. علم ممکن است به طور کلی بدین سان تعریف شود و ب. علم به طور کلی می‌تواند بدین سان تعریف شود. جمله الف بدین معناست که ما می‌توانیم به طور کلی علم را بدین سان تعریف کنیم ولی جمله ب حکایت از این دارد که ما می‌توانیم علم به طور کلی را بدین سان تعریف کنیم.

۲. عبارت

das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze bestimmt werden

نادرست ترجمه شده است. می‌توان این عبارت را چنین ترجمه کرد: علم را می‌توان به عنوان کل به هم‌پیوستگی اثبات گزاره‌های درست تعریف کرد. جمادی عبارت فوق را چنین ترجمه کرده است: [علم ممکن است به طور کلی بدین سان تعریف شود]: کلیتی که از به هم پیوستگی قضایای حقیقه بنیاد می‌گیرد. اجازه دهید به صورت منطقی محتوای این دو عبارت را متمایز کنیم:

ترجمه جمادی حاکی از این است که:

۱. علم یک کلیت است

۲. بنیاد این کلیت در بهم پیوستگی قضایای حقیقه ریشه دارد.

اما متن و به ویژه عبارت Begründungszusammenhanges بر این اشاره دارد که:

۱. علم یک کل یا کلیت است

۲. این کلیت شامل اثبات گزاره‌های درست است.

۳. چنین اثباتی در علم، همبسته است.

روشن است که در ترجمه جمادی عبارت Begründung که به معنای اثبات و توجیه [علمی] است، به خاطر توجه جمادی به ترجمه انگلیسی حالت مفعول به خود می‌گیرد. این در حالی است که هدف و مقصود علم اثبات گزاره‌های درست است و این اثبات باید به گونه ای همبسته صورت گیرد.

۱. فعل صادر می‌شوند و عبارت انسان می‌خوانیمش در متن آلمانی وجود ندارد.

۲. در جمله زیر

Das Dasein selbst ist überdies vor anderem Seienden ausgezeichnet.

واژه هستنده (Seiende) مفرد است ولی جمادی آن را همانند متن انگلیسی (other entities)، جمع گرفته است.

als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.

متن انگلیسی:

Dasein accordingly takes priority over all other entities in several ways. The first priority is an *ontical* one: Dasein is an entity whose Being has the determinate character of existence. The second priority is an *ontological* one: Dasein is in itself 'ontological', because existence is thus determinative for it. But with equal primordially Dasein also possesses—as constitutive for its understanding of existence—an understanding of the Being of all entities of a character other than its own. Dasein has therefore a third priority as providing the ontico-ontological condition for the possibility of any ontologies. Thus Dasein has turned out to be, more than any other entity, the one which must first be interrogated ontologically.

کواری جمع گرفته است. ۳. جمادی آخرین جمله را چنین ترجمه کرده است: بدین نمط دازاین خود این نکته را به ثبوت رسانده است که به لحاظ هستی شناختی نخستین هستندند ای است که، بیش از همه هستندگان دیگر، در خور آن است که محل پرسش واقع شود، ترجمه دقیق نیست. می‌توان جمله آلمانی را چنین ترجمه کرد: بدین ترتیب دازاین خود را به عنوان امری نشان می‌دهد که باید پیش از هر هستندند دیگری به طور اصیل و اوتولوژیک مورد پرسش واقع شود. ترجمه جمادی چندین اشکال دارد: نخست این که عبارت *vor allem anderen Seienden* را بیش از همه هستندگان دیگر ترجمه کرده است، در حالی که این عبارت به معنای پیش از هر هستندند دیگری است. دوم این که کلمات و واژگانی را افزوده است که چندان مورد نیاز نیست.

مورد چهارم

متن آلمانی:

Bleibt in dieser Fassung des Phänomenbegriffes unbestimmt, welches Seiende als Phänomen angesprochen wird, und bleibt überhaupt offen, ob das Sichzeigende je ein Seiendes ist oder ob ein Seinscharakter des Seienden, dann ist lediglich der formale Phänomenbegriff gewonnen. Wird aber unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden, das etwa im Sinne Kants durch die empirische Anschauung zugänglich ist, dann kommt dabei der formale Phänomenbegriff zu einer rechtmäßigen Anwendung. Phänomen in diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung des vulgären Phänomenbegriffs.

متن انگلیسی:

If in taking the concept of phenomenon this way, we leave indefinite which entities we consider as phenomena, and leave it open whether what shows itself is an entity or rather some characteristic which an entity may have in its Being, then we have merely arrived at the *formal* conception of phenomenon. If by that which shows itself we understand those entities which are accessible through the empirical intuition in, let us say, Kant's sense, then the formal conception of phenomenon will indeed be legitimately employed. In this usage phenomenon has the signification of the *ordinary* conception of phenomenon.

متن فارسی ص ۱۲۵: بر حسب چنین دریافتی از مفهوم پدیدار، البته معلومان نیست که کدام هستندند به عنوان فنومن

متن فارسی ص ۸۷: بنابراین، دازاین بر هستندگان دیگر تقدمی چندگونه دارد. نخستین تقدم تقدم هستومندی است: این هستندند از حیث هستی اش از طریق آگریستانس تعریف می‌شود. دومین تقدم تقدم هستی شناختی است: دازاین بر اساس تعین آگریستانس فی نفسه هستی شناختی است. اما هم‌آغاز و هم‌سرچشمه با آن، دازاین در مقام مقوم فهم آگریستانس از ویژگی دیگری نیز بهره مند است: دازاین فهمی نیز از آن هستندگانی دارد که هستی آن‌ها از سنخ هستی خودش نیست. از این رو، سومین تقدم دازاین به منزله شرط هستومندی - هستی شناختی امکان همه انواع هستی شناسی‌هاست. بدین نمط دازاین خود این نکته را به ثبوت رسانده است که به لحاظ هستی شناختی نخستین هستندند ای است که، بیش از همه هستندگان دیگر، در خور آن است که محل پرسش واقع شود.

توضیح: ۱. عبارت ویژگی دیگری در متن اصلی وجود ندارد. ۲. جمله دازاین فهمی نیز از آن هستندگانی دارد که هستی آن‌ها از سنخ هستی خودش نیست اشتباه است. جمله را می‌توان بدین گونه ترجمه نمود: دازاین، فهمی از هستی هر هستندند ای دارد که مطابق با دازاین نیست. در ترجمه جمادی به اشتباه بر فهم هستندگانی که هستی آنها از سنخ هستی دازاین نیست تأکید می‌شود اما به راحتی می‌توان در متن اصلی مشاهده کرد که فهم هستی این نوع هستندگان مورد تأکید است. افزون بر این، در این‌جا نیز *das Seiende* مفرد است و جمادی آن را همچون مک

term 'Dasein', we are expressing not its what (as if it were a table, house or tree) but its Being.

متن فارسی ص ۱۴۸: از این رو، وقتی که ما این هستنده را دازاین می‌نامیم، آن گونه که دربارهٔ خانه، میز و درخت و اشیا می‌پرسیم مرادمان این نیست که چه بودن این هستنده را بیان کنیم، بل برآنیم که هستی را نشان دهیم.

توضیح: جمادی ضمیر sein را در sein Was به این هستنده ارجاع می‌دهد. اما با اندکی دقت می‌توان دریافت که مرجع ضمیر، دازاین است و نه هستنده زیرا واژه این هستنده (dieses Seiende)، متعلق به جملهٔ اصلی نیست. می‌توان جمله فوق را بدین گونه ترجمه کرد: از این رو، عنوان دازاین، که این هستنده را به توسط آن مشخص می‌کنیم، همانند میز، خانه، درخت، چستی دازاین را بیان نمی‌کند بلکه هستی را بیان می‌کند. افزون بر این، ساختار ترجمه جمادی با ترجمه انگلیسی مطابقت دارد و نه با ساختار متن آلمانی.

مورد ششم

متن آلمانی:

Dieses Seiende hat nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vor-handenen. Daher ist es auch nicht in der Weise des Vorfindens von Vorhandenem thematisch vorzugeben. Die rechte Vorgabe seiner ist so wenig selbstverständlich, daß deren Bestimmung selbst ein wesentliches Stück der ontologischen Analytik dieses Seienden ausmacht.

متن انگلیسی:

Dasein does not have the kind of Being which belongs to something merely present-at-hand within the world, nor does it ever have it. So neither is it to be presented thematically as something we come across in the same way as we come across what is present-at-hand. The right way of presenting it is so far from self-evident that to determine what form it shall take is itself an essential part of the ontological analytic of this entity.

متن فارسی ص ۱۵۰: نوع هستی این هستنده به هیچ وجه و هرگز با نوع هستی هستندگانی که اندر جهان صرفاً پیش دست قرار دارند یکی نیست. هم از این رو، در پژوهش ملتزم به مضمون نباید دازاین را به همان شیوه ای وانمود که هستندگان پیش دستی را فراروی خود می‌یابیم. پیش نمود درست این هستنده چندان دور از بدهات و خودپیدایی است که تعیین و تعریف آن چه این هستنده از خود می‌سازد خود بخشی اساسی از تحلیل هستی شناسانهٔ آن است.

مخاطب ماست و باب این امر نیز به کلی گشوده می‌ماند که آیا خودنشان‌دهنده گونه ای هستنده است یا خصیصهٔ هستی هستنده است. پس بدین سان ما صرفاً به مفهوم صوری پدیدار دست یافته ایم؛ اما اگر آن چه در ذیل خودنشان‌دهنده قرار می‌گیرد هستندگان دسترس پذیر یا چیزی چون هستندگانی که به معنای کانتی به واسطهٔ شهود تجربی دسترس پذیر می‌گردند فهمیده شوند، در آن صورت، مفهوم صوری پدیدار در جای درست و رسماً مجاز خود به کار رفته است. پدیدار برحسب این کاربرد، مفهوم شایع و عامیانهٔ خود را متحقق کرده است.

توضیح: ۱. در این مورد به هیچ وجه ساختار جمله مورد توجه قرار نگرفته است و از این رو، ترجمه جمله حاوی معنایی غیر از معنای منظوری در متن اصلی است. به عبارت روشن تر، نخستین جمله، شرطی است و از این رو نمی‌توان آن را خبری و توصیفی ترجمه کرد. هایدگر بر آن است که اگر در این برداشت از مفهوم پدیده، این امر مبهم باقی بماند که کدام هستنده به عنوان پدیده به شمار می‌آید و اگر به طور کلی این امر مفتوح باقی بماند که آیا امری که خود را نشان می‌دهد یک هستنده است یا یک ویژگی هستی هستنده، آن‌گاه صرفاً مفهوم صوری پدیده به دست آمده است. اما جمادی بخش اول جمله را بدین صورت ترجمه کرده است: بر حسب چنین دریافتی از مفهوم پدیدار، البته معلوممان نیست که کدام هستنده به عنوان فنومن مخاطب ماست و باب این امر نیز به کلی گشوده می‌ماند که آیا خودنشان‌دهنده گونه ای هستنده است یا خصیصهٔ هستی هستنده است و بخش دوم جمله را نیز به صورت مستقل بیان کرده است. ۲. جمله دوم متن آلمانی اشتباه ترجمه شده است. می‌توان این جمله را چنین ترجمه کرد: اما اگر منظور ما از امری که خود را نشان می‌دهد هستنده ای باشد که مثلاً در معنای مورد نظر کانت از طریق شهود تجربی دسترس پذیر است، آن‌گاه در این صورت، مفهوم صوری پدیدار کاربردی صحیح می‌یابد. جمادی به اشتباه تصور کرده است که کلمه unter در عبارت unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden است و آن را در ذیل ترجمه کرده است و به همین دلیل آن چه و قرار می‌گیرد را به جمله افزوده است تا جمله معنا داشته باشد، بدین صورت: اما اگر آن چه در ذیل خودنشان‌دهنده قرار می‌گیرد، در صورتی که unter ... verstehen اصطلاح است. عبارت هستندگان دسترس پذیر یا چیزی چون هستندگانی نیز افزوده جمادی و در متن آلمانی وجود ندارد. ۳. در جملهٔ آخر، عبارت die Bedeutung ترجمه نشده است.

مورد پنجم

متن آلمانی:

Daher drückt der Titel »Dasein«, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.

متن انگلیسی:

So when we designate this entity with the

die es ist und in sei- عبارت *ist* و *versteht* در فعل
مفعول است، فاعل همان *Da-sein* است و مفعول همان
امکان (*Möglichkeit*)، از این رو ترجمه این عبارت به این که
این بدان معناست که دازاین خود را به نحوی در بودن خود می‌فهمد
اشتباه است. به عبارت دیگر باید بگوییم: دازاین این امکان را به
نحوی در هستی خود می‌فهمد.

مورد نهم

متن آلمانی:

Und weil nun die durchschnittliche
Alltäglichkeit das ontische Zunächst dieses
Seienden ausmacht, wurde sie und wird sie
im-mer wieder in der Explikation des Daseins
übersprungen. Das ontisch Nächste und Be-
kannte ist das ontologisch Fernste, Uner-
kannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig
Übersehene.

متن انگلیسی:

And because this average everydayness
makes up what is ontically proximal for this
entity, it has again and again been *passed over*
in explicating Dasein. That which is ontically
closest and well known, is ontologically the
farthest and not known at all; and its ontological
signification is constantly overlooked.

متن فارسی ص ۱۵۱: و به صرف این که بلافاصلگی و بدایت
هستومندی این هستند بر ساخته هر روزینگی میانه اوست، تاکنون
هر دم از نو از کنار ایضاح دازاین بی اعتنا گذر کرده‌اند و از این پس
نیز بی اعتنا گذر خواهند کرد. آنچه از حیث هستومندی آشنا و
نزدیک‌تر چیز است، از حیث هستی‌شناختی پیوسته نادیده گرفته
می‌شود.

ترجمه نگارنده: از آن جایی که هر روزینگی میانه، بدایت
اوتتیکتی این هستند را تشکیل می‌دهد، هر دم از نو در ایضاح
دازاین، این هر روزینگی میانه حذف شده است و حذف می‌شود.
امری که از حیث اوتتیکتی نزدیک‌ترین است و آشنا، امری است
که از حیث اوتتولوژیکی دورترین است و ناآشنا، و از حیث اهمیت
اوتتولوژیکی اش همواره نادیده گرفته می‌شود.

توضیح: جمادی به ضمیر *sie* در جمله نخست توجه نکرده
است؛ از این رو به اشتباه جمله فوق را بدین صورت در آورده است:

۱. بدایت هستومندی این هستند بر ساخته هر روزینگی

میانه این هستند است

۲. به همین دلیل از کنار ایضاح دازاین بی اعتنا گذر کرده‌اند

اما متن اصلی بر این دلالت دارد که:

۱. هر روزینگی میانه، بدایت اوتتیکتی این هستند را

تشکیل می‌دهد

ترجمه نگارنده: این هستند به هیچ وجه از نوع هستی امری
که اندر جهان صرفاً پیش دستی است برخوردار نیست. از این رو،
این هستند نباید حتی در شیوه مواجهه [ما] با امر پیش دستی از
حیث مضمون وانمود شود. وانمود صحیح خود این هستند چندان
به دور از بداهت است که تعیین آن خود بخشی ماهوی از تحلیل
اوتتولوژیکی این هستند را تشکیل می‌دهد.

توضیح: ۱. در جمله اول، *des innerhalb der Welt nur*
Vorhandenen، هستندگانی که اندر جهان صرفاً پیش دست
قرار دارند ترجمه شده است، اما *das Vorhanden* به معنای
هستندگان پیش دست نیست بلکه به معنای امر پیش دستی است.
۲. در جمله دوم مرجع ضمیر *es* نمی‌تواند دازاین باشد زیرا فاعل
جمله قبل این هستند است. افزون بر این، در این مورد ترجمه
جمادی خواننده را دچار مشکل می‌کند زیرا در جمله اول، فاعل را
این هستند می‌گیرد، در جمله بعد دازاین و در جمله آخر بار دیگر
این هستند. ۳. بخش دوم جمله آخر اشتباه ترجمه شده است.
مترجم پنداشته است که فعل *ausmachen* از آن این هستند
است، اما این فعل متعلق به *Bestimmung* است. ترجمه جمادی
با ترجمه انگلیسی مک کواری تطابق بیشتری دارد.

مورد هشتم

متن آلمانی:

Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je
aus einer Möglichkeit, die es ist und in seinem
Sein irgendwie versteht.

متن انگلیسی:

In determining itself as an entity, Dasein
always does so in the light of a possibility
which it *is* itself and which, in its very Being, it
somehow understands.

متن فارسی ۱۵۰ و ۱۵۱: دازاین در مقام هستند همواره خود
را برحسب امکانی تعریف می‌کند که او خود آن است، و این بدان
معناست که دازاین خود را به نحوی در بودن خود می‌فهمد.

ترجمه نگارنده: دازاین در مقام هستند همواره خود را برحسب
امکانی تعریف می‌کند او خود آن است و در هستی خود به نحوی
آن را می‌فهمد.

توضیح: جمادی جمله فوق را بدین صورت بیان می‌کند:

۱. دازاین در مقام هستند خود را برحسب یک امکان
تعریف می‌کند

۲. این امکان، امکانی است که دازاین خود آن است

۳. دازاین خود را به نحوی در بودن خود می‌فهمد

اما متن اصلی بر این دلالت دارد که:

۱. دازاین در مقام هستند خود را برحسب یک امکان

تعریف می‌کند

۲. این امکان، امکانی است که دازاین خود آن است و

۳. دازاین این امکان را در هستی خودش به نحوی درک

می‌کند.

۲. از این رو، در ایضاح دازاین، این هرروزینگی میانه حذف شده است

افزون بر این، جمله دوم ناقص ترجمه شده است، یعنی عبارت

das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung

ترجمه نشده است.

مورد دهم

متن آلمانی:

Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins Extstenzialien. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir Kategorien nennen. Dabei wird dieser Ausdruck in seiner primären ontologischen Bedeutung aufgenommen und festgehalten. Die antike Ontologie hat zum exemplarischen Boden ihrer Seinsauslegung das innerhalb der Welt begegnende Seiende. Als Zugangsart zu ihm gilt das bzw. Der_ . Darin begegnet das Seiende.

متن انگلیسی:

All *explicata* to which the analytic of Dasein gives rise are obtained by considering Dasein's existence-structure. Because Dasein's characters of Being are defined in terms of existentiality, we call them *existentialia*. These are to be sharply distinguished from what we call *categories*—characteristics of Being for entities whose character is not that of Dasein. Here we are taking the expression category in its primary ontological signification, and abiding by it. In the ontology of the ancients, the entities we encounter within the world are taken as the basic examples for the interpretation of Being. *N* + (or the + , as the case may be) is accepted as a way of 'access to them. Entities are encountered therein.

متن فارسی ص ۱۵۲ و ۱۵۳: همه گشایش‌هایی که از تحلیلی در باب دازاین ناشی می‌شوند از توجه به ساختار اگزیزستانس دازاین حاصل می‌آیند. از آن جا که این گشایش‌ها بر حسب حیث اگزیزستانس توصیف می‌شوند، ما نیز مشخصه‌های هستی دازاین را اگزیزستانسیال‌ها می‌نامیم. این مشخصه‌ها را باید از تعینات آن دسته

از هستندگان که دازاین نیستند قاطعانه جدا کرد. ما مشخصه‌های هستندگان اخیر را مقولات می‌نامیم. در این جا لفظ مقوله را با دلالت هستی‌شناختی آغازینش مراد می‌کنیم و به این دلالت نیز پای بندیم. زمینه بنیادینی که در هستی‌شناسی یونان باستان سرمشق تفسیر هستی است چیزی جز رویکرد به هستدگانی که اندر جهان با آنها مواجه می‌شویم نیست. به نزد یونانیان، - [اندیشه] یا به عبارتی دیگر، لوگوس شیوه دسترسی به چنین هستدگانی محسوب می‌شود.

توضیح: ۱. جمله آخر: Darin begegnet das Seiende ترجمه نشده است. ۲. در جمله دوم و در عبارت Seinsbestimmungen واژه Sein ترجمه نشده است و واژه هستنده نیز مفرد است که جمادی آن را جمع گرفته است. ۳. ترجمه جمله سوم دقیق نیست. می‌توان این جمله را چنین ترجمه کرد: در بنیان نمونه ای تفسیر اونتولوژی باستان از هستی، هستنده ای وجود دارد که اندرجهان با آن مواجه می‌شویم. جمله جمادی حاوی این مطلب است که:

۱. هستی‌شناسی یونان باستان یک زمینه بنیادین دارد
 ۲. این زمینه بنیادین سرمشق تفسیر هستی است و
 ۳. این زمینه بنیادین همان رویکرد به هستدگانی است که اندر جهان با آن‌ها مواجه می‌شویم
- اما متن اصلی بر این دلالت دارد که:
۱. تفسیر اونتولوژی باستان یک بنیان دارد
 ۲. این بنیان سرمشق و الگو است
 ۳. در این بنیان، هستنده ای وجود دارد که اندرجهان با آن مواجه می‌شویم.

می‌توان مشاهده کرد که این دو معادل هم نیستند، به ویژه آن که جمادی کلمات دیگری را که در متن اصلی وجود ندارد، افزوده است همانند رویکرد، هستندگان.

مورد یازدهم
متن آلمانی:

Gezeigt werden soll, daß die bisherigen auf das Dasein zielenden Fragestellungen und Untersuchungen, unbeschadet ihrer sachlichen Ergiebigkeit, das eigentliche, philosophische Problem verfehlen, daß sie mithin, solange sie bei dieser Verfehlung beharren, nicht beanspruchen dürfen, das überhaupt leisten zu können, was sie im Grunde anstreben. Die Abgrenzungen der existenzialen Analytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie beziehen sich nur auf die grundsätzlich ontologische Frage.

متن انگلیسی:

We must show that those investigations and formulations of the question which have been aimed at Dasein heretofore, have missed the

sein zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von »Subjekt« macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjectum (π) ontologisch mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewußtseins« zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was positiv denn nun unter dem nichtverdinglichten Sein des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei.

متن انگلیسی:

At the same time it is of course misleading to exemplify the aim of our analytic historiologically in this way. One of our first tasks will be to prove that if we posit an I or subject as that which is proximally given, we shall completely miss the phenomenal content [Bestand] of Dasein. *Ontologically*, every idea of a 'subject'—unless refined by a previous ontological determination of its basic character—still posits the *subjectum* ($+\pi$) along with it, no matter how vigorous one's ontical protestations against the 'soul substance' or the 'reification of consciousness'. The Thinghood itself which such reification implies must have its ontological origin demonstrated if we are to be in a position to ask what we are to understand *positively* when we think of the unreified *Being* of the subject, the soul, the consciousness, the spirit, the person.

متن فارسی ص ۱۵۵ و ۱۵۶: البته این گونه نمودارسازی تاریخی مقصد تحلیل در عین حال گمراه کننده است. یکی از نخستین تکالیف این تحلیل نشان دادن این نکته است که اگر من سوژه بدو داده شده نقطه عزیمت گرفته شود، تحلیل نیز از بن و بنیاد از درک مضمون پدیدارین دازاین عاجز می‌ماند. ایده سوژه به هر گونه که باشد – مگر ایده ای که سوژه را از صافی تعیین بنیادین هستی شناسانه آن گذرانده باشد – باز هم از حیث هستی شناختی همان آغازگاه subjectum یا π [زیرافکننده یا زیرنهاده] را بنا می‌نهد و از این منظر تفاوت نمی‌کند که ما

real *philosophical* problem (notwithstanding their objective fertility), and that as long as they persist in missing it, they have no right to claim that they *can* accomplish that for which they are basically striving. In distinguishing the existential analytic from anthropology, psychology, and biology, we shall confine ourselves to what is in principle the ontological question.

متن فارسی ص ۱۵۵: ما باید نشان دهیم که همه پرسش‌ها و پژوهش‌های تاکنونی که دازاین را هدف پژوهش قرار داده اند، در عین نتایج و ثمرات واقعی آنها، از آن چه مسأله فلسفی واقعی و راستین است غافل مانده اند و مادام که پای فشار در این غفلت مانده اند، نمی‌توانند مدعی باشند که حق تحقیق را درباره آن چه اساساً هدف کوشش‌های خود ساخته اند تمام کرده اند. در تعیین مرزهایی که تحلیل اگزیستانسیال را از انسان شناسی، روان شناسی و زیست شناسی مجزا می‌کند، باید بررسی خود را به آن چه پرسش بنیادین هستی شناسی است منحصر کنیم.

توضیح: جمله دوم را می‌توان چنین ترجمه کرد: مرزبندی‌های تحلیل اگزیستانسیال در قیاس با انسان‌شناسی، روان شناسی و زیست شناسی تنها به پرسش اساساً هستی شناختی مربوط می‌شوند.

در این مورد چند نکته حائز اهمیت است: ۱. به لحاظ ساختاری می‌توان گفت که این جمله امری نیست، یعنی باید وجود ندارد. افزون بر این، عبارت مستتر ما در منحصر کنیم در متن اصلی وجود ندارد و بنا به آن چه که قبلاً درباره فرض جمادی درباره ترجمه گفتیم (اشاره به بند ۵ مقدمه هستی و زمان)، چنین ترجمه ای از نظر خود ایشان هم اشکال دارد. ۲. به لحاظ مفهومی می‌توان گفت که جمله جمادی متفاوت از متن اصلی است. جمادی محتوای جمله را به صورت زیر تقریر کرده است:

۱. مرزهایی وجود دارند که تحلیل اگزیستانسیال را از انسان شناسی، روان شناسی و زیست شناسی مجزا می‌کنند
۲. ما باید در تعیین مرزها، بررسی خود را به آن چه پرسش بنیادین هستی شناسی منحصر کنیم

اما متن اصلی بر این دلالت دارد که خود مرزبندی‌های تحلیل اگزیستانسیال با این پرسش هستی شناختی ارتباط دارند. به عبارت دیگر، جمله جمادی بر این دلالت دارد که گویی ما باید در چنین تحلیلی به دنبال پرسش فوق باشیم، اما جمله حاکی از این است که چنین مرزبندی‌هایی ما را به این پرسش رهنمون می‌سازند. علاوه بر این، عبارت *ontologische Frage* به اشتباه پرسش هستی‌شناسی ترجمه شده است.

مورد دوازدهم

متن آلمانی:

Allerdings ist diese historische Exemplifizierung der Absicht der Analytik zugleich irreführend. Eine ihrer ersten Aufgaben wird es

مورد سیزدهم
متن آلمانی:

Die »Erlebnisse« dieses »Lebens« sucht er nach ihrem Struktur- und Entwicklungszusammenhang aus dem Ganzen dieses Lebens selber zu verstehen. Das philosophisch Relevante seiner »geisteswissenschaftlichen Psychologie« ist nicht darin zu suchen, daß sie sich nicht mehr an psychischen Elementen und Atomen orientieren und das Seelenleben nicht mehr zusammenstücken will, vielmehr auf das »Ganze des Lebens« und die »Gestalten« zielt – sondern daß er bei all dem vor allem unterwegs war zur Frage nach dem »Leben«. Freilich zeigen sich hier auch am stärksten die Grenzen seiner Problematik und der Begrifflichkeit, in der sie sich zum Wort bringen mußte. Diese Grenzen teilen aber mit Dilthey und Bergson alle von ihnen bestimmten Richtungen des »Personalismus« und alle Tendenzen auf eine philosophische Anthropologie. Auch die grundsätzlich radikalere und durchsichtigerere phänomenologische Interpretation der Personalität kommt nicht in die Dimension der Frage nach dem Sein des Daseins.

متن انگلیسی:

Starting from 'life' itself as a whole, he tried to understand its 'Experiences' in their structural and developmental inter-connections. His 'geisteswissenschaftliche Psychologie' is one which no longer seeks to be oriented towards psychical elements and atoms or to piece the life of the soul together, but aims rather at 'Gestalten' and 'life as a whole'. Its philosophical relevance, however, is not to be sought here, but rather in the fact that in all this he was, above all, on his way towards the question of 'life'. To be sure, we can also see here very plainly how limited were both his problematic and the set of concepts with which it had to be put words. These limitations, however, are found not only in Dilthey and Bergson but in all the 'personalistic' movements to which they have given direction and in every tendency towards a philosophical anthropology. The phe-

موجوداندیشانه در مخالفت با جوهر نفسانی از خود شور و حرارت نشان دهیم یا علیه کسانی که آگاهی را قلب به شیء می‌کنند فریاد اعتراض برآوریم. شیئیت خود لازم است ابتدا برحسب برآمدگاه هستی شناختی اش مبرهن گردد تا سپس بتوان پرسید که چیست آنی که باید ایجاباً به منزله آن چه به شیء قلب نشده است در فهم آید؛ هستی سوژه؟ هستی نفس؟ هستی آگاهی؟ هستی روح؟ یا هستی شخص؟

توضیح: نخست این که، ترجمه جمله دوم دقیق نیست. می‌توان این جمله را چنین ترجمه کرد: یکی از نخستین تکالیف این تحلیل نشان دادن این امر است که ارزیابی یک من و سوژه بدو داده شده اساساً از مولفه پدیداری دازاین غفلت می‌ورزد. دوم این که، جمادی عبارتِ falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung ist geläutert را بدین صورت ترجمه کرده است: مگر ایده ای که سوژه را از صافی تعیین بنیادین هستی شناسانه آن گذرانده باشد می‌توان این عبارت را چنین ترجمه کرد: مشروط بر این که این ایده از طریق تعیین بنیادی اونتولوژیکی کنونی شفاف نشده باشد. جمادی در اینجا درصدد است تا جمله را به صورت سلیبی بیان نکند، بلکه آن را به صورت ایجابی درآورد، اما به لحاظ منطقی و معنایی این دو جمله با هم یکسان نیستند: ۱. عبارت vorgängig ترجمه نشده است ۲. سوژه را افزوده مترجم است و از این رو، معنای جمله را کاملاً تغییر داده است. حتی اگر بخواهیم این جمله را به صورت ایجابی بیان کنیم: مگر ایده ای که از طریق تعیین بنیادی اونتولوژیکی کنونی شفاف گشته باشد. سوم این که: در عبارت از این منظر تفاوت نمی‌کند که ما موجوداندیشانه در مخالفت با جوهر نفسانی از خود شور و حرارت نشان دهیم یا علیه کسانی که آگاهی را قلب به شیء می‌کنند فریاد اعتراض برآوریم چند اشکال وجود دارد: ۱. به راحتی می‌توان مشاهده کرد که در متن آلمانی، تنها یک فعل اصلی وجود دارد، یعنی sich zur Wehr setzen که به معنای از خود دفاع کردن در برابر / ایستادگی و مقاومت نشان دادن در برابر است، اما جمادی در اینجا از دو فعل از خود شور و حرارت نشان می‌دهیم و فریاد اعتراض برآوریم استفاده کرده است. به نظر نگارنده اصلاً ضرورتی برای انجام این کار نیست چرا که معنای جمله را تغییر می‌دهد. ۲. مترجم عبارت «Verdingli- chung des Bewußtseins» zur Wehr setzen را فریاد اعتراض برآوردن علیه کسانی که آگاهی را قلب به شیء می‌کنند ترجمه کرده است، حال آن که این عبارت به معنای ایستادگی در برابر شیء سازی آگاهی است. چیزی که در برابر آن ایستادگی می‌کنیم یا بر آن اعتراض می‌نماییم انسان یا کسانی که این ایده را مطرح می‌سازند نیست بلکه خود این ایده است. چهارم این که: بخش دوم جمله آخر اشتباه ترجمه شده است. می‌توان این بخش را چنین ترجمه کرد: ... تا سپس بتوان پرسید که به طور ایجابی هستی شیء ناشده سوژه، روان، آگاهی، روح و شخص باید بر چه چیزی دلالت داشته باشد.

thought of as a Thing or a substance; the person 'is rather the *unity* of living-through [*Er-lebens*] which is immediately experienced in and with our Experiences—not a Thing merely thought of behind and outside what is immediately Experienced'.

متن فارسی ص ۱۵۹: به نزد شلر، اندیشیدن دربارهٔ شخص هرگز نباید به مثابهٔ اندیشیدن در باب شیء یا جوهر باشد، بلکه شخص وحدت همزیسته‌های بی واسطهٔ تجربهٔ زیسته است. چنین نیست که شخص فقط شیء بی باشد که صرفاً در پشت یا بیرون آن چه بی واسطه تجربه می‌شود به اندیشه درآید.

توضیح: قبلاً مشاهده کردیم که جمادی واژهٔ *Erlebnisse* را تجربه‌های زیسته ترجمه کرده بود. در اینجا *Er-leben* را تجربه زیسته ترجمه کرده است و *Erlebten* را تجربه، در حالی که *Er-lebten* به معنای امری است که به تجربه زیسته درآمده است.

مورد پانزدهم

متن آلمانی:

Die Orientierung der Daseinsanalyse am »Leben der primitiven Völker« kann positive methodische Bedeutung haben, sofern »primitive Phänomene« oft weniger verdeckt und kompliziert sind durch eine schon weitgehende Selbstausslegung des betr. Daseins. Primitives Dasein spricht oft direkter aus einem ursprünglichen Aufgehen in den »Phänomenen« (im vorphäno-menologischen Sinne genommen.) Die, von uns aus gesehen, vielleicht unbeholfene und grobe Begrifflichkeit kann positiv förderlich sein für eine genuine Heraushebung der ontologischen Strukturen der Phänomene.

متن انگلیسی:

To orient the analysis of Dasein towards the 'life of primitive peoples' can have positive significance [Bedeutung] as a method because 'primitive phenomena' are often less concealed and less complicated by extensive self-interpretation on the part of the Dasein in question. Primitive Dasein often speaks to us more directly in terms of a primordial absorption in 'phenomena' (taken in a pre-phenomenological sense.) A way of conceiving things which seems, perhaps, rather clumsy and crude from our standpoint, can be positively helpful in bringing out the ontological structures of phenomena in a genuine way.

متن فارسی ص ۱۶۵: رویکرد تحلیل دازاین به زندگی اقوام

nomenological Interpretation of personality is in principle more radical and more transparent; but the question of the Being of Dasein has a dimension which this too fails to enter.

متن فارسی ص ۱۵۷ و ۱۵۸: وی کوشید تا با آغازیدن از کلیت خود زندگی تجربه‌های زیستهٔ حیات را بر حسب ساختار و همپیوستگی‌های بالندهٔ این زیسته‌ها دریابد. روان‌شناسی ملتزم به علوم روحی یا انسانی دلتای دیگر جویای جهت‌گیری به سوی عناصر و اتم‌های روانی و آن گونه حیات روحی که کلیتش حاصل سرهم‌بندی این اتم‌ها و عناصر باشد نیست، بلکه هم از آغاز، کلیت حیات و گشتالت‌ها یا [هیئت‌ها] را قصد خود قرار می‌دهد. با این همه، مناسبت فلسفی این گونه روان‌شناسی را باید در جای دیگر جست: دلتای بیش و پیش از هر چیز از خلال این کارها به راهی می‌رفت که مقصد آن پرسش از حیات بود. البته در این‌جا محدودیت‌های طرح مسائل و مفاهیم از حیث به بیان درآوردن آن‌ها قویاً خود را نشان می‌دهند. اما این محدودیت‌ها صرفاً به دلتای و برگسون محصر نمی‌شوند، بلکه میان تمام جهت‌گیری‌های شخص‌انگاری و همهٔ آن‌گرایش‌های انسان‌شناسی فلسفی که متاثر از این دو فیلسوفند مشترکند. حتی تفسیر پدیدارشناسانهٔ شخصیت در عین آن که اساساً بن‌سوتر و شفاف‌تر است به گسترهٔ پرسش از هستی‌ره نمی‌یابد.

توضیح: ۱. *Erlebnisse*، تجربه‌های زیسته ترجمه شده است. این واژه به معنای زیسته‌ها است و *Erleben* به معنای تجربه زیسته می‌باشد. ۲. *Strukturzusammenhang* صرفاً ساختار ترجمه شده است. این واژه به معنای پیوستگی ساختار است. ۳. *Entwicklungzusammenhang*، پیوستگی‌های بالنده ترجمه شده است. ۴. در عبارت اما این محدودیت‌ها صرفاً به دلتای و برگسون محصر نمی‌شوند، بلکه میان تمام جهت‌گیری‌های شخص‌انگاری و همهٔ آن‌گرایش‌های انسان‌شناسی فلسفی که متاثر از این دو فیلسوفند مشترکند چندین اشکال وجود دارد. می‌توان این جمله را اینگونه ترجمه کرد: اما این محدودیت‌ها شامل تمام جهت‌گیری‌های شخص‌انگاری که از سوی دلتای و برگسون معین شده‌اند و تمام گرایش‌ها به انسان‌شناسی فلسفی می‌شود. عبارت که متاثر از این دو فیلسوفند مشترکند تنها متعلق به جهت‌گیری‌ها (*Richtungen*) است و نه گرایش‌ها. افزون بر این، اصطلاح *Dasein* در آخر جمله دوم ترجمه نشده است.

مورد چهاردهم

متن آلمانی:

Person darf nach Scheler niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden, sie »ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Er-lebens -, nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.

متن انگلیسی:

For Scheler, the person is never to be

fronted with the same state of affairs as in the other disciplines we have discussed. Ethnology itself already presupposes as its clue an inadequate analytic of Dasein.

متن فارسی ص ۱۶۵ و ۱۶۶: اما اطلاعات تاکنونی ما درباره اقوام اولیه فراهم آمده از تحقیقات قوم شناسی است و قوم شناسی پیشاپیش در حیطه پیش مفهومها و تفاسیر اولیه ای درباره انسان به طور کلی سیر می کند و در این حیطه ابتدا مصالح خود را دریافت و سپس آنها را وارسی و واشکافی می کند. بر ما معلوم نیست که روان شناسی عامیانه یا حتی روان شناسی و جامعه شناسی علمی که قوم شناسی در کار خود از آنها کمک می گیرد تا چه حد می توانند امکان دستیافت مناسب به پدیدارهای حیطه پژوهش و تفسیر و ابلاغ این پدیدارها را به لحاظ علمی تضمین کنند. وضعیت امور در این جا نیز مانده وضعیت امور در قلمرو رشته هایی است که پیش از این نام بردیم. قوم شناسی خود تحلیل نامشعبی از دازاین را پیشاپیش همچون چراغ واره راه خویش مفروض می گیرد.

توضیح: ۱. در جمله دوم اصطلاح Dasein ترجمه نشده است. عبارت [die] zu durchforschenden Phänomene که به معنای پدیده هایی که باید پژوهش شوند تنها به صورت پدیدارهای حیطه پژوهش ترجمه شده است که دقیق نیست. ۳. در جمله آخر مترجم به اشتباه واژه zureichend را نامشعب ترجمه کرده است. در فرهنگ فروزان عربی / فارسی پرویز اتابکی، در ذیل کلمه مشعب چنین آمده است: سخن تام و تمام که هر چه لازم است در آن آمده است. بدین ترتیب، کلمه نامشعب به معنای ناکافی و ناتمام است در حالی که zureichend به معنای کافی است.

مورد هفدهم

متن آلمانی:

Mit diesem Terminus wird die Seinsart eines Seienden genannt, das »in« einem anderen ist wie das Wasser »im« Glas, das Kleid »im« Schrank.

متن انگلیسی:

This latter term designates the kind of Being which an entity has when it is 'in' another one, as the water is 'in' the glass, or the garment is 'in' the cupboard.

متن فارسی ص ۱۷۱ و ۱۷۲: لفظ در - بودن هستی هستند را نام می نهد که در چیزی دیگر قرار دارد، مثلاً آب در لیوان یا جامه در جامه دان.

توضیح: عبارت die Seinsart که به معنای شیوه هستی است به اشتباه هستی ترجمه شده است.

مورد هجدهم

متن آلمانی:

Solche phänomenalen Vergegenwärtigungen leicht verwischbarer fundamentaler onto-

بدوی می تواند دلالتی محصل و روشمند داشته باشد، زیرا پدیدارهای بدوی اغلب ناپوشیده ترند و هنوز به سبب خودتفسیرگری های موسع و تفصیلی دازاینی که مورد بحث است غامض و پیچیده نگشته اند. دازاین بدوی اغلب از سر گونه ای انجذاب سرآغازین در پدیدارها (به معنای پیش پدیدارشناختی) سخن می گوید. آن مفهومی که شاید به چشم ما خامدستانه و ناشیوا باشد برای استخراج سره و اصیل پدیدارها در ساختارهای هستی شناختی آنها به کار می آید. توضیح: ۱. در جمله نخست، sofern به معنای زیرا نیست بلکه به معنای اگر و مشروط به این که است. ۲. در جمله دوم واژه direkter ترجمه نشده است ۳. در جمله آخر، واژه positive ترجمه نشده است ۴. Heraushebung به معنای تمایز و تفکیک است و نه استخراج.

مورد شانزدهم

متن آلمانی:

Aber bislang wird uns die Kenntnis der Primitiven durch die Ethnologie bereitgestellt. Und diese bewegt sich schon bei der ersten »Aufnahme« des Materials, seiner Sichtung und Verarbeitung in bestimmten Vorbegriffen und Auslegungen vom menschlichen Dasein überhaupt. Es ist nicht ausgemacht, ob die Alltags-psychologie oder gar die wissenschaftliche Psychologie und Soziologie, die der Ethnologe mitbringt, für eine angemessene Zugangsmöglichkeit, Auslegung und Übermittlung der zu durchforschenden Phänomene die wissenschaftliche Gewähr bieten. Auch hier zeigt sich dieselbe Sachlage wie bei den vorgenannten Disziplinen. Ethnologie setzt selbst schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden voraus.

متن انگلیسی:

But heretofore our information about primitives has been provided by ethnology. And ethnology operates with definite preliminary conceptions and interpretations of human Dasein in general, even in first 'receiving' its material, and in sifting it and working it up. Whether the everyday psychology or even the scientific psychology and sociology which the ethnologist brings with him can provide any scientific assurance that we can have proper access to the phenomena we are studying, and can interpret them and transmit them in the right way, has not yet been established. Here too we are con-

zugleich durch Körperlichkeit »fundiert« wird. Damit steht man wieder bei einem Zusammen-vorhanden-sein eines so beschaffenen Geistdinges mit einem Körperding, und das Sein des so zusammengesetzten Seienden als solches bleibt erst recht dunkel.

متن انگلیسی:

Hence Being-in is not to be explained ontologically by some ontical characterization, as if one were to say, for instance, that Being-in in a world is a spiritual property, and that man's 'spatiality' is a result of his bodily nature (which, at the same time, always gets 'founded' upon corporeality.) Here again we are faced with the Being-present-at-handtogether of some such spiritual Thing along with a corporeal Thing, while the Being of the entity thus compounded remains more obscure than ever.

متن فارسی ص ۱۷۸: از همین رو، به لحاظ هستی شناختی، نمی‌توان در - بودن را از طریق خصلتی هستومندی روشن نمود و بدین سان چیزی از این دست گفت که در - بودن خاصه ای روحی در جهانی است و مکانیت انسان سرشته بدنمندی اوست که خود پیوسته و همزمان در جسمیت بنیاد دارد. در این جا دگر باره با معضلی رویاروی می‌گردیم که بیش از پیش تاریک و مبهم می‌ماند، و آن هستی هستنده ای متشکل از دو هستنده پیش دستی است که یک شیء روحی و دیگری شیء جسمانی است.

توضیح: ۱. در جمله نخست، مترجم عبارت *Das In-Sein* را که به معنای در - بودن در یک جهان، یک ویژگی روحی است، به اشتباه در - بودن خاصه ای روحی در جهانی است ترجمه کرده است. ۲. جمله آخر نیز اشتباه ترجمه شده است، زیرا الف. در جمله آلمانی دو فعل وجود دارد، اما در متن فارسی ۱ فعل بیان شده است. این جمله را می‌توان چنین ترجمه کرد: بدین ترتیب فرد دگر بار با یک پیش‌دستی - بودن - مشترک یک شیء روحی که دارای چنین خصوصیتی است و همراه با یک شیء جسمانی است مواجه می‌شود و هستی هستنده ای که چنین ساخته شده است از این حیث بیش از پیش تاریک و مبهم باقی می‌ماند. به لحاظ مفهومی می‌توان گفت که جمادی جمله فوق را بدین صورت بیان می‌کند:

۱. هستی هستنده متشکل از دو هستنده پیش دستی است که یکی شیء روحی و دیگری شیء جسمانی است.
۲. این هستی هستنده بیش از پیش تاریک و مبهم می‌ماند.
اما جمله فوق بر این دلالت دارد که:
۱. ما با پیش‌دستی - بودن - مشترک یک شیء روحی و یک شیء جسمانی مواجه هستیم.

logischer Unterschiede müssen ausdrücklich vollzogen werden, selbst auf die Gefahr hin, »Selbstverständliches« zu erörtern. Der Stand der ontologischen Analytik zeigt jedoch, daß wir diese Selbstverständlichkeiten längst nicht zureichend »im Griff« und noch seltener in ihrem Seinssinn ausgelegt haben und noch weniger die angemessenen Strukturbegriffe in sicherer Prägung besitzen.

متن انگلیسی:

Fundamental ontological distinctions are easily obliterated; and if they are to be envisaged phenomenally in this way, this must be done *explicitly*, even at the risk of discussing the 'obvious'. The status of the ontological analytic shows, however, that we have been far from interpreting these obvious matters with an adequate 'grasp', still less with regard for the meaning of their Being; and we are even farther from possessing a stable coinage for the appropriate structural concepts

متن فارسی ص ۱۷۵: تفاوت‌هایی که ویژه پژوهش‌های مربوط به هستی شناسی بنیادین است چه بسا به آسانی مخدوش و مشتبّه شوند. هم از این رو، حق تحقیق در این باره وقتی ادا می‌گردد که حتی به بهای توضیح و اصحات، این تفاوت‌ها را به شیوه ای بین و گویا فرابیش چشم مجسم کنیم. لیکن چون از پایگاه هستی شناختی به این واضحات بنگریم، کاشف به عمل خواهد آمد که ما در فراگرفت همین واضحات بسی کوتاه دست بوده ایم..

توضیح: ۱. ترجمه دقیق نیست؛ اگر چه جمادی سعی کرده است تا این جمله را به لحاظ مفهومی ترجمه کند اما تأکید و سیاق جمله را از دست داده است. افزون بر این، عباراتی همچون پژوهش‌ها، حق تحقیق در این باره و ... را اضافه کرده است که لزومی به این کار نبوده است. می‌توان جمله نخست را این چنین ترجمه کرد: این آشکارسازی‌های پدیداری تمایزهای بنیادین اوتولوژیکی، تمایزهایی که به راحتی می‌توانند مخدوش شوند، باید به شیوه ای بین و گویا، حتی به بهای بحث در مورد امور بدیهی، تحقق یابند ۲. در جمله دوم واژه Analytik ترجمه نشده است.

مورد نوزدهم

متن آلمانی:

Das In-Sein kann daher ontologisch auch nicht durch eine ontische Charakteristik verdeutlicht werden, daß man etwa sagt: Das In-Sein in einer Welt ist eine geistige Eigenschaft, und die »Räumlichkeit« des Menschen ist eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die immer

۲. هستی هستندند ای که چنین شکل یافته است بیش از پیش مبهم باقی می‌ماند.

ب. عبارت با معضلی رویاروی می‌گردیم در متن آلمانی وجود ندارد.

مورد بیستم

متن آلمانی:

... weil Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist.

متن انگلیسی:

... because Dasein, as Being-in-the-world, is as it is.

متن فارسی ص ۱۸۱: زیرا دازاین به صرف آن که هست، در - جهان - بودن است.

توضیح: متن آلمانی بیانگر چیز دیگری است. می‌توان جمله را اینگونه ترجمه کرد: زیرا دازاین به مثابه در - جهان - بودن آن گونه است که هست. جمله اشتباه ترجمه شده است، زیرا ۱. تأکید بر در - جهان - بودن است و نه آن که هست ۲. علت این که پذیرش مناسبات با جهان امکان پذیر است این است که دازاین تنها در - جهان - بودن است که همان چیزی است که هست و نه به این دلیل که دازاین به صرف آن که هست در - جهان - بودن است.

مورد بیست و یکم

متن آلمانی:

Aus der Orientierung an der so begriffenen ontologischen Struktur kann erst auf dem Wege der Privation die Seinsverfassung von »Leben« apriorisch umgrenzt werden. Ontisch sowohl wie ontologisch hat das In-der-Welt-sein als Besorgen den Vorrang.

متن انگلیسی:

Only in terms of an orientation towards the ontological structure thus conceived can 'life' as a state of Being be defined *a priori*, and this must be done in a privative manner. Ontically as well as ontologically, the priority belongs to Being-in-the world as concern.

متن فارسی ص ۱۸۳: تنها با رویکرد در جهت ساختاری که بدین سان از منظر هستی شناختی مفهوم شده باشد حیات را نیز می‌توان به شیوه ای ماتقدم و از راه عدول تحدید و مشخص کرد. چه از حیث هستومندی چه به لحاظ هستی شناختی، در - جهان - بودن ماتقدمی است به صورت پردازش ...

توضیح: ۱. عبارت *ontologisch* در اینجا صفت است و لزومی ندارد آن را به صورت قید ترجمه کنیم ۲. عبارت *die Seinsverfassung* ترجمه نشده است. می‌توان جمله فوق را چنین ترجمه کرد: بر حسب جهت گیری نسبت به ساختار

اوتولوژیکی ای که بدین گونه فهم شده است بنیان هستی حیات می‌تواند به شیوه ای ماتقدم و از راه عدول، تعیین حدود گردد. ۳. در جمله آخر، واژه *Vorrang* ماتقدم ترجمه شده است. حال از آن جایی که عبارت *apriorisch* در جمله قبلی نیز ماتقدم ترجمه شده است لذا ممکن است خواننده این دو را یکسان بگیرد. از سوی دیگر، برای این که تفکیک این دو واژه مشخص باشد، بهتر است واژه دوم را ماتقدم ترجمه نکنیم. می‌توان این جمله را چنین ترجمه کرد: به لحاظ اوتتیکی و اوتولوژیکی، در - جهان - بودن به عنوان پردازش، تقدم و اولویت دارد.

مورد بیست و دوم

متن آلمانی:

Man kennt die Daseinsverfassung jetzt nur noch – und zwar als etwas Selbstverständliches – in der Prägung durch die unangemessene Auslegung. Dergestalt wird sie dann zum »evidenten« Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder »Metaphysik der Erkenntnis«.

متن انگلیسی:

This state of Dasein's Being is now one with which one is just barely acquainted (and indeed as something obvious), with the stamp of an inappropriate interpretation. So in this way it becomes the 'evident' point of departure for problems of epistemology or the 'metaphysics of knowledge'.

متن فارسی ص ۱۸۴ و ۱۸۵: اکنون آشنایی با این بنیان دازاین تنها بر حسب مهمر و نشان تفسیری نابسند است که این بنیان [یعنی در - جهان - بودن] را بدیهی می‌انگارد. در این طریق در - جهان - بودن به آغازگاهی بدیهی و خودپیدا برای مسائل معرفت شناسی یا متافیزیک شناخت تبدیل می‌شود.

توضیح: ۱. جمله نخست را می‌توان چنین ترجمه کرد: حال شخص بنیان دازاین را - آن هم به عنوان امری بدیهی - تنها در نشان و نقشی می‌شناسد که از طریق تفسیر نامناسب [فراهم آمده است]. به لحاظ مفهومی ترجمه نگارنده و جمادی متفاوت است زیرا ترجمه جمادی حاکی از این است که:

الف. آشنایی با این بنیان دازاین تنها بر حسب مهر و نشان تفسیری نابسند است

ب. این تفسیر، این بنیان را بدیهی می‌انگارد

اما جمله حاکی از این است که فرد بنیان دازاین را به عنوان امری بدیهی از طریق تفسیر نامناسب می‌شناسد. ۲. جمله دوم اشتباه ترجمه شده است زیرا: ضمیر *sie* نمی‌تواند در - جهان - بودن باشد چرا که حرف تعریف *In-der-Welt-Sein* *das* است و نه *die*. به لحاظ گرامری می‌توان دو گزینه را در نظر گرفت: یا مرجع *sie*، بنیان دازاین است و یا تفسیر نادرست.

مورد بیست و سوم

متن آلمانی:

In jedem Falle ist es nicht so äußerlich feststellbar wie etwa leibliche Eigenschaften. Sofern nun das Erkennen diesem Seienden zugehört, aber nicht äußerliche Beschaffenheit ist, muß es »innen« sein.

متن انگلیسی:

In any case, it is not externally ascertainable as, let us say, bodily properties are. Now, inasmuch as knowing belongs to these entities and is not some external characteristic, it must be 'inside'.

متن فارسی ص ۱۸۶ و ۱۸۷: در هر حال، شناخت در این‌جا چندان نمود بیرونی ندارد که بتوانیم با قطع نظر آن را به صورت خاصه ای جسمانی تمیز دهیم. پس، شناخت باید امری درونی باشد.

ترجمه نگارنده: در هر حال، شناخت همچون ویژگی‌های کالبدی به طور ظاهری قابل تعیین نیست. حال اگر شناخت به این هستند تعلق داشته باشد اما از ویژگی غیرظاهری برخوردار باشد، آن‌گاه آن درونی خواهد بود.

توضیح: جمادی نیمی از جمله فوق را (عبارتِ *Sofern nun das Erkennen diesem Seienden zugehört, aber nicht äußerliche Beschaffenheit ist*) ترجمه نکرده است.

مورد بیست و چهارم

متن آلمانی:

Der aufgezeigte Fundierungszusammenhang der für das Welt-erkennen konstitutiven Modi des In-der-Welt-seins macht deutlich: im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen Seinsstand zu der im Dasein je schon entdeckten Welt.

متن انگلیسی:

We have now pointed out how those modes of Being-in-the-world which are constitutive for knowing the world are interconnected in their foundations; this makes it plain that in knowing, Dasein achieves a new *status of Being* [*Seinsstand*] towards a world which has already been discovered in Dasein itself.

متن فارسی ص ۱۹۱: بنا بر آن‌چه نشان دادیم، بافت بنیادینی که به حالتِ در - جهان - بودن تعلق دارد مقوم شناخت است. آن‌چه از این اشارت روشن می‌گردد بدین قرار است: در شناخت، دازاین نسبت به جهانی که همواره پیشاپیش در وی کشف شده است، هستی‌ایستاری تازه به دست می‌آورد.

ترجمه نگارنده: بافت بنیادین و آشکارگشتهٔ وجوه در - جهان - بودن که مقوم شناخت جهان هستند این امر را روشن می‌سازد که در شناخت، دازاین یک وضعیت هستی جدیدی را در نسبت با جهانی که البته پیشاپیش در دازاین کشف شده است به دست می‌آورد.

توضیح: جمادی این جمله را به دو جمله مستقل تقسیم کرده است. به نظر ایشان جمله نخست حاوی این معناست که:

۱. بنا به آن‌چه نشان دادیم بافت بنیادینی وجود دارد که به حالت در - جهان - بودن تعلق دارد.

۲. این بافت بنیادین مقوم شناخت جهان است.

اما آشکار است که متن، معنای دیگری را افاده می‌کند که می‌توان آن را به شیوه زیر بیان کرد:

۱. وجوه در - جهان - بودن دارای یک بافت بنیادین است که آشکار گشته است.

۲. این وجوه در - جهان - بودن، مقوم شناخت جهان هستند.

۳. بافت بنیادین و آشکار گشتهٔ این وجوه در - جهان - بودن آشکار می‌سازد که در شناخت، دازاین ...

بدین ترتیب روشن است که: آن‌چه مقوم شناخت جهان است، بافت بنیادین نیست بلکه وجوه در - جهان - بودن است. از سوی دیگر بنابر آن‌چه نشان دادیم نیز در متن آلمانی وجود ندارد. در واقع *aufgezeigt*، صفت *Fundierungszusammenhang* است و نه عبارتی مستقل. افزون بر این *Modi* جمع است و نه مفرد.

مورد بیست و پنجم

متن آلمانی:

Die »Welt« phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren. Das Seiende innerhalb der Welt sind die Dinge, Naturdinge und »wertbehaftete« Dinge. Deren Dinglichkeit wird Problem; und sofern sich die Dinglichkeit der letzteren auf der Naturdinglichkeit aufbaut, ist das Sein der Naturdinge, die Natur als solche, das primäre Thema.

متن انگلیسی:

Thus, to give a phenomenological description of the 'world' will mean to exhibit the Being of those entities which are present-at-hand within the world, and to fix it in concepts which are categorial. Now the entities within the world are Things—Things of Nature, and Things 'invested with value' [*wertbehaftete Dinge*]. Their Thinghood becomes a problem; and to the extent that the Thinghood of Things 'invested

مورد بیست و ششم
متن آلمانی:

Sollen wir uns demnach zuvor an das Seiende halten, bei dem sich das Dasein zunächst und zumeist aufhält, an die »wertbehafteten« Dinge? Zeigen nicht sie »eigentlich« die Welt, in der wir leben? Vielleicht zeigen sie in der Tat so etwas wie »Welt« eindringlicher. Diese Dinge sind aber doch auch Seiendes »innerhalb« der Welt

متن انگلیسی:

Should we then first attach ourselves to those entities with which Dasein proximally and for the most part dwells—Things, invested with value? Do not these, really, show us the world in which we live? Perhaps, in fact, they show us something like the 'world' more penetratingly. But these Things too are entities, within the world.

متن فارسی ص ۱۹۴ و ۱۹۵: هم از این رو، این پرسش‌ها پیش می‌آیند که آیا ابتدا باید به اشیای در بند ارزش [یا ارزش گرفته] یا، به بیانی دیگر، به آن دسته از هستندگانی درآویزیم که دازاین بدو و غالباً در جوار آنها اقامت می‌کند؟ آیا این هستندگان جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم به صورتی اصیل و واقعی نشان نمی‌دهند؟ چه بسا این هستندگان به راستی به نحوی نافذتر و کارگرت‌تر چیزی همچون جهان را نشان دهند. اما هر چه باشد، این اشیا نیز هستندگانی درون جهانند.

توضیح: واژه sie در عبارت »eigentlich« Zeigen nicht sie die Welt, in der wir leben? جمع است و در جمله قبل نیز Seiende مفرد می‌باشد و تنها »wertbehafteten« Dinge جمع است. از این رو ترجمه sie به هستندگان دقیق نیست. از سوی دیگر جمله پایانی نیز با Diese Dinge آغاز می‌شود. با توجه به این امر، اگر فاعل ما در جمله‌های قبل به اشتباه هستنده ترجمه شود، آن‌گاه جابجایی فاعل در جمله نهایی باعث سردرگمی خواننده می‌شود.

مورد بیست و هفتم
متن آلمانی:

Das phänomenologisch vorthematische Seiende, hier also das Gebrauchte, in Herstellung Befindliche, wird zugänglich in einem Sichversetzen in solches Besorgen. Streng genommen ist diese Rede von einem Sichversetzen irreführend; denn in diese Seinsart des besorgenden Umgangs brauchen wir uns nicht erst zu versetzen.

with value' is based upon the Thinghood of Nature, our primary theme is the Being of Things of Nature—Nature as such.

متن فارسی ص ۱۹۴: بنابراین، توصیف پدیدارشناختی جهان یعنی فرمانمندن هستندگان پیش دستی درون جهانی و تعیین و تثبیت آن‌ها از حیث مفهومی - مقولی. هستندگان درون جهانی اشیا هستند اعم از اشیا طبیعی و اشیایی که در بند ارزش افتاده اند. شیئیت این هستندگان در این‌جا خود مسئله ای می‌شود؛ و تا آن‌جا که شیئیت اشیا از حیث ارزشمندی آن‌ها قائم به شیئیت طبیعی است، موضوع اولیه ما نیز اشیای طبیعی یعنی طبیعت بماهی طبیعت است.

توضیح: چند نکته را در این مورد باید ذکر کرد:

۱. عبارت Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden ترجمه نشده است. می‌توان این عبارت را بدین گونه ترجمه کرد: ... هستی هستنده را که در درون جهان پیش دستی است نشان دهد و آن را به طور مفهومی - مقولی تعیین نماید.

۲. هستنده (Seiende) مفرد است و نه جمع. بحث هایدگر این است که اگر بخواهیم جهان را به طور پدیده شناختی توصیف کنیم، این کار به معنای پرداختن به هستی هستنده در درون جهان و تعیین آن به لحاظ مفهومی - مقولی است.

3. Sofern. به معنای تا آن‌جا که نیست. جمادی در اغلب اوقات این واژه را تا آن‌جا که ترجمه کرده است، در حالی که این عبارت به معنای اگر / مشروط بر این‌که می‌باشد.

۴. در جمله پایانی نیز عبارت Sein در das Sein der Naturdinge ترجمه نشده است. این در حالی است که در پاراگراف بالا هایدگر می‌گوید: شرط اول قدم آن است که در جهان - بودن را با توجه به آن پارین ساختارینش که جهان باشد عیان کنیم. ادای این تکلیف آسان و چندان پیش پا افتاده می‌نماید که چه بسا هنوز بر آن باشیم که باید از آن چشم پوشی‌د. توصیف جهان همچون پدیدار چه معنایی ممکن است داشته باشد؟ توصیف جهان همچون پدیدار به این معناست که آن‌چه خود را در هستنده درون جهانی نشان می‌دهد بگذارد تا دیده شود. پس نخستین گام آن است که آن‌چه را در جهان است برشمیریم: خانه‌ها، درخت‌ها، انسان‌ها، کوه‌ها، ستارگان. ما می‌توانیم نمود بیرونی این هستندگان را توصیف و پیشامدهایی را که در آن‌ها و با آن‌ها رخ می‌دهند نقل کنیم. اما پیدا و هویداست که چنین کاری مشغله ای پیش پدیدارشناختی است و به هیچ وجه نمی‌تواند مناسبی با پدیدارشناسی داشته باشد. چنین توصیفی وابسته هستندگان می‌ماند. توصیفی از این دست توصیفی است هستومندان، حال آن‌که آن‌چه ما می‌جوئیم هستی است و بنا به تعریف صوری ما از پدیدار، در این‌جا پدیدار به معنای پدیدارشناختی آنی است که خود را به هیئت هستی و ساختار هستی نشان می‌دهد (هستی و زمان ص ۱۹۳). از این رو، حذف واژه Sein به معنای انتقال نادرست معنا است.

متن انگلیسی:

Those entities which serve phenomenologically as our preliminary theme—in this case, those which are used or which are to be found in the course of production—become accessible when we put ourselves into the position of concerning ourselves with them in some such way. Taken strictly, this talk about putting ourselves into such a position [*Sichversetzen*] is misleading; for the kind of Being which belongs to such concerned dealings is not one into which we need to put ourselves first.

ترجمه فارسی ص ۲۰۲: به لحاظ پدیدارشناختی، هستندگانی که هنوز به قالب مضمون درنیامده اند، یا، به بیانی دیگر، هستندگانی که به کار گرفته شده اند یا در جریان تولید یافتنی اند، وقتی دسترس پذیر می‌شوند که خود را در جایگاه پردازش چیزها در جهان قرار دهیم. چون دقیق تر به قضیه بنگریم، خود را در جایگاه قرار دادن گفته ای گمراه کننده است، زیرا این گونه هستی متعلق به مراودات پردازشگرانه چیزی نیست که از آغاز نیاز داشته باشیم که [برای دسترسی به آن] جای خود را عوض کنیم.

توضیح: در جمله نخست، عبارت *phänomenologisch* قید *Seiende* است و نه قید جمله. به لحاظ منطقی و از حیث معنا دو جمله ذیل معادل هم نیستند:

۱. هستنده ای که به لحاظ پدیده شناختی پیش مضمون است...

۲. به لحاظ پدیدارشناختی، هستندگانی که هنوز به قالب مضمون درنیامده اند ...

در جمله بعد، ترجمه فارسی مبهم و نارسا است. این جمله را می‌توان بدین گونه ترجمه کرد: به بیان دقیق، این سخن در باب خود - را - قرار دادن گمراه کننده است زیرا در ابتدا لازم نیست که خودمان را در این و نه هستی مربوط به مراوده پردازشگرانه قرار دهیم.

از سوی دیگر، اگر چه فعل *versetzen*، به تنهایی به معنای جای چیزی را عوض کردن و تغییر دادن است اما *sich versetzen in* به معنای خود را گذاشتن در است.

مورد بیست و هشتم

متن آلمانی:

Von der Dunkelheit dieser Struktur einer Wertbehaftetheit abgesehen, ist der phänomenale Seinscharakter des im besorgenden Umgang Begegnenden damit getroffen?

متن انگلیسی:

Disregarding the obscurity of this structure of investiture with value, have we thus met

that phenomenal characteristic of Being which belongs to what we encounter in our concerned dealings?

متن فارسی ص ۲۰۳: آیا اگر از ابهام این ساختار ارزش گرفتگی بگذریم، می‌توانیم بگوییم که به آن خصیصه پدیدارین هستی نایل آمده ایم که در مراوده پردازشگرانه با آن مواجه می‌شویم؟ توضیح: قسمت دوم جمله فوق نادرست ترجمه شده است. ترجمه نگارنده: ... آیا ویژگی پدیداری هستی آن چیزی که در مراوده پردازشگرانه با آن مواجه می‌شویم به دست آمده است؟ مترجم فارسی این قسمت را به صورت زیر درآورده است:

۱. نوعی خصیصه پدیدارین هستی وجود دارد.
۲. ما با این خصیصه در مراوده پردازشگرانه مواجه می‌شویم
۳. آیا به این خصیصه نایل آمده ایم؟
اما این جمله دلالت دارد بر این که:
۱. چیزی وجود دارد که در مراوده پردازشگرانه با آن مواجه می‌شویم

۲. آیا ویژگی پدیداری هستی این چیز به دست آمده است؟ به راحتی می‌توان دریافت که مفهوم و معنای این دو ترجمه یکسان نیست. اشتباه از این رو صورت گرفته است که در عبارت فوق، *des Begegnenden* ترجمه نشده است.

مورد بیست و نهم

متن آلمانی:

Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. Das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche.

متن انگلیسی:

Equipment can genuinely show itself only in dealings cut to its own measure (hammering with a hammer, for example); but in such dealings an entity of this kind is not *grasped* thematically as an occurring Thing, nor is the equipment-structure known as such even in the using.

متن فارسی ص ۲۰۵: مراوده ای که به قامت ابزار دوخته شده است آئی است که ابزار تنها در آن است که می‌تواند خود را در هستی اش به نحوی اصیل نشان دهد، مثلاً چکش ورزی با چکش. اما نه هستنده ای که ابزار مراوده است به منزله شیء حادثی به صورت مضمون دریافته می‌آید و نه ساختار ابزار بماهو ابزار حتی در حین کاربرد شناخته می‌شود.

ترجمه نگارنده: مراوده ای که به قامت ابزار دوخته شده است و ابزار تنها و به نحو اصیل در آن می‌تواند خود را در هستی اش نشان

von anderen gezüchtet werden. Tiere kommen innerhalb der Welt auch ohne Züchtung vor, und auch bei dieser stellt sich dieses Seiende in gewisser Weise selbst her.

متن انگلیسی:

the work is dependent on [angewiesen auf] leather, thread, needles, and the like. Leather, moreover is produced from hides. These are taken from animals, which someone else has raised. Animals also occur within the world without having been raised at all; and, in a way, these entities still produce themselves even when they have been raised.

متن فارسی ص ۲۰۸: کار محول و وابسته به چیزهایی چون چرم، نخ، میخ و مانند آن‌هاست. چرم نیز خود فرآورده از پوست است. پوست از حیواناتی گرفته می‌شود که کس دیگری آن‌ها را پرورش داده است، و حیواناتی هم درون جهان یافت می‌شوند که پرورنده نشده‌اند، اما به نحوی این هستندگان نیز حتی وقتی پرورنده شده‌اند، خودشان تولید می‌کنند.

توضیح: در این مورد، ترجمه جمله آخر بسیار مبهم و نادرست است. بحث هایدگر این است که چرم به عنوان یک هستنده، فرآورده انواع پوست‌هاست. پوست‌ها از حیواناتی گرفته می‌شوند که کس دیگری آن‌ها را پرورش داده است و حیواناتی هم درون جهان یافت می‌شوند که پرورنده نشده‌اند، اما این هستنده، یعنی چرم را می‌توان به شیوه‌ای خاص با پرورش همین حیوانات تولید کرد. از این رو عبارت این هستندگان نیز حتی وقتی پرورنده شده‌اند، خودشان تولید می‌کنند به اشتباه دلالت بر این دارد که این حیوانات وقتی پرورنده می‌شوند، خودشان تولید می‌کنند.

نکته مهم در این جا این است که: این مورد را می‌توان به عنوان شاهدی در نظر گرفت که اگر das Seiende را که مفرد است به صورت جمع ترجمه کنیم باعث اشتباه بزرگی می‌شود.

ارزیابی نهایی: نگارنده در آغاز مقاله این پرسش را مطرح

کرد که آیا به لحاظ منطقی محتوای ترجمه شده از سوی جمادی را می‌توان با محتوای اصلی متن آلمانی یکی دانست یا خیر و آیا دو ملاک مذکور رعایت شده است یا خیر، یعنی این که ۱. محتوای گزاره‌ها منتقل شده و ۲. رابطه و نسبت میان گزاره‌ها رعایت شده باشد. نمونه‌هایی که در این مقاله ذکر شدند به خوبی نشان می‌دهند که ترجمه جمادی:

۱. محتوای گزاره‌های را به درستی انتقال نداده است.
۲. رابطه و نسبت میان گزاره‌ها به درستی مورد توجه قرار نگرفته است.
۳. افزون بر این، مواردی نیز وجود دارند که به جافتادگی‌های کلمات و واژه‌ها و در برخی موارد جملات اشاره دارند.

دهد، مثلاً چکش ورزی با چکش، این هستنده را از حیث مضمون به عنوان شیء ای که نمایان می‌شود درک نمی‌کند؛ همچنین مثلاً از کاربرد [آن] برای ساختار ابزار بماهو ابزار چیزی نمی‌داند. توضیح: مترجم فارسی جمله فوق را به این صورت بیان کرده است:

۱. مرآورده ای که به قامت ابزار دوخته شده است مرآورده ای است که ابزار تنها در آن می‌تواند خود را در هستی اش به نحو اصیل نشان دهد.

۲. هستنده ای که ابزار مرآورده است دریافت نمی‌شود

۳. ساختار ابزار بماهو ابزار حتی در کاربرد شناخته نمی‌شود.

اما این جمله آلمانی بر این دلالت دارد که:

۱. مرآورده ای وجود دارد که با ابزار متناسب است

۲. این ابزار تنها و به نحو اصیل در آن می‌تواند خود را در هستی اش نشان دهد

۳. چنین مرآورده ای، این هستنده [ابزار، چکش] را از حیث مضمون درک نمی‌کند و ...

مورد سی ام

متن آلمانی:

Das bestellte Werk ist seinerseits nur auf dem Grunde seines Gebrauchs und des in diesem entdeckten Verweisungszusammenhanges von Seiendem.

متن انگلیسی:

A work that someone has ordered [das bestellte Werk] is only by reason of its use and the assignment-context of entities which is discovered in using it.

متن فارسی ص ۲۰۸: کار سفارش داده شده نیز خود تنها بر کاربردش و بر بافت ارجاعی هستندگانی که در حین این کاربرد کشف می‌شوند مبتنی است.

ترجمه نگارنده: کار سفارش داده شده به نوبه خود تنها بر کاربردش و بر بافت ارجاعی هستنده مبتنی است، بافتی که در این کاربرد یافت می‌شود.

توضیح: جمادی در ترجمه جمله فوق به اشتباه صفت en-deckt را از آن Seiende دانسته و بر همین اساس ترجمه کرده است که: کار سفارش داده شده ... بر بافت ارجاعی هستندگانی که در حین این کاربرد کشف می‌شوند مبتنی است. حال آن‌که: اولاً Seiende مفرد است و نه جمع. ثانیاً صفت endeckt از آن Verweisungszusammenhang است.

مورد سی و یکم

متن آلمانی:

Es ist angewiesen auf Leder, Faden, Nägel u. Dgl. Leder wiederum ist hergestellt aus Häuten. Diese sind Tieren abgenommen, die

اشاره: نگارنده در این مقاله، مضامین اصلی کتاب زیر را مورد تحلیل قرار می‌دهد:

The Cambridge Companion to Heidegger.
Edited by Charles B. Guignon. Cambridge University Press.

مقالات این کتاب را می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد. سه مقاله اول که توسط فرد، شیهان و اولافسون به نگارش درآمده‌اند، یک دیدگاه کلی را درباره آثار هایدگر فراهم می‌کنند. چهار مقاله بعدی که توسط هال، داستال، هوی و هافمن نوشته شده‌اند، عمدتاً بر موضوعاتی تمرکز دارند که در کتاب هستی و زمان بسط و توسعه یافته‌اند. مقالات گایگنون، تسیرمن، کاپوتو و دریفوس نیز با نقش و سهم هایدگر در حوزه‌های پژوهشی از قبیل نظریه روان درمانی، بوم‌شناسی، محیط زیست، زیبایی‌شناسی، سیاست و الهیات سروکار دارند. همچنین مقالات پایانی که توسط تیلور و رورتی تألیف شده‌اند، دو ارزیابی متفاوت از نقش فلسفی هایدگر به عمل آورده‌اند. با وجود این، تقسیم‌بندی مقالات می‌تواند به شیوه‌ای دیگر نیز صورت گیرد. برای مثال، موضوع زبان برای مقاله رورتی، فرد، اولافسون و هوی محوری است. از سوی دیگر، شیهان، تسیرمن، کاپوتو و دریفوس به مسئله محوری ارتباط هایدگر با نازی‌ها می‌پردازند. اگر چه هر یک از این نویسندگان رویکردی انتقادی را در پیش می‌گیرند، اما نقد رورتی از هایدگر متأخر بسیار بنیادی است و مدافع نوعی رویکرد فلسفی است که می‌توان آن را در هایدگر متقدم و ویتگنشتاین متأخر یافت. ویراستار کتاب در مقدمه این کتاب تلاش می‌کند تا تصویری گسترده از آثار هایدگر ارائه دهد تا زمینه‌ای را برای مقالاتی که در پی می‌آیند فراهم کرده باشد.

کتاب ماه فلسفه

فصل ۱ به بررسی «پرسش از وجود» به مثابه برنامه پژوهشی هایدگر می‌پردازد. به نظر نویسنده، می‌توان در ابتدا این پرسش را مطرح کرد که چه میزانی از حقیقت در این ادعای پیشین وجود دارد که هر متفکر برجسته‌ای اساساً دارای یک ایده بنیادین است. در مورد فیلسوفان مشهور، توجیه این ادعا ممکن است ما را ناگزیر کند تا یک ایده بزرگ را چنان وسیع بگیریم که آن را تقریباً بی‌معنا کند. آنچه که می‌تواند به درستی بیان شود، این است که بسیاری از متفکران بزرگ با مسئله‌ای سروکار داشته‌اند که راهنمای تفکر یا پژوهش آنها بوده است. همین امر درباره هایدگر نیز صدق می‌کند و می‌توان پرسشی که هایدگر را در سراسر زندگی فلسفی اش مجذوب و مفتون خود ساخت، چنین تقریر کرد: معنای هستی چیست؟ اوتولوژی به گسترده‌ترین معنای کلمه، توجه اصلی هایدگر را در سراسر زندگی اش به خود معطوف کرد. البته این بدین معنا نیست که او همواره به دنبال پاسخی برای این پرسش قدیمی بوده است، بلکه حاکی از این است که: به همان میزانی که تفکر هایدگر دچار تحول می‌شد، معنای این پرسش نیز تغییر می‌کرد. اما هایدگر تا پایان زندگی خود بر این اعتقاد بود که تأمل در پرسش هستی، محرک اصلی آثارش باقی مانده است. اما معنای هستی چیست؟ آیا

راهنمای کمبریج برای هایدگر

شکوفه هستی



این مجموعه درسگفتارها منتشر شده است و این مجموعه منبع مهمی را برای کسانی که به تحول اندیشه‌های دیگر علاقمند هستند، فراهم نموده است. این مطلب به طور خاص درباره‌ی مجموعه درسگفتارهایی که به دوره‌ای مربوط می‌شوند که هایدگر مشغول هستی و زمان بود و نیز درسگفتارهایی که چند سال بعد از آن ارائه شده اند، صادق است. نویسنده در این مقاله بر آن است تا در بررسی تازه‌ای که در مورد تفکر هایدگر انجام می‌دهد، به طور گسترده به این آثاری که به تازگی منتشر شده اند بپردازد و این بررسی، فرضیه‌ای را مطرح می‌سازد که

نویسنده در این مقاله آن را به طور مفصل بیان می‌کند. همان طور که عنوان این مقاله نشان می‌دهد، این فرضیه و تز با وحدت تفکر هایدگر سروکار دارد. منظور نویسنده، وحدت تفکر هایدگر در طی چرخش (Kehre) است که معمولاً چنین فرض می‌شود که تفکر دوره‌ی متأخر هایدگر را از تفکر دوره‌ی هستی و زمان متمایز می‌سازد.

به نظر هایدگر، سنتی که در یونان باستان آغاز شد بیان‌نهایی خود را در پدیده‌شناسی هوسرل یافت.

عنصر و مؤلفه‌ی مشترکی که در میان مفسران فلسفه‌ی هایدگر وجود دارد، این است که آنها مبنای اصلی خود را بر آثاری می‌گذارند که در پی این چرخش پدید آمده‌اند و حتی آثار متأخر او را از آثار متقدم او جدا می‌کنند، به ویژه از این جهت که هستی و زمان را به دوره‌ای دکارتی و کانتی در تفکر فلسفی هایدگر نسبت می‌دهند. اما چنین دوره‌ای وجود ندارد. نویسنده بر آن است که اگر ما هستی و زمان را به خاطر همگون ساختن تزهای متمایزش با تزهای مربوط به سوپراکتیویسم استعلایی مدرن به درستی درک نکنیم، آن‌گاه قادر نخواهیم بود تا ویژگی جهت‌گیری دوباره‌ی هایدگر را که از اواسط دهه‌ی سی به بعد اتفاق افتاد، درک کنیم. از این رو، نویسنده در ارزیابی وحدت تفکر هایدگر نمی‌خواهد وجود چنین جهت‌گیری دوباره را انکار کند. آنچه نویسنده درصدد بیان آن است این است که گسستگی‌ای که این جهت‌گیری دوباره ایجاد می‌کند تنها با توجه به یک پیوستار و پیوستگی عمیق تری که تمام دوره‌های تفکر هایدگر را دربرمی‌گیرد، می‌تواند درک شود. نویسنده در این مقاله تلاش می‌کند تا نشان دهد که مفاهیم محوری هستی و زمان کماکان در این جهت‌گیری دوباره به حیات خود ادامه می‌دهند و

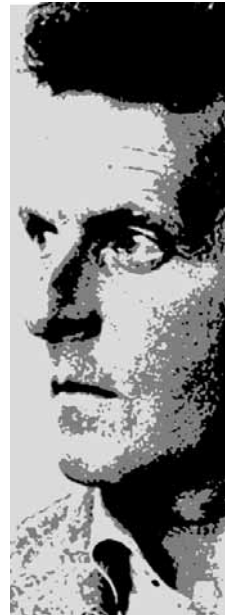
وجود به تمام موجودات، به هر آنچه که ما می‌توانیم بگوییم هست (صخره، درخت، ابر، رنگ، صدا، رؤیا یا اعداد گنگ) اشاره دارد؟ آیا این پرسش نوعی مفهوم متافیزیکی بلندی‌پروازانه شبیه «هستی» را از پیش فرض می‌کند؟ هایدگر وظیفه‌ی خود می‌داند که نشان دهد نوعی مفهوم معنادار از هستی وجود دارد که متعلق به تمام موجودات است، مفهومی که شالوده‌ی تمام فهم ما را از واقعیت تشکیل می‌دهد. به نظر هایدگر، روشن‌سازی این مفهوم هدف اصلی هر تفکر متافیزیکی است حتی اگر همواره به درستی درک نشود. جستجوی نوعی پاسخ کماکان به معنای جستجو و طلب روشن‌سازی این پرسش است. البته لازم به ذکر است که نویسنده در این مقاله درصدد نیست تا به بررسی معنای این پرسش در سراسر زندگی هایدگر بپردازد، بلکه به دنبال روشن‌سازی این امر است که چرا پرسش از هستی موجب نگرانی هایدگر جوان گشته است و چرا هایدگر غفلت از این پرسش را بعد از نخستین فیلسوفان یونان، به عنوان جدی‌ترین اشتباه و قصور در تاریخ فلسفه‌ی غرب تلقی می‌کند. هایدگر که به دنبال خاستگاه این مسئله است، بیش از پیش به فلسفه‌ی یونان باستان می‌پردازد. فهم این که چرا هایدگر به این سنت مراجعه می‌کند، برای فهم درست و مناسب پرسش از معنای خود هستی‌گریزناپذیر و اجتناب‌ناپذیر است. می‌توان گفت که مسأله‌ی معنای هستی، ستاره‌ی راهنمای تفکر فلسفی هایدگر از همان دوران جوانی است. سرآغاز این رویداد را می‌توان آشنایی هایدگر با کتاب در باب معانی چندگانه‌ی هستی در ارسطو اثر برنتانو دانست. خلاصه‌ای از این کتاب می‌تواند تصویر کلی و تقریبی‌ای از تاریخ اونتولوژی ارسطو ارائه دهد. از این رو، این فصل درصدد است تا به شیوه‌ای

دیالکتیکی در این باره بحث کند که چگونه هایدگر خودش را با سنت مرتبط می‌سازد. توماس شیپان در فصل ۲ به بررسی زندگی شخصی و فکری هایدگر می‌پردازد.

وی در ابتدا به دوره‌ی نخست زندگی هایدگر می‌پردازد، یعنی آن هنگام که هایدگر به عنوان یک فیلسوف کاتولیک شناخته می‌شود. سپس به دوره‌ای می‌پردازد که هایدگر به عنوان یک پدیدارشناس رادیکال مطرح شده بود. نگاه سوم مؤلف به دوره‌ای است که هایدگر به فعالیت‌های سیاسی می‌پردازد.

اولافسون در فصل ۳ با عنوان «وحدت تفکر هایدگر» بر آن است که: در سال ۱۹۷۵، یک سال قبل از مرگ هایدگر، انتشار چاپ کامل آثار هایدگر آغاز شد. این مجموعه نه تنها تمام آثاری را که قبلاً منتشر شده بودند، بلکه بخش قابل ملاحظه‌ای از دست‌نوشته‌های منتشر نشده‌ی دوره‌های قبلی فعالیت فلسفی هایدگر و مجموعه‌ای از درسگفتارهای هایدگر را که در دانشگاه‌های ماربورگ و فرایبورگ در دهه‌های بیست، سی و چهل ایراد شده بود در برمی‌گرفت. از زمانی که اولین جلد منتشر شده است تاکنون، بخش قابل توجهی از





نه این که مفاهیم دیگری جایگزین آنها شده باشد (که غالباً چنین تصور می‌کنند)؛ هم‌چنین نویسنده درصدد است تا نشان دهد که نوع تفسیر ما از رابطه میان برخی از این مفاهیم است که می‌تواند رنگ مایه‌های دقیقاً متفاوت آثار متأخر هایدگر را روشن نماید. نویسنده استدلال می‌کند که مشکلات و دشواری‌های جدی ای در رابطه با تزه‌های اوتولوژیکی هستی و زمان وجود دارد؛ از این رو، به نظر می‌رسد هایدگر، که نسبت به تصحیح تزه‌های خودش چندان رضایتی نداشت، به این تنش‌ها و کشمکش‌ها در درون شاکله مفهومی مورد نظرش پاسخ داده است، یعنی در تمایزهای محوری اش، تأکید بر یک واژه را جایگزین تأکید بر واژه دیگر کرده است. اما هایدگر خود این تمایزها یا این شرط را که هر واژه در این تمایزها با واژه دیگر مرتبط است، رها نمی‌کند. همین واقعیت است که ما را ناگزیر می‌کند تا تفسیرهای رایج در مورد چرخش (Kehre) را به عنوان جایگزینی مجموعه‌ای از مفاهیم به جای

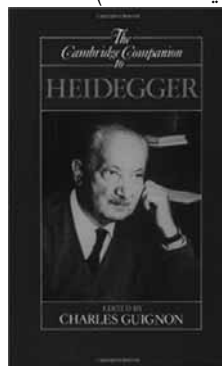
هایدگر متقدم بر خلاف ویتگنشتاین متقدم، هیچ آموزه صریحی دربارهٔ اموری که نمی‌توانند به بیان در آیند ارائه نمی‌دهد

مجموعه دیگری از مفاهیم رد کنیم.

هریسون هال در فصل ۴ با عنوان «قصیدیت و جهان: بخش I هستی و زمان» تبیین کاملی را از کشمکش هایدگر با سنت فلسفی ارائه می‌دهد و فاصله گرفتن هایدگر را از آن نشان می‌دهد. به رغم تلاش بسیاری از افراد، از جمله خود هوسرل، برای گنجاندن بینش‌های هایدگر در یک چهارچوب سنتی تر، این فاصله و گسست جدی به نظر می‌رسد. به نظر هایدگر، سنتی که در یونان باستان آغاز شد بیان نهای خود را در پدیده شناسی هوسرل یافت. همان طور که فولسدال استدلال می‌کند، پدیده شناسی هوسرل می‌تواند به عنوان محصول دو تأثیر مهم تلقی شود. هوسرل از برنتانو این بینش را اخذ کرد که قصیدیت، ویژگی معرف آگاهی است. اما مدلی که هوسرل برای فهم این قصیدیت یا عطف به کار برد ماهیتاً همان مدل ارجاع زبانی فرگه بود، با این تفاوت که در نزد هوسرل مفهوم اصلی معنا به نحوی تعمیم یافته بود که برای تمام اعمال آگاهی، اعمال زبانی و غیرزبانی، به کار می‌رفت. به عبارت دیگر، فرگه معنای بیان زبانی را از مدلول آن متمایز می‌کند و به همین گونه نیز هوسرل معنای یک عمل آگاهانه را از ابژه مربوط به آن متمایز

می‌بخشد. برای هر دوی آنها، معنا چیزی است که به واسطه آن می‌توانیم به ابژه‌ها اشاره کنیم یا به آنها معطوف شویم. نتیجه این رویکرد، تبیین فرگه‌ای از قصیدیت است که از مسائل و مشکلات آشکاری که نظریه برنتانو با آنها درگیر بود، اجتناب می‌ورزید. اگر عطف بودگی آگاهی بر حسب رابطه آن با ابژه‌های واقعی تبیین شود، آن گاه موارد و نمونه‌های ادراکی ای که نشان دهنده ناتوانی ارجاع (مانند توهم) هستند، می‌توانند تبیین مورد نظر برنتانو را نقض کنند. اما اگر این عطف بودگی بر حسب محتوای ذهنی درک شده (تصورات) تبیین گردد، آن گاه به نظر می‌رسد که تمایز میان ادراک دقیق و نادقیق از میان برود. از آن جایی که هوسرل قصیدیت آگاهی را بر اساس ساختارهای قصیدی انتزاعی (مشابه با معانی زبانی) تبیین می‌کند که آگاهی از طریق آنها به چیزی معطوف می‌شود و نه این که قصیدیت آگاهی را بر اساس ابژه‌هایی که آگاهی بدان‌ها معطوف می‌شود یا محتوای ذهنی واقعی که اعمال عطف شده آگاهی را همراهی می‌کنند، از این مشکل اجتناب می‌کند. هوسرل از واژه نوئما استفاده می‌کند تا به این معانی یا ساختارها ارجاع دهد. از این رو، تزه برنتانو بر این که هر عمل دارای ابژه خود است به این تزه تعبیر می‌کند که هر عمل دارای نوئما یا معنای خود است. به واسطه چنین معنای ای است که آگاهی به یک ابژه معطوف می‌شود. از آن جایی که هایدگر نظریه قصیدیت آگاهی هوسرل را در درون سنت فلسفی ای قرار می‌دهد که درصدد است آن را نقد و اصلاح کند، مفهوم قصیدیت می‌تواند یک گزینهٔ عجیب برای توضیح تفکر هایدگر باشد. می‌توان با نگاهی اجمالی به هستی و زمان دریافت که چنین واژه‌ای در این کتاب وجود ندارد و هایدگر نیز از این اجتناب ورزیده است که وجود انسان را بر حسب رابطه آگاهی با ابژه‌های مشخص کند. اما اگر کمی دقت کنیم در می‌یابیم که یادداشت‌ها و درس‌گفتارهای هایدگر که به دوره هستی و زمان مربوط می‌شوند، اشارات بسیاری به قصیدیت داشته اند و آن را مورد بحث قرار داده اند؛ از این رو، فهم معنای گوناگون قصیدیت و معانی متناظر جهان برای هایدگر شوبه‌ای برای فهم بخش I هستی و زمان است. نویسنده تلاش می‌کند تا در ابتدا مانع سوء فهم‌هایی شود که در هستی و زمان در این باره صورت گرفته است. به نظر نویسنده حداقل سه مفهوم متفاوت از قصیدیت و جهان نزد هایدگر وجود دارد:

۱. قصیدیت و جهان سوژه نظری (مشاهده گر منفعل یا شناسنده سنتی و ابژه‌های مشاهده شده یا شناخته شده)
۲. قصیدیت و جهان سوژه عملی (مشارکت کنندهٔ فعال و ابژه‌های مورد استفاده)
۳. یک قصیدیت و جهان ابتدایی و اصیل تر که مانع هر گونه استفاده از مدل سوژه – ابژه می‌شود و بدون آن، فهم دو نوع دیگر از قصیدیت و جهان ضرورتاً به سوء فهم گرفتار می‌آید. به نظر نویسنده یکی از سوء فهم‌های





که حتی نقد مشهور دریدا از متافیزیک حضور اساساً از طریق تأمل بر تبیین هوسرل از زمانمندی صورتبندی شده است. به نظر نویسنده می‌توان پدیده‌شناسی زمان را به عنوان مؤلفه‌ای مهم برای فهم رابطه هوسرل و هایدگر و نیز بسط و گسترش تفکر قاره‌ای در سراسر این قرن به کار برد. تفاوت‌های میان هوسرل و هایدگر مهم هستند. اما اگر ما درنیابیم که این مطلب تا چه حد درست است که پدیده‌شناسی هوسرل چهارچوب رویکرد هایدگر را فراهم می‌کند، قادر نخواهیم بود تا ماهیت دقیق پروژه هایدگر را در هستی و زمان

یا این که چرا هایدگر آن را نیمه تمام رها کرد، درک کنیم. نویسنده در این مقاله توجه خود را به تبیین پدیده‌شناسی اولیه هایدگر از زمان و ریشه‌های آن در آثار هوسرل معطوف می‌کند. هوسرل، نخستین کسی بود که برای اولین بار طرح اونتولوژی پدیده‌شناسی را به اجرا درآورد، یعنی تلاش کرد تا هستی هستنده‌ها به طور کلی

هوسرل از برنتانو این بینش را اخذ کرد که قصدیت، ویژگی معرف آگاهی است. اما مدلی که هوسرل برای فهم این قصدیت یا عطف به کار برد ماهیتاً همان مدل ارجاع زبانی فرگه بود

را وضوح بخشید، و به همین دلیل هوسرل تبیین پدیده‌شناسی از زمان را برای این طرح، محوری تلقی می‌کرد. هستی و زمان هایدگر، با مرتبط کردن هستی و زمان، در همان مسیر طرح هوسرل گام برمی‌داشت. نویسنده با نشان دادن رابطه تفکر هایدگر با تفکر هوسرل و با نشان دادن شباهت‌های هر دوی آنها با فلسفه استعلایی کانت، آشکار می‌سازد که چرا زمان چنین نقش محوری ای را در تفکر قاره‌ای ایفا می‌کند. اما همچنین روشن می‌سازد که در تبیین‌هایی که هوسرل و هایدگر در مورد زمان ارائه می‌دهند، مسائل جدی ای نمایان می‌شود. این مسائل می‌توانند به فهم این که چرا هستی و زمان هرگز کامل نشد، یاری رسانند. اما این مسائل همچنین به مباحث عمیقی درباره امکان پدیده‌شناسی به طور کلی اشاره می‌کنند و می‌توانند انگیزه برخی از حرکات جدیدی را وضوح بخشند که توسط پسااخترها و پست مدرنیست‌ها به وجود آمده‌اند.

ما در فصل ۶ که عنوان «چرخش هرمنوتیکی» را به همراه دارد با تفسیر نویسنده از این موضوع مواجه می‌شویم. به نظر

بسیار کلی درباره تفکر هایدگر این است که مفسرین چندان تمایلی ندارند تا از این فهم بسیار بنیادی از قصدیت و جهان فراتر روند و هایدگر را از آن جهت مورد توجه قرار می‌دهند که توجهی خاص به اهمیت ویژه جهان فعالیت عملی با سوژه‌های ماهرش و ابژه‌های سودمندش کرده است.

داستال در فصل ۵ با عنوان «زمان و پدیده‌شناسی در هوسرل و هایدگر» تلاش می‌کند تا از منظری تازه به این مسئله بپردازد. به نظر نویسنده، تفسیر و رویکرد رایج در مورد رابطه هوسرل و هایدگر چنین است:

در آغاز قرن بیستم ادموند هوسرل به معرفی روش پدیده‌شناختی به عنوان روشی برای تضمین این امر پرداخت که فلسفه به حقایق نهایی و انکارناپذیر دست می‌یابد و پدیده‌شناسی عمدتاً به معنای توصیف است، یعنی توصیف اموری که در تجربه ما نمایان شده‌اند و توصیف تجربه ما از آنها. پدیده‌شناسی تمام ساختارهای متافیزیکی را در پرانتز می‌گذارد بدین منظور که فراتر از هر شکی، صرفاً بر آنچه که خود را در تجربه ما نشان می‌دهد، تمرکز کند و یافته‌هایش یقینی باشد. اما هایدگر متقدم با اتخاذ یک چرخش تفسیری، پرسش‌هایی را درباره اعتبار پدیده‌شناسی هوسرل مطرح می‌کند. از این دیدگاه، مهم‌ترین چیز در اونتولوژی هرمنوتیکی هایدگر این بود که به اهمیت تناهی، جهان بودگی و تاریخمندی مقوله بشری پی برده است، یعنی شناخت این که دسترسی ما به امور همواره به واسطه درک اموری که پیرامون فرهنگ و تاریخ ما قرار دارند، رنگ و شکل یافته است. این رویکرد که با رویکرد پسااخترگرایی و برخی از متفکران پست مدرن همراستا است، به دنبال یک نوستالژی برای متافیزیک حتی در مفاهیمی نظیر جهان بودگی، تناهی و تاریخ است. به بیان دیگر، بر طبق این خوانش می‌توان گفت که هایدگر هنوز درگیر و پایبند متافیزیک است.

نویسنده در این مقاله به نقد این رویکرد و تفسیر می‌پردازد، یعنی این فرض را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد که هرمنوتیک اونتولوژیکی هایدگر در جهت فروکاستن از ارزش پدیده‌شناسی هوسرل به پیش می‌رود. به نظر نویسنده، نگاهی دقیق‌تر به آثار اولیه هایدگر نشان می‌دهد که این مطلب و موضوع پیچیده‌تر از مطالب و تفاسیر فوق است. متفکرانی نظیر هانس گئورگ گادامر و پل ریکور، که از هرمنوتیک هایدگری بهره می‌برند، این امر را آشکار کرده‌اند که تفکر خود آنها مستلزم پدیده‌شناسی است. خود هایدگر که تصور می‌شود از هوسرل گسسته است، مبنای هرمنوتیک خود را بر تبیینی از زمان قرار می‌دهد که نه تنها به شیوه‌های گوناگون با تبیین هوسرل معادل و همراستا است، بلکه از همان شیوه پدیده‌شناسی‌ای استفاده می‌کند که هوسرل آن را به کار می‌برد. تبیین پدیده‌شناسی زمان برای فلسفه قاره‌ای چنان از اهمیت برخوردار است

Heidegger's
Being
and Time





نویسنده، دهه‌های پایانی قرن بیستم با توضیح و شرح گسترده و چند رشته‌ای نظریه‌ی تفسیر و پیامدهای عملی آن توأم بوده است. سخن گفتن از یک تحول و انقلاب در تاریخ تفکر شاید بیش از حد اغراق آمیز باشد، اما آشکار است که یک جنبش کلی وجود داشته است که می‌تواند آن را «چرخش هرمنوتیکی» نامید. این چرخش اشکال متنوع و متعددی را به خود گرفته است، از جمله مطالعات فرهنگی پس‌اساختارگرایانه، مطالعات ادبی ساختارشناسانه، علوم اجتماعی و انسان‌شناسی تفهیمی. البته چرخش‌های خاصی که در این حوزه‌ها صورت گرفته است، واکنش‌هایی به شیوه‌های قبلی فعالیت‌های هر یک از

این رشته‌ها است. اما در هر یک از این موارد، تأکید بر تفسیر به عنوان نوعی نوشدارو مورد استفاده قرار می‌گیرد که معمولاً با مفاهیم ابژکتیویستی از روش‌های این رشته‌ها ارتباط دارد. اما هیچ یک از این چرخش‌های خاص را نمی‌توان بدون تغییر بنیادی ای که در فلسفه توسط مارتین هایدگر در هستی و زمان رخ داد، درک

تبیین پدیده شناختی زمان برای فلسفه قاره‌ای چنان از اهمیت برخوردار است که حتی نقد مشهور دریدا از متافیزیک حضور اساساً از طریق تأمل بر تبیین هوسرل از زمانمندی صورت‌تبدلی شده است.

و تصور نمود. چرخش هرمنوتیکی هایدگر به روشن‌ترین صورت در بخش‌های ۳۱ و ۳۲ این کتاب بیان شده است و هایدگر در همین بخش‌ها فهم تفسیری «حالت محوری دازاین» را به انجام رسانده است. به نظر نویسنده، هایدگر در سال ۱۹۲۷ نمی‌توانست تأثیرات گوناگون نظریه خود را بر تفکرات دیگر پیش‌بینی کند. اما در همان زمان، هایدگر تبیین خود را از فهم به عنوان یک گسست انقلابی از نگاه سنتی فلسفه به مسائل معرفت‌شناختی و به دوگانه انگاری میان سوژکتیویته و ابژکتیویته تلقی می‌کرد. نویسنده برای تبیین این گسست، به جزئیات تبیین هایدگر از فهم و تفسیر در هستی و زمان می‌پردازد و این کار را با توجه به هرمنوتیک سنتی و نیز فلسفه دکارت و کانت انجام می‌دهد. نویسنده در بخش‌هایی همین مقاله تأثیر هایدگر را بر فلسفه‌های هرمنوتیکی و ساختارشناسانه‌ای که در نیمه دوم قرن بیستم نمایان

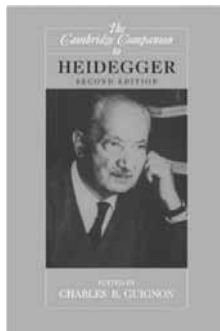
گشته اند، توصیف می‌کند.

هافمن در فصل ۷ با عنوان «مرگ، زمان، تاریخ: بخش II هستی و زمان» بر این عقیده است که فلسفه مدرن نقطه عزیمت خود را امور جهان قرار نمی‌دهد، بلکه خود (self) را محور قرار می‌دهد که این امور را به اندیشه در می‌آورد و آنها را در عمل تغییر می‌دهد. «خود» تبدیل به منبع حقیقت این امور و غایبات نهایی آنها می‌گردد و جایگاه یک اصل و مبنا را به دست می‌آورد که می‌تواند واقعیت را بنیاد نهد. سوژکتیویته خود هم به معنای نقطه عزیمت و هم «بنیان اعتباربخش» برای تلاش‌های فلسفی متعدد در بازسازی شناخت ما از جهان است. یکی از اهداف هایدگر در هستی و زمان به پرسش گرفتن این سنت سوژکتیویستی فلسفه مدرن و چیرگی بر آن است. اما نویسنده بر آن است تا در این فصل نشان دهد که هایدگر در بخش دوم هستی و زمان خودش را به عنوان وارث این سنت و خود (self) در این سنت تلقی می‌کند.

گایگنون در فصل ۸ با عنوان «اصالت، ارزش‌های اخلاقی و روان‌درمانی» به بررسی تأثیر هایدگر بر دروان‌درمانی می‌پردازد. به نظر نویسنده، تأثیر هایدگر بر روان‌درمانی در کشورهای انگلیسی زبان تابع یک روش پیچیده بوده است. هدف نویسنده در این مقاله این است که برخی از پیش‌فرض‌ها را در روش علمی روشن سازد که فهم ابعاد اخلاقی روانکاوی را دشوار می‌سازند. چیزی که بیش از همه در این جا مهم است این است که حتی رویکردهای اولیه هایدگر، به رغم ادعای این‌که از علم‌گرایی رهایی یافته اند، مملو از همین پیش‌فرض‌ها و مسائل مشابه هستند. نویسنده با بررسی نگاه متفاوت هایدگر به وجود انسان و مقوله اصالت، نشان می‌دهد که گرایش‌های اخلاقی، بخشی‌گریزناپذیر از هر پروژه فهم انسان‌ها می‌باشد و این‌که آنها به طور کاملاً طبیعی، برای هر گفتگویی که برای روان‌درمانی صورت می‌گیرد، محوری و مهم هستند. نویسنده سعی می‌کند تا بعد دیگری از روانکاوی را نشان دهد و هدف او از این کار، پیشنهاد یک تکنیک جدید نیست، بلکه فراهم نمودن مبنایی اوتولوژیکی برای فهم چیزی است که همواره در روانکاوی

اتفاق می‌افتد، اگر چه هیچ‌گاه به طور کامل در نظریه‌های متداول فهمیده نشده است.

فصل ۹: بسیاری از مفسرین بر شباهت‌های میان تفکر هایدگر و سنت‌های آسیای شرقی از قبیل ودانتا، ماهایانا، بودیسم و تائوئیسم تأکید کرده اند. نویسنده در این مقاله به بررسی انتقادی برخی از جنبه‌ها و روابط تنگاتنگ میان تفکر هایدگر و بودیسم می‌پردازد. یکی از دلایل علاقه به تفکر هایدگر و بودیسم این است که هر دوی آنها انتقادی و مدعی ارائه یک گزینه دیگر در برابر انسان‌مداری و دوگانه‌گرایی هستند که برخی از منتقدان، آن را عامل بحران





وسطی، توجه داشت. بر طبق این سنت، که در تضاد بسیار با رویکردهای نسبی گرایانه و روان شناختی بود، صور گرامر و زبان کارکردِ صور عام تفکر هستند که خود آنها نیز انعکاس دهنده خود وجود هستند. اما هایدگر نگاهی نیز به جنبه دیگر سنت قرون وسطی داشت، که می‌توان آن را جنبه پویای این سنت در نظر گرفت که در مقابل جنبه منطقی این سنت قرار می‌گیرد و می‌توان آن را در زندگی و حیات دینی یافت که به چیزی جان می‌بخشد که هایدگر «تجربه زندگی» قرون وسطی می‌نامد. هایدگر در پی نوشت خود به رساله دکترایش بر این تأکید می‌کند که: ما باید دریابیم که نظریه‌های انتزاعی

و دشوار فیلسوفان و الهی دانان قرون وسطی از تجربه انضمامی زندگی آغاز می‌شود و چنین نظریه‌هایی رابطه نفس را با خداوند به بیانی مفهومی در می‌آورند به همان گونه‌ای که این رابطه در زندگی آن عصر تجربه شده است. هایدگر به منظور دست یافتن به این بُعد از سنت قرون وسطی بر آن است که ما باید به عرفان و

اهمیت هایدگر تا حدی در این واقعیت نهفته است که او چهره‌ای برجسته در میان فهرست کوچکی از فیلسوفان قرن بیستم است که به ما یاری نموده است تا از تسلط عقلانیت مدرن رهایی یابیم.

الهیات اخلاقی قرون وسطی، به ویژه الهیات مایستر اکهارت توجه داشته باشیم.

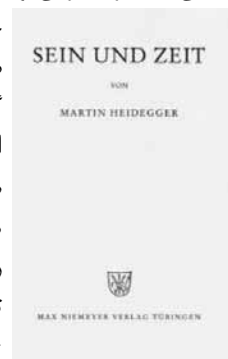
نویسنده در فصل ۱۱ به بررسی نظر هایدگر در مورد رابطه نیست‌انگاری، هنر، فناوری و سیاست می‌پردازد. در این جا نیست‌انگاری به معنای فقدان معنا است. به نظر هایدگر هنگامی که تصور نماییم همه چیز مادی است و اجتماع کاملاً یکنواخت، ملال آور و کسل کننده شده است، افراد به تجربه‌های خصوصی خودشان بازمی‌گردند. زیرا احساس می‌کنند که تنها در همین تجربه‌هاست که می‌توانند معنا را بیابند. هایدگر این حرکت و بازگشت به جانب تجربه خصوصی را به عنوان ویژگی عصر مدرن تلقی می‌کند. هنر، دین، آموزش و تحصیل، همگی تنوعی از این تجربه هستند. هنگامی که تمامی توجه ما به آن چیزی که در این تجربه مشترک

زیست محیطی در حال حاضر می‌دانند. بر طبق نظر چنین منتقدانی، انسان غربی به طور خاص انسان مدار است. انسان‌ها با این تلقی که بشریت، منبع هر معنا، هدف و ارزشی است هر کاری را که تمایل دارند با طبیعت انجام می‌دهند. هم‌چنین انسان غربی بر حسب مقولات دوگانه‌ای از قبیل ذهن در برابر جسم، عقل در برابر احساس، انسان در برابر طبیعت، مرد در برابر زن می‌اندیشد. کسانی که از ویژگی‌های نخستین بهره مند هستند (ذهن، عقل، انسان، مرد)، از حق چیرگی بر اموری برخوردارند که از ویژگی دوم (جسم، احساس، طبیعت، زن) بهره مند هستند. ایدئولوژی‌های غربی در تلاش برای به دست آوردن امنیت و قدرتی خداگونه برای بشر، به دنبال تغییر زمین به یک کارخانه عظیم هستند و بدین ترتیب محیط زیست را مورد تهدید قرار می‌دهند که تمام حیات بدان وابسته است. نویسنده در بررسی انتقادی خود از شباهت‌های فرض شده میان هایدگر و بودیسم توجه خود را به طور خاص به این ادعای هایدگر و بودیسم معطوف می‌کند که: انسان‌ها باید نسبت به «نیست‌انگاری» که بر همه چیز سایه افکنده است، بینشی را به دست آورند. چنین بینشی به طور مستقل باعث چیرگی بر انسان مداری و دوگانه‌انگاری می‌شود. نویسنده در ابتدا به بررسی سرمنشأهای ایده هایدگر در مورد نیست‌انگاری می‌پردازد و سپس تبیین‌های متقدم و متأخر هایدگر درباره نقش نیست‌انگاری در وجود انسان اصیل را بررسی می‌کند. نویسنده بر طبق ملاحظات مقدماتی، تمایل هایدگر به تفکر شرقی، مفهوم بودیسم درباره رابطه میان روشنگری و رازگشایی نیست‌انگاری را بررسی می‌کند. سپس به مقایسه آنچه که هایدگر و بودیسم درباره رابطه میان اصالت یا روشنگری و بینش یافتن به «نیست‌انگاری» می‌گویند؛ می‌پردازد.

در نهایت به طور خلاصه این امر را توضیح می‌دهد که ایده‌های هایدگر و بودیسم تا چه اندازه با ادعاهایی که توسط طرفداران محیط زیست مطرح می‌شود، تناسب دارد.

عنوان فصل ۱۰ «هایدگر و الهیات» است. از نظر نویسنده، دیدگاه فلسفی و الهیاتی هایدگر متقدم معطوف به درک و شناخت فلسفه اسکولاستیک قرون وسطی در پرتو پژوهش اش درباره مبانی

منطق مدرن و ابطال روان شناسی گرایی از سوی هوسرل بود. هایدگر به عنوان یک فیلسوف، روان شناسی گرایی را به عنوان شکلی از تجربه گرایی و نسبی گرایی رد می‌کند (حتی از آن جهت که او به لحاظ الهیاتی مخالف مدرنیسم به عنوان شکلی از نسبی گرایی تاریخی بود که حقیقت جاودان الهیات را تهدید به نابودی می‌کرد). هایدگر به پیوستار میان پژوهش‌های منطقی هوسرل، که منطبق و ریاضیات را بر مبنای پدیدارشناسی محض تحلیل می‌کرد، و سنت اسکولاستیک «گرامر نظری» در اواخر قرون





است، معطوف می‌شود، ما به آخرین مرحله نیست‌انگاری می‌رسیم. به عبارت دیگر، هنگامی که نمونه‌های مشترکی از عظمت و تقدس وجود ندارند که محور و کانون علایق و توجهات عمومی باشند و باعث تعهد اجتماعی گردند، افراد تبدیل به تماشاچیان صرف زندگی عمومی می‌شوند. هنگامی که هیچ فعالیت دینی ای وجود ندارد که تقدس، بیم و امید را ایجاد کند، افراد تن به مصرف هر چیزی از جمله مواد مخدر می‌دهند تا جانشین اعمالی شود که می‌تواند به آنها تجربه «به اوج رسیدن» را بدهد. تجربه به اوج رسیدن رخداد آن چیزی است که بیرون

از خود قرار دارد که واقعی و از این رو، مقدس است. از همین منظر است که هایدگر این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا هنر، فناوری و سیاست در همین راستا حرکت می‌کنند یا خیر؟

فصل ۱۲: اهمیت هایدگر تا حدی در این واقعیت نهفته است که او چهره‌ای برجسته در میان فهرست کوچکی از فیلسوفان قرن بیستم است که به ما یاری نموده است تا از تسلط عقلانیت مدرن رهایی یابیم. ویتگنشتاین و مرلوپونتی نیز دو فیلسوف دیگری هستند که در این فهرست حضور دارند. اما می‌توان بر اولویت داشتن هایدگر در این فهرست تأکید داشت. نویسنده تلاش می‌کند تا با مفاهیم «عاملیت» و «پس‌زمینه»، به صورت‌بندی تفکر هایدگر بپردازد، از این حیث که ما را از معرفت‌شناسی سنتی رها می‌کند. استفاده از واژه عقل‌گرایی در این مقاله می‌تواند مورد اعتراض قرار گیرد، حتی از ناحیه کسانی که اصولاً همراستا با جریان فکری هستند که نویسنده در این جا تلاش می‌کند تا آن را بیان کند. روش‌های مختلفی برای فرمولبندی نگرش و فرضیه‌ها وجود دارد. از این رو، هنگامی که نویسنده از واژه عقل‌گرایی استفاده می‌کند بر آن است که تصور معینی از عقل همواره یک نقش محوری را ایفا می‌کند. به طور خلاصه می‌توان نظر وی را چنین بیان کرد: مفهوم مسلط فاعل متفکر که هایدگر باید بر آن چیره شود، از طریق نوعی اوتولوژی‌سازی روال و شیوه عقلانی شکل گرفته است، یعنی آن چیزی که به عنوان روش‌های صحیح تفکر عقلانی تلقی می‌شود در همان ساختار ذهن درک می‌شوند و بخشی از همان ساختار را شکل می‌بخشند. نتیجه‌ای که به دست می‌آید، تصویری از عاملیت تفکر انسان است که درگیر به حساب نمی‌آید. هایدگر درصدد است تا این تصویر را کنار گذارد و تفسیری را از عاملیت درگیر بدان گونه که مثلاً در فرهنگ و شکل زندگی تبلور یافته است، ارائه دهد.

اگر ما در نیابیم که این مطلب تا چه حد درست است که پدیده‌شناسی هوسرل چهارچوب رویکردهای دیگر را فراهم می‌کند، قادر نخواهیم بود تا ماهیت دقیق پروژه هایدگر را در هستی و زمان یا این که چرا هایدگر آن را نیمه تمام رها کرد، درک کنیم.

نویسنده در فصل ۱۳ با عنوان «ویتگنشتاین، هایدگر و اصلاح زبان»، بر این نکته تأکید می‌کند که ویتگنشتاین متأخر در فلسفه خود به این پرسش توجه نمود که چگونه مطالعه محض زبان ممکن است اما بی درنگ دریافت که چنین مطالعه‌ای ممکن نیست. به بیان دونالد دیویدسون، اگر قرار باشد که معناشناسی به عنوان یک موضوع جدی مورد بحث قرار گیرد، «باید طبیعی باشد». به نظر نویسنده، نتیجه و ثمره فلسفه زبان همان اشاره دیویدسون است که «چیزی نظیر زبان به آن گونه که فیلسوفان تصور می‌کنند، وجود ندارد و ما باید از ایده یک ساختار مشترکی که به طور روشن تعریف شده است و کاربران زبان بر آن تسلط دارند و در موارد گوناگون از آن استفاده می‌کنند، دست بکشیم.» این سخن تجلی همان چیزی است که مرگ معنا نامیده می‌شود، یعنی پایان تلاش و کوشش برای این که زبان را به یک موضوع استعلایی تبدیل کنیم.

می‌توان فرگه و ویتگنشتاین متقدم را مسئول وضع این ایده دانست که چنین ساختار مشترکی که به وضوح معین شده است، وجود دارد. به طور خاص، ما این ایده را مدیون ویتگنشتاین هستیم که می‌توان تمام مسائل فلسفی را اساساً و در نهایت با نشان دادن همین ساختار حل کرد. اما ویتگنشتاین متأخر، کواین و دیویدسون را می‌توان از جمله فیلسوفانی به شمار آورد که ما را از این ایده که چنین ساختاری وجود دارد، رهایی بخشیدند. ویتگنشتاین متقدم امر را زآلود را به عنوان احساس جهان به مثابه یک کل محدود تعریف می‌کند. برعکس، ویتگنشتاین متأخر رویکرد اولیه خود را که بیشتر رویکردی شوبنهاوری بود، کنار می‌گذارد و دیگر احساس نیاز به امر را زآلود نمی‌کند و بر آن نیست که خودش را در برابر جهان به عنوان «حد بیان ناپذیر جهان» قرار دهد. هایدگر جوان در این مورد بسیار فارغ‌البال تر از ویتگنشتاین متقدم بود. کتاب هستی و زمان هایدگر مملو از اعتراضات و انتقادات به نگرشی بود که فلسفه را نظریه می‌پنداشت. هایدگر این ایده را به عنوان تلاشی برای حل و رفع مسئله گناه و پرتاب شدگی تلقی می‌کرد که از وجود تاریخی و دنیوی دازاین تفکیک ناپذیر است. هایدگر متقدم چرخش زبانی مورد نظر فرگه و ویتگنشتاین را به عنوان نوعی رویکرد افلاطونی برای فاصله گرفتن از زمان در نظر می‌گرفت. از این لحاظ، اگر چه هایدگر متقدم سخت تلاش می‌کرد تا خود را از مفهوم فیلسوف به عنوان ناظر زمان و ابدیت برهاند، یعنی از تمایل به دیدن جهان از بالا به عنوان یک کل محدود، اما هایدگر متأخر به ایده‌ای بسیار مشابه بازمی‌گردد. کل محدود که هایدگر تلاش می‌کرد تا از آن فاصله بگیرد، متافیزیک یا غرب نامیده می‌شد. هایدگر متقدم برخلاف ویتگنشتاین متقدم، هیچ آموزه صریحی درباره امور می‌کند که نمی‌توانند به بیان درآیند ارائه نمی‌دهد. در واقع، آنچه هایدگر متقدم درباره وضعیت اجتماعی - تاریخی دازاین می‌گوید، همان چیزی است که ویتگنشتاین متأخر درباره وضعیت ما در نسبت با زبان مطرح می‌سازد؛ یعنی وقتی ما تلاش می‌کنیم از طریق بازگشت به متافیزیک از زبان فراتر رویم خود را فریب می‌دهیم و به انسانی غیر اصیل تبدیل می‌شویم.

**Heidegger,
Metaphysics and the
Univocity of Being**



اشاره: این مقاله به بررسی تحلیلی کتاب فلسفهٔ تعلیم و تربیت (*heidegger metaphysics and the univocity of being*) نوشتهٔ فیلیپ تونر که در سال ۲۰۱۰ از سوی انتشارات کانتینیوم منتشر شده، می‌پردازد.
کتاب ماه فلسفه

فلسفه در کتاب هستی و زمان،

با توجه به موضوع بنیادی خود به عنوان پژوهش هستی درک می‌شود. وظیفهٔ این پژوهش - آن چنان که هایدگر بیان می‌کند - تشریح پرسش‌های اساسی دربارهٔ هستی و وجود آدمی است. از نظر هایدگر جستجوی چنین هدفی به معنای فهم هستی است، فهمی که ماهیتاً مقوم ماهیت انسان و تشخیص وجودی او به عنوان دازاین است. در این معنا برای هایدگر فلسفه فراهم آورندهٔ درک هستی و نوعی از شناخت است که هدف اصلی آن به لحاظ تعلیمی، گسترش و عمق بخشیدن به دیدگاه آدمی دربارهٔ جهان است. کتاب فلسفهٔ تعلیم و تربیت هایدگر بر این اندیشه استوار است که به پژوهش وجه تعلیمی فلسفه، آن هم برحسب دیدگاه هایدگر، بپردازد. زیرا برای هایدگر فلسفه ذاتاً به عمیق‌ترین و گسترده‌ترین معنا، تعلیمی است. مؤلف کتاب تمرکز اصلی خود دربارهٔ این بحث را بر کتاب هستی و زمان نهاده و محور مباحث خود را نیز به پراکسیس یا کاربرد فلسفه اختصاص داده است.

کاربرد فلسفه

همان‌طور که در فوق بیان شد مطابق با دیدگاه هایدگر، فلسفه به عنوان پژوهش هستی قلمداد می‌شود، پژوهشی که در پرتو فهم از هستی معنای اصیل و اولیه خود را می‌یابد. بر این اساس دازاین در ابتدا به درک هستی خود می‌پردازد و در ادامه هدف مفروض خود را درک موجودات دیگر قرار می‌دهد. در این معنا درک هستی خود، پژوهش فلسفی هستی است که مبتنی بر امکان وجود دازاین است؛ یعنی به عنوان شیوه‌ای که در آن دازاین می‌تواند امکان تحقق یابد. بر این اساس فلسفه برای هایدگر می‌تواند به مثابه نحوه‌ای از پراکسیس قلمداد شود، البته تا آن‌جا که ریشه در اهتمام دازاین با هستی خاص خود داشته باشد.

در کتاب هستی و زمان چند اصل بنیادین در پیوند با مفهوم فلسفه مطرح می‌شود:

۱. فلسفه به لحاظ هستی شناختی ریشه در امکان هستی در جهان دارد.
۲. هستی دازاین برطبق مفهوم فلسفه دورهٔ یونان باستان مورد توجه قرار می‌گیرد.
۳. مفاهیم وجودی فلسفه یونانی با صراحت بیان شده و شکلی نو می‌یابد.

این سه ویژگی براساس آن‌چه که در کتاب هستی و زمان قابل مشاهده است، بازتاب دهندهٔ فهم یونانی از نظریهٔ فلسفی به

درنگی در کتاب فلسفهٔ تعلیم و تربیت هایدگر

سینا بامداد

گفته‌ای از
 «لوی اشتراوس»
 وجود دارد که
 به فهم ما
 دربارهٔ
 چگونگی
 نسبت میان
 فلسفه و
 علم سیاست
 یاری می‌رساند.
 وی این پرسش
 را مطرح می‌کند
 که چرا و چگونه،
 امور سیاسی
 همواره برای
 نخستین بار و
 به طور جدی از
 سوی فلاسفه
 مطرح شده‌اند.
 این سؤال و
 بررسی تاریخی،
 ما را به این نکته
 واقف می‌کند که
 سؤالات فلسفی
 به طور ماهوی
 مرتبط با
 زندگی سیاسی
 و اجتماعی
 انسان‌ها
 بوده است.

عنوان نوعی از پراکسیس است. بدین ترتیب می‌توان دریافت که آن چه امکان فلسفه را از شیوه‌های دیگر وجود متمایز می‌کند، این واقعیت است که فلسفه در طول تاریخ مطلق خود همواره پرسش از هستی را مورد غفلت قرار داده است. به این لحاظ امکان یا ضرورت این پرسش موضوع یا مسأله محوری فلسفه مورد نظر هایدگر است. فلسفه در این معنای یاد شده برای هایدگر دارای چند خصلت بنیادی است:

۱. تجربه‌ای بنیادی است که از طریق دازاین در مواجهه با جهان مطرح می‌شود.
 ۲. روش تفسیری به کار گرفته شده برای پژوهش است.
 ۳. فلسفه پیوندی ذاتی با مفاهیم تاریخی و وضع زمانی مفاهیم دارد.

۴. نحوه و شیوه‌های گفتمان یا ارتباط، از طریق یک دازاین که در جهان وجود دارد، با دازاین دیگر پیوند می‌یابد که این خود وجه تعلیمی کاربرد فلسفه را نشان می‌دهد.

برای نشان دادن وجه تعلیم و تربیت فلسفی با توجه به اهداف، ضرورت، امکان، شرایط و غیره لازم است که اینک توجه خاص مان را به عمل یا کاربرد خود فلسفه معطوف سازیم.

هایدگر در کتاب هستی و زمان خود بر این نکته تأکید می‌ورزد که فلسفه ورزی اگر چه در ماهیت دازاین رخ می‌دهد و معطوف به این‌جا و اکنون است، اما ماهیتاً محتاج نوعی رهایی بخشی و هدایت است که تقویم‌گر هدف و خصلت تعلیم و تربیت فلسفی است. هایدگر در این‌جا بر این باور است که ضرورت برای هدایت از طریق توجه جدی به آن‌چه که در فلسفه قابل اعمال است، آشکار می‌شود. از نظر هایدگر، این توجه پیوندی نزدیک با هستی دازاین و امکان طرح مسائل فلسفی دارد: وجهی که از نظر هایدگر ایفاگر رابطه‌ای تنگاتنگ با خصلت تعلیمی فلسفه است.

به منظور توضیح خصلت این تعلیم و تربیت و شیوه‌ای که در آن، این ویژگی به عمل فلسفه تعلق می‌گیرد، این پژوهش به طور اولیه بر سخنرانی‌های هایدگر ما بین سال‌های ۱۹۳۴-۱۹۲۷ تمرکز یافته است. در این بخش توجه اصلی معطوف به کتاب درآمدی بر فلسفه (Einleitung in die Philosophie 1928) و کتاب مفهوم بنیادی متافیزیک است. هر یک از این متون نشان دهندهٔ مسائل، ضروریات و کاربردهای وجه تعلیمی فلسفه است که در پرتو مفاهیمی چون آزادی و هدایت که اهداف تعلیمی فلسفه اند، به تحلیل مسائل می‌پردازند. در این‌جا باید این نکته را نیز خاطر نشان کرد که متون اشاره شده در فوق به طور مستقیم و بی‌واسطه، مسأله و وظیفهٔ تعلیم و تربیت (به خصوص در کتاب درآمدی بر فلسفه)، در کنار بحث مربوط به وجود دازاین را محور اصلی بحث خود قرار می‌دهد و به این لحاظ این دو اثر در جای جای این کتاب مورد استفاده قرار می‌گیرد.

مسألهٔ سرآغاز

برای خوانندهٔ آثار هایدگر - به خصوص کتاب هستی و زمان - این عنوان که می‌باید نشانی از عنوان تعلیم و تربیت فلسفی باشد در ابتدا در مواجهه با «مسألهٔ سرآغاز» مطرح می‌شود و این طرح

مسأله، به طور فی نفسه در پیوند با فهم این موضوع و مسائل ناشی از آن رخ می‌دهد. به بیان دیگر مسألهٔ سرآغاز خود تصویرگر وجه تعلیمی فلسفه و کارکردهای ممکن آن است.

در کتاب هستی و زمان، هایدگر مبدأ عزیمت خود را طرح افکنی و فهم پیشین از هستی موجودات - شامل هستی خود انسان - و سپس پرداختن به تحلیل قوام یافتگی یا شکل‌گیری هستی این موجودات بر پایهٔ فرض‌های اونتولوژیکی قرار می‌دهد. حرکت این اثر نه یک صعود یا سقوط از اصل‌های نخستین، بلکه حرکتی مدور است که در آن هدایت طرح افکنی‌ها به تدریج از طریق کشف پیش فرض‌های خودشان آشکار می‌شود. در این معنا برای هایدگر وظیفهٔ فلسفه درک پیش فرض‌ها و تحلیل آنها است. هایدگر درک این پیش فرض‌ها و تحلیل مربوط به آنها را در بحث مربوط به دازاین مطرح می‌کند و بر این باور است که پیش فرض‌های مربوط به تفسیر اونتولوژیکی تنها در پرتو تفسیر مربوط به دازاین درک می‌شود. اما خود دازاین نیز پیش فرض بنیادی است که در این‌جا درک می‌شود و به عنوان وجودی اصیل و زمانی - تاریخی که فلسفه ورزی می‌کند، درک و اثبات می‌شود. تشریح پیش فرض‌های مربوط به تفسیر اونتولوژیکی براساس مرحله‌ای از مباحث اونتولوژیکی صورت می‌گیرد. ممکن است که این گونه به نظر آید که خواننده می‌تواند فهم فلسفی - اونتولوژیکی خاصی از وجود، آن هم از طریق خوانش یک اثر به دست آورد. اما اگر پیش فرض بنیادی مربوط به فهم اونتولوژیکی، حالتی از وجود متناهی درک شده به عنوان کل نباشد، بلکه شیوه‌ای از هستی به مثابه کل باشد - شیوه‌ای از وجودی که زمانی و تاریخی است آن چنان که هر پدیده‌ای در آغاز دارای این دو بعد است - پس چنین امری به هیچ وجه آشکار نمی‌کند که وجود تفسیر اونتولوژیکی می‌تواند فراهم‌کنندهٔ شرایطی باشد که خواننده بتواند در تفسیر توأم با فهم مشارکت داشته باشد.

در واقع در این‌جا «مسألهٔ سرآغاز» تا آن‌جا گسترش می‌یابد که بدون فهم اگزستانسیال همهٔ تحلیل‌های مربوط به وجود نمی‌تواند اساس و بنیادی داشته باشد. در این‌جا «بنیاد» به معنای بنیاد پدیده شناختی است. بنابراین سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که چگونه برای دازاین، تفسیر هستی دازاین امکان دارد به گونه‌ای که بتواند در مورد خود تصمیم گیرد و به تقویم یا بنیاد یافتن وجود بپردازد. تأمل بر این مسائل باعث می‌شود که از حیث اونتولوژیکی، چشم اندازهایی را در مورد کاربرد تعلیم و تربیت به دست آوریم، البته تا آن‌جا که این موضوع در کتاب هستی و زمان نمایان و تفسیر اونتولوژیکی مبنا قرار داده می‌شود.

هم چنان که در فوق بیان شد، فهم اونتولوژیکی، فهم وجودی را تضمین نمی‌کند. هایدگر در این مورد بر این نظر است که تفسیر وجودی آغازین کشف‌کنندهٔ امکاناتی برای فهم وجودی نخستین است، البته مادام که صورت بندی مفاهیم اونتولوژیکی خود را از تجربه اونتیک دور نکند. بر این اساس تفسیر اونتولوژیکی صوری، نه فقط ریشه در تجربهٔ بنیادی دازاین

(یعنی وجود اصیل تاریخی) دارد و نه فقط بعداً بنیاد خود را از طریق تفسیر اونتولوژیکی - مفهومی از تجربه آشکار و هویدا می‌سازد، بلکه می‌تواند در عین حال به طور بی واسطه دازاین دیگر را در تجربه اصیل وجود تاریخی راهنمایی و هدایت نماید. هایدگر این هدف تعلیمی - عملی مربوط به تفسیر فلسفی را به مثابه هدف رهایی بخشی معرفی می‌کند: تفسیر وجودی...، تبدیل به رهایی بخشی تفسیری دازاین برای نهایی ترین امکان وجود می‌باشد (هستی و زمان، ص ۳۵۰).

این نمای کلی از مسأله سرآغاز می‌تواند چگونگی هدف تعلیمی ما را که می‌باید هم در روش و هم در معرفی اونتولوژی بنیادین وجود داشته باشد، به خوبی مطرح نماید. زیرا این موضوع اخیر نه فقط در طرح پرسش از هستی تحقق می‌یابد، بلکه باعث آن می‌شود که هایدگر چنین موضوعی را مسأله مشترک و به طور کلی پرسش از خود بنامد. زیرا که از نظر او پرسش از هستی فی‌نفسه می‌باید مبدأ عزیمت خود را از دازاین ما آغاز کند.

کارکرد تعلیم و تربیت بر حسب تفسیر اونتولوژیک ریشه در کشف امکانات تفسیر وجودی آغازین دارد. و روش صوری - اخباری و نیز معنای اونتولوژی بنیادین به طور درونی و ذاتی (به دلیل اینکه واضح و شفاف نیستند) محدود به شیوه‌ای است که در آن امکانات مربوط به وجود می‌تواند نمایان شود. به نظر نویسنده، پژوهش حاضر حتی پروژه امکانات بالفعل را نیز در بر می‌گیرد. از این گذشته می‌باید این پرسش را مطرح کرد که چه زمانی به طور کلی امکانات می‌توانند حاصل و اخذ شوند و براساس آن دازاین به طور بالفعل خود را طرح نماید. هرچند تحلیل وجودی به یک معنا خود تفسیری از دازاین در واقعیت خاص اش است و جهت گیری پژوهش را نشان می‌دهد، اما ریشه و پیوند با مرحله‌ای از وجود انضمامی و واقعی را تصویر می‌کند. هایدگر در این‌جا خود را از سنت فلسفی که بر این نظر است امر فردی توصیف ناپذیر است، جدا می‌کند. بحث اساسی او در این بخش بر این ایده استوار است که امور توصیفی می‌توانند تنها از طریق باز نمود طبقه‌ای کلی (مفهوم) معین شوند. براین اساس فلسفه تعلیم و تربیت که در ذیل توضیح او درباره تفسیر اونتولوژی از هستی قرار می‌گیرد، مشمول قاعده فوق می‌گردد و به عنوان یکی از مفاهیم تابعی مورد نظر او قرار می‌گیرد.

هایدگر در کتاب هستی و زمان این بحث را مطرح می‌کند که اگر هدف تعلیم و تربیت فلسفی، تأمل و کندوکاو بی واسطه پرسش از هستی است، چگونه است که روش تفسیر اونتولوژیکی صوری - توصیفی که می‌تواند به تنهایی تأمین کننده این هدف باشد، روشن نیست. این روش آشکار می‌کند که تأمل بر این مسأله باعث می‌شود که ما مسأله امکان خود فلسفه را بررسی کنیم. برای هایدگر امکان فلسفه در پیوند با یک موقعیت تاریخی معین و خاص یا لحظه‌ای تاریخی مطرح نمی‌شود، بلکه به معنای

هر موقعیت، سنت و وضع تاریخی یا اجتماع است. بنابراین امکان فلسفه که از نظر هایدگر در تقدیر خود با مسأله وجود و دازاین پیوند خورده است، در برگیرنده تفسیری اونتولوژیکی از جهان و پدیده‌های پیرامون آن است.



**هایدگر
بارها و بارها
تأکیدی کند
که تعلیم و
تربیت فلسفی
به طور پیوسته
به امکان ضرورت
خود فلسفه
باز می‌گردد.**

هایدگر پس از کتاب هستی و زمان، در رشته سخنرانی‌های که مابین سال‌های ۱۹۳۵-۱۹۲۷ ارائه کرد، فلسفه تعلیم و تربیت مورد نظر خود را در روش و ویژگی‌هایش دچار دگرگونی ساخت. این شکل جدید معطوف به پژوهش انضمامی و مؤثر از مسأله هستی و زمان می‌گردد. چند نمونه از ویژگی‌های اصلی این تعلیم و تربیت جدید می‌تواند به طور خلاصه در مقایسه با کتاب هستی و زمان بدین نحو بیان شود.

۱. در کتاب هستی و زمان ضرورت تعلیم و تربیت فلسفی و شیوه‌ای که در آن تفسیر اونتولوژیکی می‌تواند به کشف امکانات برای فهم وجودی آغازین بپردازد، به هیچ طریقی در معرض توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه تنها به واسطه تمرکز بر روش اونتولوژی بنیادین، این امر مورد تأمل قرار می‌گیرد. هایدگر در سخنرانی‌های خود، پس از کتاب هستی و زمان، به این امر می‌پردازد که پرداختن او به مسأله سرآغاز القا کننده نقش تعلیم و تربیت فلسفی به حاضران در بحث است و این خود به معنای هدایت آنها به فلسفه است. از نظر هایدگر هدف تعلیم و تربیت، همچنانکه آشکار است، به مثابه یک عنصر مکمل یا سازنده عمل فلسفه قلمداد می‌شود.

۲. در کتاب هستی و زمان، صرف نظر از چند بیان کلی درباره ماهیت اونتولوژی بنیادین که امکان فلسفه را از پیش فرض می‌کند، ما مستقیماً با این پرسش که فلسفه چیست، مواجه نمی‌شویم. حال آنکه در سال‌های پس از نگارش کتاب هستی و زمان او به طور مکرر به این پرسش می‌پردازد و آن را در قالب اینکه متافیزیک چیست یا ماهیت علم چیست، مجدداً مورد توجه قرار می‌دهد. پاسخ به این پرسش‌ها به طور مستقیم با مسأله فهم و دستیابی به آن ارتباط دارد؛ یعنی همان چیزی که برای هر



از نظر هایدگر
سخنرانی‌های
فلسفی پیام آور
بیداری حضار
است و وظیفه
هر تعلیم و
تربیت فلسفی نیز
همین بیداری
یا آگاهی
است.

تعلیم و تربیتی لازم است.

۳. در هر جا که تحلیل وجودی، سازگاری یا تطابق بنیادی را به عنوان حالتی از هستی وصف می‌کند که در آن دازاین می‌تواند در حقیقت تجربه وجودی آغازین حضور داشته باشد، امکان فلسفه، وضع پرسش‌های فلسفی و دستیابی به فهم فلسفی از مسائل ممکن می‌گردد. از نظر هایدگر سخنرانی‌های فلسفی پیام آور بیداری حضار است و وظیفه هر تعلیم و تربیت فلسفی نیز همین بیداری یا آگاهی است.

۴. هایدگر در بحث تعلیم و تربیت، البته پس از سال‌های ۱۹۳۰، درصدد است تا به تبیین این امر بپردازد که «ما» در «این‌جا» و «اکنون» مبدأ عزیمت خود را بر فلسفه ورزی قرار می‌دهیم، فلسفه‌ورزی که می‌باید در دازاین ما، دازاینی که متعلق به «این‌جا» و «اکنون» است، رخ دهد و موجب بیداری ما و طرح مسائل و پرسش‌های عمیق و واقعی شود. این تأکید بر عنصر «ما» به عنوان مبنای هر تعیین بالفعل و بالقوه، همچنین هر فهم فلسفی، عنصر اساسی هر تعلیم و تعلمی است. مطابق با دیدگاه هایدگر پرسش‌هایی نظیر اینکه؛ ما کیستیم؟ دارای چه ملیتی هستیم؟ چرا فناپذیر هستیم؟ ... در راستای همین بحث مطرح می‌شود.

تعلیم و تربیت فلسفی و رهبری روحی

مسئله تعلیم و تربیت فلسفی هایدگر، همچنان که تا حدودی در فوق نشان داده شد، در پیوند با وظیفه مشارکت ورزیدن در مسائل فلسفی ممکن است. رهیافت هایدگر برای این وظیفه، به وضوح آن هنگام که مسائل به طور بی‌واسطه مابین یک فیلسوف و دانشجویانش و یا حضار طرح می‌شود، نمایان می‌گردد. اما در عین حال توجه به این موضوع نشان می‌دهد که محدوده تعلیم و تربیت مورد نظر هایدگر به هیچ وجه محدود و منحصر به نسبت بی‌واسطه میان استاد و دانشجو نیست، بلکه دربرگیرنده نسبت میان فلسفه با آدمیان است. در کتاب هستی و زمان این دازاین است که به طور ماهوی با وجود در ارتباط است. بر این اساس دازاین همواره با دیگران و اجتماع مربوط به دازاین در پیوند است و متضایف آن نیز فهم از وجود و معناهای برآمده از آن است.

هایدگر در کتاب مقدمه‌ای بر متافیزیک درصدد است تا نشان دهد که وظیفه تعلیم و تربیت فلسفی ارائه پرسش یا مسأله‌ای فلسفی است تا از این طریق فهمی محصل از آن مسأله یا تحلیلی جامع از آن حاصل آید. در این‌جا این بحث جدای از فرمول بندی‌ای که هایدگر آن را «پرسش بنیادی متافیزیک» می‌نامد، مطرح می‌شود: چرا موجودات و هستنده‌ها هستند، به جای آنکه نباشند. توضیح این پرسش متن کتاب متافیزیک چیست را تشکیل می‌دهد. این پرسش در طول تاریخ فلسفه هیچ گاه مطرح نشده بود. به بیان دیگر هرگز «نیستی» مورد پرسش قرار نگرفته بود و بدان نیز به طور مبسوط پرداخته نشده بود. حال این پرسش مطرح می‌شود که وقتی به این نکته توجه می‌یابیم که چرا هستنده‌ها یا چیزها هستند به جای آن که نباشند، به نبودن و یا نیستی آن چیزها هم می‌اندیشیم؟ این پرسش‌ها

سراغز رویارویی ما با این پرسش عمیق و دقیق فلسفی است که: چرا اشیا هستند به جای آن که نباشند، آیا نبودن اشیا شکلی از بودن آن‌ها است. آیا هستی اشیا می‌تواند حاکی از نیستی آنها باشد. توضیح و تشریح چنین پرسش‌هایی ما را به بررسی مسائل فلسفی و موقعیت خاص آنها در مواجهه با مسائل تعلیمی وا می‌دارد. چرا که از نظر هایدگر هدف عملی فلسفه و پرسش‌های برآمده از آن معطوف به غایتی تعلیمی است. هایدگر در کتاب مقدمه‌ای بر متافیزیک درصدد است تا به بیان این امر بپردازد که استلزامات مربوط به پرسش از هستی هم «مبتنی بر» و هم «برای» جهان تاریخی رخ می‌دهد و تعلیم و تربیت فلسفی نیز در این گиро دار معنای نهایی و کامل خود را می‌یابد. از نظر هایدگر آنچه در این بخش مسأله اساسی و تأثیر گذار است نسبت یا پیوند میان پرسش از هستی (و سوالات برآمده از همین پرسش) و سرنوشت روحی انسان اروپایی است، سرنوشتی که در دازاین تاریخی انسان اروپایی ظهور می‌یابد و تعلیم و تربیت او را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. به طور خلاصه می‌توان گفت که آنچه در کتاب مقدمه‌ای بر متافیزیک در پیوند با مسائل تعلیم و تربیت مورد تأکید هایدگر قرار می‌گیرد، از این قرار است:

۱. چگونه فلسفه به طور ماهوی قالب یا صورت عملی می‌یابد.
 ۲. چگونه عمل فلسفه ماهیتاً، مشروط بر آنکه در برگیرنده پرسش از هستی باشد، نقشی تعلیمی بر عهده می‌گیرد.
 ۳. چگونه این قصد تعلیمی، منشا امکان رهبری فلسفی یا روحی - تاریخی را در امور انسانی فراهم می‌کند.
- حال در این بخش ممکن است که این پرسش مطرح شود که عنوان «رهبری» که در این سطور مورد استفاده قرار گرفته است، دارای چه معنایی است؟ از نظر مؤلف کتاب عنوان «رهبری» در این بخش به مسأله نسبت میان فلسفه و جامعه انسانی اشاره دارد. اگر فلسفه ورزی خود حامل ضرورت رهبری یا هدایت کردن باشد، پس می‌باید در جامعه انسانی رخ دهد. این نکته اخیر بارها در آثار هایدگر مورد تأکید قرار گرفته است و از نظر او دازاین فلسفی مطابق با ماهیت خودش «هستی با دیگران» است. از سوی دیگر «رهبری» رابطه‌ای تنگاتنگ با تعلیم و تربیت دارد چرا که نقش آن هدایت ذهن و فهم آدمی برای تحلیل مسائل و به تعبیر خود هایدگر فهم امکانات دازاین است.
- در کتاب هستی و زمان ساختار هستی - با- دیگران در شکل بنیادی دلواپسی و اضطراب خود را نشان می‌دهد. تحلیل این موضوع تأمین کننده دیدگاه صوری هایدگر درباره بنیاد یا اساس رهبری فلسفی است که در کانون مرکزی آن تعلیم و تربیت فلسفی هایدگر قرار دارد. هایدگر بارها در آثار خود از نوعی رهبری فلسفی سخن می‌گوید که دربرگیرنده پژوهش علمی و بنیادی است آن چنان که چنین پژوهشی امکان فراهم نمودن وضعیتی جدید را حاصل کند، که در کل جهان علم حاکم باشد و زمینه لازم را برای رهایی تفکر از پرداختن به مسائل غیر اصیل فراهم نماید.

در این معنا می‌توان بیان کرد که تعلیم و تربیت موردنظر هایدگر مترادف با مفهوم رهبری در نظر گرفته می‌شود و این دو نیز همبسته با هستی موجودات معنا می‌گردند. بنابراین مفهوم تعلیم و تربیت موردنظر هایدگر به این معنا فهمیده می‌شود که ما به واسطه آن به کشف موضوعی پدیده‌هایی که «در» و «بر پایه» مسائل بنیادین مطرح شده اند، می‌پردازیم و راه حل‌های خود را در قبال این مسائل به کار می‌بندیم. به بیان دیگر، تعلیم و تربیت فلسفی مبتنی بر موضوعی است که درصدد کشف و آشکار کردن ماهیت آن است. به همین دلیل است که هایدگر بارها و بارها تأکید می‌کند که تعلیم و تربیت فلسفی به طور پیوسته به امکان ضرورت خود فلسفه باز می‌گردد. زیرا که از نظر او تحلیل مسائل و آگاهی یافتن به آنها، دربرگیرنده دیدگاهی کلی و عام یعنی همان فلسفه است.

آموزش و سیاست

مؤلف در بخش دیگری از این کتاب به مسأله آموزش و سیاست می‌پردازد. از نظر او این بررسی به معنای پرداختن به ابعاد تفکر سیاسی هایدگر نیست، بلکه توجه یافتن به این نکته است که تعلیم و تربیت خود مسیری را برای درک تفکر سیاسی هایدگر نیز فراهم می‌کند و مفاهیم برآمده از این علم را تشریح می‌نماید. گفته‌ای از «لوی اشتراوس» وجود دارد که به فهم ما درباره چگونگی نسبت میان فلسفه و علم سیاست یاری می‌رساند. وی این پرسش را مطرح می‌کند که چرا و چگونه، امور سیاسی همواره برای نخستین بار و به طور جدی از سوی فلاسفه مطرح شده اند. این سؤال و بررسی تاریخی، ما را به این نکته واقف می‌کند که سؤالات فلسفی به طور ماهوی مرتبط با زندگی سیاسی و اجتماعی انسان‌ها بوده است. «اشتراوس» خود در این باره می‌گوید که فلسفه ضرورتاً مرتبط با حوزه عقاید به عنوان مبدأ عزیمت چنین عقایدی و بنابراین حوزه سیاست است. از این رو حوزه سیاسی مرتبط با پرداختن به موضوعات فلسفی و علائق آن و نیز تأمل بر تحلیل‌های ارائه شده از سوی آن است. در این معنا، فلسفه مبدأ عزیمت هر موضوع سیاسی یا امور سیاسی خاصی است که هدف مفروض آن کشف ماهیت اندیشه‌های سیاسی معین است. اظهارنظر اشتراوس درباره فلسفه سیاسی کلاسیک به طور ضمنی تصویرگر نکته‌ای مهم در تفکر هایدگر است: موضوعات اخلاقی و سیاسی همواره برحسب نظر هایدگر بر امکان فلسفه و موضوعات پرداخته شده از جانب آن طرح شده و مورد تحلیل قرار می‌گیرند. علاوه بر این تأکید هایدگر بر روشن سازی «سرآغازها» و پرداختن به «سرمنشأ» خود عهده دار وظیفه‌ای تعلیمی است که براساس آن ایده «فلسفه ورزی» در تمام موجودات انسانی مطرح می‌شود. این وظیفه فی نفسه مبدأ عزیمت اخذ رویکردهایی است که براساس آن آدمی می‌تواند به یاری اندیشه خود و هدایت آن به سوی عمیق ترین مسائل فلسفی، از یک سو بر نقش تعلیمی آن در راهبری تأکید ورزد و از سوی دیگر خود نیز فهم دقیقی از پدیده‌ها در جهان پیرامون حاصل کند. بر این اساس می‌توان گفت که از نظر هایدگر پیوند

میان موضوعات یا مسائل فلسفی و حوزه سیاست با ریشه دار بودن مسائل فلسفی در دازاین روحی- سیاسی آدمیان مرتبط است. به خوبی می‌توان مشاهده کرد که رویکردها و دیدگاه‌های سیاسی فلسفه هایدگر به طور ماهوی تعلیمی است. گوهر مشترک سیاست و تعلیم و تربیت از نظر او پرداختن به تفکر، و گشودن راه‌های نو است آن چنان که مردم خود فی ذاته بتوانند به درک دازاین خود در جهان تاریخی- روحانی بپردازند و ضرورت طرح پرسش‌های اساسی و بنیادی درباره وجود را فهم کنند.

بدین ترتیب می‌توان به وضوح مشاهده کرد که هایدگر تعلیم و تربیت موردنظر خود را به لحاظ ضرورت، امکان و ویژگی‌ها، تمایزات، روش‌ها و شباهت‌ها جدای از مسأله هستی در نظر نمی‌گیرد و همه امور تعلیمی آموزشی را در پرتو وجود و در معنایی کلی تر خود فلسفه معنا می‌کند. بر این اساس، مطابق با دیدگاه هایدگر ضرورت تعلیم و تربیت فلسفی از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که پدیده هستی، در حالی که به طور کلی فهمیده می‌شود، همواره و به طور مستمر قابلیت خود را برای درک امر تعلیمی و به طور عام تعیین معنایی که از آن انتزاع می‌شود، حفظ می‌کند. به بیان دقیق تر این ضرورت خومنشأ توانایی انسان برای چنین تجربه‌ای است، تجربه‌ای که هدف مفروض خود را فهم امر فلسفی و تحلیل آن قرار داده است. در این معنا این فهم، نه فقط دربرگیرنده شناخت پرسش‌های مهم فلسفی است، بلکه فی ذاته درصدد تحلیل دقیق مسائل و به طور کلی خود مسأله وجود است. برای هایدگر امکان آموزش در این‌جا در فهم از هستی تجلی می‌یابد. افزون بر این، مطابق با دیدگاه هایدگر، هستی خود را برای دازاین به لحاظ تاریخی ثبوت یافته آشکار می‌کند. بنابراین امکان آگاهی یافتن به مسائل مربوط به وجود نیز ضرورتاً مرتبط با وضعیتی است که در آن تاریخ آشکارگی دازاین طرح می‌شود. با رجوع به کتاب هستی و زمان و مقدمه‌ای بر متافیزیک هایدگر می‌توان دریافت که خصلت و روش تعلیم و تربیت هایدگر، در تضایف با شیوه‌ای است که در آن هدایت سوژه به سوی موضوع محور قرار می‌گیرد. اگر، همچنان که هایدگر بر این باور است، هستی خود را به عنوان امری مسأله‌مند آشکار کند، پس وظیفه تعلیمی، فرض شکلی از آگاهی در نظر گرفته می‌شود که در پیوند با هستی و دازاین است و همین امر مقوم اندیشه آدمی و شکل دهنده ساختار فکر اوست. به این ترتیب می‌توان دریافت که هایدگر در بحث تعلیم و تربیت به دو عنصر اساسی و بنیادی اشاره می‌شود:

۱. فرض فلسفه که در آن می‌توان به ضرورت، امکان و قابلیت خود فلسفه پی برد.
 ۲. در نظر گرفتن آدمی یا آگاهی آدمی که پیش فرض هر بررسی تاریخی و به طور کلی هر پژوهشی است.
- این دو عنصر تشکیل دهنده و جزء لاینفک بحث هایدگر درباره تعلیم و تربیت است. از گزاره نخست پرداختن او به مسأله هستی و دازاین انتزاع می‌شود و از گزاره دوم نیز آگاهی و علم یافتن او به پدیده‌های جهان پیرامون استنتاج می‌گردد.

«اشتراوس»

می‌گوید

فلسفه ضرورتاً

مرتبط با حوزه

عقاید به عنوان

مبدأ عزیمت

چنین عقایدی

و بنابراین حوزه

سیاست است.

از این رو حوزه

سیاسی مرتبط

با پرداختن به

موضوعات

فلسفی و

علائق آن و

نیز تأمل بر

تحلیل‌های

ارائه شده

از سوی آن

است.

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است از پیتر ئی. گوردن (Peter E. Gordon) بر کتاب وارد کردن نازیسم به فلسفه در پرتوی سمینارهای منتشر نشده ۱۹۳۳-۱۹۳۵ (*Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*) نوشته ایمانوئل فای (Emmanuel Faye) که در سال ۲۰۰۹ از سوی انتشارات دانشگاه ییل منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

«سخنی تازه بگو!
که از تکرارها ملولم.
هر آن چه چشم می‌بیند،
و گوش می‌شنود، مکرر اندر مکرر است.
هیچ چیز بر این پهنه خاکی جدید نیست.»

چنین گفت کوهلت پیامبر عبرانی. شاید در میان همه نویسندگان غربی، کوهلت بیشتر از همه شهرت بی‌نظیرش را مدیون این حقیقت است که به همه چیز بی‌اعتنا بود. آن چه احتمالاً کوره خشم اخلاقی‌اش را برافروخت - از آن نوعی که اشعیا، عاموس و ارمیا را از درون سوزاند و خاکستر کرد - فقط او را به سرودن قصیده‌ای در باب بی‌اعتنایی واداشت. هیچ ضعف و نقص انسانی او را متعجب نساخت. شوق انسان‌ها برای جنگ و دروغگویی برایش همچون گذشت فصول بدیهی بود. حتی حس کنجکاوی هم او را تحریک نکرد. «چرا که در دانستن درد بسیار است.»

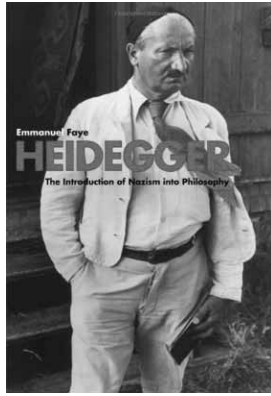
این‌ها را گفتم چون یک بار دیگر سخن از هایدگر و نازیسم به میان آمده، و همان روند آشنای افترا و تکفیر، و به اصطلاح افشای چهره کریمه حقیقت تکرار شده است، ولی این بار با حدت و شدت بسیار بیشتر. یکی از منتقدان می‌نویسد که پس از خواندن کتاب فای، «دیگر نمی‌توان آثار هایدگر را معصومانه و با ساده‌لوحی خواند.» ولی این منتقد فراموش کرده است که دیگر عصر ساده‌لوحی گذشته است. مگر کسی هم هست که آثار هایدگر را با ساده‌لوحی بخواند؟ آیا همه این‌ها قبلاً اتفاق نیفتاده، آن هم چندین بار؟

فای ظاهراً از غافله عقب مانده، و کتابش در فرهنگ آکادمیکی منتشر می‌شود که دیگر حرف تازه‌ای در محکوم کردن هایدگر ندارد، و شاید به همین دلیل است که این مسئله برای همه ملال‌آور شده است. هرچه باشد، دیگر فکر می‌کردیم همه آن حرف‌هایی که باید زده می‌شد، زده شده است. با وجود این، فکر می‌کنم هیچ کس تا به حال این حرف‌ها را با این همه مستندات تاریخی، و آن هم این قدر تند و نیشدار، زده نباشد. کتاب ایمانوئل فای، گرچه تنها کتابی نیست که در سال‌های اخیر به مسئله آرای سیاسی هایدگر پرداخته، ولی توجه روزنامه‌نگاران و دانشگاهیانی را که چشمی به روزنامه‌ها دارند به خود جلب کرده است، زیرا آنها ظاهراً هر فلسفه‌ای را فقط وقتی دارای ارزش بحث می‌دانند که کسی با سر و صدا مشروعتش را زیر سؤال ببرد.

انگیزه من برای نقد این کتاب نوعی حس تعهد آکادمیک

هایدگر: وارد کردن نازیسم به فلسفه در پرتوی سمینارهای منتشر نشده ۱۹۳۳-۱۹۳۵

مصطفی امیری



(۱۹۷۲) و کتاب دیگری دربارهٔ کل فلسفه هایدگر به نام دام: فلسفه هایدگری و سوسیالیسم ملی^۱ (۱۹۹۲) نوشت.

ایمانوئل فای فرزند خلف همان پدر است. ولی فای پسر زندگی حرفه‌ای متمایزی از پدر داشته است. او استادیار رشته فلسفه در دانشگاه پاریس ایکس است که اصولاً دربارهٔ

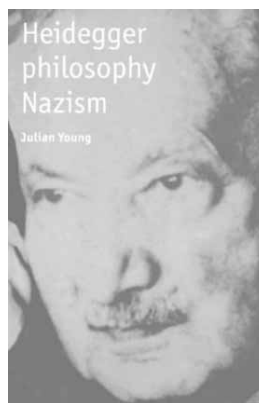
آرای دکارت و سنت فلسفی رنسانس و اومانیسم، یعنی فلاسفه‌های نظیر مونتئی، پاسکال و بوویه، قلم می‌زند: اولین کتابش با عنوان *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes* در سال ۱۹۹۸ به چاپ رسید. فای معتقد است که این فلاسفه متفکرانی هستند که بنیاد فرهنگ اروپایی را پی‌افکنند. از نظر او، به ویژه دکارت از جمله اولین فلاسفه‌ای است که تفکر فلسفی - سیاسی برتری فرد خودمختار را در مقابل همهٔ نظریه‌های جبر اجتماعی و یا تاریخی مطرح ساخت. فای به انکارناپذیر بودن این بنیاد فردگرایانه باور دارد و به ویژه مقبولیت نقد هایدگر از خود دکارتی در مباحث فلسفی اروپا برایش بسیار سنگین است. البته فای به این حقیقت اذعان دارد که خیلی پیش از ظهور هایدگر نیز خود دکارتی با چالش‌های فراوانی مواجه بوده است، ولی هیچ یک از آنها به توجیهی برای سوسیالیسم ملی مبدل نشده است. مثلاً می‌توان استدلال کرد که مقالات مونتئی (به ویژه مقاله‌اش «در باب تجربه» و «دفاع از ریمون سبون») بذر انتقاد از انکارناپذیری فردگرایی مابعدالطبیعی را در خود دارد. ولی فای وقت خود را صرف دفاع از مقدمات و فرضیات بظاهر انکارناپذیر فلسفه سیاسی‌اش نمی‌کند، بلکه مستقیماً به سراغ هستی و زمان^۲ می‌رود و سه صفحه از کتاب خود را به آن اختصاص می‌دهد. فای می‌خواهد نشان بدهد که هایدگر قصد داشت با «نابود کردن فرد» جایی برای مفهوم «سرنوشت اشتراکی ملت» باز کند، یعنی کاری که از نظر فای «نه از حیث هدف و نه از حیث رویکرد به هیچ وجه یک کار فلسفی محض نبود»، بلکه در واقع «طرحی سیاسی» بود، تا به وسیلهٔ آن بنیاد یک ایدئولوژی ضدفردگرایانه که «در دل سوسیالیسم ملی جای داشت» استوار شود.

در این جا باید خاطر نشان کنم که جایگاه سوژهٔ فردی^{۱۱} یا «خود» در هستی و زمان یک مسئله بسیار پیچیدهٔ فلسفی است که ابعاد متعددی دارد. پوشیده نیست که هایدگر بحث خود را با این پیش‌فرض هوسرلی - پدیدشناختی آغاز می‌کند که تجربه در هر مورد «متعلق به من» است، ولی درمی‌یابد که این «متعلق به من بودن»^{۱۲} را نمی‌توان بدون اشاره به نوعی بودن - در جهان^{۱۳} که مسلماً اجتماعی و تاریخی است، بازیافت. با وجود این، اگرچه خود استعلایی ظاهراً در جهان‌بودگی مَقوم^{۱۴} خود حل می‌شود، هایدگر بخش عمده‌ای از بخش دوم هستی و زمان را به اثبات

بود، زیرا معتقدم (و این را بی‌اغراق می‌گویم) که هر بحث علمی ارزشش را دارد تا با نگاهی نقادانه ارزیابی شود. البته آن موقع اصلاً فکر نمی‌کردم که خواندن کتاب برایم این قدر ناخوشایند باشد. شکی نیست که ناخوشایند بودن کتاب تا حدود زیادی تقصیر نویسنده نیست: بازبینی حقیقت زشت نازی‌گرایی هایدگر مسلماً کار لذت‌بخشی نیست. در واقع، شاید تعجب کنید که ممکن است هنوز حرف‌های ناگفته‌ای دربارهٔ نازیسم هایدگر وجود داشته باشد، ولی ایمانوئل فای غبار زمان را از اسناد منتشر نشده‌ای که تا به حال اعتنایی چندانی به آنها نشده بود زدوده و می‌خواهد اثبات کند که هایدگر فقط از روی فرصت‌طلبی از رایش سوم حمایت نمی‌کرد، بلکه از طرفداران متعصب این حکومت نیز بود. با وجود این، مشکل فای این جاست که چنان لحن تند و تحلیل بی‌مایه‌ای در کتاب خود به کار می‌برد که کم از نازیسم ندارد. حملات فای مسلماً یکی از سرسختانه‌ترین و پرخاشگرانه‌ترین حملات سیاسی است که تا به حال به فلسفه هایدگر صورت گرفته است. این کتاب در قالب یک تحلیل فلسفی پخته نگاشته نشده است، بلکه بیشتر یک تکفیرنامه است. با وجود این، فکر می‌کنم آقای فای بهتر بود لحن پیامبرگونهٔ خود را کنار می‌گذاشت و از در فلسفه وارد می‌شد. در ادامه با تفصیل بیشتری نشان خواهم داد که رویکرد فای چه قدر اشتباه، و استدلال‌های او چه قدر بی‌ربط است، ولی ابتدا اجازه بدهید به خلاصه‌ای از مطالب کتاب اشاره کنم.

برای درک بهتر نظرات فای، شاید ذکر این نکته خالی از فایده نباشد که فرانسه صحنهٔ اصلی بحث و گفتگو دربارهٔ آرای سیاسی رسوای هایدگر بوده است. کمی پس از رهایی فرانسه از اشغال نازی‌ها، و با انتشار نظرات انتقادی کارل لویوت^۱، موریس دو گندیک^۲ و سایرین در نشریهٔ تازه تاسیس عصر جدید^۳ مسئله ارتباط هایدگر و نازیسم مورد توجه قرار گرفت، و از آن پس روشنفکران فرانسوی بارها و بارها با چنان شور و هیجانی این مسئله را مطرح کردند که برای بسیاری از ناظران بهت‌آور بود. شاید روشنفکران فرانسوی به این دلیل از بحث دربارهٔ هایدگر و نازیسم خسته نشده‌اند که هایدگر تأثیر به‌سزایی بر فیلسوفان این کشور داشته است. حتی در مرحلهٔ کلاسیک این بحث‌ها برخی می‌گفتند که سارتر از مایه‌های وجودگرایانهٔ فلسفه هایدگر در کارهایش بهره جسته است (هر چند به شیوهٔ بسیار خاص خودش). این بحث‌ها به تدریج فروکش کرد، ولی هرگز واقعاً خاموش نشد تا این که انتشار کتاب ویکتور فاریاس^۴ به نام هایدگر و نازیسم^۵ در سال ۱۹۸۷ یک بار دیگر مثل بمب صدا کرد، و فلاسفه و نظریه‌پردازان اجتماعی نظیر ژاک دریدا، پی‌یر بوردیو و بسیاری دیگر را به جان هم انداخت. جالب است بدانیم که پدر ایمانوئل فای - ژان پی‌یر فای - خودش یکی از صحنه‌گردانان اصلی این جار و جنجال‌ها بود: او در سال ۱۹۶۹ با انتشار مقالهٔ شدیدالحنی در روزنامهٔ کمونیستی اومانیته^۶ دریدا و همکارانش را در نشریهٔ چنان که هست^۷ متهم ساخت که با تبلیغ ایدئولوژی جناح راست آلمان راه را برای نشر و گسترش این نوع تفکر در فرانسه باز کرده و بدین ترتیب به آرمان سیاسی آن مملکت خیانت کرده‌اند. فای پدر به این بسنده نکرد و کتابی به نام زبان‌های خودکامه^۸

کتاب
ایمانوئل فای،
گرچه تنها کتابی
نیست که در
سال‌های اخیر
به مسئلهٔ آرای
سیاسی هایدگر
پرداخته،
ولی توجه
روزنامه‌نگاران و
دانشگاه‌یانی را
که چشمی به
روزنامه‌ها دارند
به خود جلب
کرده است،
زیرا آنها ظاهراً
هر فلسفه‌ای را
فقط وقتی دارای
ارزش بحث
می‌دانند که
کسی با سر و صدا
مشروعیتش را
زیر سؤال
ببرد.



این نکته اختصاص می‌دهد که هر یک از ما می‌تواند به درکی از «که هستم» خود برسد که «بیشترین تعلق را به خودش دارد». این خودبودگی^{۱۵} «اصیل» بدون این که «عدم اصلاتی» که کنه وجودمان را تشکیل می‌دهد نبود کند، آن را «تغییر» می‌دهد. این حرکت دوگانه توجه طیف وسیعی از فلاسفه مختلف از جمله دیوید

فارل کرل، مایکل زیمرمان، فرانسوا دستر و تیلر کارمن را به خود جلب کرده است. با وجود این، هیچ یک از آنها نمی‌گویند که قصد هایدگر صرفاً «نابودی» فرد بوده است. کوچک‌ترین ایرادی که می‌توان به تفسیر فای گرفت این است که تفسیرش بحث‌انگیز و جای تأمل است، و مسلماً سه صفحه کتاب برای توجیه چنین تفسیری کفایت نمی‌کند. علاوه بر این، کس دیگری به جز فای را نمی‌شناسم که این به اصطلاح «نابودی» فرد را «طرحی سیاسی» بداند که به هموار ساختن راه برای زبان تبلیغاتی همبستگی ملی رایش سوم کمک کرده باشد. البته شکی نیست که شاید برخی نزدیکی‌ها و یا مشابهت‌های لفظی در دکارت‌ستیزی هایدگر تا حدودی ما را به مشترک بودن آرای او با مفهوم تعلق جمعی نازیسم مشکوک کند. ولی اگر بخواهیم استدلال خود را از این طریق پیش ببریم ابتدا باید توضیح دهیم که یک نظم سیاسی خودکامه مبتنی بر تعلق ملی چگونه می‌تواند جایی برای نظرات تشویش‌آور هایدگر درباره «ابهام» و «همسطح‌سازی»^{۱۶} عمومی داشته باشد- این نظرات بخوبی حکایت از تنفر شدید هایدگر از نحوه عمل جامعه مدرن در محو کردن خصوصیات اساسی تجربه فردی دارد. می‌توان استدلال‌هایی برای توجیه چنین تناقض‌های آشکاری آورد، ولی فای هیچ تلاشی برای این کار به خرج نمی‌دهد، ضمن این که او حتی لحظه‌ای به این احتمال نمی‌اندیشد که شاید هستی و زمان معانی متفاوتی برای خوانندگان مختلف در زمان‌های مختلف داشته باشد. در عوض، او فقط بر این نکته اصرار می‌ورزد که دکارت‌ستیزی هایدگر (که ظاهراً [از نظر او] تنها آموزه فلسفی مهم هستی و زمان است) چیزی نیست جز یک طرح سیاسی-ایدئولوژیک برای هموار ساختن راه نازیسم.

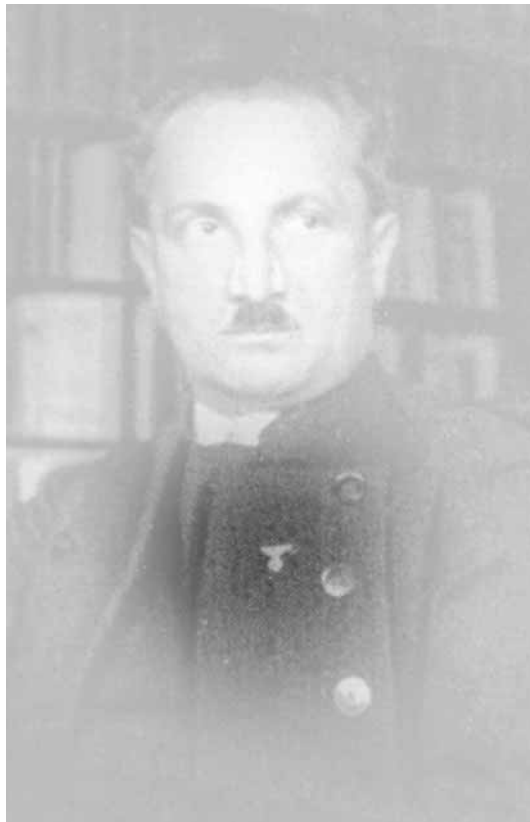
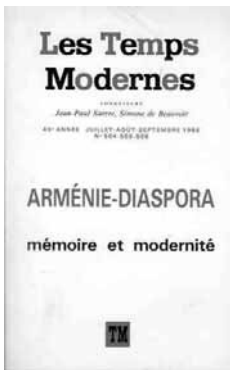
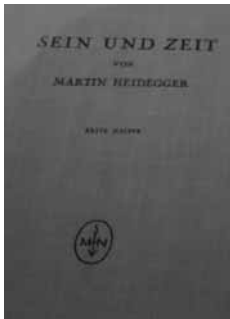
این خلاصه‌ای بود از فصل اول، که متأسفانه کم‌مایه‌ترین فصل کتاب هم هست. ولی کتاب تقریباً هشت فصل دیگر هم دارد. فای در ادامه کتاب به نقل قول از متون متنوعی می‌پردازد که از نظر او هایدگر در آنها از نازیسم حمایت کرده است. اکثر این متون برگرفته از سخنرانی‌ها و سمینارهایی است که هایدگر در طول سال‌های ۱۹۳۳ و ۱۹۳۴ ایراد کرده است، یعنی همان سال‌هایی که رئیس دانشگاه فرایبورگ بود. برخی از این سخنرانی‌ها بسیار مشهور است، و برخی دیگر تا به حال منتشر نشده است. باید خاطر نشان ساخت که فای با این مستندسازی دیگر جای حرفی درباره

حملات فای
مسلماناً یکی از
سرسخنانه‌ترین و
پرخاشگرانه‌ترین
حملات سیاسی
است که تا به حال
به فلسفه هایدگر
صورت گرفته
است. این کتاب
در قالب یک
تحلیل فلسفی
پخته‌نگاشته
نشده است،
بلکه بیشتر یک
تکفیرنامه است.
با وجود این،
فکر می‌کنم آقای
فای بهتر بود
لحن پیامبرگونه
خود را کنار
می‌گذاشت و
از در فلسفه
وارد می‌شد.

میزان دخالت سیاسی هایدگر در سوسیالیسم ملی باقی نگذاشته است. تأثیری که خواندن این متون (که فای مفصلاً در کتابش نقل کرده است) بر خواننده می‌گذارد این است که حداقل یک چیز را برایش ثابت می‌کند: هایدگر واقعاً، چه از لحاظ سیاسی و چه فلسفی، ایمان داشت که تأسیس رایش سوم آینده‌ای درخشان را برای آلمان نوید می‌داد. با وجود این، آن چه که این متون ثابت نمی‌کنند این است که «فلسفه هایدگر» چیزی به جز یک پوشش ایدئولوژیک برای نازیسم نیست. این یک تمایز اساسی است، ولی فای هرگز حتی لحظه‌ای هم به آن نمی‌اندیشد. بعداً بیشتر درباره این موضوع صحبت خواهیم کرد. ولی ابتدا اجازه بدهید مستقیم با حقایق روبرو شویم.

در ترم زمستان ۱۹۳۳-۱۹۳۴، وقتی که هایدگر رئیس دانشگاه فرایبورگ بود، سیمناری به نام در باب ماهیت و مفاهیم طبیعت، تاریخ و دولت^{۱۷} برگزار کرد. درس‌گفتارهای هایدگر در این سمینار هنوز در مجموعه آثار او به چاپ نرسیده و آن‌طور که فای می‌گوید کسی قصد ندارد که در آینده نیز آنها را در مجموعه آثار او بگنجاند. این تصمیم چندان هم عجیب نیست، زیرا محتوای این سمینار کم از متن نمایش‌های مضحک ندارد. مثلاً، هایدگر جایی به توجیه آرمان Lebensraum نازی‌ها پرداخته است، ولی با این تذکر که مفهوم فوق فقط برای آنهایی که به ملت آلمان تعلق دارند، قابل فهم است: «مسلماناً مردم اسلاو درک متفاوتی از طبیعت سرزمین آلمانی ما خواهند داشت» و خاطر نشان می‌سازد که «بادیه‌نشینان سامی اصلاً آن را درک نخواهند کرد». هایدگر از ترس این که مبدا دانشجویانش شبه‌های درباره احساسات هایدگر نسبت به این «بادیه‌نشینان سامی» داشته باشند، توضیح می‌دهد: «تاریخ به ما می‌آموزد که بادیه‌نشینان به دلیل بی‌آب و علف بودن دشت‌ها و بیابان‌ها این گونه نشده‌اند، بلکه بارها اتفاق افتاده است که حتی زمین‌های بی‌آب و علفی از خود برجای گذاشته‌اند که به هنگام ورودشان حاصلخیز و سرسبز بودند؛ و این که انسان‌هایی که ریشه در خاک دارند، توانسته‌اند برای خودشان وطن سرسبزی خلق کنند، حتی در دل برهوت.»

هایدگر در کنار این تیپ‌شناسی نژادی نظری، که در آن بادیه‌نشینان را با آنهایی که «ریشه» در خاک دارند مقایسه می‌کند، قدری از وقت خود را نیز به توجیه بنیان فلسفی Führerprinzip اختصاص می‌دهد: «تنها وقتی که رهبر و رهبری‌شدگان با یکدیگر در سرنوشتی واحد پیوند می‌خورند و پیمان می‌بندند، و برای تحقق ایده‌ای واحد می‌جنگند، نظم واقعی برقرار می‌شود. آن وقت است که آزادی و برتری روحانی به شکل وقف همه قدرت‌ها برای مردم، برای دولت، در قالب جدی‌ترین آموزش‌ها، به شکل تعهد، مقاومت، خلوت، و عشق تجلی می‌یابد. آن وقت است که وجود و برتری پیشوا^{۱۸} به هستی، به روح و جان مردم، می‌نشیند و بدین ترتیب آن را اصالتاً و با شور و حرارت به هدفش پیوند می‌دهد و متعهد می‌سازد. و وقتی مردم این تعهد را احساس کنند، می‌گذارند تا به سوی جنگ رهبری شوند، و آن را می‌خواهند و به آن عشق می‌ورزند. آنها به قدرت خود می‌افزایند و آن را حفظ می‌کنند؛ وفادار



می‌مانند و جانشان را ایثار می‌کنند. با سپری شدن هر لحظه، پیوند پیشوا و مردم محکم‌تر می‌شود تا جوهره دولت‌شان تحقق یابد، که همان هستی‌شان است؛ آنها، که پا به پای یکدیگر بالنده می‌شوند، با دو نیروی تهدید کننده، یعنی مرگ و شیطان، یا به سخن دیگر عدم جاودانگی و انحراف از جوهر خود، با هستی و اراده معنادار و تاریخی‌شان مقابله می‌کنند.»

کمترین چیزی که می‌توان درباره این متن گفت نفرت‌انگیز بودن آن است، که اتفاقاً نمونه‌های آن در کتاب فای کم هم نیست. متأسفانه، فای آشکارترین شواهد را با ضعیف‌ترین مستندات مربوط به معاصران هایدگر مرتبط می‌سازد، و وقت خود را صرف «وارد آوردن اتهام با توسل به حربه تداعی» می‌کند. مثلاً در ارتباط با متن فوق، فای خاطر نشان می‌سازد که در نبرد من^{۱۶} هیتلر مراد از شیطان همان یهودیان هستند. فای می‌نویسد که «دانشجویان هایدگر مسلماً به این نکته واقف بودند، و نتیجه می‌گیرد که «هایدگر با برانگیختن حس تنفر از شیطان در اشاره به پیشوا تاریک‌ترین وجه هیتلریسم را در دانشجویانش برمی‌انگیزد و پرورش می‌دهد.»

این استدلال نه فقط قانع کننده نیست، بلکه اصلاً ضرورتی هم ندارد. چنان شواهد مستدلی از یهودستیزی هایدگر در دست است که دیگر لزومی ندارد فای برای اثبات آن به چنین استدلال‌هایی متوسل شود. بدون شک، او می‌توانست خیلی راحت‌تر از این‌ها هایدگر را محکوم کند. مثلاً فای سخنان هایدگر در یکی از درس‌گفتار های ماه مه ۱۹۳۳ او را «حمله ضدکارتی» نامیده است و می‌گوید که اتفاقاً این ضدکارتی‌گری همان «موضع تندروترین نازی‌ها در طول دهه ۱۹۳۰ بود که در سال ۱۹۳۸ در قالب کتاب دکارت‌ستیزی فرانتس بوم^{۱۷} تجلی یافت.» علاوه بر این، می‌خوانیم که هایدگر «رابطه‌ای صمیمی و ممتاز» با مورخ جوان رودلف اشتادلمان داشت که در سال ۱۹۳۳ در فرایبورگ تدریس می‌کرد و عضو گروه ضربت آلمان نازی هم بود. فای اشاره به این رابطه را کافی نمی‌داند و بخشی از سخنرانی اشتادلمان را که در تاریخ ۹ نوامبر ۱۹۳۳ ایراد شد (یعنی دهمین سالگرد راهپیمایی در برابر Feldherrnhalle مونیخ) نقل می‌کند. اشتادلمان در این سخنرانی ابتدا هگل را می‌ستاید و او را «متفکر بزرگ نژاد آلمانی» می‌خواند و فیلسوف نازی ارنست کریک^{۱۸} را نظریه‌پرداز «روح آلمانی» می‌خواند. فای خاطر نشان می‌کند که «در آن موقع، کریک هنوز هم پیمان هایدگر بود.» بقیه‌اش را خودتان حدس بزنید. هایدگر دوست اشتادلمان است؛ اشتادلمان کریک را تمجید و تحسین می‌کند، پس هایدگر نازی است. این را که قبلاً هم می‌دانستیم.

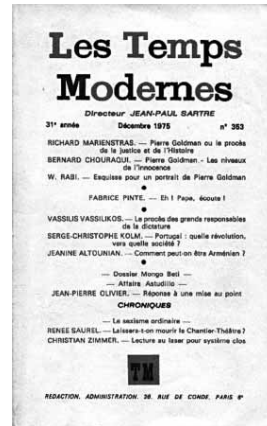
شواهد مربوط به تمایل هایدگر به نازیسم قابل انکار نیست. فای توجه خاصی به درس‌گفتار هایدگر در ترم زمستان ۱۹۳۳-۱۹۳۴ با عنوان ماهیت حقیقت^{۱۹} دارد. هایدگر در این درس‌گفتار معنای واژه «دشمن» را این گونه توضیح می‌دهد: «دشمن کسی است که تهدیدی ذاتی برای وجود یک ملت و اعضایش باشد. دشمن ضرورتاً دشمن خارجی نیست، و دشمن خارجی ضرورتاً خطرناک‌ترین دشمن نیست. شاید حتی به نظر برسد که هیچ دشمنی وجود ندارد.

بنابراین ابتدا باید دشمن را یافت، او را معرفی کرد و یا حتی خلقش کرد، تا چیزی به نام مقابله با دشمن وجود داشته باشد، و وجود بی‌تفاوت نشود. دشمن شاید خود را به عمیق‌ترین ریشه‌های وجود یک ملت پیوند زده باشد، ولی با جوهره آن ملت در تضاد باشد، و بر خلاف آن عمل نماید. در این صورت، جنگ عمیق‌تر، بی‌رحمانه‌تر، و سخت‌تر خواهد بود، زیرا بخش کوچکی از آن شامل درگیری است؛ و یافتن چنین دشمنی، وادار ساختنش به افشای خود، پرهیز از توهم نسبت به او، آماده بودن برای حمله، و آماده‌باش همیشگی و روزافزون و حمله درازمدت به آن، با هدف محو و نابودی کاملش به مراتب سخت‌تر و طاقت‌فرساتر خواهد بود.»

فای به درستی مطلب فوق را «یکی از غیرقابل‌دفاع‌ترین مطالب هایدگر» می‌نامد. ولی به همین بسنده نمی‌کند. او با اشاره به سخنرانی ۳۰ ژانویه ۱۹۳۹ هیتلر که در آن هشدار داد جنگ جهانی به معنای «محو و نابودی کامل نژاد یهود در اروپا خواهد بود» متذکر می‌شود که «این صرفاً ترجمه نظریات سال ۱۹۳۳ هایدگر در عمل است.» فای توضیح می‌دهد: «نباید از این نکته غافل بود که دکتترین دشمن... هر قدر هم که هایدگر صیغه‌ای «هستی‌شناختی» به آن داده باشد، به هیچ وجه یک دیدگاه نظری یا بازی فکری نیست، بلکه در واقع یک دکتترین جنایتکارانه است، که ترجمه آن در دنیای واقعی چیزی جز جنگ برای محو و نابودی [یهودیان] و اردوگاه‌های کار اجباری نبود.»

بنابراین از نظر فای، هایدگر نظریه‌ای را مطرح ساخت که ضرورتاً به هولوکاست ختم شد. (مخصوصاً کلمه ضرورتاً را به

مراد فای
از آوردن
این همه
سند و مدرک
چیست؟
او می‌خواهد
به این نتیجه
برسیم که
فلسفه هایدگر
چیزی بیش از
ایدئولوژی
نازیسم
نیست



در یکی از
تکان دهنده ترین
بخش های کتاب،
فای به طور
تلویحی
به خواننده
می گوید که
شاید اصلاً هایدگر
متن سخنرانی های
هیتلر را
می نوشته است.
هر چه باشد،
آن طور که
فای می گوید،
می دانیم که
هیتلر
متن همه
سخنرانی هایش
را خودش
نمی نوشت.
و همچنین
می دانیم که
هایدگر همیشه
سودای این را در
سر داشت
که «رهبر
پیشوا باشد».

صورت ایالتیک نوشته‌ام تا بر
ضروری بدون نتیجه تأکید
کنم). البته شاید دلمان بخواید
گمان کنیم که منظور فای
واقعاً این نبوده است. ولی بهتر
است به جای او نتیجه‌گیری
نکنیم. بالعکس، در یکی از
تکان دهنده ترین بخش های
کتاب، فای به طور تلویحی به
خواننده می گوید که شاید اصلاً
هایدگر متن سخنرانی های
هیتلر را می نوشته است. هر چه
باشد، آن طور که فای می گوید،
سخنرانی هایش را خودش نمی نوشت.
و همچنین می دانیم که
هایدگر همیشه سودای این را در سر
داشت که «رهبر پیشوا باشد»،
ضمن این که هایدگر «به حلقه گوبلز
بسیار نزدیک بود» و حتی در
جایی درباره «دستیاران ستودنی
هیتلر» سخن گفت. بالاخره این که
محکم ترین شاهد فای این است که
«هر چند از فعالیت های هایدگر
از ژوئیه ۱۹۳۲ تا آوریل ۱۹۳۳
اطلاع دقیقی نداریم»، لاقلاً یکی
از سخنرانی هایی که هیتلر در
دسامبر ۱۹۳۲ ایراد کرد «از لحاظ
تفکر، الفاظ، و سبک و سیاقش
شباهت زیادی به پیشنهادهایی
دارد که هایدگر در سمینارها و
درس گفتارهای سال های ۱۹۳۳-
۱۹۳۴ مطرح ساخته است». بنابراین
- فای این را یک «فرضیه» می خواند
- ممکن است حداقل متن یکی از
سخنرانی های هیتلر را هایدگر
نوشته باشد.

مراد فای از آوردن این همه سند
و مدرک چیست؟ او می خواهد
به این نتیجه برسیم که فلسفه
هایدگر چیزی بیش از ایدئولوژی
نازیسم نیست. مثلاً او پیشنهاد می
کند که Gesamtausgabe (ویراست
رسمی مجموعه آثار هایدگر) را
نباید چیزی بیش از چکیده
ایدئولوژی نازیسم دانست. فای
می نویسد: «محتوای این اثر فقط
توجه و مشروعیت بخشیدن
آشکار و وقیحانه به اصول اساسی
جنبش نازیسم در درون فلسفه
است». در واقع، آن طور که فای
می نویسد، «هیچ کس بهتر از
هایدگر انسان را نفی نکرده است
و امکان ندارد کسی از او سبقت
بگیرد». ولی همه این حرف ها
نهایتاً به آنجا ختم می شود که
هایدگر اصلاً شایسته نام فیلسوف
نیست: «نظرات هایدگر به قدری
هولناک است که او را از حوزه هر
نوع فلسفه ای خارج می کند». ولی
اگر نوشته های هایدگر فلسفه نبود،
پس چه بود؟ فای معتقد است که
«با آثار هایدگر، اصول هیتلریسم
و نازیسم نیز به کتابخانه های
فلسفی این سیاره خاکی راه یافت». نتیجه
این که آثار هایدگر باید در طبقه بندی
جدیدی قرار بگیرند: «به منظور
صیانت از آینده تفکر فلسفی، لازم
است که در باب ماهیت واقعی
مجموعه آثار هایدگر پژوهش کنیم؛
یعنی مجموعه آثاری که مبلغ
نژادپرستی و بهسازی نژاد است، و
برای وجود عقل آدمی شدیداً مضر.
چنین آثاری را نباید در بخش کتب
فلسفی کتابخانه ها نهاد، بلکه
آرشیو تاریخی نازیسم و هیتلریسم
جای بهتری برای آنهاست.»

ظاهراً که حرف آقای فای بسیار
جدی است. بنابراین لازم است ابتدا
توضیح بدهم که چرا پیشنهاد او
خطاست و چرا فرضیاتش با روح
همان فلسفه ای که مدعی دفاع از آن
است مغایرت دارد؟ فرض کنید که
در یک صفحه طیفی از قرائت های
ممکن از فلسفه هایدگر نوشته شده
باشد. در سمت چپ آن تفاسیری از
فلسفه هایدگر باشد که هر گونه
رابطه احتمالی با نازیسم را رد می
کند، و در سمت راست آن تفاسیری
باشد که فلسفه هایدگر را با ایدئولوژی
نازیسم یکی می داند. در میان این
دو نقطه متقابل نیز ادعاهای متعدد و متفاوتی
را که صاحب نظران بزرگ در طول
سالیان مطرح ساخته اند بنویسیم.
فرض ما این است که حقایق اساسی
و انکارناپذیری که درباره انتخاب های
سیاسی هایدگر در طول دهه ۱۹۳۰
میلادی وجود دارد همه متفکران را
مشوش ساخته است. برخی از آنها مدعی
اند که هر چند شکی نیست که هایدگر
شخصاً مجذوب نازیسم بود، اعتقادات
شخصی او هیچ تأثیری بر نظرات
فلسفی اش به معنای واقعی کلمه
نداشت. برخی دیگر نیز معتقدند که
نظرات راست افراطی هایدگر در کل
آثارش پراکنده است، بنابراین می
توان از آن نظرات انتقاد کرد و آن
ها را دور ریخت و بقیه را که ممکن
است هنوز اهمیت و بینشی فلسفی
در آنها باشد نگاه داشت.

با توجه به چنین طیفی، مسلماً
استدلال های فای در منتهالیه سمت
راست قرار می گیرد. در واقع،
دشوار می توان استدلالی افراطی
تر از این داشت، چرا که ادعای
صریح فای این است که همه فلسفه
هایدگر چیزی بیش از نظریه ای
نیست که اگر تحقق یابد محصول
نازیسم خواهد بود. ولی مشکل این
جا است که استدلال های فای بی
اعتنا به یک ایراد بسیار واضح
مطرح شده است.

ایراد این است که هر متن واقعاً
فلسفی امکان قرائت های متفاوتی
را برای خواننده فراهم می آورد.
همین است که فلسفه را زنده نگاه
می دارد. همین است که فلسفه را به
ورزش فکر مبدل می سازد تا باز
تولید بدون فکر آن چه قبلاً
اندیشیده شده است نباشد. حال،
می دانیم که صدها کتاب و مقاله به
قلم متفکران هوشمند وجود دارد
که سعی کرده اند معنای آثار
هایدگر را بفهمند و تشریح کنند،
امکانات متنی آنها را بیابند، برخی
بینش های او را بسط بدهند، برخی
را اصلاح کنند و برخی را دور
بریزند. مگر تاریخ فلسفه غیر از این
است: گفتگویی مدام که سر در
آینده می برد، زنجیره ای از تفسیرها،
استدلال ها، و استدلال های متقابل
درباره مجموعه ای از آثار که
درباره آنها اختلاف نظر وجود دارد.
منظورم از «باز» بودن متون
فلسفی، در مقابل «بسته بودن»
آنها، دقیقاً همین است. می توان
پژوهش خود را با بررسی مجموعه ای
از آثاری که یک شخص خاص، در
زمانی خاص در گذشته نوشته است
شروع کرد. ولی با خواندن آن متون،
ایده های جدیدی به ذهن می آید که
شاید اصلاً منظور نویسنده اصلی
نبوده، و چه بسا که نویسنده اصلاً
با آنها مخالف بوده است. بازسازی
های تاریخی به ما کمک می کند
بفهمیم که یک متن خاص در یک
زمان خاص در گذشته دقیقاً چه
معنایی داشته است - برای نویسنده
اش، و برای معاصرانش. حتی



اشتادلمان
در سخنرانی‌اش
ابتدا هگل را
می‌ستاید و او را
«متفکر بزرگ
نژاد آلمانی»
می‌خواند و
فیلسوف نازی
ارنست کریک را
نظریه‌پرداز
«روح آلمانی»
می‌خواند.

می‌کند. ولی فای این جسارت را دارد که تلویحاً بگوید همه آنها به خطا رفته‌اند، چرا که از نظر او هیچ چیز فلسفی در مجموعه آثار هایدگر وجود ندارد که قابل تفسیر باشد. مگر می‌شود که فقط فای درست بگوید و همه متفکران دیگر غلط؟ توضیح احتمالی که می‌توان برای این ادعاها ارائه داد این است فای در نوشتن این کتاب مغلوب خشم و

نفرت‌ش شده است. قبل از این که نقد خود را به پایان برسانم می‌خواهم به این نکته اشاره کنم که نیت فای از بسیاری جهات قابل ستایش است. او نیز همانند هر پیامبر خوبی آرزو دارد که ما را از شر محفوظ نگاه دارد و به جاده تنگ و باریک درستکاری هدایت کند. لحن او در این کتاب بسیار تند (و در بعضی مواقع غیرقابل تحمل) است. ولی نباید او را سرزنش کنیم که چرا می‌خواهد یک بار دیگر درباره خطرات سیاسی هشدار بدهد که ممکن است در سنت فلسفی کمین کرده باشند. قبلاً هم چنین هشدارهای شنیده بودیم، و نباید آن قدر به آنها بی‌اعتنا شویم که دیگر آنها را نشنوبیم. ولی بزرگ‌ترین ایراد کتاب فای این باور عجیب‌آور اوست که فکر می‌کند اگر گفتگو را متوقف سازد، می‌تواند ما را از این خطرات نجات بدهد.

پی‌نوشت‌ها

1. Karl Löwith.
2. Maurice de Gandillac.
3. *Les Temps Modernes*.
4. Victor Farias.
5. *Heidegger and Nazism*.
6. *L'Humanité*.
7. *Tel Quel*.
8. *Totalitarian Languages*.
9. *The Trap: Heideggerian Philosophy and National Socialism*.
10. *Being and Time*.
11. individual subject.
12. *Jemeinigkeit*.
13. being-in-the-world.
14. constitutive worldhood.
15. Selfhood.
16. Leveling.
17. *On the Essence and Concepts of Nature, History, and State*.
18. *Führer*.
19. *Mein Kampf*.
20. Franz Böhm's *Anti-Cartesianism*.
21. Ernst Krieck.
22. *Essence of Truth*.

با وجود این نیز ممکن است با بحث‌ها و اختلاف نظرهای تاریخی مواجه شویم که از بدو تولد یک متن فلسفی مطرح شده است، و همین ما را از رسیدن به یک نتیجه واحد بازدارد. البته می‌توان مشکلات پیچیده‌تری را نیز به این ایراد افزود، نظیر «چند معنایی» بودن هر متن و معانی ناخودآگاه یا نهفته‌ای که ممکن است خلاف قصد و غرض نویسنده باشد. علاوه بر این، نباید مسلم دانست که براحتی می‌توان بافت و زمینه تاریخی واحد و یکپارچه‌ای برای یک متن یافت. برای هر متن نه یک بافت و زمینه واحد که زمینه‌های متعددی وجود دارد که متن را باید با توجه به آنها فهمید، و هیچ یک از آن زمینه‌ها را نباید به تنهایی برای درک و تفسیرمان از متن کافی دانست. البته می‌توان استدلال‌های فلسفی هایدگر را برای یافتن اهمیت سیاسی‌شان کاوید، ولی زمینه و بافت سیاسی فقط یکی از ابعاد متعددی است که باید به آن توجه داشت. این استدلال‌ها را باید در پرتوی بحث‌های دیگری نظیر، مثلاً، پدیده‌شناسی دین، یا ساختار قصدی عمل انسان نیز بررسی کرد. مسلماً این زمینه‌ها نیز شایسته توجه هستند. بنابراین، باید تأمل بیشتری درباره حرف محققانی که می‌گویند فقط یک بُعد در دنیا وجود دارد به خرج داد. بازسازی تاریخی یک متن فلسفی نتایج متعددی دارد: هم می‌تواند ما را تواناتر کند و هم ناتوان‌تر. می‌تواند به ما کمک کند تا چندبُعدی بودن بافت‌ها و چندمعنایی بودن متون را بهتر درک کنیم. می‌تواند حواس ما را به معانی پنهان و نهفته در متن و امکانات نامکشوف آن جمع‌تر کند. ولی آن‌چه مسلماً نمی‌تواند انجام بدهد این است که راه برداشت‌ها و قرائت‌های جدید را بر ما ببندد. زیرا ما همیشه قرائتی خاص از یک متن پیدا می‌کنیم، و هیچ کس نمی‌تواند مدعی شود که قرائت ما ناصواب است، آن هم صرفاً به این دلیل که شاید نویسنده اصلی اگر بود با آن مخالفت می‌کرد. در واقع کلید بقای فلسفه در حکم یک فعالیت تفسیری در این است که همیشه این احتمال را بپذیریم که نویسندگان گذشته شاید به خطا رفته باشند. مردود دانستن این احتمال در حکم تسلیم شدن در برابر بدترین نوع خودکامگی تفسیری است. ظاهراً واضح است که هایدگر از فلسفه خود استفاده کرد تا انگیزه‌ای برای اقدامات سیاسی که نتایج سیاسی هولناکی در برداشت فراهم کند، و به همین دلیل حق داریم که برای این کار او را محکوم کنیم. ولی این اختیار را هم داریم که با قرائت خاص او مخالفت کنیم. شاید او اولین کسی باشد که بتواند درباره قصد و غرضش داوری کند. ولی معنایش این نیست که او بهترین هم هست. صرف نظر از این که آرای سیاسی‌اش چه قدر تنفرانگیز است، و قطع نظر از این که با در هم تنیدن فلسفه‌اش با دفاع وحشیانه از فاشیسم چه قدر به آن لطمه زد، نوشته‌هایش هنوز در اختیار ماست. در واقع باید خوشحال باشیم که می‌توانیم و آزادیم تا نوشته‌هایش را از منظر جدیدی بنگریم.

نفرت‌انگیزترین نکته‌ای که درباره کتاب فای می‌توان گفت این است که می‌خواهد این آزادی را از ما بگیرد. او معتقد است که آثار هایدگر اصلاً ارزش تفسیر ندارند. ولی این حقیقت که حوزه گسترده‌ای از فلسفه به هایدگر پژوهی اختصاص دارد و انسان‌های بزرگ و متفکری درباره او و آثارش مطلب نوشته‌اند این باور را رد



تقدیر

نویسنده در فصل نخست به زمینه اصلی شکل‌گیری معنای پدیدارشناسانه جهان پرداخته است. از این لحاظ کتاب خاتمی یکی از معدود کتاب‌هایی است که به‌خوبی توانسته پیوندهای میان تاریخ فلسفه، پدیدارشناسی و فلسفه هایدگر را در مورد جهان نشان دهد. او بر این عقیده است که به لحاظ تاریخی می‌توان گفت چهار گام اساسی در تاریخ فلسفه جدید برای پیدایش معنای پدیدارشناسانه جهان لازم بود. این چهار گام چنین‌اند:

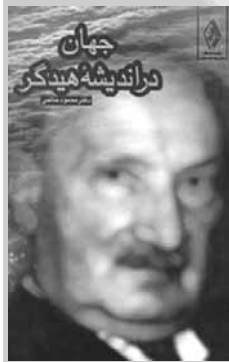
۱. تمایز میان «پدیدار» و «شیء فی‌نفسه»: کانت با ترسیم طرح فلسفه استعلایی و اختصاص دادن شناخت به حکم تألیفی ماتقدم - که حاصل مشارکت (مقولات) فاهمه، صور شهود حسی و داده‌های حسی است - دستیابی به جهان خارج را از آن حیث که فی‌نفسه است، ناممکن می‌داند؛ هم‌چنین به جنبه دیگری از جهان توجه کرده که به تعبیر خود وی پدیداری است. طرح کانت به لحاظ صوری بسیار ساده است: داده‌های حسی در دو صورت زمانی و مکانی به فاهمه عرضه می‌شوند و مقولات فاهمه - که ماتقدم‌اند - صورت لازم را به آن داده‌های خام می‌دهند. در نتیجه شناخت را برای ما میسر می‌سازند؛ زیرا حاصل این فرآیند، حکم تألیفی ماتقدم است که بر پایه نظر کانت، به معرفتی جدید نیاز دارد؛ اما چنانچه مقولات فاهمه، داده‌های حسی را نگیرند یا بر اموری که از حوزه شهود حسی بیرون است اطلاق شوند، فعالیت واهی دارند. از این رو، نتایج معرفتی به بار نخواهند آورد. حال، از آن رو که شیء فی‌نفسه به شهود حسی در نمی‌آید، نمی‌توان آن را شناسایی کرد و هر گونه کاربرد مقولات در این باره بی‌فایده است. ما فقط می‌توانیم جهان پدیداری را بشناسیم؛ یعنی جهان را از آن حیث که در شهود حسی ما پدیدار می‌گردد، نه از آن حیث که شیء فی‌نفسه است. مقصود این که نومن، دست کم از لحاظ عقل نظری، تنها یک فرض است و ما به آن، هیچ گونه دسترسی نداریم؛ زیرا بنا به نظام کانتی، پدیدار می‌بایست هر گونه دسترسی را به آن ممکن سازد. ما واجد شهود عقلانی نیستیم تا امکان دستیابی به شیء فی‌نفسه، ممکن باشد. از این رو، شیء فی‌نفسه، تنها، مفهومی مفروض است؛ زیرا فاهمه شیء فی‌نفسه را فرض می‌کند. بنابراین، جهان نمی‌تواند به معنای شیء فی‌نفسه - که مابعدالطبیعه درصدد اثبات آن برمی‌آید - دست یابد و باید دست کم آن را در مباحث عقلی نظری مسکوت گذاشت. تنها جهان بیرونی‌ای که می‌توان درباره آن سخن گفت، همان جهان پدیداری است. این جهان در اصل جهانی است به دست‌آمده از داده‌های حسی در صور زمان و مکان؛ و درست از این رو است که به وصف «بیرونی» نیز متصف می‌شود؛ و گرنه به‌راستی «بیرونی» به معنای متعارف واژه، در مابعدالطبیعه نیست. بنابراین، در بحث از جهان بیرون باید به جهان پدیداری بسنده کرد و از جهان نفس‌الامری شیء فی‌نفسه چشم فرو پوشید.

۲. کنار گذاشتن شیء فی‌نفسه: پس از کانت، فیخته این نکته را مطرح کرد که باید گسست میان جهان نفس‌الامری شیء فی‌نفسه و جهان پدیداری را حل کرد. کانت در نقد حکم کوشید تا میان این دو جهان پلی بزند؛ اما این کوشش مقبول پیروان وی نیفتاد.

هایدگر در چارچوب مسأله جهان

(نقدی بر کتاب جهان در اندیشه هایدگر)

لادن حق‌شناس



جهان در اندیشه هایدگر،
محمود خاتمی،
انتشارات جهان معاصر؛
تهران: ۱۳۸۸.

تلاش فیلسوفان بزرگی، همچون: فیخته، شلینگ و هگل بر این بود که به گونه‌ای کار شیء فی نفسه یک‌سره شود.

۳. ادغام جهان پدیداری، زندگی و زمان: هگل در تحلیلی که از رابطه جهان نفس الامری و جهان پدیداری بیان کرد، خطوط اصلی ادغام زندگی و زمان را با جهان پدیداری ترسیم نمود. با یاری هگل بود که قلمرو جهان پدیداری به تاریخ فرهنگ گسترش یافت و این جهان یک‌پارچه زندگی شد.

۴. پدیدارشناسی هوسرل: جهان به معنای پدیداری آن - که به‌ویژه با همکاری هگل و دیلتای شکل گرفت - در پدیدارشناسی هوسرل با «روش تعلیق» تبیین تازه‌ای یافت. نقطه عزیمت هوسرل، طرح، نقد و ردّ تلقی متعارف از جهان در دوران جدید است. در این تلقی که از گالیله آغاز شده، جهان مجموعه‌اشیایی است که وجود عینی و مستقل و ساختاری ثابت دارند و می‌توان با روش‌های تجربی به آن‌ها دست یافت. در واقع آن‌ها را شناخت، این دیدگاه را هوسرل دیدگاه طبیعی نامیده و آن را بر اعمال روش‌های نظری استوار دانسته است. در دیدگاه طبیعی «طبیعت، وحدتی زمانی - مکانی است که در معرض قانون‌های طبیعی قرار دارد.» از این رو، طبیعی‌دان می‌خواهد هر چیزی را طبیعت به شمار آورد... و هر چیزی را طبیعت ببیند؛ آن هم در وهله نخست، همان طبیعت فیزیکی. جهان طبیعی به «بیرونی بودن» متصف است؛ یعنی «بیرون از ما بودن» در زمان و مکان. هوسرل در ایده‌های ۱ در این باره چنین گفته است: «من از جهانی که به طرزی بی‌پایان در فضا گسترش یافته است و در زمان بی‌انتهای بوده و هست، آگاهم. این که من از این جهان آگاهم، پیش از همه بدین معنا است که من آن را بی‌واسطه و شهودی - از آن نظر که وجود دارد - می‌بینم و آن را تجربه می‌کنم؛ با دیدن، لمس کردن، شنیدن و مانند آن. در شیوه‌های گوناگون ادراک حسی، اشیای جسمانی با توزیع مکانی از هر گونه، به‌سادگی برای من حضور دارند؛ [یعنی] به معنای تحت اللفظی یا مجازی حاضرند. خواه من به‌طور ویژه به آن‌ها توجه کنم یا نکنم؛ خواه با تماشای آن‌ها، اندیشیدن به آن‌ها، احساس کردن و خواستن آن‌ها، به آن‌ها مشغول باشم یا نباشم. موجودات جاندار، نظیر انسان‌ها نیز بی‌واسطه برای من حاضرند؛ من آن‌ها را نگاه می‌کنم؛ آن‌ها را می‌بینم؛ نزدیک شدنشان را می‌شنوم؛ دستشان را می‌گیرم؛ و با گفت‌وگوی بی‌واسطه با آن‌ها آنچه گمان می‌کنند و می‌اندیشند، احساس‌هایی را که در آن‌ها پدید می‌آید و آنچه آرزو و خواهش می‌نمایند، می‌فهمم. همچنین واقعیت آن‌ها در قلمرو شهودم حاضر است؛ حتی اگر به آن‌ها توجه نکنم؛ اما لازم نیست که آن‌ها یا ویژه‌های دیگر در قلمرو ادراکم باشند. برای من ابژه‌های واقعی، ابژه‌های معین و کم‌وبیش شناخته‌شده‌ای هستند که با ابژه‌های ادراک‌شده بالفعل متحدند؛ بی‌این که خودشان ادراک شده باشند؛ حتی به گونه شهودی حضور داشته باشند. من می‌توانم توجه‌ام را از میزی که به‌خوبی می‌بینم، جابه‌جا کنم و به کمک بخش دیده شده‌ای از اتاق پشت سرم، به ایوان، باغچه، کودکان درون آلاچیق و مانند آن معطوف گردانم؛ یعنی به سوی هر چیزی که می‌دانم در آن لحظه در محیط هست؛ و بی‌واسطه همراه با آگاهی من حاضر

است؛ دانشی که هیچ تفکر مفهومی‌ای ندارد. از سوی دیگر، تنها با عطف توجه - حتی در این‌جا تنها به طور جزئی و اغلب بسیار ناقص - به شهودی روشن تبدیل می‌شود.

این جهان به من داده شده؛ از این رو، جهانی است زمانی - مکانی از اجسام موجود در طبیعت. دیدگاه طبیعی بر این تکیه دارد که این جهان مستقل از من است و همان‌گونه خود را بر من عرضه می‌کند که هست. من می‌توانم جهان را به شیوه‌های گوناگون تغییر دهم؛ اما به فرض که من این‌جا نباشم، جهان هم‌چنان موجود است. البته این جهان، تنها، جهان فیزیکی نیست، بلکه جهانی است شامل موجودات شعورمند.»

هوسرل این دیدگاه را در آغاز روش پدیدارشناسی تعلیق کرده است. وی با تعلیق دیدگاه طبیعی، جهان را چنین تعریف نموده: بنیاد جامع و افقی کلی که همه وضعیت‌های جزئی را شامل می‌شود. این تعریف در اصل تبیین بیش‌تری است از این که جهان، افق هر گونه ادراکی شمرده می‌شود. هر چه به ادراک حسی درآید، همواره در افقی معین و خاص ظاهر می‌گردد؛ و هر چیز در بیرون، گویی افقی دارد که نه‌تنها مکانی است، بلکه زمانی هم هست. از این رو، می‌توان گفت، در تحلیل‌های نخستین هوسرل، جهان ساختاری معنادار است و افقی است برای اعمال ادراک ما. پس افقی است که هر گونه فعالیت آدمی به آن اشاره دارد. در مرحله نخست، جهان همان است که در تحلیل پدیدارشناسانه ادراک حسی بر ما نمایان می‌شود. این برداشت از جهان در آثاری که هوسرل پس از کتاب ایده‌ها نوشت، مضمون و محتوای غنی‌تری یافت؛ زیرا در این آثار، وی تأکید کرده است که برای ادراک واقعی معنای جهان باید تبیین کاملی از چگونگی ساخته شدن جهان عرضه نمود. اگر جهان همان افق ادراکات حسی ما است، پس باید دید که این افق چگونه ساخته می‌شود. به نظر هوسرل این امر به تدوین اونتولوژی‌ای عمومی نیاز دارد که به بحث درباره امور عامه مربوط به جهان تجربه بی‌واسطه می‌پردازد.

در طرحی کلی هوسرل از این اونتولوژی، نخست به این مسأله پرداخته است که آیا جهان می‌تواند به تجربه ما متعلق شود یا نه؟ وی پذیرفته که تنها هستی‌موندهای واقعی و منفردند که بی‌واسطه به تجربه تعلق دارند؛ اما در این تجربه‌های گوناگون، جهان نیز افق ضروری آن‌ها است و تجربه می‌شود. این تجربه، فعالیتی در حال تحقق یا تولیدی برای «من استعلایی» است. به نظر هوسرل - مانند کانت - جهان واقعی تجربه‌شده، محصول ویژگی‌های قوام‌بخشی ذهن استعلایی است. کانت برای رهایی از ایده‌الیسم به جهان نفس‌الامری، یعنی تحقق بیرونی شیء فی نفسه اذعان داشت. هوسرل نیز مانند کانت معتقد است که هرچند جهان در آگاهی استعلایی محض «من» ساخته می‌شود، آن چه به التفات «من» در این جهان تعلق می‌گیرد، با آگاهی «من» ساخته نمی‌شود. به تعبیر دیگر، ساختار تکوینی شیء فی نفسه در بیرون از آگاهی من قرار دارد؛ اما قوام آن در آگاهی من، محصول آگاهی من است. آگاهی محض هرگز شیء فی نفسه را بدان‌گونه که هست در نمی‌یابد، بل از آن حیث که پدیدار آگاهی من است، از آن اطلاع دارد. از این رو، تا آن‌جا که شیء فی نفسه در بیرون از آگاهی من است، مال



محمود خاتمی



کانت

من نیست، بلکه چیزی است مطلق و ورای آگاهی من؛ اما چون جهان به معنای «افق استعلایی تجربه من» است و با هیچ چیز فی نفسه‌ای سروکار ندارد و هر آنچه هست، برای من است، پس جهان، خودش محصول آگاهی و ویژگی قوامبخشی ذهن من به شمار می‌آید. بنابراین می‌توان گفت که نظریه جهان هوسرل بر دو پایه است:

۱. از یک سو، هستی جهان، همان است که برای ذهن تجربه‌گر وجود دارد؛ از این رو، جهان به‌ذات با آگاهی مرتبط است.

۲. از سوی دیگر، جهان محصول فعالیت قوامبخش ذهن استعلایی است.

در هر حال، هوسرل - دست کم در کتاب ایده‌ها - مانند کانت واقعیت بیرونی را انکار نکرده است؛ اما در عین حال کوشیده روابط دقیق میان آگاهی و هستی را بررسی نماید. وی در این بررسی به نتایج زیر دست یافته است:

۱. جهانی که ذهن استعلایی آن را برمی‌سازد، تنها واقعیت ممکن است.

۲. امکان این واقعیت به معنای این است که جهان برای آگاهی استعلایی وجود دارد.

۳. می‌توان اونتولوژی‌ای برای این جهان طراحی

کرد تا ساختارهایی ضروری و ماهوی را توصیف نمود که وجود این جهان را معین می‌نمایند.

۴. امکان ساختن جهان به این معنا نیست که جهان امری است ممکن.

هوسرل با ایده‌آلیسم آلمانی در این نکته موافق است که من استعلایی به شیوه‌ای خلاق به کمک ساختار زندگی تکوینی خود، جهان را می‌سازد؛ اما تأکید کرده که این ساختن تنها با قدرت خلاقه من استعلایی به دست نمی‌آید. این که من استعلایی بتواند چنین جهانی بسازد که در عین حال جهان بیرون هم باشد، بر موهبت یا فیضی خاص استوار است. به محض این که این فیض منقطع شود، جهان به مجموعه آشفته‌ای از انطباعات بدل می‌گردد. به تعبیر دیگر، سوژه کتیویته دلیل هستی جهان است؛ اما علت کافی هستی نیست. قوام اصلی جهان، نه به سوژه متناهی، بلکه به مطلق نامتناهی و واقعی برمی‌گردد. من استعلایی، جهان را براساس تجربه افق‌های متعددی قوام می‌دهد و برمی‌سازد که همراه تجربه اشیا درمی‌یابد. هوسرل گفته است که هر مدرکی در افق بیرونی ادراک می‌شود. این افق که افق همه افق‌های ممکن است، جهان نام دارد؛ اما این افق، افقی است قائم به ذات و این طور نیست که از ترکیب ساده افق‌های ممکن به دست آمده باشد، بلکه این افق بر هر افق جزئی و ممکن سابق است. در واقع جهان همان چیزی است که هر هستومندی با هستی خود به آن اشاره دارد. در عین حال، موجودیت هر هستومندی از آن استنباط می‌شود. جهان، مبدأ و معاد هر افق جزئی است؛ اما از سوی دیگر، اگر جهان افق ضروری تجربه هستومندها باشد، هر هستومندی که در تشارک اذهان تجربه شود،

هستومندی است در جهان. در جهان بودن برای هوسرل دلالت بر این می‌نماید که زمان و مکان، صور مقدم و ضروری حاکم بر همه هستومندهای طبیعی هستند. جهان، خود را تنها افقی زمان - مکانی عرضه می‌دارد. افزون بر این، هنگام تعریف جهان به «افق ضروری هر شیء مدرک» چنین برمی‌آید که تحلیل توصیفی و ماهوی ساختارهای عمومی جهان مبتنی است بر فرض اشیا واقعی با مصادیق منفرد که رابطه ذاتی با آن افق ضروری، یعنی جهان دارند. این رابطه ذاتی که با تأویل ماهوی آشکار می‌شود، باعث می‌گردد اشیا را که در افق آگاهی خود ادراک می‌کنیم، بالبداهه در جهان واقعی بدانیم. اما این جهان واقعی - که حیات طبیعی ما بدان بازمی‌گردد - به‌ذات، متحول و در سیلان است. این بدان معنا است که آنچه ما جهان می‌نامیم، همان نیست که بی‌واسطه تجربه می‌کنیم، بل برعکس، جهانی است که در باورها و برداشت‌های خود نهان داریم. درکل، این جهان جهان معنا است و جهان به این معنا نتیجه فعالیت‌های عملی و نظری ماست.

به نظر هوسرل جهان را به معنای اخیر دو چیز برمی‌سازند:

۱. شیوه‌ای که ما جهان را درمی‌یابیم، از علومی متأثر است که جهان را به کمک نظام مقولات - جدای از چند و چون آن‌ها - بررسی و فهم می‌نمایند. این علوم، این کار را به شیوه‌ای عینی و به صورت مجموعه اشیا و روابطی که فی نفسه‌اند و با روش تجربی در دسترس تعریف می‌کنند. هوسرل گفته است: با شناختی که ما از لحاظ تاریخی - اجتماعی داریم، درمی‌یابیم جهانی که علوم به ما معرفی می‌نمایند، تنها جهان ممکن نیست. به تعبیر دیگر، جهان بدین معنا، یعنی به مجموعه اشیا، محدود نمی‌شود. در میان پاره‌های قبیله‌های بدوی دور از دانش بشری، جهان معنای دیگری دارد. معنای این سخن آن است که جهان علوم، جهانی در کنار دیگر برداشت‌ها از جهان، و محصول جامعه‌ای خاص (جامعه علمی) است. از این رو، نمی‌توان این معنا را تنها معنای درست جهان دانست. هوسرل تلاش کرده است تا از این معنا دور شود و معنای دیگر برای آن بیابد که بر معنای به کاررفته در علوم سابق باشد. از این رو، توصیه اکید وی این است که از دیدگاه علمی درباره جهان دست برداریم و به دیدگاهی پیشا علمی برسیم.

۲. در این مرحله، یعنی تأویل ماهوی که از دیدگاه علمی به دیدگاه پیشا علمی گذر می‌کند، جهان دیگر مجموعه اشیا و روابطی که فی نفسه و عینی‌اند، به شمار نمی‌آید، بلکه جهان، مجموعه‌ای می‌شود از جوهرهای انضمامی؛ یعنی جهان، همان ایده‌ها و مثل است که همه خصوصیات ریاضی و فردی اشیا را در خود دارند؛ اما هوسرل از این مرحله نیز درگذشته است. در تأویل استعلایی که همه اشیا و ماهیت‌ها، بجز من استعلایی به حال تعلیق درمی‌آید، این معنای جهان نیز وانهاده می‌شود. سرانجام، هوسرل به «جهان زندگی» دست می‌یابد. هوسرل در کتاب بحران، جهان زندگی را یکی از ارکان اصلی پدیدارشناسی استعلایی نامیده است. جهان زندگی، یعنی جهان تجربه زنده و مشترک ما. از زمان گالیله به بعد این جهان زیر سیطره معنای علمی آن درآمد. هوسرل گفته است که جهان به معنای علمی واژه، هرگز در تجربه بی‌واسطه و زنده ما حاضر نیست، بلکه معنای جهان

و علوم به کمک نظام مقولات و مفاهیم به دست می‌آید. پس به معنای عمیق‌تری نیازمندیم، تا دیگر معناها و برداشت‌های مفهومی از جهان براساس آن استوار گردند. وی این معنای برتر و سابق بر علم را «جهان زندگی» نامیده است که نمایانگر بدهت بی‌واسطه تجربه‌های زنده ماست.^۲ به نظر هوسرل همه حقایق نظری ریشه و استحکام خود را مرهون بدهت‌هایی هستند که در جهان زندگی یافت می‌شوند. بنابراین وجه عینی علم، همواره بر جهان زندگی استوار است. از سوی دیگر، جهان زندگی با آگاهی، استلزام و پیوند دقیق دارد؛ زیرا در آگاهی است که جهان زندگی حقیقی و حاضر و سابق بر هرگونه برداشت مفهومی از جهان جلوه می‌کند. جهان زندگی گسترده‌تر از طبیعت است؛ زیرا فرهنگ را نیز دربرمی‌گیرد. در میان هستومندهایی که پیرامون ما هستند، نه تنها هستومندهای طبیعی - یعنی آنچه به اصطلاح «اشیا» نامیده می‌شوند - بلکه ابزارها و آلات، کتاب‌ها، ساختمان‌ها و چیزهای هنری نیز موجودند؛ یعنی اشیا بی‌مصنوع انسان‌اند و در خدمت او به کار می‌روند. به تعبیر دیگر، افزون بر اشیا طبیعی، اشیا بی‌مصنوع نیز هستند. برای همین، جهان چنین اشیا بی‌مصنوع را نیز شامل می‌شود؛ و چهارچوبی برای زندگی انسان فراهم می‌آید که آن را جهان زندگی می‌نامیم. افزون بر این، در جهان زندگی، انسان‌های دیگری را نیز می‌بینیم و آن‌ها را مانند خود در جهان و آگاه از جهان می‌یابیم. بی‌گمان هر یک از ما فرض می‌کند که جهان برای همگان یکسان و یگانه است. این جهان، همان جهان تجربه‌های مشترک ما است. هوسرل کوشیده تا درباره جهان زندگی، دانشی نو را بنا نهد. وظیفه این دانش، تشخیص مشخصات ویژه جهان زندگی و راه‌های کشف آن است. چنین علمی، نه بر اساس مقولات و مفاهیم نظری، بلکه براساس شهود و تجربه بی‌واسطه است.

بر اساس این پیشینه تاریخی و فلسفی، هایدگر دو نوع تعریف را برای جهان نهاده است:

نخست، تعریفی که از دیدگاه سنتی و متعارف ریشه گرفته است و بنا بر آن، جهان، یعنی مجموعه اشیا.

دوم، تعریفی که بر اساس دیدگاه پدیدارشناسی نوشته شده است.

هایدگر در نهایت چهار معنا را برای جهان مشخص کرده است. وی نخست، کاربرد واژه جهان را به دو معنای سنتی و پدیدارشناسانه تقسیم نموده؛ آن‌گاه هر یک از این دو کاربرد را به مقولی و وجودی بخش‌بندی کرده. هایدگر بر اساس این دو جداسازی به دسته‌بندی معنای کاربردی جهان پرداخته است:

۱. معنای سنتی که بر شمول دلالت دارد؛ یعنی مجموعه‌ای است شامل اعضا؛ بنابراین مشخصه اصلی معنای سنتی جهان را می‌توان دربرگیری دانست. این نیز خود دو معنا دارد:

۱-۱. معنای مقولی هستومندی: جهان بدین معنا، عالم است. مقصود مجموعه اشیا بی‌مصنوع است از یک نوع خاص؛ برای نمونه، عالم فیزیکی مجموعه اشیا فیزیکی است و عالم ریاضی مجموعه اشیا ریاضی.

۱-۲. معنای مقولی هستی‌شناسی: به این معنا جهان مجموعه

جزئیاتی است که مشخصه اصلی و مشترک اعضای یک مجموعه به شمار می‌آیند؛ برای نمونه، آنچه عالم فیزیکی را مشخص می‌کند، مجموعه جزئیاتی است که روی هم‌رفته خصیصه فیزیکی بودن را می‌سازند.

۲. معنای پدیدارشناسانه که بر التزام و پای‌بندی دلالت دارد؛ بدین معنا، جهان مجموعه اشیا نیست، بلکه مقصود این است که به‌طور روزمره با زندگی درگیر باشیم. پس می‌توان مشخصه اصلی معنای پدیدارشناسانه را درگیر بودن یا درگیری نامید. این نیز خود دو معنا دارد:

۱-۲. معنای وجودی هستومندی؛ جهان بدین معنا جایی است که می‌توان گفت دازاینی واقعی در آن زندگی می‌کند. یعنی هایدگر برای جهان، وجوه ممکن قائل است: جهان بچه‌ها، جهان مُد، جهان روزنامه‌نگاری و مانند آن. در میان وجوه ممکن و متنوع جهان هایدگر، او به «جهان ما» به معنای عمومی واژه باور دارد؛ یعنی جهانی که ما به‌طور مشترک آن را درک می‌کنیم. هایدگر، برخلاف دکارت، هوسرل و سارتر که با «جهان من» آغاز کرده و آن را بر «جهان ما» مقدم شمرده‌اند، همواره «جهان ما»، یعنی جهان مشترک را بر «جهان من» مقدم دانسته است. یعنی پیش از آن که از جهان خود آگاه شویم، در بطن جهان مشترک خود ما محیط غرق هستیم و درک ما از این جهان وجود است.

۲-۲. معنای وجودی هستی‌شناسی؛ این معنای جهان، یعنی جهانمندی جهان. به نظر هایدگر، این معنا تاکنون در فلسفه شناخته نشده است. از این رو، هایدگر ساختار جهان را به همین معنا تأویل کرده و درباره آن به شیوه هستی‌شناسانه بحث نموده است. با این همه، هایدگر اذعان داشته ساختار جهان را نمی‌توان به‌طور کامل درک کرد. به تعبیر دیگر، ما نمی‌توانیم به شناخت کامل و ماتقدمی از جهان دست یابیم. تنها می‌توانیم با تبیین وجودی (اگزستانسیال) این ساختار، بدان نزدیکی جوییم. در این چشم‌انداز ساختار جهان مستلزم دو چیز است: نخست، درگیری؛ دوم، وابستگی متقابل دازاین و جهان.

هرچند به ساختار جهان - آن‌سان که شاید - راه نیست، از دو راه می‌توان بدان نزدیکی جست:

در حالت نخست، جهان پنهان شده است؛ یعنی کشف نگشته. پس باید با شیوه‌ای آن را کشف کرد؛ یعنی باید وضع نخستین خود را نسبت به جهان به هم زد و آن را مغشوش کرد. بدین منظور باید از ابزار بهره برد. در خلال بهرموری از ابزارها ما به کشف جهان نایل می‌شویم؛ یا به عبارت بهتر، جهان خود را به ما عرضه می‌کند.

در حالت دوم، چون هستومندی‌های درون جهان خصلت ابزاری دارند، دازاین آن‌ها را به کار می‌برد.

هایدگر در آثار متأخر خود، تقریر دیگری بیان کرده که گویا با تقریر نخست در آثاری نظیر هستی و زمان متفاوت است. در آثار متأخرش، هایدگر جهان را با هستی برابر دانسته و محتوای آن را بساطت، یعنی زمین، آسمان، خدایگان و میرندگان به شمار آورده است. محورهای عمده اختلاف ظاهری این دو تقریر را می‌توان به صورت ذیل شرح کرد:



هگل

نخست این که، جهان در تقریر دوم بر اساس محتوای آن، یعنی هستی، تعریف می‌شود؛ نه براساس دازاین. برای همین، در تقریر دوم، جهان را «بساط اربعه» نامیده است، نه حضور که در تقریر نخست، یعنی کتاب هستی و زمان و آثار نخستین هایدگر دیده‌ایم.

دوم این که، جهان در تقریر دوم بی‌بنیاد است؛ مانند خود هستی. در حالی که در تقریر نخست هایدگر، بنیاد جهان، همان حضور به شمار می‌رود. در تقریر دوم، جهان از آن حیث که معادل هستی است، خود، بنیاد حضور و سپس بنیاد همه بنیادها است. از این رو، مانند هستی بی‌بنیاد است؛ زیرا همانند هستی که خود، همه چیز را هست می‌کند، خود هستی را چیزی هست نمی‌کند. به تعبیر دیگر، همه چیز قائم به هستی و هستی قائم به ذات خویش است. جهان نیز همه چیز را قائم به خود می‌کند و خود قائم به چیزی نیست.

اما همه چیز چگونه قائم به جهان‌اند؟ خلاصه پاسخ هایدگر این است که جهان، هر چیزی را آشکار می‌سازد؛ یعنی چیزی است که به ظهور می‌رسد؛ و چون جهان، خود چیزی جز به ظهور رسیدن نیست، پس همه چیز به جهان وابسته است؛ و گرنه به ظهور نمی‌رسید. از این رو، هایدگر

در تعبیری مشابه از آنچه برای هستی به کار برده، درباره جهان نیز گفته است: جهان ضمن آن که جهان می‌شود، ظهور می‌کند.

سوم این که، اثر هنری، در تقریر دوم جای دازاین را می‌گیرد. به تعبیر دیگر، هایدگر در آثار متأخر خود جهان را آن گونه که در آثار نخستین خود، تنها با دازاین مرتبط می‌دانست، توصیف نکرده است. جهان افزون بر آن که ساختار دازاین را قوام می‌بخشد، اغلب، معیار معنا و انشراح هستی است.

این سه مورد را می‌توان مهم موارد اختلاف و تقریر هایدگر از «جهان» به معنایی دانست که در نظر داشته است؛ اما بایست گفت، گرچه سبک تقریر، حتی گاه بیان دیدگاه‌های نخستین و متأخر هایدگر متفاوت‌اند. نباید این تفاوت را دو دیدگاه متعارض و متقابل به شمار آورد. شاید بهترین تعبیر این باشد که تقریر دوم، شرح بنیادین تقریر نخست است؛ زیرا در تقریر نخست، جهان را حضور دانسته که درست به معنای هایدگری واژه است؛ یعنی حضور دازاین را تفسیر می‌کند. و در تقریر دوم، او جهان را هستی دانسته است؛ اما حضور و هستی برای هایدگر دو روی یک سکه‌اند:

حضور - در آثار نخستین - بنیاد هستی است؛ و هستی نیز - در آثار متأخر - بنیاد حضور است. پس اختلافی که میان دو تقریر دیده می‌شود، اختلافی در ماهیت بحث و برداشت او نیست، بلکه تقریر یک مطلب است از دو دیدگاه. به عبارت دیگر، آنچه این دو تقریر را از یکدیگر جدا می‌کند، شیوه متفاوت توصیف و تبیین جهان است. در تقریر نخست، جهان بر حسب چیزی که خود جهان نیست، توصیف می‌شود؛ یعنی بر حسب دازاین؛ اما هایدگر در نوشته‌های متأخر خود کوشیده است جهان را براساس محتوای خود جهان

توصیف کند؛ یعنی بر حسب هستی.

نویسنده در فصل دوم با نام «جهان و حضور»، در تعریفی دوری، حضور داشتن را به معنای وجود داشتن و وجود داشتن را به معنای جهان داشتن و جهان داشتن را به معنای حضور داشتن انگاشته است. می‌توان حضور داشتن را به معنای «حضور داشتن - در- جایی» و «حضور داشتن - برای - کسی» در نظر گرفت. تعبیر «در- جهان - بودن» نیز به همین معنای دوم اشاره دارد. واژه «در» برای هایدگر معنای خاصی دارد. هایدگر برای «در» دو معنا قائل است: مقولی و وجودی. به معنای نخست، «در» مفهوم مکانی دارد؛ و دلالت می‌کند بر این که چیزی درون چیز دیگر است؛ مانند قلم که درون جیب باشد. اما به معنای دوم، «در» دلالت می‌کند بر این که چیزی متضمن و درگیر است.

هایدگر معنای نخست را برای هستی‌مندی‌هایی که غیرانسان هستند، به کار برده؛ و دومی را مختص انسان دانسته است. پس اگر تعبیر «در- جهان - بودن» به این معنا به کار رود، می‌توان آن را بر هستی‌مندی‌های غیرانسان اطلاق کرد. بدین معنا، وجه اصلی همه هستی‌مندی‌ها بعد مکانی می‌شود؛ اما به نظر هایدگر «در- جهان - بودن» را بدین معنا نمی‌توان به انسان اطلاق کرد؛ زیرا به نظر وی، وجود انسان متضمن و درگیر جهان داشتن است؛ و تعبیر «در- جهان - بودن»، تعبیری است که بر حضور انسان دلالت می‌کند.

به نظر هایدگر جهان به معنای حضور، سه ویژگی دارد:

۱. جهان، نشانه و دلالت‌کننده بر هستی است. این امر به این معنا است که هرچه برای ما حاضر است، نشانه‌ای از هستی است و هستی در ذات خود، بدان اشاره دارد. از این رو، هر چیز به سهم خویش شاخص هستی است. در عین حال، این امر ویژگی اندکسیکال جهان را هم نشان می‌دهد. این ویژگی بر نسبت وضعیت‌های گوناگون هستی‌مندی‌ها با ما در ساحت حضور استوار است؛ یعنی در جهان. هر هستی‌مندی که نسبت به ما وضعیتی دارد، برای ما حضور دارد؛ و در حضور خود، هستی را بر ما عرضه می‌کند؛ یعنی هستی به کمک هستی‌مندی‌ها خود را بر ما منکشف می‌سازد. از این رو، ما با کشف هر نسبتی، با هستی نسبت می‌یابیم.

۲. جهان از آن نظر که برای دازاین حضور دارد و با دازاین نسبتی را برقرار می‌کند - یعنی هستی تودستی برای دازاین دارد - نوعی ابزار است.

۳. سومین ویژگی که هایدگر برای جهان به معنای حضور قائل است، همگانی و مشترک بودن آن برای همه دازاین‌ها است. برای بیان این ویژگی، باید به دو نکته توجه داشت:

نخست این که، جهان در این جا به معنای حضور است؛ یعنی این که ذات دازاین اقتضا می‌کند که در- جهان - باشد. این جهان، جهان روزمرگی دازاین است. بنابراین اگر همگانی بودن به این معنا باشد که همه دازاین‌ها جهان دارند، بی‌تردید از بحث هایدگر درباره دازاین و جهان، بی‌واسطه و به روشنی نتیجه می‌شود که همگان جهان دارند؛ اما منظور هایدگر بیش از این است و درصدد است تا نشان دهد همگان یک جهان مشترک دارند؛ یعنی می‌خواهد ثابت کند که جهان به معنای حضور - که ذاتی دازاین است - تنها جهان

اصیل و مشترک میان همه دزاین‌ها است.

دیگر آن‌که، ویژگی برای جهان‌هایدگری معارض و ویژگی همگانی بودن جهان در دانش جدید است. چنان‌که می‌دانیم دانش جدید مدعی است که جهان به معنا در علوم جهان همگانی متعارف است؛ اما به نظر هایدگر این ادعا نادرست است؛ زیرا جهان علمی مخصوص جامعه عالمان است، نه آحاد مردم؛ اما جهانی که هایدگر طراحی نموده، ذاتی هر دزاین است. پس همگانی به شمار می‌آید. پرسشی که پدید می‌آید این است: اگر جهان، یعنی ساحت حضور، دزاین چگونه جهان دارد؟ نخست، باید یادآوری کرد که جهاننداری، یعنی حضور داشتن. این حضور داشتن بدین معنا است: نخست، دزاین، خود حضور داشته باشد. دوم، هستوندهای دیگر برای او حاضر باشند. به نظر هایدگر، جهاننداری به بین معنا دو بُعدی است:

نخست این‌که، دزاین خود را در وضعیتی می‌یابد. این امر ناظر به حضور دزاین است و بر ترتیب و وضع وجودی او دلالت می‌کند. هایدگر این ترتیب و وضع وجودی دزاین را «تقرر وجودی» یا «موجودیت» نامیده است.

دوم این‌که، دزاین به تأویل و تفسیر هستوندهای دیگر دست می‌یازد و این ملازم «فهمیدن» و «سخن گفتن» است. هایدگر موجودیت، فهمیدن و سخن گفتن را سه اگزستانسیال دزاین نامیده است. از این رو، آنان را سه امر و وجه برای دزاین دانسته؛ نه این‌که سه مفهوم یا سه مقوله آگاهی. بدین معنا، هر این سه، لوازم جهاننداری دزاین به شمار می‌روند و ساحت حضور را تحدید می‌کنند و شبکه روابط را می‌سازند.

سرانجام می‌توان گفت طرح کلی هایدگر درباره جهان دربردارنده سه عنصر اصلی است که به نظر هایدگر جهان را قوام می‌دهند و ساختار آن را برمی‌سازند؛ یعنی: وجود، زمان و زبان.

رابطه میان هستی و جهان را - که موضوع فصل سوم است - می‌توان این‌گونه توضیح داد: به نظر هایدگر پاسخ دادن به این‌که «هستی چیست؟» بسیار دشوار است. تنها می‌توان به ابعاد و کارکردهای هستی آدمی پرداخت؛ و این پرسش را که «هستی آدمی به خودی خود چیست؟» فرو گذاشت؛ زیرا هستی آدمی همچون خود هستی، رازمند است؛ و هر چه بدان نزدیک‌تر می‌شویم، هستی حقیقت خود را از ما واپس می‌کشد. از این رو، هایدگر به جای پرداختن مستقیم به این‌که هستی آدمی چیست، به ابعاد و کارکردهای آن پرداخته است. بحث هایدگر درباره ابعاد و کارکردهای وجود آدمی مبسوط و مفصل است؛ اما در این میان می‌توان به دو کارکرد اصلی اشاره کرد که مشخصه‌های اصلی وجود داشتن به شمار می‌آیند و مبین حضور دزاین هستند: «برملاکردن» و «گشودن».

وجود داشتن بدین معنا است که هستوندهای دیگر را برملا می‌کند و حجاب از رخ آنان کنار می‌زند؛ آن‌ها را کشف می‌نماید؛ راز پیچیده آن‌ها را باز می‌کند؛ و به هر حال، آن‌ها را در برابر خویش می‌گشاید؛ اما درباره هستی و جهان بیان گفت: در عین این‌که می‌توان ارتباط ذاتی دزاین و جهان را محفوظ داشت، می‌توان میان دزاین - از آن نظر که کثیر است - و جهان، از آن حیث که واحد

است، تفاوت قائل شد. هر دزاین در هر حال، باید در برهه‌ای خاص، از جهان - در جایگاه کل - طرح روشن و آشکاری داشته باشد. بدین معنا، خود دزاین آشکاری و روشنی‌ای از جهان است؛ اما یک دزاین می‌تواند با دزاین دیگر درباره مکشوف بودن یا نبودن چیزی که در درون جهان هست، تفاوت داشته باشد؛ برای نمونه، دو نفر که یک شیء را در جهان خود می‌بینند، در این‌که هستومندی را می‌بینند که درون جهان هست، تفاوتی ندارند؛ اما هر یک از آن دو ممکن است به جنبه‌هایی از آن شیء توجه کنند که دیگری نکرده است؛ یعنی آن شیء ممکن است از حیثی برای یکی مکشوف باشد که از آن حیث برای دیگری مکشوف نیست.

خاتمی در فصل چهارم به بررسی رابطه جهان و زمان پرداخته است. به نظر هایدگر زمان یکی از محورهای اصلی رابطه میان جهان، دزاین و وجود را تشکیل می‌دهد. وی معتقد است، مسأله اصلی همه هستی‌شناسان در پدیده زمان ریشه دارد و خود درصدد بیان این واقعیت است. می‌توان رابطه میان زمانمندی و جهان را بدین شیوه بیان کرد: به نظر هایدگر، زمانمندی همان زمان اصیل و واقعی است که جهان - زمان از آن ریشه می‌گیرد. پس می‌کوشد تا زمانمندی را به گونه‌ای تعریف و توصیف کند که نه تنها با جهان - زمان تقابل نداشته باشد، بلکه منشأ آن نیز باشد. به نظر او، جهان - زمان به ذات به زمانمندی دلالت می‌کند؛ و ویژگی‌های اصلی آن وجه زمانمند بودن دزاین را آشکار می‌سازد. اگر دزاین زمانمند نباشد، هرگز نمی‌تواند جهان - زمان را بسازد.

رابطه میان جهان و زبان (فصل پنجم) را نیز این‌گونه می‌توان توضیح داد: به نظر هایدگر می‌توان سه سطح برای زبان قائل شد:

۱. ژرفای زبان: در عمیق‌ترین سطح، زبان واسطه‌ای است برای امکان فهمیدن میراثی که به ما انتقال یافته. در این سطح، زبان شامل منابع و ریشه‌های اصیل‌ترین درک ما از جهان است. از این رو، ما به عمیق‌ترین سطح زبان با غلبه بر عرف عامه و فهم مشترک دست می‌یابیم. چون تاریخمندی اصیل و حقیقی، یعنی تکرار و تکرار دوباره، امکاناتی که در این تکرار به ما عرضه می‌شود، محتوای هستی‌شناسی بنیادین را فراهم می‌آورد.

۲. سطح میانه: زبان در سطح میانه، جهانی ابزاری را نشان می‌دهد که بر حسب غرض‌ها، نیازها، هدف‌ها و علاقه‌های ما ساخته شده است. با توجه به «زبان التفاتی»، شبکه روابط درونی - که بر اساس زبان قوام یافته - جهان ابزاری را برای ما برمی‌سازد. این است زبانی که امکانات مربوط به لحاظ کردن جهان را بر حسب آنچه هایدگر حیثیت هرمنوتیک نامیده، شکل می‌دهد. این زبان بسیار اصیل‌تر از زبان مربوط به سنت است؛ اما اصیل‌ترین سطح برای لحاظ کردن جهان نیست؛ زیرا روزمرگی هنوز می‌خواهد جهان را «حاضر» به شمار آورد.

۳. سطح زبان: در سطحی‌ترین مرتبه زبان - که از منابع اصیل ما خالی و از محتوای اصیل زبان دور است - زبان، زبان سنت است؛ یعنی زبان عرف عامه و فهم مشترک. دزاین این سطح زبان را پیش از هر مرتبه دیگر تجربه می‌کند؛ و پیش از آن‌که به مرتبه‌های میانه و ژرفای زبان راه یابد، در این سطح زندگی می‌کند.



این زبان مربوط است به اظهارات و جملات و بیاناتی که دازاین از آن‌ها سخن می‌گوید و به لحاظی عینی می‌سازد. به تعبیر دیگر، این زبان همان است که هایدگر گفته: «با حیثیت اپوفانتیک سروکار دارد.» در این سطح هستومندها فرادستی به شمار می‌آیند و دیدگاه ما دربارهٔ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، اصالت و محتوای کافی ندارد. هایدگر این زبان را زبان سنت نامیده است؛ زیرا به کمک آن، درک سنتی جهان به ما انتقال می‌یابد.

هایدگر باور دارد تنها در ژرفای زبان و تنها با زندگی کردن با آن است که محتوا و ریشه‌های آن را به طور اصیل درمی‌یابیم. در سطح دوم زبان، یعنی سطح میانه، ما ریشه‌ها را از یاد می‌بریم؛ اما در زبان سنت ما محتوا را با ریشه‌هایش گم می‌کنیم؛ و این گم کردن به بی‌بنیادی کامل می‌انجامد. از این روست که دیده می‌شود هایدگر برای توجیه طرح هستی‌شناسی بنیادین، کار خود را با تحلیل همین زبان سنت و مرحلهٔ سطحی زبان یا دستور زبان سطحی جملات و اظهارات آغاز کرده است. بدین ترتیب، جهان را با سطح نخست زبان، یعنی عمیق‌ترین سطح آن برمی‌سازد. در واقع، در آن سطح از زبان، هستی، زبان و زمان درهم تنیده و جهان را ساخته‌اند. این جهان، که دازاین در - آن - هست، بنیاد جهان به معنای طبیعت یا جهان به معنای مجموعهٔ اشیا و هستومندها است که دانش جدید آن را بررسی می‌کند. جهانی که هایدگر معرفی نموده، موضوع هستی‌شناسی بنیادین است، نه دانش جدید؛ اما چون این هستی‌شناسی بنیادین، بنیاد هر دانشی را برمی‌سازد، جهان آن نیز جهان علمی را بنیاد می‌نهد. از این رو، هایدگر خواسته است با ارجاع دانش جدید به این هستی‌شناسی بنیادین، این مدعا را ثابت کند.

نویسنده در فصل ششم و هفتم به نتیجه‌گیری پرداخته است. با توجه به مطالب بالا می‌توان گفت: به نظر هایدگر در دوران جدید، انسان - که همان ذهن مدرک سوژهٔ دکارتی است - از هستی بریده و در دامن شناخت فروغلتیده و در زندان ذهن گرفتار آمده و از آن‌جا جهان را همچون تصویر یا عکس به شمار آورده است. هایدگر یادآوری کرده که در هیچ دوره‌ای، بجز دوران جدید، انسان جهان را همچون تصویر یا عکس ندانسته. تنها در دوران جدید است که این فاجعه رخ می‌دهد. غنای ماهوی جهان در این نگرش از میان رفته است. تنها هنگامی می‌توان جهان را همچون تصویر یا عکس دانست که با هستی همراه نباشد و جای خود را در بستر جهان از دست بدهد و بی‌خان‌ومان باشد. از سوی دیگر، اگر جهان تصویر یا عکس باشد، پس می‌تواند با تصویرها و دیدگاه‌ها و تلقی‌های دیگر تقابل داشته باشد؛ زیرا این تصویر در واقع طرحی مفهومی است که در دوران جدید به مقتضای غرض‌ها و مقصودهایی تهیه و ترسیم شده است. از این رو، نسبی‌گرایی - که همهٔ همت دکارت غلبه کردن بر آن بود - به‌طور ضمنی در بطن طرح دکارتی و سپس دوران جدید نهفته است. می‌توان دیدگاه‌ها و تصویرهای بسیار و

متعددی از جهان داشت که هر یک به یک سوژهٔ مدرک قائل‌اند. در عین حال، هیچ معیار منطقی نیز وجود ندارد تا بدانیم کدام یک از این دیدگاه‌ها و تصویرها به‌درستی هستی و حالت امور را آن‌گونه که هستند، نشان می‌دهند. بدیهی است هایدگر طرحی را که خود دربارهٔ «در-جهان - بودن» انسان عرضه کرده، مانند طرح دکارتی نسبی‌گرا ندانسته است؛ زیرا به نظر او، مسألهٔ نسبی‌گرایی وقتی ظهور می‌کند که تقابل سوژه - ابژه را بپذیریم و درگیری روزمرهٔ خود را با جهان نادیده بگیریم. به تعبیر دیگر، وقتی جای خود را در جهان از دست دهیم و هستومندها و اشیای درون جهان را هم‌چون اموری فرادستی بدانیم، در دام نسبی‌گرایی فرومی‌غلتیم.

در طرحی که هایدگر عرضه کرده است، جهان نه همچون تصویر یا عکس، بلکه همان هستی و حقیقت است. ما در این جهان - که عقلانی و مشترک میان همهٔ دازاین‌ها است - زندگی می‌کنیم و با زبانی که همگانی است در آن روزگار را به سر می‌بریم. با این نگرش، ما را از جهان گریزی نیست؛ زیرا هرچا رویم، در قلمرو هستی هستیم. از این رو، بجز جهان و هستی به هیچ بنیاد دیگری نیازی نداریم. تنها با این نگرش است که می‌توان راه نجاتی جست و از وضعیتی که دوران جدید برای انسان فراهم آورده، رهایی یافت. به نظر نویسنده، هدف اصلی هایدگر از پرداختن به «جهان»، نجات انسان و دوران جدید از بی‌جهانی و دست‌یابی به جهان‌گوهی است. جهان‌گوهی، تعبیری است از جهان به لحاظ مضمون و محتوای آن که خود گوهر هستی است. این جهان درمورد ماهیت شیء، جهان ماهوی نامیده می‌شود؛ اما نه ماهیتی که مستقل باشد. از سوی دیگر، هایدگر برای جهان ماهوی یا گوهی چند ویژگی اصلی قائل است: خود همانی یا خود بودن، معقول بودن، ازلیت، حقیقت بودن و مربوط به انسان فردا بودن. این ویژگی‌ها را بدین گونه می‌توان توضیح داد:

۱. به لحاظ آن‌که جهان گوهی لوگوس و هستی است، از ویژگی خود همانی یا خود بودن و تعین ذاتی برخوردار است. به نظر هایدگر این ویژگی اصیل‌ترین ویژگی جهان‌گوهی است. در باور وی، برای همین خصوصیت است که دازاین در مسیر حوالت خویش، سرانجام به امکان تجربهٔ تکنولوژی دست می‌یابد و ویژگی‌های دیگری را که برای جهان‌گوهی هست، به دست می‌آورد.
۲. دومین ویژگی جهان‌گوهی معقول بودن است. هایدگر گفته که جهان‌گوهی، بُعد هستی‌شناختی ندارد. پس نمی‌توان به شیوه‌ای منطقی یا شناختی به تجربهٔ آن پرداخت؛ و چون این جهان‌گوهی نمی‌تواند مفهوم باشد و ساختار آن مفهومی نیست، نمی‌توان آن را با صرف تأمل و تصور دریافت. تنها راهی که برای دریافت آن وجود دارد، آن است که با جهان‌گشایی، یعنی همدلی وجودی برای کشف حقیقت جهان‌گوهی در بازی آیینی به تجربهٔ آن بپردازیم. در واقع گویا هایدگر خواسته بگوید درک آن به صورت تأمل ناشی از فاهمه، معقول نیست، بلکه معقول بودن آن، یعنی درک آن با گونه‌ای اشراق که در بازی آیینی شاهد آنیم.
۳. سومین ویژگی‌ای که هایدگر برای جهان‌گوهی قائل است، این‌که جهان‌گوهی در برابر شیء، گونه‌ای ازلیت دارد.

۴. چهارمین ویژگی جهان آن که حقیقت است. هایدگر حقیقت را به همان معنای آشکار شدن به کار برده که به عقیده او در یونان باستان به کار رفته است؛ اما به نظر هایدگر اگر حقیقت، یعنی آشکار شدن، در عین حال، به ضد خود، یعنی پنهان و نهفته ماندن نیز اشاره دارد. جهان از آن حیث که محتوایش هستی و حیات است، بر نیستی و مرگ نیز دلالت دارد؛ و از این رو، جهان حقیقت است.

۵. جهان گوهری «جهان انسان یکه» است؛ هایدگر ماهیت انسان را با جهان گوهری مرتبط دانسته؛ اما منظور او از ماهیت، هرگز معنای جوهری و ارسطویی نیست؛ زیرا به نظر وی، طرح جهان گوهری ملازم است با تخریب جوهر و ذهن. از این رو، وقتی از ماهیت انسان سخن می‌گوید، نه حیوان ناطق مد نظر اوست، نه کوژیتوی دکارتی. به نظر او انسان امروز، هنوز خود را در افق حیات طبیعی می‌یابد.

نقد و ارزیابی

اگر ملاک ارزیابی ما، میزان موفقیت و ناموفقیت نویسنده در طرح مسأله و بررسی آن باشد، به نظر نگارنده می‌توان گفت که این کتاب ضمن طرح مباحث تخصصی فلسفه هایدگر در زمینه «جهان»، ارتباط منطقی اندیشه وی را با راه حلی که برای رفع بحران انسان معاصر غربی عرضه کرده، نشان می‌دهد؛ اما این کتاب نقص‌هایی نیز دارد. روایت خاتمی از هایدگر اغلب بر متونی استوار است که از آن خود فیلسوفان نیست. در این مورد خاص، یعنی مسأله جهان، روایتی که خاتمی آورده با تکیه بر تفسیرهای دیگران از هایدگر است. شاید این انتظار خوانندگان چندانی بی‌مورد نباشد که هایدگر در متن آثارش تفسیر شود؛ و نسبت آثار هایدگر بر حسب تاریخ و موضوع با مسأله جهان آشکار گردد. افزون بر این، با مطالعه این کتاب پرسش‌هایی مطرح می‌شود که خاتمی به آن‌ها پاسخ نداده است؛ یا دست کم پاسخ او چندان آشکار نیست. پرسش‌ها بدین قرارند:

۱. پیش‌فرض خاتمی در این کتاب این است که پرسش از جهان در نزد هایدگر متقدم و متأخر را می‌توان در طرحی کلی جای داد. آیا او این فرض را اثبات و تأیید کرده است یا خیر؟ خاتمی در صفحه ۳۲۹ کتاب گفته است: «تا آن‌جا که نگارنده اطلاع یافت و اقتناص کرد، به انسجام درونی دو نظریه جهان که در آثار اولیه و آثار متأخر خود ساخته و پرداخته کسی تصریح نکرده است. هایدگر خود به وحدت اندیشه خویش در دو مرحله اولیه و متأخر قائل بوده و به طور کلی بدان اشاره کرده است. این مستلزم آن است که هایدگر درباره جهان دو نظریه نداده باشد، بلکه دو مرحله یک طرح را بازگفته باشد.»

متن آمده از خاتمی تنها دلیلی است که او برای توجیه فرض خود بیان کرده. اما چنین دلیلی موجه است؟ به نظر نگارنده، خیر! زیرا:

۱-۲. با فرض این که «نفر الف» گفته است «ب»، نمی‌توان نتیجه گرفت که «الف»، «ب» است. به عبارت دیگر، این که بگوییم: «هایدگر خود به وحدت اندیشه خویش در دو مرحله اولیه و متأخر قائل بوده و به طور کلی بدان اشاره کرده است.» نتیجه نمی‌دهد

که «اندیشه هایدگر به واقع در دو مرحله نخستین و متأخر وحدت داشته است.» تنها با تفسیر، تحلیل و بررسی خود آثار می‌توان به این مسأله پاسخ داد.

۲-۲. حتی اگر فرض کنیم اندیشه هایدگر در دو دوره، وحدت دارد، باز هم نمی‌توانیم این‌گونه نتیجه بگیریم: «[وحدت اندیشه هایدگر] مستلزم آن است که هایدگر درباره جهان دو نظریه نداده باشد، بلکه دو مرحله یک طرح را باز گفته باشد.» زیرا ممکن است مبنای وحدت اندیشه هایدگر، اصلاً «مسأله جهان» نباشد. به لحاظ منطقی می‌توان گفت: مبنای وحدت اندیشه هایدگر در دو دوره می‌تواند امری باشد که با مسأله جهان ارتباط مستقیمی نداشته است.

۲. نکته دوم این که، اشاره صرف به جملاتی که در متون هایدگر درباره «جهان» وجود دارد، نشان‌دهنده این نیست که این جملات و مفاهیم مندرج در آن‌ها، درباره همان پرسش و طرح کلی‌ای هستند که خاتمی نشان داده است؛ برای مثال، اشاره خاتمی به هوسرل و بیان جملاتی نظیر «در دیدگاه طبیعی»، طبیعت را یک وحدت زمانی - مکانی دانسته است که در معرض قانون‌های طبیعت تلقی می‌شود. «از این رو طبیعی دان می‌خواهد هر چیزی را طبیعت به شمار آورد... و هر چیزی را طبیعت ببیند؛ آن هم در وهله نخست، طبیعت فیزیکی.»^۳ اگرچه درباره طبیعت است، به دیدگاه طبیعی مورد نظر هوسرل هیچ ربطی ندارد، بلکه دیدگاهی طبیعت‌گرایانه به جهان است.

۳. آیا تعدد و فزونی ارجاعات پیوسته به منابع تمرکز خواننده را از وی نمی‌گیرد؟

۴. سرانجام این که، آیا کتاب خاتمی نمونه هم‌گرایی واژگان هایدگر در ایران است؟ یا نشانه واگرایی؟ برای مثال، واژه هستومند در این کتاب برای اونتیک برگزیده شده است. خوانندگانی که با ترجمه جمادی و رشیدیان آشنا هستند، ممکن است این واژه برایشان دشوار باشد. آیا می‌توانیم بگوییم که مترجمان و مؤلفان هایدگر به نوعی زبان مشترک و مفاهیم مشترک برای بیان نظرات هایدگر رسیده‌اند یا خیر؟

منابع و مآخذ

Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halbband 1. K. Schuhmann. 1976.

Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

پی‌نوشت‌ها

۱. *Sein und Zeit*, p 56.

۲. بداهت در این‌جا برای هوسرل به معنای حضور بی‌واسطه اشیا است.

۳. جهان در اندیشه هایدگر، ص ۳۰.

اشاره: نوشتار حاضر معرفی و بررسی اجمالی کتاب هایدگر و منطق؛ جایگاه لوگوس در هستی و زمان Heidegger and Logic; The Place of Logos in Being and Time نوشته Shirley Greg می باشد که در سال ۲۰۱۰ از سوی انتشارات Continuum منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

با نگاهی کلی به آثار منتشر شده درباره هایدگر، به خوبی می‌توان دریافت که نوشته‌های بسیار کمی به فلسفه منطق او پرداخته‌اند. از جمله دلایلی که می‌توان در این مورد ذکر کرد، عدم تبیین یا اهمیت موضوعات منطقی در خود آثار هایدگر است که به خصوص در بین سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۲۴ منتشر شده است و محور اثر بنیادین و تأثیرگذار او یعنی هستی و زمان را شکل داده است. هدف نویسنده این کتاب تشریح فلسفه منطق هایدگر بر پایه کتاب هستی و زمان است.

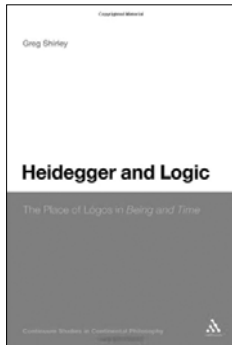
مؤلف کتاب در این مورد دارای دو مدعای اصلی است که ادعای نخستین دربرگیرنده این موضوع است که بحث هایدگر درباره منطق برحسب دوره انتشار کتاب هستی و زمان، بر پایه شرایط تبیین معنای لوگوس صورت می‌گیرد که این نیز خود بر مبنای تبیین جهات و بنیادهای منطق مقوله‌ای ارسطویی شکل می‌گیرد، همچنانکه ادعای دوم نیز در چستی متفاوت، تبیین منطق ریاضی معاصر را، البته در پیوند با فلسفه منطق هایدگر، هدف مفروض خود قرار می‌دهد. هایدگر بر این باور است که تفکر قیاسی و معیارهای برآمده از آن معقولیت جهان درک شده را به عنوان یک ساختار کلی گرد آمده از ممکنات که برای آدمی یا دازاین قابل دسترس است، میسر می‌سازد. از نظر او بنای این تفکر قیاسی بر پایه منطق و ارزش‌های تدوین یافته این علم استوار است. به این لحاظ، تقویم نظامی از گزاره‌های منطقی به معنای تبیین بخشی از مفاهیم جهان است؛ جهانی که خاستگاه و بن مایه تفکر آدمی است. الزامات هنجاری بر مبنای تفکر قیاسی، محتاج تأسیس نوعی محاسبه قیاسی و استدلالی است، محاسبه‌ای که بر مبنای شباهت اصیل (اولیه) و صریح مفاهیم شکل گرفته و با توجه به ممکنات ناشی از جهان که هایدگر آن را فهم هستی می‌نامند، تدوین یافته است. بر این مینا می‌توان گفت که مواجهه هایدگر با منطق از یک سو دارای پیوندی نزدیک با ایده کلی فلسفه او و از سوی دیگر خویشاوندی بنیادینی با معنا یا لوگوس هستی دارد. از نظر مؤلف کتاب هایدگر و منطق نوشته او جستجوگر سه هدف یا وظیفه کلی است:

وظیفه اول عبارت از ترسیم محدوده‌های تفکر هایدگر درباره منطق به منظور آشکار شدن وضعیت قابل هضم برای امکان گسترش یافتن مفاهیم منطقی است. این مورد شامل خطوط کلی تبیین اولیه هایدگر درباره منطق براساس مطالعات او در فرایبورگ می‌گردد که منجر به تز دکترای او شد. هم چنانکه از سوی دیگر دامنه این مطالعات کار تشریح متون منتشر شده در بین سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۴ را نیز فرا می‌گیرد.

وظیفه دوم بدین نحو توصیف می‌شود که هایدگر دارای یک

نیم نگاهی به هایدگر و منطق؛ جایگاه لوگوس در هستی و زمان

جهان پور آقایی



بانگاهی کلی
به آثار اولیه
هایدگر
می توان دریافت
که هایدگر
در این آثار
به تبیین
استعلایی منطق
می پردازد و
در کتاب
هستی و زمان
به فرمول بندی
دوباره‌ای از
نقد ابتدای
خود از منطق
به عنوان یک نقد
معرفت شناختی
مدرن و هم‌چنین
پیش فرض‌های
دکارتی آن
توجه می‌یابد

منطق و هستی‌شناسی در هایدگر (۱۹۸۵). مؤلف در تدوین کتاب خود، این دو منبع را در نظر داشته است و در برخی صفحات نیز به این دو کتاب اشاره کرده است. از نظر مؤلف، کتاب نقد منطق تمرکز خود را بر آثار انتشار یافته هایدگر، البته پس از سال ۱۹۲۹ گذارده است و در خلال این سال‌ها مواجهه هایدگر با منطق را مورد تحلیل قرار می‌دهد. کتاب دیوید وایت نیز منبع اصلی پژوهش خود را کتاب هستی و زمان قرار می‌دهد و فصول مختلف این کتاب با توجه به قرائت مؤلف کتاب مورد بررسی نویسنده قرار می‌گیرد.

به طور کلی می‌توان بیان کرد که گفته‌های هایدگر درباره منطق مرتبط با نقد او از معرفت‌شناسی‌ای است که او به عنوان زیر نهادی برای آغاز تفکر درباره هستی از آن یاد می‌کند. بدون تفسیر نظام مندی از متون فوق، نمی‌توانیم در موقعیتی قرار بگیریم که به شرح و توصیف بحث هایدگر درباره موضوعات منطقی بپردازیم که پیوندی نزدیک با پروژه نقد او از تاریخ فلسفه دارد. بحث محوری هایدگر درباره منطق نیز با رجعت تاریخی او به تاریخ فلسفه و یونان باستان آغاز می‌شود. برای مثال بحث بسیار مهم موضوعات منطقی، یعنی بحث درباره صحت، اثبات، استدلال، مقدمه و تالی و لوگوس بخشی از موضوع مورد بحث هایدگر در کتاب هستی و زمان هستند و هایدگر این مفاهیم را از آغاز تا عصر دکارتی مورد بحث قرار می‌دهد.

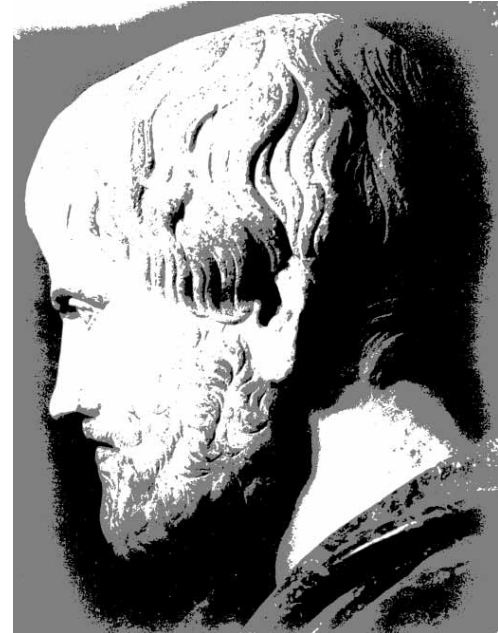
مؤلف کتاب هایدگر و منطق در ادامه مقدمه خود درباره کتاب به انگیزه خود برای تقریر این کتاب اشاره می‌کند. از نظر او دو کتاب مورد اشاره در فوق (یعنی کتاب نقد منطق و منطق و هستی‌شناسی در هایدگر) تنها و تنها تحلیل آثار هایدگر را، البته با محوریت منطق، براساس آثار نوشته شده او پس از سال ۱۹۲۹ مورد نظر قرار می‌دهند. در صورتی که طبق نظر مؤلف می‌باید دامنه این پژوهش را به پیش از سال ۱۹۲۹ یعنی از آغاز سال ۱۹۲۵ تا سال ۱۹۲۹ تسری داد. علاوه بر این، طبق نظر مؤلف کتاب منطق و هایدگر، نوشته‌های هایدگر درباره منطق را می‌باید بر طبق کتاب هستی و زمان در نظر گرفت، هدف دومی که مؤلف کتاب در پی دستیابی به آن است. با نگاهی کلی به آثار اولیه هایدگر می‌توان دریافت که هایدگر در این آثار به تبیین استعلایی منطق می‌پردازد و در کتاب هستی و زمان به فرمول بندی دوباره‌ای از نقد ابتدای خود از منطق به عنوان یک نقد معرفت شناختی مدرن و هم‌چنین پیش فرض‌های دکارتی آن توجه می‌یابد. این نقطه سرآغاز بحث مهم و دامنه داری برای فلسفه منطق هایدگر است. هدف فصل نخست این کتاب نیز مهیا نمودن تمهیدات لازم برای بحث درباره تبیین منطق برحسب کتاب هستی و زمان، و بحث در مورد شیوه‌ای است که منطق به عنوان محور اصلی آثار اولیه هایدگر مورد توجه قرار می‌گیرد. افزون بر این، در این فصل طرح نقد معرفت شناختی و تفسیر هستی‌شناختی از مسأله امکان که هایدگر آن را در کتاب هستی و زمان مطرح می‌کند، مورد نظر است.

بحث درباره نقش منطق در آثار اولیه هایدگر خود زمینه‌ساز شکل‌گیری فصل دوم کتاب است که در این فصل مفاهیمی چون حکم، ربط و نسبت، ماهیت مفهوم و غیره مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

فلسفه منطق است که می‌توانیم به صراحت درباره رشد و تحول آن سخن بگوییم و هم‌چنین می‌توانیم در راستای چنین تفکری اذعان کنیم که منطق جایگاه مهم و پر اهمیتی در کل کتاب هستی و زمان یافته است. به لحاظ تاریخی می‌توان گفت که موضوعات منطقی تأثیری شگرف بر نوشته‌های آغازین هایدگر بر جای نهاد و ایفاگر نقشی مهم در توسعه پدیده‌شناسی هرمنوتیک مورد نظر او شد؛ برای مثال، مفهوم زمانمندی مورد نظر هایدگر برحسب تحلیل دازاین در کتاب هستی و زمان مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این معنا می‌توان بیان کرد که فهم بهتر فلسفه منطق هایدگر و پیوند آن با کتاب هستی و زمان چشم انداز جامع تری را برای امکان فهم این پروژه فراهم می‌کند.

مؤلف پس از بیان این دو وظیفه آغازین به تشریح وظیفه سوم می‌پردازد. از نظر او در حالی که دو وظیفه ذکر شده در فوق به طور وسیع برحسب رویکرد تاریخی مورد توجه قرار می‌گیرند، وظیفه سوم به ندرت چنین است. زیرا در این مرحله نشان دادن این که فلسفه منطق هایدگر مرتبط با فلسفه منطق معاصر است، در اولویت قرار می‌گیرد. هایدگر در بسیاری از درسگفتارهای خود درباره منطق، به منطق قرن نوزدهم که ترکیبی از منطق مقوله‌ای ارسطو و منطق نوکاتی‌ها است، توجه می‌کند. در این گستره آنچه که مورد توجه هایدگر است، ماهیت مفاهیم، احکام، استنتاجات و غیره است. از آن جایی که منطق ریاضی در عصر جدید جایگزین منطق مقوله‌ای ارسطو شده است، توضیحات هایدگر درباره منطق با رجعتی تاریخی به منطق گذشته و تطبیق مفاهیم آن با منطق دوره جدید صورت می‌گیرد. اگرچه منطق ریاضی حوزه‌ها و مفاهیم گسترده‌ای را هدف مفروض خود قرار می‌دهد و به طور خاص به مفاهیم بسیار پیچیده تری می‌پردازد، اما از نظر هایدگر این منطق نیز هم‌چون منطق ارسطویی محدودیت‌های هنجاری بسیاری را درباره تفکر قیاسی ایجاد می‌نماید. بدین ترتیب منطق مقوله‌ای و منطق ریاضی، به رغم تفاوت یا تمایزشان، ابعاد ساختار استنباطی جهان را آشکار می‌نمایند. در این معنا، هایدگر بر این نکته اصرار می‌ورزد تا براساس چنین منطقی، بنیادهای هستی‌شناختی هنجارمندی تفکر قیاسی را آشکار نماید، همچنانکه از سوی دیگر او این ادعا را نیز مطرح می‌نماید تا براساس چنین زمینه‌ای (یعنی هنجارمندی تفکر قیاسی)، بتواند مبنای هر نظامی را (نظام فلسفی) که شامل منطق ریاضی نیز می‌گردد، به خوبی آشکار نماید. توضیح هایدگر درباره هنجارمندی تفکر قیاسی در مرکز بحث او درباره هرمنوتیک معنا مطرح می‌شود؛ یعنی آنجا که هنجارمندی عبارت از ساختار بنیادی معنا است، معنایی که به واسطه رویکرد نظری که برای شناخت ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است، از پیش فرض و یا در نظر گرفته شده است.

مؤلف پس از ذکر این سه وظیفه کلی، خواننده را به این نکته توجه می‌دهد که آثار محدودی در سنت زبان انگلیسی درباره نسبت میان هایدگر و منطق به نگارش درآمده است. از نظر او آنچه به عنوان منبع می‌تواند به خواننده در این زمینه یاری رساند تنها دو کتاب است: ۱. کتاب توماس فای (Thomas Fay) با نام نقد منطق (۱۹۷۷) و دیگری کتاب دیوید وایت (David White) با عنوان



در این فصل ادعای اصلی هایدگر بیان می‌شود که بر مبنای آن، تفکر و زبان قیاسی و استدلالی دارای هم‌خوانی ثانویه با جهانی است که فهم کامل یا بنیادی تری از هستی را از پیش فرض می‌کند. در این معنا برای هایدگر زبان و تفکر هستی را بیان می‌کنند؛ از آنجا که احکام می‌توانند یا صادق و یا کاذب باشند، پس «نسبت» به طور ذاتی مرتبط با حقیقت است و از آنجا که تأمل ظاهراً می‌باید متصل با موضوع و محمول باشد، آن هم در یک گزاره منطقی، پس حکم در نهایت می‌باید بیان‌کننده صدق و کذب بودن یک گزاره خاص باشد. هایدگر بحث منطقی خود را از تحلیل مفهوم نسبت آغاز می‌کند. از نظر او صدق و نسبت می‌باید به سلب ارجاع یابند. زیرا که از این طریق عیار حقیقی بودن یک گزاره نشان داده خواهد شد. توضیح هایدگر درباره مفهوم نسبت، حقیقت و سلب، شرح و نقد او درباره احکام را به خوبی تبیین می‌کند. هایدگر بر این باور است که وحدت حکم، وحدت جوهر یا ذات آن را تعیین می‌کند.

بر این اساس، وحدتی که «نسبت» باعث آن می‌گردد، می‌تواند به عنوان صدق و یا کذب یک گزاره در نظر گرفته شود، (یعنی در پیوند با این که آیا آن مطابق با ایزه خود هست یا خیر). هایدگر رسیدن به این نقطه را سرآغاز پژوهش خود درباره ارسطو قلمداد می‌کند. از نظر او ادعای ارسطو درباره قضیه‌ای که یقینی است به عنوان مبدایی برای پرداختن به مفهوم حقیقت در نظر گرفته می‌شود، حقیقتی که هایدگر آن را هم‌چون ارسطو ویژگی بنیادین تفکر و زبان در نظر نمی‌گیرد، بلکه خصلت جهان تصور شده به شیوه‌ای خاص لحاظ می‌کند.

سازگاری میان قضیه و ایزه که به طور سنتی تقویم‌کننده ماهیت حقیقت است، از نظر ارسطو دال بر صدق یک قضیه با مدلول خود است. هایدگر در چپتی خلاف، مفهوم حقیقت را به عنوان ناپوشیدگی که مبتنی بر تفسیری اونتولوژیکی است، معرفی می‌کند. از نظر او معنای حقیقت در پرده برداشتن از هستی یا آشکار کردن آن نهفته است و به این لحاظ، نظریه مطابقت که عبارت از مطابقت قضیه با واقع است و در یونان باستان کاربرد داشته است، از نظر او گویای معنای حقیقت نیست.

از نظر هایدگر، ارسطو در بحث حقیقت سه نکته را مورد بحث قرار داده است: ۱. حس ۲. شهود و ۳. فهم گزاره. هایدگر این سه گزاره ارسطو را به عنوان سرآغاز سمت گیری ارسطو به مسأله مطابقت قلمداد می‌نماید. از نکته اول و دوم درک حسی و درونی یک پدیده به موازات دیگر استنتاج می‌شود و از مورد آخر نیز قابلیت برای فهم یک گزاره و صدق و کذب بودن آن استنباط می‌گردد. از نظر هایدگر این تحلیل ارسطو خود به طور ناخودگاه به نامکشوفی اشاره می‌کند.

زیرا که پیوند یافتن این سه مورد دال بر «وضع خود امر واقع» است، وضع واقعی که برای ما آشکار و پیداست. هایدگر در این بخش با رجعتی تاریخی به زادگاه فلسفه یعنی یونان باستان به اتمولوژی واژه حقیقت می‌پردازد. از نظر او واژه یونانی آلتیا (Aletheia) به معنای «آشکارگی» و «مکشوف شده» است. در این معنا حقیقت برای هایدگر تداعی‌کننده داوری، حکم منطقی و غیره نیست، بلکه حقیقت به معنای ظهور همه هستندگان در جهان است، هستنده‌هایی که بر ما ظاهر می‌شوند و ما در صدد هستیم تا آن‌ها را آشکار سازیم. از نظر هایدگر ارسطو در تلقی خود از حقیقت، معنایی منطقی را در نظر داشت و حقیقت را انطباق حکمی با امر واقع در نظر می‌گرفت، حال آن که حقیقت و هستی در کنه خود یک چیز بوده است، یعنی آنچه که ادراک می‌شود و آنچه که هست یا وجود دارد، براساس این دیدگاه گویای یک کلیت بوده است.

هایدگر در گام بعدی خود حقیقت را در پرتو معنای هستی و دازاین معنا می‌کند و معتقد است که حقیقت اصیل و نخستین ناپوشیدگی هستی است و دازاین برحسب موقعیت خود در معرض این آشکارگی حقیقت قرار می‌گیرد. از نظر هایدگر هستنده‌ها مستقل از دازاین هستند، اما این «هستی داشتن آنها» فقط برای آن هستنده‌هایی معنا دارد که به هستی می‌اندیشند. بدیهی است که در این معنا هستی طبیعت، جهان، کائنات، موجودات همه وابسته به دازاین و شیوه‌های هستی دازاین منوط است. هر هستنده، فی نفسه از هر ادراک انسانی از آن مستقل است، با این حال هستی هر هستنده تنها در برابر دازاین مطرح می‌شود و در پرتو آن می‌تواند به تبیین رسد.

بحث دوم هایدگر درباره منطق در کتاب هستی و زمان مربوط به ماهیت استنتاج و وحدت منطق است که این موضوع تشکیل دهنده فصل سوم این کتاب است. ما می‌توانیم در این فصل توضیح هایدگر درباره بنیان‌های هستی شناختی حکم و گزاره را با توضیح نوآورانه او درباره مبانی هستی شناختی استنتاج مشاهده نماییم. او در این بحث در ابتدا به تفکیک دو مفهوم از یکدیگر می‌پردازد: بنیاد (Grund) و لوگوس. این دو واژه جایگاهی کلیدی در آثار هایدگر دارند و دارای نسبتی بسیار تنگاتنگ با هستی‌شناسی بنیادین هستند. در ابتدا به واژه بنیاد (Grund) می‌پردازیم که از نظر هایدگر شرط امکان امر دیگری است، به عنوان مثال یک علت، بنیان معلول خود است؛ یعنی اصل، بنیاد، سرچشمه و علت اصلی معلولی است که برحسب وجود علتی پدید آمده است. همچنان که عبارات می‌توانند مبنایی برای عبارت دیگر قرار گیرند تا براساس ترتیب منطقی آنها (صغری و کبری منطقی) مقصودی حاصل گردد و مفهوم موردنظر خواه در شکل گزاره ایی منطقی یا عبارت زبانی صرف ارائه گردد. هایدگر واژه Grund را با واژه یونانی Arche یکسان می‌انگاشت. این واژه به معنای اصل نخست یا قاعده است که در این معنا تداعی گر اصل و علت است.

هایدگر در سال ۱۹۲۹ در کتاب مبانی متافیزیکی منطق به طور مسبوط به واژه Grund می‌پردازد و این واژه را در پرتو تفسیر اونتولوژیک از جهان توضیح می‌دهد. سرآغاز بحث هایدگر در این باره معطوف به لایب نیتس و اصل مورد نظر او یعنی اصل جهت

از نظر او ادعای ارسطو درباره قضیه‌ای که یقینی است به عنوان مبدایی برای پرداختن به مفهوم حقیقت در نظر گرفته می‌شود، حقیقتی که هایدگر آن را هم‌چون ارسطو ویژگی بنیادین تفکر و زبان در نظر نمی‌گیرد، بلکه خصلت جهان تصور شده به شیوه‌ای خاص لحاظ می‌کند.



در قیاس با منطق ارسطویی بسیار گسترده تر است. با این همه، آیا زبان فنی و زبان طبیعی می‌تواند بیان گر عقلانیت و تفکر باشد. جهان به شکلی ساختار بندی شده است که ما می‌توانیم با رجوع به آن و پدیده‌های موجود در آن، به عنوان مثال برف و سفیدی

آن، ادعای خود را اثبات نماییم، یعنی جهان پیرامون مجموعه‌ای شکل گرفته از پدیده‌های قابل ارجاع و استنتاج است. همین جهان به ما این امکان را می‌دهد که براساس وجود آن و پدیده‌های موجود در آن، به ساختن مقولات و گزاره‌های حملی بسیاری بپردازیم و بر طبق این مقولات و گزاره‌ها به مفاهیم مورد نظر خود دست یابیم. منطق قیاسی ارسطو نیز همین مسیر را طی کرده است، یعنی: براساس حمل‌هایی منطقی که در ساختار یک زبان فنی بیان شده است، مدلی استنتاجی از یک نظریه منطقی را ارائه کرده است، نظریه منطقی‌ای که براساس زبان منطق مقولات شکل گرفته است. هایدگر با گذر از منطق ارسطویی و همچنین گذر از منطق جدید که شکل صوری و نمادین یافته است، در پی منطق اصلی است که برحسب دیدگاه او وظیفه‌اش، مطالعه اموری بسیار بنیادی تر است. به عبارت دیگر، مطالعه ساختار استنتاجی خود جهان که در منطق قرون گذشته و قرن جدید به آن پرداخته نشده است. این بحث هایدگر درباره جهان، یادآور همان بحث هوسرل درباره اهمیت جهان زندگی است که از نظر او قلمرو بداهت‌های اولیه همه علوم، از علوم ریاضی و طبیعی گرفته تا علوم انسانی است. از نظر هوسرل حتی منطق مبتنی بر ریاضیات جدید نیز از توجه کامل به جهان زندگی بی بهره است. این منطق همواره جهان را به عنوان امری داده شده و مسلم از پیش فرض می‌کند و هرگز به طور علمی و کلی به آن نمی‌نگرد، در حالی که همین جهان است که می‌تواند حامل ریشه‌های ترین و کلی ترین مفاهیم برای منطق باشد. در این معنا، جهان زندگی که همه ما در آن زندگی می‌کنیم و برای ما وجود دارد میدان کلی همه پراکسیس‌های نظری و عملی را فراهم می‌کند و به عنوان حامل همه تعینات مادی و غیرمادی، کثرتی از ایزه‌های از پیش موجود را که می‌توانند موضوع هر پژوهشی و یا هر علمی باشند، تأمین می‌نماید. از نظر هایدگر منطق نیز می‌باید هدف مفروض خود را پرداختن به جهان زندگی به عنوان مجموعه‌ای از بداهت‌های یقینی و ممکنات مفهومی قرار دهد.

کافی است که بر مبنای آن هر پدیده باید دلایل کافی موجود شدن خود داشته باشد تا واجد هستی خاص خود گردد. بدین ترتیب از نظر لایب نیتس هیچ چیز بدون علت نیست. در این معنا هیچ چیز به مثابه یک چیز یا هستنده‌ای تصور می‌شود که دارای خصلتی خاص نیست و هم‌چون موضوع گزاره‌ای است که محمولی می‌یابد. از نظر هایدگر رسیدن لایب نیتس به این نقطه به معنای این است که او با تصور نیستی، الزاماً تصویری نیز از هستی داشته است و آن کسی که هستی را به مثابه بنیاد و علت تصور می‌کند یعنی هستی را با هستنده یکسان گرفته است و به هستنده عناوینی هم‌چون جوهر، اصل، بنیاد و غیره می‌دهد. هایدگر بر این باور است که اصول صوری - منطقی که به عنوان هنجارمندی تفکر استدلالی درک می‌شوند و بنیاد هر پدیده قلمداد می‌گردند، ماهیت جهانی که تفکر استدلالی آن را بیان می‌کند، تشکیل می‌دهند.

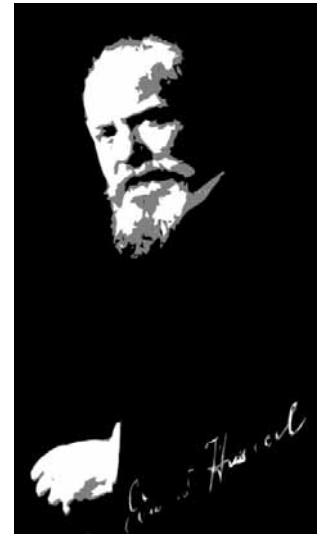
بر این اساس نظام مبتنی بر منطق از یک سو بخش استنتاجی جهان را توصیف می‌کند و از سوی دیگر ممکنات استنتاجی جهان فی نفسه را تبیین می‌نماید. در این معنا توجیه عقلانی عبارت از نمونه اعلائی Grund یا بنیاد است که فهم هستی شناختی و نهایی بنیاد به مثابه نتیجه را بیان می‌کند.

هایدگر در ادامه به این بحث می‌پردازد که دازاین به واسطه فهم هستی شکل گرفته و پیوندی تنگاتنگ با امکانات جهان دارد، جهانی که ساختار معنایی یکسان بر حسب آن شکل می‌گیرد و تمام موجودات و هستنده‌ها خود را به نحو معقول و در چارچوب نظمی منطقی نشان می‌دهند. بدین ترتیب فهم هستی پیوندی صریح با لوگوس جهان بودگی دارد. پس لوگوس بنیاد خود را در وحدت زمانی مربوط به هستی در جهان می‌یابد که هایدگر در بخش دوم کتاب هستی و زمان و نوشته‌های دیگر خود از آن یاد می‌کند. هایدگر از این که منطق به عنوان ملزومات معیار سازی بر مبنای تفکر عقلانی معرفی شده است یا به عنوان نوعی زبان فنی ای که به نحو معقول خصیصه بندی شده است، به شدت انتقاد می‌کند.

از آنجا که تمرکز هایدگر درباره منطق به نحو روشن و خاص بر منطق ارسطویی استوار بوده است و از آنجا که منطق ریاضی در قرن گذشته جایگزین منطق ارسطویی شده است، بحث هایدگر درباره اصطلاحات منطقی هم‌چون مفهوم، حکم، استنتاج، استقرار و غیره می‌تواند واجد ارزشی محدود باشد.

در فصل چهارم این کتاب، مؤلف از این منظر به تحلیل هایدگر پرداخته است. مؤلف در بخش ابتدایی این فصل بیان می‌کند که هرمنوتیک منطق مقوله‌ای می‌تواند قابل تعمیم و گسترش به تعمیم منطق ریاضی شود؛ به این معنا که اگرچه هایدگر به منطق ارسطویی بسیار پرداخته است و این منطق نیز در دوره جدید مقهور منطق ریاضی شده است، اما هایدگر با ابتکار و خلاقیت خود با توجه به منطق ارسطویی به توضیحاتی کامل از منطق ریاضی نیز پرداخته است. براین اساس، منطق ریاضی در نسبت با منطق قیاسی ارسطویی دارای دقت بیشتر و کامل تری است و دایره مفهومی آن

از نظر لایب نیتس هیچ چیز بدون علت نیست. در این معنا هیچ چیز به مثابه یک چیز یا هستنده‌ای تصور می‌شود که دارای خصلتی خاص نیست و هم‌چون موضوع گزاره‌ای است که محمولی می‌یابد. از نظر هایدگر رسیدن لایب نیتس به این نقطه به معنای این است که او با تصور نیستی، الزاماً تصویری نیز از هستی داشته است و آن کسی که هستی را به مثابه بنیاد و علت تصور می‌کند یعنی هستی را با هستنده یکسان گرفته است و به هستنده عناوینی هم‌چون جوهر، اصل، بنیاد و غیره می‌دهد.



از نظر هوسرل
حتی منطق مبتنی
بر ریاضیات جدید
نیز از توجه کامل
به جهان زندگی بی
بهره است.
این منطق همواره
جهان را به عنوان
امری داده شده
و مسلم از پیش
فرض می‌کند
و هرگز به طور
علمی و کلی
به آن نمی‌نگرد،
در حالی که
همین جهان
است که
می‌تواند حامل
ریشه‌ای ترین و
کلی ترین
مفاهیم برای
منطق باشد.

هم چنان که در فوق اشاره شد، در سنت ارسطویی منطق به عنوان معیار تفکر استنتاجی در نظر گرفته می‌شد، در حالی که منطق ریاضی جدید به مثابه شکلی از زبان فنی قلمداد می‌گردید که مبتنی بر کاربرد فرانظری مفاهیم صوری و غیر صوری است. هایدگر در اینجا این بحث را مطرح می‌کند که خود امر فرانظری الزامات و یا محدودیت‌های معیار ساز را بر مبنای تفکر استدلالی به عنوان شرایط ضروری برای امکان زبان نمادین ساخته شده، از پیش فرض می‌کند. تعریف معناشناختی تارسکی از حقیقت به عنوان توجیه، نقش مهمی را در توسعه و بسط فلسفه معاصر از منطق ایفا می‌کند و نظریه مطابقت او که متأثر از ارسطو است، نقطه تلاقی میان هایدگر و فلسفه معاصر است. به بیان دیگر، هایدگر پس از تحلیل منطق ارسطویی به عنوان نماینده منطق پیشینیان به مواجهه با منطق جدید می‌پردازد که تارسکی یکی از مدافعان آن است. مطابق با دیدگاه تارسکی، تلقی و معنای درست حقیقت، همان معنای ارسطویی است، یعنی حقیقت عبارت از مطابقت با واقع است. از نظر تارسکی معیار مطابقت تحقیق پذیری گزاره است بدین معنا که ما بتوانیم نشان دهیم که این گزاره حاکی از یک واقعیت است نه این که دقیقاً با واقعیت منطبق است و ما را از واقعیت مورد اشاره باخبر می‌سازد. از نظر تارسکی شرایطی برای صدق هر گزاره وجود دارد که عبارت از شرایط صوری و مادی است، مثال خود تارسکی بدین گونه است که این گزاره که «برف سفید است» وقتی صادق است که برف سفید باشد ($P \rightarrow P$). معنای این گفته تارسکی را می‌توان بدین نحو دریافت که واقعیتی در خارج وجود دارد که ما به آن برف می‌گوییم و آن دارای خاصیتی به نام سفیدی است. حال چنانچه بخواهیم بدانیم که آیا این قضیه صادق است یا کاذب، ما با واقعیت خارجی کاری نداریم، بلکه با این موضوع سروکار داریم که شرایط مادی و صوری این قضیه چگونه است. شرایط مادی این است که این قضیه صادق است اگر و فقط اگر شرط ما رجوع به عالم خارج باشد زیرا که ما با رجوع به عالم عینی و مشاهده سفیدی برف می‌توانیم صدق این گزاره را اثبات نماییم. شرط صوری نیز این است که ما دارای یک زبان نمادین باشیم که متعلق این زبان گزاره «برف سفید است» می‌باشد، نه آن واقعیت خارجی که در عالم عینی قابل مشاهده است. بر این اساس برحسب نظر تارسکی، بحث صدق و حقیقت، یک بحث زبانی است و ما آنجا که می‌خواهیم صدق گزاره‌هایی را تعیین نماییم، با یک مسأله زبانی درگیر هستیم؛ یعنی گزاره یک شیء است که متعلق به یک زبان خاص است و می‌باید با زبان دیگری مورد بررسی قرار گیرد. به این ترتیب مسأله حقیقت و صدق مطابق با دیدگاه تارسکی به نظریه معنایی یا معناشناسی منتهی می‌شود و نحو زبان و ساختمان جمله‌ها مورد تأکید قرار می‌گیرد. نظریه تارسکی را می‌توان به عنوان یکی از کلی ترین آرای تأثیر گذار در فلسفه معاصر مورد بررسی قرار داد که از یک سو حاوی نظریه مطابقت ارسطو و از سوی دیگر طرح کننده نظریه معنایی صوری است. هایدگر در اینجا این بحث را مطرح می‌کند که چگونه مطابقت ممکن است و چگونه حقیقت به عنوان توجیه در نظر گرفته می‌شود. همچنان که از نظر او این بحث نیز قابل طرح است که چگونه اساساً نظریه معنایی صوری قابل امکان و تحقق است. این

موضوعات و تحلیل‌های هایدگر درباره آنها در فصل چهارم این کتاب به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد. در بخش دیگری از این کتاب به این موضوع پرداخته می‌شود که هایدگر نمی‌تواند برحسب مضامین فلسفه مورد نظر خود، مخالف عقلانیت باشد. در این بخش رویارویی هایدگر با پوزیتیویست‌های منطقی مورد توجه قرار می‌گیرد. از نظر پوزیتیویست‌های منطقی، نظر هایدگر درباره منطق نه تنها نظری محصل و کاربردی نیست، بلکه اساساً تضعیف کننده نظام منطق و بنیادهای اساسی آن است. در این بخش آنچه مورد توجه مؤلف کتاب است، بیان این نکته است که نظر هایدگر درباره منطق مبتنی بر تفسیر اونتولوژیکی او از هستی است؛ موضوعی که از نظر پوزیتیویست‌های منطقی نادیده انگاشته شده و همین امر موجب سوء تفاهم‌های جدی آنان شده است. مؤلف در بخش دیگری از کتاب خود به تفکیک سه اصطلاح مهم و تأثیرگذار هایدگر در بحث منطق می‌پردازد. هایدگر در بحث خود درباره منطق همواره سه واژه را به کار می‌برد که به منطق ترجمه می‌شوند. واژه لوگوس **Logos**، **Logik** و **Logistik**. وی هنگامی که به لحاظ اونتولوژیکی، از معنای مفاهیم سخن می‌گوید، اغلب اصطلاح یونانی **Logos** را به کار می‌برد. از نظر او واژه لوگوس از واژه **Legein** به معنای گفتن یا گردهم آوردن و غیره است و در سیر تاریخی خود به **ratio** لاتین تبدیل شده است. از نظر هایدگر ارسطو هنگامی که درصدد بود تا به مسأله زبان بیاندیشد، زبان را هم چون اصواتی که دلالت بر چیزها می‌کنند، فرض نمود. در این معنا لوگوس به معنای منطق یا واژه لاتینی **Locutio** و بعدها **Logica** نبود، بلکه لوگوس به معنای بیان کردن موضوعی که مورد بحث باشد، تعبیر می‌شد. واژه دیگر که مورد استفاده هایدگر در بحث‌های مربوط به منطق است، اصطلاح **Logik** است. هایدگر در اغلب موارد واژه **Logik** را هم به نظام و ساختار منطق و هم به تفسیرها و کاربردهای گوناگون آن ارجاع می‌دهد. در این معنا، این اصطلاح گویای محتوای نظام علم منطق، یعنی منطق مقوله‌ای یا ریاضی است. از سوی دیگر مطابق با دیدگاه هایدگر واژه **Logik** می‌تواند به منطق فلسفی به عنوان مثال مکتب ماربوگ که تفسیری استعلائی و نوکانتی از منطق داشتند، نیز بازگردد. اصطلاح دیگر مورد استفاده هایدگر **Logistik** است که برحسب نظر او به محتوای بالفعل یک نظام منطقی از حیث این که متمایز از محتوای فلسفی است، ارجاع می‌یابد، محتوای فلسفی ای که چگونگی شکل گیری چنین نظامی را امکان پذیر می‌سازد (مترجان آثار هایدگر اغلب اصطلاح منطق صوری و سمبلیک را مترادف با **Logistik** به کار می‌برند). در پایان می‌توان بیان کرد که هایدگر برحسب ایتیمولوژی خاص خود واژه لوگوس (یا منطق) را هم چون ارسطو به معنای «بیان کردن» در نظر می‌گیرد و از این جهت این واژه با گفتن (**sagen**) خویشاوندی بسیار نزدیکی دارد، خویشاوندی که از نظر هایدگر خود گویای ارتباط منطق با زبان است و به این لحاظ محور بحث هایدگر درباره منطق نیز بر پیوند میان این دو استوار است.



اشارہ: کتاب مفہیم بنیادین^۱ اثری است از مارتین ہایدگر و نوشتار حاضر ترجمہ پیش گفتاری است کہ مترجم این اثر یعنی گری ای. ایلزورت^۲ بدان افزوده است.

کتاب ماہ فلسفہ

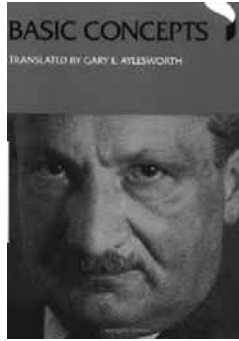
کتاب مفہیم بنیادی، ترجمہ مجموعہ سخنرانی‌های مارتین ہایدگر است کہ نخستین بار در سال ۱۹۸۱ در پنجاہ و یکمین جلد مجموعہ آثار وی بہ چاپ رسیدہ است. ہایدگر این سخنرانی‌ها را در ترم تحصیلی سال ۱۹۴۱ انجام دادہ است. این امر باعث می‌شود تا این سخنان در دورہ ای خاص^۳ از پیچش فکری وی قرار گیرد کہ عمدتاً آغاز آن را مقالہ «در باب جوہر صدق»^۴ (۱۹۳۰) و اوج آن را در مقالہ «مراسلہ در باب انسان گرایی»^۵ (۱۹۴۶) می‌دانند. این پیچش فکری، گذر از ہستی شناسی بنیادین وجود و زمان است، آنجا کہ زمانندی دازاین قرار است مبنایی ہرمونوتیکی برای تفسیر معنای وجود فراہم نماید. توجہ ہایدگر در این انتقال از مسألہ معنای وجود بہ صدق وجود تغییر معطوف می‌گردد، صدقی کہ قرار است از رہگذر مواجہہ با تاریخ خود وجود تبیین گردد و نہ تحلیل وجودی دازاین کہ رویکرد وی در اثر پیشین است.

این مواجہہ تلاشی است برای کشف چیزی دارای اولین و اصیل ترین تجربہ وجود در نقطہ نخستین آغاز تفکر غربی، یعنی در متون فلاسفہ پیشا سقراطی. با این حال، از آنجا کہ ہر آغازی در ذات خویش یگانہ و غیر قابل تکرار است، ہر گونه پردہ برداری از «نخستین آغاز»، خود، آغازی دیگر خواہد بود. این آغاز دیگر، اصیل و یگانہ نیز می‌باشد و بہ این ترتیب نمی‌تواند تکرار اندیشہ یونان باستان باشد. از این رو، ہایدگر در صدد بر می‌آید تا با متون یونانی مذکور مثلاً قطعہ آناکسیماندر، بہ شیوہ ای ناگزیر «جدید»، مواجہہ شود. آنچه گذشت طرح کلی این دروس است.

ہایدگر قبل از تلاش برای آغازی دیگر در باب تاریخ مسألہ «وجود»، این مسألہ را در مجموعہ ای از گفتہ‌های متقدم در دوران باستان ردیابی می‌نماید. ہایدگر این سخنان پراکنده را بہ عنوان تلاشی در پی گیری گفتہ‌های یونانیان باستان «توجہ بہ وجود بہ عنوان یک کل» می‌نامد. اگر چہ خود ہایدگر ذکری از مرجع این سخنان بہ میان نمی‌آورد، اما این گفتہ‌ها بہ لحاظ تاریخی منتسب بہ پریاندر^۶، یکی از «ہفت حکیم» یونان باستان اند. در دیدگاہ سنتی چنین تلقی ای حاکم بود کہ حکما بہ کل اشتغال می‌ورزیدند، در حالی کہ دلمشغولی افراد دیگر بخشی از کل بود. بہ عبارت دیگر، حکما ہر چیز را در یک کل مورد بررسی قرار می‌دادند، در حالی کہ دیگران تنها بہ دنبال دغدغہ‌های جزئی خویش بودند. بہ علاوہ، در عبارت «توجہ بہ وجود بہ عنوان یک کل» از واژہ Melete (توجہ) استفادہ شدہ است کہ در کنار Mneme (حافظہ) و Aoiide (آہنگ) یکی از سہ مؤلفہ اصلی شعر می‌باشد. واژہ Melete بہ عنوان نظم و ممارست ضروری برای فراگیری ہنر و Mneme بہ عنوان حافظہ مورد نیاز برای یادآوری و فی البداہہ گویی و Aoiide بہ عنوان خود آہنگ شعری و تتمہ دو جنبہ دیگر، تفسیر شدہ اند. در سنت فکری یونان باستان، این سہ واژہ یعنی توجہ،

پیش گفتار مفہیم بنیادین

نوشته گری ای. ایلزورت
ترجمہ رضا محمدی نسب



حافظه و آهنگ، سه قدرت دینی قلمداد می‌شدند. این سه برای هایدگر اهمیتی هستی‌شناختی دارند، آن‌ها جنبه‌هایی از «گفتمان»^۲ در باب وجود اند (البته به فرض این که «آهنگ» را «گفتاری» در حالت شعری گویای آن معنی کنیم). این روابط در تفسیر هایدگر از گفته پریاندر آشکار است.

نخستین مرحله به تلاشی در جهت دنبال نمودن این گفته با در نظر گرفتن کل وجود در پرتو تفاوت میان ماهیات^۳ و وجود^۴ است. بررسی این تفاوت با توجه به تعامل ناخوشایند مابعدالطبیعه و منطق سنتی

تر از هر گونه رابطه با خودمان یا دیگر ماهیات است. زیرا تنها در روی گردانی از وجود است که در نخستین منزل گاه با ماهیات از جمله خودمان مواجه می‌شویم. هایدگر از این رابطه با وجود به تفاوت میان وجود و وجودها (ماهیات) تعبیر می‌نماید و سعی می‌کند تا آن را به عنوان جایگاه یا اقامت گاه اصلی تبیین نماید.

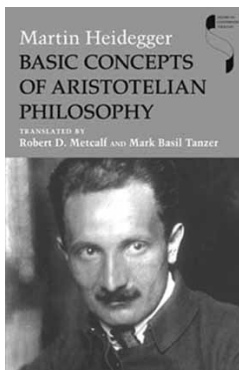
با آن صورت می‌گیرد و به بی‌معنایی آشکار آن نزد فهم متعارف نیز اشاره می‌شود. هایدگر معتقد است تجربه اساسی تری از وجود در کار است تا آنچه سنت مابعدالطبیعی یا فهم مشترک اذعان می‌دارد و دیگر این که این تجربه به طور غیر مستقیم به واسطه برخی کلمات کلیدی مورد اشاره قرار می‌گیرد. این واژه‌های راهنما از نتایج تناقض نما در خصوص وجود پدید می‌آیند که ناشی از استدلال‌های سنتی و یا استدلال‌های مرتبط با فهم متعارف است، مثلاً «وجود خالی‌ترین و در عین حال سر ریزترین است؛ وجود مشترک‌ترین و در عین حال منحصر به فرد است» و غیره. این‌ها را نباید گزاره‌هایی در باب وجود قلمداد نمود، بلکه باید آن‌ها را اشاراتی دانست که ناظر بر چیزی ورای کل اندیشه گزاره ای است.

ما در این جایگاه اقامت می‌کنیم، جایی که آمد و شد زمانی ماهیات را به عرصه می‌آوریم، جایی که جهان (ماهیات بکلیته) شکل می‌گیرد و چیزها آشنا و مورد فهم می‌شوند. با این حال، رابطه اصلی ما با وجود، آنچه از آن روی می‌گردانیم به خاطر آشنایی، نا آشنا و غریب باقی می‌ماند. در هر حال، این رابطه زمینه فهم تاریخی ما از ماهیات از جمله خودمان است و بنابراین منشأ تاریخ است؛ فی نفسه تاریخمند است. به عنوان یک منشأ، سرآغازی است که مقدم بر هر آغاز تاریخی صرف است. هایدگر تلاش می‌کند تجربه این آغاز را به واسطه تفسیر قطعه آناکسیماندر کشف (یادآوری) نماید. این تفسیر که در عین حال یک ترجمه نیز هست، مرحله چهارم و نهایی این دروس است.

این واژگان کلیدی نشان می‌دهند که از تجربه ای بنیادین در باب وجود برخورداریم که از عادات‌های روزمره و صوری اندیشه می‌گریزد، زیرا این عادات تنها بر ماهیات تمرکز یافته‌اند، در حالی که وجود و تفاوت میان وجود و ماهیات مغفول باقی می‌ماند. ماهیت متناقض نمای این واژه‌های راهنما برای دامن زدن به یأس در تأملات بیش تر نیست، گویی عنوان آن‌ها دلالت کافی بر تجربه مبنایی ای که بدان اشاره دارند، را داراست. همچنین تضاد آن‌ها ناظر بر تجزیه دیالکتیکی نیست، چونان که تنش آن‌ها در سطح بالاتری از ترکیب برطرف گردد. در عوض، هایدگر در این تضادها سرآغازی برای تجربه ای بنیادین در باب خود وجود را می‌بیند. این مبحث دومین مرحله از این دروس را تشکیل می‌دهد.

مرجع سنتی این قطعه، بخشی از یک اثر از تئوفراستوس با عنوان نظرات فیزیكدانان^۵ است که در شرح سیمپلیکیوس بر فیزیک ارسطو بدان اشاره شده است. در بخش A اثر دیلس^۶ و کرانز^۷، این قطعه در سطر ۱۳ سیمپلیکیوس با این سخن آغاز می‌گردد که: «آناکسیماندر... می‌گوید... که apeirou گوهر و اصل اشیا موجود است... و دیگر این که اشیا موجود از آن است که به وجود می‌پیوندند و در همان است که معدوم می‌گردند» و غیره. نسخه‌های دیگر، مانند آنچه توسط کرک^۸ و ریون^۹ ارائه شده است نیز مأخوذ از سیمپلیکیوس است، اما در سطر ۱۷ چنین آغاز می‌گردد: «... بر طبق ضرورت، زیرا آن‌ها در گذر زمان بر مبنای عدالت تاوان پس می‌دهند و عقوبت می‌شوند.» اما ایشان چنین چنین مسلم می‌دارند که تنها بخش اخیر متن متعلق به آناکسیماندر است و سطرهای نخستین آن که در خصوص وجود آمدن و از بین رفتن است، شرح تفسیری تئوفراستوس است که فیلسوفی مشائی بود.

سومین مرحله تأمل در باب رابطه انسان و وجود است، رابطه ای که موضوع بی‌کفایتی استدلال‌های سنتی بوده و به صورت جدلی مورد اشاره و بحث قرار گرفته است. این بی‌کفایتی‌ها به طور غیر مستقیم به تجربه وجودی فوق الذکری اشاره دارد که در برابر استدلال‌های سنتی است. برای کشف تجربه ای اصیل از وجود ما باید تجربه اصیل تری از خویشتن به دست آوریم. این امر بدان معناست که ما باید بر این گرایش خود فایق بیاییم که خود را تنها ماهیتی دیگر در میان مجموعه ماهیات بدانیم. ما باید در عوض به یاد داشته باشیم که وجود، ما را و نه وجود دیگری را، مخاطب قرار می‌دهد و این خطاب رخدادی منحصر به فرد است که ما را از دیگر ماهیات مجزا می‌سازد.



هایدگر، در نوشته حاضر، نه تنها آنچه در بخش A توسط دیلس و کرانز ذکر شده است، آنجا که تمام متن سیمپلیکیوس آمده است، را از آن آناکسیماندر می‌داند، بلکه حتی آن را به دو گفتار



گری ای. ایلزورت

است، واژه ای که اوج تفسیر وی از آناکسیماندر مبتنی بر آن است. فهرست کامل تری از اصطلاحات آلمانی و ترجمه انگلیسی آن در فهرست واژگان آمده است.

هر کجا ممکن بوده است ترجمه انگلیسی معیار متون دیگر نویسندگانی که هایدگر بدان‌ها ارجاع داده است را گنجایده ام، نیچه یکی از مثال‌های بارز در این زمینه است. با این حال، ارجاعات آلمانی هایدگر را تجدید نکردم. جدای از پرسش در باب این که آیا تجدید این ارجاعات با توجه به نسخه‌های خاص مجموعه آثار^۶ وی موجه است یا نه، مشکل خاصی نیز در باب نقل قول‌های هایدگر از کتاب اراده معطوف به قدرت^۷ نیچه وجود دارد. با این که چاپ کالی^۸ و موتیناری^۹ آثار نیچه در حال حاضر ارجاعات آلمانی معیارند، این ناشران اراده معطوف به قدرت^{۱۰} نیچه را متن موثقی نمی‌دانند و جملات قصاری که یک زمان تحت این عنوان گردآوری شده است را چیزهایی می‌دانند که پس از مرگ وی به او نسبت داده شده است. این امر، ارجاع به کالی و موتیناری را در مورد نقل قول‌های هایدگر از اراده معطوف به قدرت غیر عملی می‌سازد. از این رو، من تمامی ارجاعات را همان‌گونه که در مجموعه آثار گردآوری شده وی بود، حفظ نمودم. سخنانی که از ناحیه مترجم به متن افزوده شده است، مخصوصاً در باب واژه‌های آلمانی، در گروه می‌آید تا تمایزی میان آن‌ها و متن اصلی برقرار گردد. ارقام بالای هر صفحه به شماره گذاری‌های نسخه آلمانی در هر صفحه اشاره دارد. فقره فقره کردن متن به بخش‌ها و فصول و فهرست بندی آن توسط پترا یگر^{۱۱} صورت گرفته است.

پی‌نوشت‌ها

1. Heidegger, Martin, *Basic concepts*, tr. Gary A. Aylesworth, Indiana University Press, 1993.
2. Gary E. Aylesworth.
3. این دوره را به آلمانی *Kehre* (=turning) می‌نامند و در واقع نقطه عطفی میان هایدگر اول و هایدگر دوم قلمداد می‌شود.
4. "The Essence of Truth".
5. "Letter on Humanism".
6. Preiander.
7. saying.
8. beings.
9. being.
10. *Opinions of the Physicists*.
11. Diels.
12. Kranz.
13. Kirk.
14. Raven.
15. Transition (Übergang).
16. *Gesamtausgabe*.
17. *Will to Power*.
18. Colli.
19. Montinari.
20. *der wille zur macht*.
21. Petra Jaeger.

تقسیم می‌نماید. بخش اصلی این قطعه در واقع آن چیزی است که در BI توسط دیلس و کرانز ارائه شده است و چنین آغاز می‌گردد که «که اشیا موجود از آن به وجود می‌آیند» و غیره. اما هایدگر متن نخست سیمپلیکیوس (سطر ۱۳) را نیز اخذ می‌نماید و آن را به عنوان دومین گفتار آناکسیماندر عبارت پردازی می‌کند: «apeirou اصل همه اشیا موجود است.» در نتیجه او متنی را به آناکسیماندر نسبت می‌دهد که دیلس و کرانز آن را به سیمپلیکیوس نسبت می‌دهند و آن را از بخش BI اخذ نموده‌اند. او، به علاوه، این گفتار دوم آناکسیماندر را به عنوان راهنمایی در تفسیرش از بخش اصلی به کار می‌گیرد و عبارت نخست بخش اصلی (که احتمالاً از ثئوفراستوس است) را پایه ای در تفسیر بقیه قرار می‌دهد. آنچه در این مذاقه‌های متن شناختی هایدگر خطرآفرین جلوه می‌کند، چیزی است که سخن پیرامون آن در این مقال نمی‌گنجد. با این حال، توجه به این امر جالب است که وی در برخورد مجدد خویش با قطعه آناکسیماندر در سال ۱۹۴۶ تنها نسخه حدقلی (مثلاً آن گونه که در کرک و ریون یافت می‌شود) را معتبر می‌داند.

همان گونه که هایدگر یادآور می‌شود، هر ترجمه در عین حال یک تفسیر نیز می‌باشد. من تلاش کرده ام تا در آنچه می‌آید متن هایدگر را هم با توجه به شرایط صرفاً تاریخی آن و هم متعلق واقعی تاریخی آن ترجمه و تفسیر نمایم. واژه پردازی آلمانی هایدگر، به جز زمانی که به متن آناکسیماندر می‌پردازد، غیر رسمی و محاوره ای است. من سعی نموده ام اجازه دهم این ضرب آهنگ محاوره ای تا حد امکان نمود یابد. این امر با آگاهی کامل از این حقیقت صورت گرفته است که محاوره گویی برای یک مترجم بسیار مشکل ساز و خطر آفرین است. مبحث مرتبط با قطعه آناکسیماندر خطرات خود را دارد، مخصوصاً به این دلیل که هایدگر از ریشه یابی‌های خاصی میان واژه‌ها استفاده می‌کند، ریشه یابی‌ها و ارتباط‌هایی میان واژگان که مشابهی در زبان انگلیسی ندارد. در برخی موارد با آوردن واژه آلمانی در گروه به این موارد اشاره نموده ام، اما سعی کردم این موارد در حداقل خود باشد تا روند طبیعی زبان مقصد (زبان انگلیسی) در سراسر متن حفظ گردد. با این حال، پاره ای اصطلاحات وجود دارد که موانعی در راه ترجمه ایجاد می‌کند و من به آن‌ها در اینجا اشاره می‌نمایم.

ترجمه هایدگر از بخش آناکسیماندر نه تنها به دلیل شباهتش با نحو آلمانی دشوار است، بلکه به خاطر اصطلاحات کلیدی مورد استعمال هایدگر در تفسیر آن نیز. مثلاً او rc را *Verfügung*، dkh را *Fug*، *dika* را *Unfug* ترجمه نموده است، که من واژه‌هایی چون *enjoinment*، *fit* و *unfit* را به جای آن‌ها قرار داده ام. من این اصطلاحات را انتخاب نمودم تا ارتباط این واژه‌ها در زبان آلمانی مورد استعمال هایدگر را برسانند. علاوه بر این، آنجا که متن در خصوص «غلبه بر ناجور (*unfit*)» است، هایدگر برای غلبه از واژه *verwinden* استفاده می‌کند، اصطلاحی که برای گذر از چیزی، مثلاً بیماری یا تجربه غمناک، نیز به کار می‌رود. در نتیجه این واژه به معنای استیلا یافتن و شکست دادن به کار نرفته است، بلکه به معنای گذر از چیزی یا فراتر رفتن از آن است. همین امر در خصوص فهم هایدگر از وجود به عنوان «تحول»^{۱۵} نیز صادق

اشاره: مقاله حاضر در صدد پاسخگویی به این سؤال است که «هایدگر فلسفه را چه می‌داند؟» برای این منظور ابتدا نظر هایدگر در مورد فلسفه کنونی و نقدهای او بر این فلسفه به اختصار مورد بررسی قرار گرفته و سپس به مؤلفه‌هایی که هایدگر برای فلسفه برمی‌شمارد اشاره شده است؛ منظور از این مؤلفه‌ها عموماً اموری است که فلسفه را از علم جدا می‌کند. در نهایت سعی شده تا مقصود هایدگر از فلسفه حقیقی یا تفکر حقیقی روشن شود.

کتاب ماه فلسفه

چیستی فلسفه کنونی و نقد آن از دیدگاه هایدگر
پیش از هایدگر هوسرل، استاد هایدگر، دو گونه فلسفه را از یکدیگر متمایز کرده بود:

۱. فلسفه به مثابه جهان بینی؛ یعنی به مثابه نگاه کلی نسبت به جهان و جایگاه انسان در آن
۲. فلسفه علمی

در توضیحی مختصر، برای فهم هر یک از این دو گونه باید گفت: از دیدگاه او گونه اول یعنی فلسفه به مثابه جهان بینی، در طی زمان تغییر می‌کند و یک جهان بینی فلسفی نمی‌تواند منطقیاً بر جهان بینی فلسفی دیگر ارجحیت داشته باشد. گونه دوم فلسفه، یعنی فلسفه علمی نیز از نظر او فلسفه‌ای نیست که مبتنی بر علوم باشد، بلکه «فلسفه به مثابه علم دقیقه» است؛ این نوع فلسفه دائماً در حال تغییر است. آنچه خود هوسرل در صدد بنای آن بود، فلسفه‌ای به این شکل بود، یعنی «فلسفه به مثابه علم دقیقه.»

اما هایدگر هر دو نوع این فلسفه‌ها را رد می‌کند و قول به تمایز میان «فلسفه علمی» و «فلسفه به مثابه جهان بینی» را نفس‌های آخرین و بی‌رمق فلسفه در قرن ۱۹ می‌داند؛ چرا که در آن زمان علوم اهمیت بسیار زیادی در فرهنگ بشری کسب کرده بودند و گویا فلسفه می‌بایست در میان این علوم پوزیتیو و کاربردی خودش را اثبات می‌کرد، و به نظر می‌رسد تلاش هوسرل نیز در راستای همین «اثبات فلسفه» انجام شده بود؛ در حالی که از نظر هایدگر چنین تلاشی راه به جایی نخواهد برد.^۱

هایدگر در چنین وضعیتی که برای فلسفه پیش آمده، از «پایان فلسفه» سخن می‌گوید؛ اما از نظر او «پایان فلسفه» نقصی برای فلسفه نیست، بلکه به معنای کامل شدن فلسفه است. البته این بدان معنا نیست که فلسفه اکنون در عالی‌ترین درجه‌ای که برایش متصور بوده ایستاده است؛ چرا که ما اساساً حق ارزیابی یک دوره فکری با دوره دیگر را نداریم و نمی‌توانیم بگوییم مثلاً فلسفه و تفکر افلاطونی کامل تر از تفکر پارمنیدسی است؛ بلکه منظور از «پایان» در عبارت «پایان فلسفه» یک جایگاه است؛ یعنی پایان فلسفه جایگاهی است که فلسفه در آن نهایی‌ترین امکاناتش را جمع آوری کرده است؛ بنابراین به عقیده هایدگر فلسفه کنونی به نهایی‌ترین درجه امکاناتش رسیده است.^۲ هایدگر در توضیح این ادعا چنین عنوان می‌کند: «ما فراموش کرده ایم که پیش از این در عصر فلسفه یونان یک خصوصیت مهم و مسلم فلسفه پدیدار شد، یعنی رشد و تکامل علوم در میدانی که فلسفه گشود؛ رشد و

چیستی فلسفه از نظر هایدگر

مرضیه افراسیابی

توسعه علوم در عین حال جدایی و استقلال علوم از فلسفه است. این جریان لازمه اتمام و اکمال فلسفه است. امروزه نیز رشد علوم در تمامی قلمروهای موجودات به خوبی جریان دارد. این رشد و پیشرفت به منزله انحلال کامل فلسفه است که در عین حال حقیقتاً همان کامل شدن فلسفه می‌باشد.^۳

سپس هایدگر برای نشان دادن این انحلال، به استقلال علمی مانند: روانشناسی، انسان شناسی، جامعه شناسی و غیره از فلسفه اشاره می‌کند؛ او در واقع به این مسأله اشاره می‌کند که چنین علمی که پیش از این در طی بحث‌های فلسفی مورد مطالعه قرار می‌گرفتند، اکنون به عنوان علمی مستقل شناخته می‌شوند. بنابراین از نظر هایدگر کامل شدن فلسفه به معنای توسعه فلسفه در درون علوم مستقل است و همین به معنای «پایان فلسفه» است. در نتیجه، به عقیده هایدگر فلسفه در عصر حاضر به «پایان» رسیده است و جایگاهش را در رویکرد علمی نسبت به انسان پیدا کرده است؛ او ویژگی اصلی این رویکرد علمی را بُعد تکنولوژیکی آن می‌داند. پس «پایان فلسفه» از دیدگاه او به معنای پیروزی نظم و نظام دنیای علمی - تکنولوژیکی و نظم اجتماعی متناسب با آن است.^۴

اما سؤالی که به نظر می‌رسد هایدگر در عمده آثارش متوجه پاسخ دادن به آن است، این سؤال است که آیا پایان فلسفه، به همین معنا که به آن اشاره شد، (یعنی به معنای ظهور آن در علوم مختلف) تحقق همه امکاناتی است که تفکر فلسفی می‌توانسته است به آن دست یابد؟ یا اینکه تفکر در نقطه آغازینش، امکان دیگری را نیز در برداشته است که تفکر فلسفی می‌بایست از همان آغاز از آن نقطه شروع می‌شد، اما از آنجا که این اتفاق نیفتاده، این نوع تفکر هرگز

در طول تاریخ فلسفه مورد تجربه قرار نگرفته است؟^۵ او در این خصوص می‌گوید: «شاید تفکری وجود داشته باشد که از حالت دیوانه وار و پر التهاب عقلانی شدن و کیفیت سرمست کننده سبیرنتیک، بسیار معقولتر و معتدلتر باشد. [هرچند] ممکن است کسی اظهار کند که دقیقاً همین سرمستی امری کاملاً غیر عقلانی است... شاید تفکری بیرون از حیطه تمایز بین "عقلانی و غیر عقلانی" وجود داشته باشد که از تکنولوژی علمی بسیار معقول تر است و به همین جهت، مهجور و معزول واقع شده است. تفکری که اثر و نتیجه ای^۶ ندارد، اما در عین حال دارای ضرورت خاص خودش می‌باشد...»^۸ به عقیده هایدگر اگر امکان چنین تفکری وجود داشته باشد، پس هنوز یک مسئولیت انجام نشده، در کل مسیر پنهان تاریخ فلسفه از آغاز تا پایان آن، برای تفکر باقی مانده که این مسئولیت را فلسفه متداول یا همان متافیزیک، و علوم برخاسته از فلسفه، هیچ یک نمی‌توانند انجام دهند؛^۹ چرا که این دو تمام امکاناتشان را تجربه کرده اند و اکنون در نقطه نهایی ایستاده اند. پس سؤال اصلی هایدگر که شاید بتوان گفت سؤالی محوری در کل فلسفه اوست، این است که: چه مسئولیتی برای تفکر در پایان فلسفه^{۱۰} وجود دارد؟^{۱۱} یا به عبارت دیگر وظیفه تفکر

فلسفی در پایان فلسفه چیست؟ به نظر می‌رسد هایدگر این وظیفه را تفکر در وجود (و نه موجود) می‌داند؛ امری که سال‌ها مورد غفلت واقع شده و به جای آن تفکر در موجود اساس فلسفه و متافیزیک قرار گرفته است.^{۱۲}

هایدگر تفکری که در موجود به کاوش پرداخته و به این سبب از وجود غفلت کرده است را متافیزیک می‌داند؛ بنابراین ظاهراً به عقیده هایدگر فلسفه کنونی مترادف با متافیزیک است.^{۱۳} او در درآمدی بر رساله متافیزیک چیست؟ از غفلت متافیزیک از وجود سخن می‌گوید؛ در آن جا به تمثیل دکارت اشاره می‌کند که در آن دکارت کل فلسفه را بسان درختی دانسته که ریشه اش متافیزیک و ساقه اش فیزیک و شاخه‌هایش علوم مختلف اند؛ هایدگر در آن جا می‌پرسد «زمینی که درخت فلسفه در آن قرار گرفته چیست؟» و خود او چنین پاسخ می‌دهد که این زمین که درخت فلسفه را تغذیه می‌کند «وجود» است: «حقیقت وجود همان سرزمینی است که متافیزیک به عنوان ریشه درخت فلسفه در آن قرار گرفته و از خاک آن تغذیه می‌کند.»^{۱۴} اما «ریشه‌ها از آن جهت که ریشه اند، در خدمت خاک نیستند و به آن اعتنایی ندارند؛ حداقل اعتنایی در خور آنچه حیات آن‌ها از این آن مایه گرفته و صرفاً در آن و به واسطه آن رشد و نمو نکرده است، به آن ندارند... پس متافیزیک تا آن جا که فقط به موجود بما هو موجود می‌پردازد، هرگز به خود وجود نمی‌اندیشد. [بنا بر این] فلسفه هرگز به بنیاد و خاستگاه خود^{۱۵} توجهی ندارد.»^{۱۶}



بنابراین از نظر هایدگر، متافیزیک تنها به باز نمود موجود بما هو موجود می‌پردازد و در خود وجود تفکر نمی‌کند؛ به بیان دیگر «متافیزیک برای آن تفکری که به حقیقت وجود می‌اندیشد، بسنده نیست.»^{۱۷} بر اساس همین مطلب است که «تفکر در حقیقت وجود، با گذشتن از متافیزیک همراه است... اما این «گذشتن از متافیزیک»، متافیزیک را از میان بر نمی‌دارد. [زیرا] تا زمانی که انسان حیوان ناطق است، حیوان متافیزیکی خواهد بود... و از سوی دیگر اگر تفکر بتواند با موفقیت به بنیاد متافیزیک (یعنی وجود) رجوع کند، همزمان با دگرگونی متافیزیک ذات انسان را نیز دگرگون خواهد کرد.»^{۱۸}

اما نباید فراموش کرد که چیرگی بر متافیزیک، به عنوان فلسفه کنونی، به منظور بازگشت به خود هستی است؛ در واقع چیرگی بر متافیزیک دعوت به تفکری فلسفی است، اما از نوعی دیگر. گویی هایدگر در تمام آثارش ما را به تفکر فرا می‌خواند، اما تفکری غیر متافیزیکی، تفکری که متعلق به وجود است، یعنی هم از وجود ناشی می‌شود و هم در پاسخ به ندای وجود به وجود گوش می‌سپارد.^{۱۹}

هرچند هایدگر می‌پذیرد که متافیزیک - یعنی فلسفه کنونی - نیز از وجود سخن می‌گوید،^{۲۰} اما به عقیده او «وقتی متافیزیک از وجود سخن می‌گوید، مرادش چیزی نیست جز موجودات در کلیت آنها. مقصود متافیزیک از آنچه آن را وجود می‌نامد، "موجود بما هو موجود" است. بیان متافیزیک از آغاز تا انتهای آن به گونه ای

نظر داشته باشد.^{۲۵} شاید بتوان گفت تمام تلاش هایدگر در راستای این است که ما را به سوی چنین تفکری که از نظر او گمشده عصر حاضر است، سوق دهد.

در بخش آخر مقاله، بیشتر به این مسأله که معنای تفکر و فلسفه حقیقی از دید هایدگر چیست، خواهیم پرداخت.

مؤلفه‌هایی که هایدگر برای فلسفه، در تقابل با علوم، بر می‌شمارد:

هایدگر در ابتدا از فلسفه به مثابه علم سخن می‌گفت؛ اما علمی که بر خلاف علوم پوزیتیو - که به موجودات می‌پردازند - به اصل حقیقت وجود می‌پردازد. از نظر هایدگر فلسفه، علوم و جهان بینی‌ها را می‌کاود تا به چیزی برسد که آن علوم و جهان بینی‌ها بر پایه آن بنا شده و به سبب آن ممکن گشته اند: یعنی وجود و دازاین.^{۲۶}

دلیل پرداختن به دازاین در فلسفه این است که ما برای فهم وجود، راهی جز گذر از موجودات نداریم؛ چرا که هر چیزی که ما درباره اش فکر کنیم و مورد توجه قرار دهیم، موجود است، نه خود وجود. پس تنها راه برای رسیدن به وجود، موجودات هستند؛ یعنی موجودات در عین اینکه به لحاظی حجاب وجودند، به لحاظ دیگر می‌توانند ما را به سوی وجود ببرند. اما در میان همه موجودات، موجودی هست که راهش به وجود از موجودات دیگر نزدیک تر و وابستگی اش به وجود کمتر پوشیده است؛ این موجود انسان اصیل است که حقیقتش اگزیستانس داشتن است؛^{۲۷} هایدگر این موجود اصیل انسانی را با توجه و دقت کامل، دازاین می‌نامد؛ او در این خصوص می‌گوید: «هدایت تفکر به مسیری که در نسبت با وجود قرار بگیرد، ذات آدمی را درگیر می‌کند. گشودن چنین مسیری برای تفکر، خصوصاً تفکر به حقیقت هستی، آن نوع تفکری است که هستی و زمان در راستای آن است. [در این مسیر] تأمل در ذات آدمی ضروری است.^{۲۸} ... برای این که تک واژه ای بیاییم که به واسطه آن هم نسبت وجود با ذات آدمی و هم نسبت ضروری آدمی با گشودگی یا آنجایی^{۲۹} وجود بما هو وجود را بیان کنیم، واژه "دازاین"^{۳۰} را برای آن ساخت بنیادینی که در آن انسان همان انسان است، برمی‌گزینیم.^{۳۱} ... آنچه دازاین (اگزیستانس) نامیده می‌شود، می‌بایست در ابتدا به عنوان یک جایگاه تجربه شود و سپس بر حسب این تجربه اندیشیده شود؛ این جایگاه، جایگاه حقیقت وجود^{۳۲} است.»^{۳۳} پس می‌توان گفت از نظر

هایدگر تحلیل دازاین تمهید مقدمه ای برای ورود به ساخت وجود است تا فکر را آماده تفکر در وجود کند. بنابراین هرچند بحث از دازاین در فلسفه هایدگر یک افق لایتناهی تفکر را در برابر ما می‌گشاید که به نظر برخی مفسرین می‌تواند پایه ای برای علم النفسی دقیق باشد، اما گویا از نظر خود هایدگر بیشتر به عنوان مقدمه ای است برای تفکر در باب وجود، یعنی ساختی که تاکنون مورد غفلت واقع شده است



شگفت در این طریق پیش رفته که وجود و موجود را با هم خلط کند... گویا متافیزیک به سبب شیوه تفکری اش در باب موجودات، بدون آنکه خود بداند، نقش سدی را ایفا می‌کند که آدمی را از نسبت اصیل وجود با ذات انسان باز می‌دارد.^{۳۱}

هایدگر در نامه درباره اومانیزم در بیان چیستی متافیزیک و همین طور نقد بر آن چنین می‌گوید: «متافیزیک حقیقتاً موجودات را در وجودشان تصور می‌کند و این گونه به وجود موجودات می‌اندیشد، اما

به تفاوت میان وجود و موجود نمی‌اندیشد. متافیزیک پرسش مربوط به حقیقت خود هستی را مطرح نمی‌کند، به همین دلیل هرگز نمی‌پرسد که ذات انسان به چه نحو به حقیقت وجود تعلق دارد. این پرسش را متافیزیک، نه فقط تاکنون مطرح نکرده، بلکه

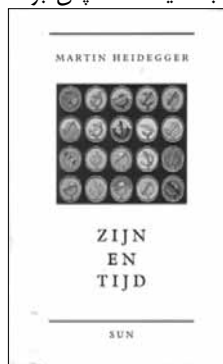
برای متافیزیک بما هو متافیزیک دسترسی ناپذیر است.»^{۳۲} در حالی که «وجود، هنوز منتظر است تا زمانی فرا رسد که انسان آن را به مثابه امری شایسته اندیشیدن دوباره به یاد آورد.»^{۳۳} از نظر هایدگر، اندیشه و تفکر اصیل، همین تفکر فراموش شده، یعنی تفکر درباره وجود است؛ و برای رسیدن به آن تفکر اصیل می‌بایست از متافیزیک عبور کرد و خود را در معرض ندای هستی قرار داد.

هایدگر تفکری که امروزه در فلسفه به عنوان متافیزیک، و در علوم رواج دارد را تفکری حسابگرانه و اعداد اندیش می‌داند؛ گویی تفکری که امروزه رواج دارد، تفکر حقیقی و اصیل نیست، بلکه نوعی فن است که در پی غلبه بر هستی است، نه فهم آن؛ چرا که از همان ابتدا از حقیقت وجود غفلت کرده است. او در این رابطه می‌گوید: «وقتی اندیشه، با جدا شدن از عنصرش به انحطاط می‌افتد، این زیان را با تأمین اعتباری برای خود نظیر تخته به مثابه ابزار آموزش و بنابراین به مثابه ماده ای مدرسی و بعدها به عنوان مشغله ای فرهنگی جبران می‌کند.

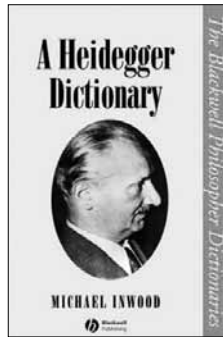
اندک اندک فلسفه به فن تبیین علل اعلی تبدیل می‌شود. دیگر کسی نمی‌اندیشد، بلکه به فلسفه مشغول می‌شود.»^{۳۴} ظاهراً هایدگر عقیده دارد که امروزه چنین اتفاقی افتاده است. بنابراین از نظر او آنچه امروزه آن را تفکر می‌نامند، تفکر نیست، بلکه یک فن است؛ چرا که تفکر اصیل از نظر هایدگر تفکری نیست که در صدد دستیابی به کل قلمرو دانش باشد (بر خلاف تفکری که امروزه در علوم جریان دارد)، بلکه تفکر حقیقی از دید هایدگر خود را در پرسشگری نمایان می‌کند، البته این پرسشگری مانند پرسشگری نزد هوسرل و دکارت نیست که به مثابه روشی برای ساختن نظامی فلسفی باشد. بلکه پرسشگری نزد هایدگر به مثابه راهی است که هر کس می‌بایست خود آن را ببیند بی‌آنکه از پیش مقصد معلومی در



ارسطو



و لازم است که تفکر آینده بیشتر به آن پردازد.^{۳۴} بنا بر این از نظر هایدگر، موضوع اصلی در فلسفه "وجود" است، و به نظر می‌رسد همین تفاوت موضوعی میان علوم و فلسفه اساسی‌ترین تفاوت آنها باشد، و بقیه تفاوت‌ها نیز به همین تفاوت اساسی برگردد. اما به هر حال با توجه به نظرات هایدگر در مورد فلسفه و چیستی آن، می‌توان مشخصاً به تفاوت‌های دیگری نیز میان فلسفه و علوم، دست یافت. در اینجا به اختصار به برخی از این خصوصیات فلسفه، که آن را از علوم متمایز می‌گردانند، اشاره می‌کنیم:

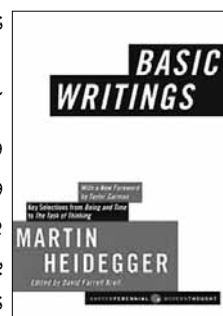


۱. فلسفه به اقتضای موضوعش که وجود است، فقط به یک حیطة از موجودات نمی‌پردازد (بر خلاف علمی مانند نجوم که فقط یک حیطة از موجودات را مورد بررسی قرار می‌دهند) و یا فقط یک جنبه خاص از موجودات را مورد توجه قرار نمی‌دهد (برخلاف علمی مثل فیزیک که فقط به یک جنبه خاص موجودات می‌نگرند)، بلکه فلسفه با تمامی موجودات به طور کلی سر و کار دارد. دلیل این امر نیز همان طور که ذکر شد این است که فلسفه وجود موجودات را مد نظر دارد، نه خود موجودات را. حتی متافیزیک هم که هایدگر از دهه ۳۰ به بعد آن را از فلسفه متمایز می‌کند، به موجود بودن موجودات می‌پردازد، نه فقط به خود موجودات؛^{۳۵} به همین سبب، متافیزیک هم به موجودات در کلیت آن‌ها نظر دارد،^{۳۶} نه به این یا آن موجود خاص، بر خلاف علوم پوزیتیو رایج در عصر حاضر که این گونه نیستند.

۲. فلسفه بر روی مفاهیم خودش تفکر می‌کند، در حالی که علوم مفاهیمشان را پیش فرض می‌گیرند و بر روی آن‌ها بحثی نمی‌کنند.^{۳۷}

۳. فلسفه بر خلاف علوم، نمی‌تواند جزء جزء در نظر گرفته شود و بنابراین تخصص‌گرایی در فلسفه وجود ندارد؛^{۳۸} از نظر هایدگر این خصوصیت حتی در متافیزیک نیز وجود دارد؛ چرا که چنان چه گفته شد فلسفه و متافیزیک هیچ یک به حوزه خاصی از موجودات یا جنبه خاصی از موجودات نمی‌پردازند. هایدگر در این خصوص گفته است: «هر سؤال فلسفی از کل می‌پرسد»^{۳۹} یا این که «هر مسأله متافیزیکی همواره کل قلمرو متافیزیک را در برمی‌گیرد»^{۴۰}

۴. به عقیده هایدگر، فیلسوف همواره آغازگر است، هر چند در موقعیت تاریخی قرار دارد. توضیح این مطلب آن که یک دانشمند همواره بر اساس نتایجی که پیشینیانش به آن دست یافته اند، عمل می‌کند و در واقع کار گذشتگان را



تصحیح و تکمیل می‌کند، در حالی که برای فیلسوف وضع به این شکل نیست، بلکه اساساً هر فیلسوفی با این مسأله آغازین مواجه است که چه چیزی وجود دارد؟ موجودات چیستند؟ و... به همین دلیل است که در فلسفه پیشرفت و پیشرفت وجود ندارد.^{۴۱}

در واقع از نظر هایدگر تفکر فلسفی به مثابه راهی است که هر کس باید خود، آن را ببیند، بی آنکه از پیش مقصد معلومی را تعیین کرده باشد، مانند کسی که در یک جنگل انبوه و تنگ برای اولین بار راه می‌گشاید و پیش می‌رود.^{۴۲} در حالی که در علوم، بر خلاف این، مبدأ و منتهای هر مسأله از پیش تعیین شده است و فرد می‌بایست در مسیری معین و واضح پیش برود.

به نظر می‌رسد به دلیل همین مسائل و تفاوت‌های علوم و فلسفه است که هایدگر می‌گوید: «علم تفکر نمی‌کند»^{۴۳} چرا که علوم جدید اولاً محدوده معینی از پدیدارهای طبیعی را از جنبه ای خاص مورد بررسی قرار می‌دهند، یعنی بعضی وجوه وجود را مورد توجه قرار می‌دهند و از بعضی وجوه آن عامدانه غفلت می‌کنند؛ ثانیاً علوم به روش خاص خود قائم اند، یعنی اگر از روش معینی استفاده نکنند، علم نیستند؛ و این روش در عصر حاضر روش کمی و حسابگرانه است. پس در عصر کنونی اگر علوم کمی نگر نباشند، علم محسوب نمی‌شوند. ثالثاً اکنون سازمان‌های پژوهشی متصدی به دست آوردن نتایج پژوهش‌ها هستند، در واقع در دوره کنونی دانشمندان جای خود را به پژوهشگرانی داده اند که تابع سفارشات سفارش دهندگان هستند. بنابراین آنچه در عصر حاضر اهمیت دارد، جستجوی حقیقت نیست، بلکه به انجام رساندن سفارشات سفارش دهندگان پژوهش‌هاست. پس «علم تفکر نمی‌کند و نمی‌تواند تفکر کند»^{۴۴} هر چند به عقیده هایدگر این که «علم تفکر نمی‌کند،

نقصی برای علم نیست، بلکه از جنبه ای حتی مزیتی برای علم محسوب می‌شود، [چرا که] به معنی یابندگی علم به روش و حیطة خاص خودش است»^{۴۵} و همین مزیت است که سبب می‌شود علم بتواند به تناسب وجوه مختلف پژوهش‌ها در قلمروهای مختلف وارد شود و ظاهراً سبب پیشرفت علم نیز همین خصوصیت تفکر نکردن آن است!

اما از نظر هایدگر این علم که بر کل دنیای کنونی سایه افکنده، همه ما را به تفکری اعداد اندیش و حسابگرانه عادت داده و بنابراین از تفکر حقیقی و اصیل که تفکر درباره وجود است، بازداشته است. بنابراین اگر می‌خواهیم به تفکر اصیل دست یابیم، باید تفکر اعداد اندیش را کنار بگذاریم و به تفکری از نوع دیگر روی آوریم. به عقیده هایدگر آنچه می‌تواند



دکارت

مبنای تفکری از نوع دیگر باشد، تفکر اصیل فلسفی است. در واقع تفکر اصیل فلسفی می‌تواند ما را از اینکه به وسیلهٔ تکنولوژی به «حیواناتی ماشینی» تبدیل شویم نجات دهد.

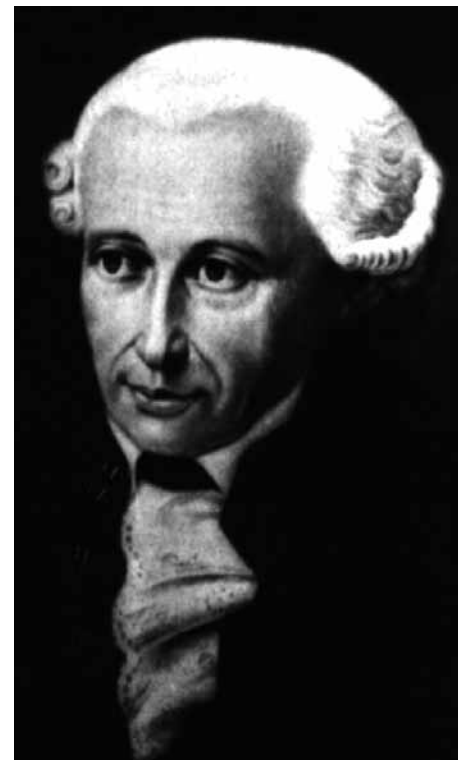
اکنون سؤال این جاست که آن تفکر اصیلی که هایدگر در پی آن است، یعنی تفکری که می‌تواند ما را از ماشینی شدن رهایی بخشد، چه خصوصاتی دارد؟

چیستی تفکر اصیل و حقیقی یا به عبارت دیگر «فلسفهٔ» اصیل و حقیقی از دیدگاه هایدگر:

به عقیدهٔ هایدگر تفکری که امروزه در علوم و در متافیزیک جریان دارد، تفکری است که از زمان افلاطون به ما به ارث رسیده است؛ این تفکر از همان زمان افلاطون، از تفکر دورهٔ پیش سقراطی - که از نظر هایدگر نمایانگر دوره ای تاریخی با تفکر اصیل است - دور شد و در مسیری دیگر قوام یافت، به نحوی که با ظهور فلسفهٔ ارسطویی ملتزم به منطق شد و در دورهٔ اخیر در روش‌های خاص پژوهش‌های علمی ظهور پیدا کرد، چنانچه ما امروزه با ملاک منشأیت اثر علمی در مورد تفکر حکم می‌کنیم و توقعی که از تفکر داریم این است که نتیجهٔ عملی داشته باشد. در صورتی که از نظر هایدگر تمام این‌ها صفت ذاتی تفکر را می‌پوشاند. به عقیدهٔ او ما می‌بایست این صفت ذاتی تفکر را باز یابیم و این امر تنها در صورتی ممکن است که از قید تفسیر تکنیکی تفکر، که از زمان افلاطون آغاز شده است، آزاد شویم.

از دیدگاه هایدگر تفکر از زمان افلاطون و ارسطو اعتبار تکنیک پیدا کرده است؛ یعنی در خدمت ساختن و پرداختن قرار گرفته و از همان تاریخ، فلسفه

همواره در موضع دفاع بوده است؛ گویی می‌بایست موجودیت خود را در قبال علوم توجیه کند و یا حتی گاهی سعی شده تا فلسفه به علم مبدل گردد، اما با این قبیل کارها در واقع تفکر حقیقی منتفی گشته است؛^{۴۶} او در این رابطه می‌گوید: «فلسفه از این وحشت که اگر علم نباشد، ارج و اعتبارش را از دست می‌دهد، می‌گریزد. این کمبودی دانسته می‌شود که با غیر علمی بودن یکسان شمرده شود. وجود، به مثابهٔ عنصر و خاستگاه تفکر، در تعبیر تکنیکی از تفکر متروک شده است. منطق - که از زمان سوفسطاییان و افلاطون آغاز شده - تقدیس این تعبیر^{۴۷} است. اندیشه را بر طبق معیاری که با آن نامتناسب است، داوری می‌کنند. این گونه داوری همسنگ شیوه ای است که بکوشد، ماهیت و قوای ماهی را مطابق با ظرفیتی که برای زندگی در خشکی دارد، ارزیابی کند.»^{۴۸} پس



کانت

از نظر هایدگر تفکر زمان مدیدی است که چون ماهی افتاده در خشکی است، یعنی زمان مدیدی است که از اصل و بنیاد و خاستگاهش جدا شده و رو به سوی انحطاط کامل دارد. بنابر این «شاید بشر کنونی، از قرن‌ها پیش تاکنون، بسیار زیاد به عمل پرداخته و بسیار کم تفکر کرده است.»^{۴۹}

هایدگر در نامه دربارهٔ اومانیسیم با انتقاد از ایسم‌ها و برچسب‌هایی که دائماً در بازار افکار عمومی تولید می‌شود، می‌گوید «حتی اصطلاحاتی نظیر منطق، اخلاق، فیزیک فقط زمانی شکوفا می‌شوند که تفکر اصیل رو به پایان می‌رود. یونانیان در عصر بزرگی شان بدون چنین برچسب‌هایی می‌اندیشیدند. آنان حتی تفکر کردن را فلسفه نمی‌نامیدند. تفکر آن گاه که از بنیاد و خاستگاهش جدا شود، به پایان می‌رسد...»^{۵۰} اما سؤال این جاست که او تفکر اصیل و حقیقی، یعنی تفکری که از بنیاد و خاستگاهش جدا نشده است را چه می‌داند. او در همان نامه دربارهٔ اومانیسیم پاسخ این پرسش را این گونه داده است که تفکر اصیل و حقیقی، یعنی تفکری که از خاستگاهش جدا نشده، «تفکر وجود است» و چنانچه خود او متذکر شده، این اضافهٔ تفکر به وجود مفید دو معنی است:

۱. تفکر از آن حیث که از وجود ناشی می‌شود، از آن وجود است و به وجود تعلق دارد.
۲. تفکر، دربارهٔ وجود است و به وجود تعلق می‌گیرد، به این معنا که به ندای وجود گوش می‌سپارد.^{۵۱}

هایدگر می‌گوید: «قدرت اندیشه بر خلاف علوم، در دقت مصنوعی، یعنی فنی - نظری مفاهیم نیست، بلکه واقعاً در این است که گفتن صرفاً در بنیاد و خاستگاه حقیقت وجود^{۵۲} بماند...»^{۵۳} بنابراین ظاهراً در تفکر هایدگر، تفکر و وجود تضمن متقابل دارند، یعنی از یک سو از طریق تفکر می‌توان به وجود رسید و از سوی دیگر وجود، منزل نهایی در طریق تفکر است، و هم اوست که انسان را به این طریق فرا می‌خواند، پس کسی که وجود او را به این راه فرا نخواند، هرگز به صرف پژوهش و مطالعه خود به آن منزل اعلی در مسیر تفکر - که نزدیکی به حقیقت وجود است - نخواهد رسید.

پس به عقیده هایدگر، هدف تفکر، قرب به وجود است و این قرب به وجود هنگامی حاصل می‌شود که خود وجود، انسان را فرا بخواند. او در این رابطه می‌گوید: «اما چون انسان باید بتواند بار دیگر به وجود تقرب جوید، نخست باید بیاموزد در چیزی که نامی ندارد وجود داشته باشد... پیش از سخن گفتن، انسان نخست باید بگذارد به وسیلهٔ وجود از نو فراخوانده شود، با پذیرش این خطر که در پاسخ به این فراخوان، فقط اندک چیزی، یا به ندرت چیزی برای گفتن داشته باشد. فقط آن گاه است که به کلام، ارزشمندی ماهیت آن، و به انسان، مأوایی برای سکونت در حقیقت وجود از نو عطا می‌شود.»^{۵۴}

این تفکر اصیل و بنیادین از نظر هایدگر از سنخ تصور و تصدیق، یا به معنی بازنمایی‌های ذهنی نیست، همان گونه که

به معنی استدلال‌های عقلی و منطقی نیز نیست که زنجیره‌ای از مقدمات و صغری و کبراهای منطقی را به هم متصل کند تا به نتیجه‌ای قابل قبول برسد، بلکه چنانچه پیشتر نیز اشاره شد، تفکر از نظر او ارتباط وثیقی با پرسشگری دارد. او تفکر را به مثابه راهی می‌داند که هر کس باید خود آن را بییامد، بی آنکه از پیش مقصد معلومی را تعیین کرده باشد.^{۵۵} اصولاً فکر کردن از نظر هایدگر یعنی "در راه بودن"^{۵۶} و نکته‌ای که در طی این سلوک مهم است این است که سالک در طی طریق تنهاست، بی آنکه چیزی از مقصد و منتهای راه بداند، مانند کسی که اولین بار در جنگلی انبوه راه می‌گشاید؛^{۵۷} و آنچه فرد را به این راه پر نشیب و فراز فرا می‌خواند، وجود است؛ یعنی وجود در آغاز ما را به تفکر برمی‌انگیزد و در نهایت نیز تفکر به آن ختم می‌شود.^{۵۸}

آنچه در طی مسیر این تفکر باید بدان توجه داشت این است که طی این مسیر آسان نیست، چرا که چنانچه بیان شد آن را ساخته و هموار پیش پای ما نگذاشته‌اند، بلکه باید آن را به دست خود احداث کنیم. پس ابتدا باید خار و خاشاک مسیر تفکر را درآوریم و تفکر خود را صفا دهیم تا بتوانیم وجود را دریابیم و آن گاه است که متوجه می‌شویم «وجود، هیچ نیست.» چرا که وجود، موجود نیست و ما همواره جز موجود چیز دیگری را نمی‌بینیم، یا به عبارتی تنها موجود را موجود می‌دانیم؛ اما از آن جا که وجود، موجود نیست، پس می‌توان گفت وجود، هیچ است. خود هایدگر در پاسخ به پرسش وجود چیست؟ می‌گوید: «وجود، همان وجود است. تجربه کردن و گفتن آن را تفکر در راه^{۵۹} می‌آموزد. وجود نه خداست و نه بنیان جهان. وجود از تمام موجودات به انسان دورتر و در عین حال از هر موجودی خواه یک صخره، یا یک حیوان، یا یک اثر هنری، یا یک ماشین، یا خدا به انسان نزدیک تر است. وجود از همه نزدیک تر است. با این حال، از همه دورتر به انسان باقی می‌ماند. [زیرا] انسان در آغاز همواره فقط به موجود می‌چسبد.»^{۶۰} ظاهراً به عقیده هایدگر از آن جا که ما هنوز به این نوع تفکر عادت نکرده ایم «پرسش وجود، همیشه پرسشی درباره موجودات باقی می‌ماند.»^{۶۱} بنابر این به نظر می‌رسد تنها زمانی می‌توانیم به پرسش «وجود چیست؟» پاسخ دهیم که به تفکر اصیل نزدیک شویم، و می‌دانیم که تفکر اصیل، تفکر وجود است، و در مقابل، تفکری که از وجود غافل باشد، تفکری بی بنیاد و منحط است؛ اما چگونگی همراهی تفکر و نفس وجود هرگز بر تفکر استوار نیست، بلکه رویارویی وجود بما هو وجود است که در تفکر جنبشی در می‌افکند تا وجود از آن برخیزد، آن چنانکه این تفکر به ندای وجود بما هو وجود پاسخ گوید.^{۶۲} پس می‌توان گفت در تفکر فرا متافیزیکی صرفاً، خود متفکران فاعل نیستند، بلکه در واقع خود وجود است که متفکران را به سوی خود فرا می‌خواند.

برای رسیدن به چنین تفکری می‌بایست تفکر کردن را از نو با تواضع و خشوع آغاز کنیم و به جای تفکر حسابگرانه و منطقی کنونی خود را به تفکری اصیل تر، آن گونه که هایدگر می‌گوید، عادت دهیم.

نتیجه:

به عقیده هایدگر آنچه امروزه فلسفه نامیده می‌شود، تفکری اصیل نیست، بلکه تفکری است که از مسیر اصلی خود دور شده است. از نظر او برای رسیدن به فلسفه اصیل یا به عبارتی تفکر اصیل می‌باید تفکر کردن را از نو و در مسیری نو یعنی به شیوه‌ای نو آغاز کنیم. او «تفکر در راه» را چنین تفکری می‌داند و می‌گوید: «زمان آن فرا رسیده که عادت ارزش دادن زیادی به فلسفه و توقع بیش از حد از آن را ترک کنیم. آنچه در مسکن کنونی به آن نیاز داریم، این است که کمتر فلسفه بیافیم و بیشتر فکر کنیم... تفکر در راه دیگر فلسفه^{۶۳} نیست. این تفکر بسیار اصیل تر از متافیزیک - نامی که اکنون مساوی فلسفه است - خواهد بود. تفکر در راه^{۶۴} چنان نیست که به قول هگل دیگر نام حب دانایی و حکمت نداشته باشد و تحت صورت دانایی مطلق عین حکمت و دانایی شود، بلکه تفکر بار دیگر در منزل فقر و سادگی ذات اولیه خود نزول خواهد کرد...»^{۶۵}

و به نظر می‌رسد هایدگر در فلسفه اش ما را به سوی چنین تفکری فرا می‌خواند و این گونه ما را به سوی فلسفه‌ای کاملاً جدید رهنمون می‌گردد.

منابع و مأخذ

1. Heidegger, Martin. "letter on humanism. " in *Basic writings*. London: Routledge, 1993.
2. Heidegger, Martin. "the end of philosophy and the task of thinking. " in *Basic writings*. London: Routledge, 1993.
3. Heidegger, Martin. "what calls for thinking?" in *Basic writings*. London: Routledge, 1993.
4. Heidegger, Martin. "what is metaphysics?" in *Basic writings*. London: Routledge, 1993.
5. Inwood, M. J. *heidegger dictionary*. Blackwell, 2000.
6. Gray, Glenn. "introduction to "what is called thinking"". in *what is called thinking*. Harper & Row publisher, 1968.
۷. هایدگر، راه بازگشت به سرزمین مابعدالطبیعه. در فلسفه و بحران غرب. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
۸. هایدگر، بازگشت به بنیادمتافیزیک. در متافیزیک چیست؟ ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها

1. Inwood, M.J(1999), "Heidegger dictionary", (Blackwell publishers Inc), p.164

35. Inwood, M.J.(1999), *Heidegger dictionary*, p. 164.
36. "metaphysics thinks beings as a whole" (in "*the end of philosophy & the task of thinking*").
37. Inwood, M.J.(1999), *Heidegger dictionary*, pp. 165.
38. Inwood, M.J.(1999), *Heidegger dictionary*, p.165.
39. Ibid., p. 165.
40. Heidegger, Martin, "What is Metaphysics", in "Basic Writings", p. 93.
41. Inwood, M.J.(1999), "*Heidegger dictionary*", p.165.
42. J. Glenn Gray, Introduction to "*What is called thinking*", in "*What is called thinking*", p.xiii.
43. Heidegger, Martin, "what calls for thinking?", in "basic writings", p.373.
44. Ibid., p.373.
45. Ibid., p.373.
46. Heidegger, Martin, "*letter on humanism*", in "Basic writings", p.218-219.
۴۷. یعنی تعبیر تکنیکی از اندیشه
Ibid., p.219 .48
- Heidegger, Martin, "what calls for thinking?", in 49
"basic writings", p.370
- Heidegger, Martin, "*letter on humanism*", in "Basic 50
writings", pp.219
- Ibid., p.220 .51
- .Truth of being .52
- Ibid., p.219 .53
- Ibid., p.223 .54
- J. Glenn Gray, Introduction to "*What is called 55
.thinking*", in "*What is called thinking*", p.x
- .Ibid., p.xiii.: "to think is to be underway .56
- "در راه بودن" از نظرهایدگر صفت بنیادین تفکر است و شاید بتوان آن را
به این شکل نیز توضیح داد که: تفکر حقیقی از نظرهایدگر پیوسته در حال
پرسشگری است، پس صاحب چنین تفکری هرگز با لبخندی رضایت آمیز
نمی گوید "اکنون دیگر کافی است، چرا که به پاسخ درست و لازم دست
یافتیم"؛ بلکه بر عکس، همواره "در راه" است و هرگز نقطه پایانی برای خود
قائل نمی شود.
57. Gray, introduction to "what is called thinking", p.x.
۵۸. "هایدگر و گشایش راه تفکر آینده"، در فلسفه و بحران غرب، داوری
اردکانی، رضا، صص ۲۱ - ۲۳.
59. Thinking that is to come: "تفکر در راه" یا شاید به عبارتی
"تفکر آینده"
60. Heidegger, Martin, "Letter on humanism", in
"Basic writings", p.234
61. Ibid., p.234.
- ۶۲ هایدگر، بازگشت به بنیاد متافیزیک، صص ۱۳۶.
- ۶۳ به معنای متافیزیک.
- ۶۴ یا به عبارتی فلسفه اصلی که در آینده رخ می نماید، یعنی فلسفه‌ای
فرا متافیزیکی.
65. Heidegger, letter on humanism, 265.
2. Heidegger, Martin, "*the end of philosophy & the task of thinking*", in "Basic writings", edited by David Farrell Krell, (London, ROUTLEDGE,1993) pp. 432-433
3. Ibid, p. 433.
4. Ibid., pp.434-435.
5. Ibid., p. 435-436.
- ۶ افزوده محقق است.
۷. به نظر می رسد، منظورهایدگر، اثر و نتیجه عملی است. از نوع نتایج علوم
پوزیتیو کنونی.
8. Ibid., p.449.
9. Ibid., p. 435-436.
۱۰. به معنای متافیزیک.
11. Ibid., p.436.
۱۲. هایدگر، مارتین، "بازگشت به بنیاد متافیزیک"، در متافیزیک چیست؟
ترجمه سیاوش جمادی. تهران، ققنوس، ۱۳۸۶، صص ۱۳۳-۱۳۴.
13. Heidegger, Martin, "*the end of philosophy & the task of thinking*", in "Basic writings", p.432
- & Heidegger, Martin, "*letter on humanism*", in "basic writings", p.265
۱۴. هایدگر، مارتین، راه بازگشت به سرزمین مابعدالطبیعه، در فلسفه و بحران
غرب، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲، صص ۱۰۱.
۱۵. یعنی وجود.
۱۶. همان، صص ۱۰۱.
۱۷. هایدگر، بازگشت به بنیاد متافیزیک، صص ۱۳۴.
۱۸. هایدگر، بازگشت به بنیاد متافیزیک، صص ۱۳۵.
19. Heidegger, Martin, "*letter on humanism*", in "basic writings", p.220
۲۰. هایدگر، بازگشت به بنیاد متافیزیک، صص ۱۳۹-۱۴۰.
۲۱. هایدگر، بازگشت به بنیاد متافیزیک، صص ۱۴۰.
22. Heidegger, Martin, "*letter on humanism*", in "basic writings", pp.226-227.
23. Ibid., p.227, L.2-3.
24. Heidegger, Martin, "*letter on humanism*", in "basic writings", p.221, L.1-6 (نقل قول).
25. J. Glenn Gray, Introduction to "*What is called thinking*" in "*What is called thinking*", [translated by F. D. Wieck & J. Glenn Gray (Harper & Row Publisher, 1968)], p. xii-xiii
26. Inwood, M.J.(1999), "*Heidegger dictionary*", p. 164.
۲۷. هایدگر، بازگشت به بنیاد متافیزیک، صص ۱۴۷.
۲۸. همان، صص ۱۴۲-۱۴۳.
29. "Da" = "there" = "آنجا"
30. Dasein= being there.
۳۱. همان، صص ۱۴۳-۱۴۴.
32. Truth of being.
۳۳. همان، صص ۱۴۴.
۳۴. "هایدگر و گشایش راه تفکر آینده"، در فلسفه و بحران غرب، داوری
اردکانی، رضا، صص ۳۸-۴۷.

اشاره: اسطوره‌ها، دین‌ها، فیلسوفان، عارفان، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و اندیشه‌ها و اجتماعات گوناگون در تکوین اندیشه مرگ و اندیشیدن به مرگ در گذر تاریخی بشر ایفای نقش نمودند و نشان و رنگ خود را بر آن باقی گذاشتند. اندیشه مرگ و مرگاندیشی نیز بر شاخه‌های گوناگون دانش بشری، از جمله: فلسفه و ادبیات تأثیری انکارناشدنی نهاده است. اما مرگاندیشی - به معنای داشتن اندیشه‌ای برای رویارویی با مرگ - بی‌گمان، با دانش و اندیشه بشری و تأثیرپذیری از منابع گوناگون، از جمله: اسطوره‌ها، ادیان، فلسفه، عرفان، ادبیات و هنر بالیده و صورت‌ها و شکل‌های گوناگونی یافته است. هرچند مرگ‌آگاهی را می‌توان تصویری بسیط و واحد به شمار آورد که تمام انسان‌ها در آن اشتراک دارند، مرگاندیشی تابعی است از زمینه‌های فکری - فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی جغرافیایی. از این رو، از فضاها و شکل‌های گوناگون در این باره می‌توان سخن گفت. سخن گفتن از این مقوله به‌طور کلی و آمیخته، آسفتگی و ابهامی غریب را موجب می‌شود. بایستی هر مکتب فکری و هر اندیشه‌مندی را در فضای خاص خود بررسی کرد. و از این گمان خام عام - که همه آنان به حکم انسانیت از امری واحد سخن گفته‌اند - پرهیز نمود.

آنچه در پی می‌آید فصل ششم کتاب مرگاندیشی از گیل‌گمش تا کامو است که به‌زودی از سوی انتشارات نگاه معاصر منتشر خواهد شد.

کتاب ماه فلسفه

هستی در آینه نیستی

(درآمدی بر دیدگاه مرگاندیشی نزد
هایدگر و کاربرد آن در هستی‌شناسی وی)

مهدی کمپانی زارع

۱. جریان‌شناسی مرگاندیشی در دوران مدرن
شاید سراسر ذهن بشر غربی پیش از دوران مدرن، به مرگ معطوف نبود؛ اما به حدی به مرگ می‌اندیشید که بتوان یکی از ویژگی‌های قرون وسطی را در جهان غرب، جدی بودن اندیشه‌های مربوط به مرگ دانست. دوران مدرن را در شوون گوناگون، شورشی در برابر آموزه‌های مختلف عصر پیشا رنسانسی نامیده‌اند. به همین سبب، اندیشه انسان مدرن به گونه‌ای رقم خورد که به مرگ، این عنصر مهم برای انسان نپردازد. شیوه رویارویی انسان مدرن با مرگ آن‌گونه نبود که بشود آن را بی‌توجهی به مرگ دانست، بلکه می‌توان آن را موضع‌گیری جدی و تعمدی در کنار گذاشتن مرگ به شمار آورد. اسپینوزا بر آن بود که «انسان آزاد بایستی کم‌تر از هر چیز به مرگ بیندیشد؛ زیرا خرد وی در دوران مدرن به ژرف‌اندیشی درباره زندگی معطوف است؛ نه به مرگ.»^۱ و نیچه خرسندی خود را از نیندیشیدن به مرگ چنین ابراز داشته است: «این که مردمان هرگز به اندیشه‌های مربوط به مرگ نیندیشند، مرا شاد می‌کند. بسیار خواهان آن هستم کاری کنم که برای انسان‌ها اندیشه زندگی را از مرگ صدها بار دلخواه‌تر سازم.»^۲

جدا از سرخوردگی انسان جدید از عصر استیلای دین و سنت‌های نهادینه، دلایل دیگری نیز برای این بی‌میلی وجود دارد: ناکارآمدی تأملات مابعدالطبیعی در عرصه زندگی فردی و اجتماعی و القای پاره‌ای انتزاعیات به ذهن بشر، یکی از دلایل کنار گذاشتن بسیاری از امور، از جمله اندیشیدن به مرگ بود. افزون بر این

اسپینوزا بر آن بود که «انسان آزاد بایستی کم‌تر از هر چیز به مرگ بیندیشد. زیرا خرد وی در دوران مدرن به ژرف‌اندیشی درباره زندگی معطوف است نه به مرگ.»



به رشته تحریر درآوردند. وی در این مقاله نشان داده که چگونه جنگ بر آگاهی ما نسبت به مرگ تأثیر می‌گذارد و نگرش ما را نسبت به آن تغییر می‌دهد. وی بر آن بود که در چنین فضایی انسان نمی‌تواند مرگ را انکار کند. پس ناگزیر است آن را باور نماید. انسان‌ها می‌میرند؛ البته نه تک‌تک، بلکه هزاران نفر در یک روز. مرگ هرگز امری تصادفی نیست. فروید تأثیر مرگ‌های هولناک دسته‌جمعی را در زندگی بشر مدرن چنین تصویر کرده است: «ها به هرکس که حاضر بود مخاطب سخنانمان قرار گیرد، می‌گفتیم که مرگ پیامد ضروری زندگی است. مرگ دین همه ما به طبیعت است و باید آن را بپذیریم. در یک کلام، مرگ رخدادی طبیعی و انکارناپذیر است؛ اما ما به‌راستی خود کرده بودیم، چنان رفتار نماییم که گویی مرگ این‌گونه نیست. ما به‌راستی دوست نداشتیم به مرگ بیندیشیم. به بیان دیگر، می‌خواستیم

مرگ را از زندگی حذف کنیم. ما می‌کوشیدیم که مرگ را لاپوشانی کنیم.»^۳

هرچند فروید در بازگرداندن اندیشه مرگ در جهان غرب تأثیر ژرفی به جای گذاشت، به‌راستی این تأثیر تنها در سایه نوشته‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، به‌ویژه هایدگر بود که جریان‌سازی نمود و پوست تازه‌ای انداخت و به مسأله‌ای بنیادین و ارزشمند در سطح نخست مسائل سده اخیر فلسفه درآمد. این جریان مخالفانی جدی داشت و بسیاری ورود این بحث را به جهان مدرن با روح زندگی‌جویانه آن، دوگانه می‌شمردند. جریان پراگماتیستی مخالف طرح این مباحث برای این مسأله نگران بودند که توجه به چیزهای «آن‌جهانی» برای بهبود بخشیدن وضعیت زندگی این‌جهانی و اکنون مزاحمت فراهم می‌کند. کسی چون نیکولای هارتمان، فیلسوف برجسته آلمانی، معتقد بود تنها «مابعدالطبیعیان ریاضت‌کش» وقت خود را در تأمل بر مرگ و خیال‌بافی درباره بی‌مرگی تلف می‌کنند. هایدگر در کانون چنین انتقادهایی بود. به تعبیر یکی از معاصران «هایدگر یکی از انگشت‌شمار اندیشه‌مندان دوران مدرن است که به‌طور جدی به مرگ اندیشید و آن را در قلب کتاب اصلی خود جای داد. به سبب این کار، مخالفانش به او حمله کردند؛ حتی او را «مرگ‌اندیش» و «مرگ‌پرست» دانستند؛ یعنی کسی که در فلسفه‌اش نفرت از زندگی و اشتیاق به مرگ را تبلیغ می‌کند. هم‌لحن نومیدانه فلسفه‌اش این برداشت را تشویق می‌کند؛ هم مخالفان از این اشاره دریغ ننموده‌اند که تعهد عملی جدی او به

مطلب، افسون دانش تجربی مدرن، به دلیل پیشرفت‌های خیره‌کننده و نیز مشهود بودن کاربردهای آن، این اندیشه را در مخیله برخی دانش‌زدگان برانگیخت که می‌توان با دانش دقیقی تجربی همه مهمل‌گویی‌های علوم عقلی را پایان داد و فلسفه‌ای علمی داشت. از این رو، اموری که در دایره تنگ مشاهده و تجربه در نمی‌آمد، ساده‌لوحانه کنار گذاشته شد و برخی دیگر از امور، نیز با دانش تجربی فروکاست شد. مسأله شدن مرگ برای دانش، آن را به یکی از پدیده‌های شناختی و دیدنی برای دانش تجربی کاهش داد و موجب شد که مسأله «همه - انسانی» از کانون توجه اندیشه بشر در ساحت عمومی بیرون رود. انتقال مسأله از فلسفه به دانش باعث گردید فیلسوفان به‌ندرت خود را با آن درگیر سازند و درباره‌اش جدی بیندیشند. البته چشم‌انداز خوش‌باشانه مدرن را نیز در فراموشی یا دست‌کم، بیرون کردن

اندیشه مرگ از دغدغه‌های نخستین انسان، نمی‌توان فراموش کرد. انسانی که اغلب، اهل خواستگی است، در میان این همه رفاه و برخورداری‌ای که دوران مدرن به او ارزانی داشته، عین خواستگی شده و روشن است هرچه این خواسته‌ها را تهدید کند - حتی اگر حاق واقع نیز باشد و انسان نیز بدان دانش یقینی داشته باشد - دشمن اوست. البته هرچند گریز از مرگ‌اندیشی در دوره‌ای طولانی از سده‌های اخیر، یکی از ویژگی‌های انسان مدرن بوده است، عواملی چند در سده اخیر موجب شده اندیشه دوباره در سطحی گسترده به جهان انسان ورود نماید. از زمره این عوامل می‌توان به جنگ‌های فاجعه‌بار اول و دوم جهانی اشاره کرد که در آن‌ها میزان کشتار بشری را با هیچ دوره‌ای از تاریخ بشر نمی‌توان قیاس نمود. بشر مدعی تمدن، در اوج مدنیّت خود، ده‌ها میلیون انسان را با توحش تمام به کام مرگ ناخواسته فرستاد. هرچند پزشکی توانسته بود از مرگ زودرس بسیاری جلوگیری کند، دانش مدرن تبغی دو دم بود: هم توانایی کشتن داشت؛ هم زندگی‌بخشی. و بشر نامهربان را اولی خوش‌تر می‌آمد. باری، این بار، حجم مردگان و شیوه مرگشان آن‌چنان تأمل‌برانگیز بود که نمی‌شد خود را درباره مرگ به غفلت زد و آن را انکار کرد. انسان جدید در سایه این دو جنگ بود که دریافت در سایه دانش مدرن هرگز - چنان‌که پنداشته - در امنیت نیست؛ حتی در این عصر، امور بیش‌تری او را تهدید می‌کنند. در این فضا کسانی، چون فروید، روانکاو برجسته به میدان آمدند و آثاری را همانند اندیشه‌های درخور روزهای جنگ و مرگ

نیچه خرسندی خود را از نیندیشیدن به مرگ چنین ابراز داشته است: «این که مردمان هرگز به اندیشه‌های مربوط به مرگ نیندیشند، مرا شاد می‌کند. بسیار خواهان آن هستم کاری کنم که برای انسان‌ها اندیشه زندگی را از مرگ صدها بار دلخواه‌تر سازم.»

جمعی می‌اندیشند و آن تفرّد اندیشه از آنان ستانده شده است. تعبیر او از این حالت جمعی انسان، «انسان - خود» است و از آن حالت فردی به «من - خود» می‌رسد. به تعبیر یانگ: انسان اغلب، غیر اصیل است؛ بدین معنا که کنش‌های او را نه انتخاب خودمختار و مستقل، بلکه اندیشه‌های عمومی «رانده» و تعیین کرده است؛ یا آن‌گونه که هایدگر آن را نامیده، *das-man* «انسان» یا بهتر و درست تر، «انسان»... در اندیشه و احساس و میل و حکم و کنش، «من - خود» چنان منحل می‌شود که انسان به تابع محضی از «بشر» تبدیل می‌گردد.^۷ در این‌جا بشر، دیکتاتوری است که همه «من - خود»ها را به زیر یوغ نبود صرافت و میان‌مایگی می‌کشاند؛ بی‌آن که نیاز باشد به فریاد و یونگ معتقد باشیم و از ناخودآگاه فربه انسانی و کهن‌الگوهای او سخن بگوییم، به‌راستی انسان در هر عصری معجونی است تاریخی، برآمده از تمام علقه‌ها و خوش‌داشت‌ها و ناکامی‌ها و امور متناظری که در ساحت عمومی رقم خورده است. مرگ‌ستیزی و گریز از اندیشیدن به مرگ نزد انسان مدرن نیز یکی دیگر از مظاهر غلبه بشر بر «من - خود» است. «با جمع بودن» به معنای وسیع آن، مخدّری است که تنها تا «با جمع بودن» کاربرد دارد و آرامش‌نمایی می‌کند. گوته این وضعیت را چنین توصیف کرده است: «اگر بررسی که انسان‌های این‌جا چه‌جوری اند، می‌گوییم مانند همه جاهای دیگر. نسل و نژاد آدمی به‌راستی از یک قالب و قماش است. بیش‌تر آنان وقتشان را برای گذران زندگی‌شان صرف می‌کنند و آن اندک فرصتی که برایشان به جا می‌ماند، چنان به وحشتشان می‌اندازد که با هر وسیله و ابزاری از پی دفع و کشتن‌اش برمی‌آیند... تنها نباید گمان کنم و بپذیرم که در وجودم بسیاری توانمندی‌های دیگر را کد و بی‌استفاده مانده است و می‌پوسد. من به خود قبولانده‌ام که با همه دقت پنهانشان کنم.»^۸ آفت بسیار بزرگ «در جمع بودن»، این است که انسان در رویارویی با اموری که حالت «من - خود» را مقتضی است، حالت انسان-خود به خویش می‌گیرد. معامله انسان در جماعت با هر چیزی، درست مانند معامله جماعت است. اگر جمع از چیزی گریختند، او نیز می‌گریزد و اگر بدان میل کردند، میل می‌نماید. در غالب موارد نیز انسان به سبب گریز و میل خود واقف نیست. حالت مقتضی با مرگ و هر امر انسانی دیگر از منظر هایدگر، «من - خود» است؛ اما معامله و رویارویی قاطبه انسان‌ها با آن خود - انسان است. این است راز نشناختن و غفلت از آن. انسان‌ها از



نازیسم جنگ‌افروز و جنگ‌طلب، آمادگی برای مرگ را هم‌چون ارزش وانمود می‌کرد.»^۹

۲. جایگاه مرگ در اندیشه هایدگر

هایدگر در مقام فیلسوفی وجودی - که تمام تلاش خود را برای پرسش هستی هزینه نموده بود - به‌شیوه استطرادی و شمولی به بحث درباره نیستی نیز پرداخته است. نیستی در اندیشه وی، درست نقطه مقابل هستی مابعدالطبیعی نیست و استطرادی بودن آن بر انتزاعیت آن، علت دانسته نمی‌شود. نیستی برای وی امری صددرصد انضمامی، و حتی دست‌یافتنی و ملموس بود و آن یعنی مرگ. وی بر آن بود که در مقام فلسفه‌ورزی بایستی به هستی پرداخت؛ نه شناخت آنچه می‌توانیم بشناسیم. تعریض وی در این‌جا برای تحویل فلسفه به معرفت‌شناسی در اندیشه‌های کانت بود. وی تنها در این باره به کانت انتقاد نداشت و معتقد بود که تلاش بیش از دوهزارساله

فیلسوفان به سبب گم کردن موضوع اصلی فلسفه - هستی، نه هست‌ها، شناخت، زبان و... - تلاشی بی‌فایده بوده است. او پرداختن به هستی را به گونه انتزاعی برتنایده و تنها راه شناخت آن را درک حقیقت انسان (دازاین) دانسته است. دازاین نیز پی‌درپی با نیستی خود روبه‌رو است و همواره به هستی و نیستی خود آگاه است. بنابراین شناخت هستی دازاین در گرو شناخت نیستی آن (مرگ) است. گویی مسأله اصلی فلسفه - که همانا هستی است - در گرو مرگ‌شناسی است. خلاصه آن‌که، شناخت مرگ در این مقام به شناخت دازاین و شناخت دازاین به شناخت هستی می‌انجامد. از این روست، که وی بخش گسترده‌ای را از کتاب هستی و زمان،^{۱۰} مهم‌ترین اثر وی، به بحث «رو به مرگ بودن» هستی دازاین اختصاص داده است.^{۱۱}

۳. مرگ، محک صرافت و اصالت

هایدگر مرگ را امری صددرصد ویژه انسان دانسته و بر آن است که جانوران توانمندی مرگ را ندارند، بلکه تنها نابود می‌شوند. تأکید بر جنبه‌های انفسی و سوژکتیو در اندیشه‌های هایدگر موجب می‌شود وی ناتوانی اندیشیدن به مرگ را با ناتوانی مرگ یکی بداند. وی نه‌تنها ناتوانی را در اندیشیدن با چنین حکمی همراه می‌داند، بلکه بر این باور است هر انسانی که به مرگ نیندیشد، در انسان بودن او خللی است. وی حتی از این هم فراتر می‌رود و از انسان، اندیشه‌ای اصیل را در این باره مطالبه کرده است؛ اما باور دارد که عموم انسان‌ها به سبب فرو رفتن در محیط و آداب و رسوم آن،

هرچند فروید در بازگرداندن اندیشه مرگ در جهان غرب تأثیر ژرفی به جای گذاشت، بهراستی این تأثیر تنها در سایه نوشته‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، به‌ویژه هایدگر بود که جریان‌سازی نمود و پوست تازهای انداخت و به مسأله‌ای بنیادین و ارزشمند در سطح نخست مسائل سده اخیر فلسفه در آمد.

زندگی انگاشته است؛ نه امری زاید بر آن. هایدگر خطرناک‌ترین تصور مرگ را چنین دانسته که امری بیرونی به شمارش آوریم و این که روزی هم به سراغ ما خواهد آمد. به تعبیر اُونز، «از لحاظ وجودی، مرگ نه‌تنها رویدادی نیست که صرفاً پایان‌بخش زندگی یا شرط زیستی تجزیه و تحلیل بدن باشد، بل گونه‌ای از وجود است. در واقع تنها گونه وجود است که مشخصه انسان به شمار می‌آید. چنان‌که در این ضرب‌المثل آلمانی آمده: انسان به محض آن که به دنیا می‌آید، آن قدر که باید، برای مردن پیر است. مرگ به ذات مقوم انسان ارتباط دارد و از این لحاظ جزئی از زندگی است و جزء دائمی موجود در نظام وجودی دازاین است. به تعبیر هایدگر، مرگ گونه‌ای از هستی است که دازاین به محض موجودیتش آن را می‌پذیرد.»^{۱۱} هایدگر در مقدمه هستی و زمان مسأله وجود را داستانی اُنْتیک دازاین دانسته است؛ یعنی دازاین



در جریان زندگی روزمره‌اش به شیوه‌های گوناگون به هستی خویش می‌اندیشد. گاه این در قالب دیگران، گاه در خود است. این داستان درباره مرگ نیز به درستی صدق می‌کند. خواندنی این که هایدگر، کتاب مرگ ایوان ایلیچ تولستوی را خوانده و آن را تحسین کرده و در پاورقی هستی و زمان آورده است: «تولستوی در داستان مرگ ایوان ایلیچ، پدیده از هم‌گسیختگی و فروپاشی را درباره این گزاره که آدمی می‌میرد، مصور ساخته است.»^{۱۲} وی برداشت درست از مرگ را در گرو تداوم احتضار دازاین می‌داند. این تداوم احتضار برای شناخت دازاین البته امری ناگزیر است. دازاین تا هست، تمامیتی ندارد و همواره از خود تصویری نشان می‌دهد؛ اما به محض مردن تمامیت آن دانسته می‌شود، هرچند خود وی دیگر وجود ندارد. از سوی دیگر، هیچ دازاین دیگری نیز به شیوه عینی نمی‌تواند تمامیت وی را بشناسد. از نظر وی «فهم اگزیستانسیال مرگ، فهم این نکته است که برای دازاین، مرگ راهی است برای بودن. امکانی است اگزیستانسیال. جنبه‌ای است ممکن از هستی او. مرگ امکان نهایی‌ای است که امکان‌های دیگر دازاین را از بین می‌برد. امکان نبود امکان‌های دازاین است. مرگ از این پس، نبودن آن‌جا هستن است.»^{۱۳} فهم این احتضار پیاپی، ریشه تجربه بنیادین هراس وجودی دازاین است. این روبارویی با مرگ روبارویی با نبودن و نیستی نیز هست. برای فهم اندیشه هایدگر درباره نیستی باید به درس‌گفتارهایی که وی دو سال پس از نگارش هستی و زمان، به نام متافیزیک چیست؛ به رشته تحریر درآورد، توجه کنیم. همه

مرگ حتی بهراستی هراس ندارند. هراسشان نیز میراثی جمعی است. از این روست که از مرگ بیش از آن که به ابعاد شخصی و درونی‌اش بپردازند، به سنت‌ها و مراسم آن دقت می‌کنند. آنان همواره با مرگ دیگران روبه‌رو می‌شوند و این برایشان بزرگ‌ترین تسلی خاطر است. بی‌توجهی به ابعاد اصیل مرگ - که تنها در سایه تفرد و پرهیز از میان‌مایگی به دست می‌آید - سرانجام سبب می‌شود که آن را پدیده‌ای مهم برای پژوهش و بررسی بدانیم. این نگاه باعث می‌گردد که انسان حتی در احتضار، نیز مرگ را در آیین دیگران ببیند؛ اما مرگ حتی اگر به صورت دسته‌جمعی و گروهی باشد، واقعه‌ای است شخصی، تکرارناشدنی و آموزش‌ناپذیر. هایدگر در بخشی از هستی و زمان این نکته را آورده است: «ظرفه‌روی کتمان‌کننده در روبارویی با مرگ، چندان پافشارانه بر هر روزینگی چیره می‌گردد که در

با یکدیگر بودن. همسایگان اغلب درست همان کسی را که در حال مردن است، باز هم مجاب می‌کنند که از مرگ جان سالم به‌در خواهد برد و به‌زودی دوباره به هر روزینگی امن و امان جهان پردازش شده‌اش بازمی‌گردد. چنین تیمارداشتی - حتی بدین شیوه - آهنگ تسلی دادن به محتضر دارد. این تیمارداشت بر آن است که با کمک به محتضر در کتمان کامل خویش‌مندترین امکان نامناسب هستی‌اش او را به ساحت دازاین بازآورد. همگنان به شکلی از شکل‌ها آرامشی پایا را درباره مرگ آماده می‌کنند؛ اما این آرامش در اصل، نه برای محتضر، بل به همان اندازه برای تسلی‌دهندگان نیز هست؛ حتی به هنگام موردی واقع‌شده از فوت نیز این رویداد باز هم نباید بر شیاع از حیث آن فارغ‌بالی‌ای که برای خود تأمین کرده است، خللی وارد آورد یا آن را برآشوبد. درحقیقت مردن دیگران نه به‌ندرت [بل اغلب] دردسری اجتماعی - اگر نگوئیم نابه‌هنجاری‌ای بی‌پرده و آشکار - به شمار می‌آید که عموم باید از گزند آن در امان بمانند.»^{۱۴} هایدگر بر آن است که دازاین را از هر روزگی میان‌مایه غیراصیل و عادی خود جدا سازد، تا به «رو - به - مرگ بودن» به منزله ویژگی تعیین‌کننده وجود دازاین برسد. دازاین اصیل می‌پذیرد که مرگ اصیل رخدادی نیست که زمانی در آینده پیش بیاید، بلکه ساختاری بنیادین و جدایی‌ناپذیر از در-جهان - بودنش است. از این منظر، مرگ نشانه‌ای در پایان تجربه ما نیست؛ نه حتی واقعه‌ای که بتوانیم خود را برای آن آماده کنیم، بل ساختاری وجودی و درونی است که قوام‌بخش خود وجود ماست.^{۱۵} وی مرگ را جزء ذاتی

خواندنی این که هایدگر، کتاب مرگ ایوان ایلیچ تولستوی را خوانده و آن را تحسین کرده و در پاورقی هستی و زمان آورده است: «تولستوی در داستان مرگ ایوان ایلیچ، پدیده‌ از هم گسیختگی و فروپاشی را درباره‌ این گزاره که آدمی می‌میرد، مصور ساخته است.

اصالت ناشی از فهم تناهی دازاین را مختل می‌سازد.



مباحث این اثر مشتمل است بر دیدگاه‌های هایدگر درباره‌ نیستی و ترس آگاهی ناشی از آن. در رویارویی با مرگ، انسان به واقعیت نیستی و به تعبیر دقیق‌تر نیستی واقعیت نایل می‌شود. در دلشوره، جهان هست‌ها، جهانی که ما زندگانی روزانه‌مان را بر آن استوار می‌کنیم، جهانی که بر آن تکیه می‌نماییم و جهانی که خودمان را به‌طور عادی با آن تعریف می‌کنیم، از کف می‌رود و نگرش ما به نگرشی بی‌اعتنا به جهان هست‌ها تبدیل می‌شود. بی‌اعتنایی‌ای که در آن ممکن است هیچ چیز اشیا را نفهمیم. رویارویی با نیستی در حالت دلشوره‌ای رخ می‌دهد که در آن هنگام شیفتگی ما نسبت به هست‌ها گسیخته شده است. هنگامی که همه‌ اشیا و ما در بی‌اعتنایی فرو می‌رویم و هست‌ها دیگر پاسخی نمی‌دهند، چنین رویارویی‌ای با نیستی در دلشوره، زبان ما را بند می‌آورد و ما از نزدیک بودن آن شگفت‌زده می‌شویم. درحقیقت، در برخورد با این رویارویی،

دیدگاه منطقی – به صورتی که برحسب سنت فهمیده می‌شود – زایل می‌گردد. ما در رویارویی با نیستی در واقع به فهم حدود عقل و منطق می‌رسیم. این دو در رویارویی با نیستی ناتوان هستند؛ زیرا نیستی درواقع چیزی است که عقل و منطق نمی‌تواند آن را هم‌چون موضوعی در برابر خود بینگارد. به اعتقاد هایدگر دازاین با این هراس به دریافت شگفتی از خود و جهان نایل می‌شود. با این احساس است که آرامش دازاین – که با تسلیم شدن به وضعیت انسان منتشر پدید آمده بود – از وی سلب می‌شود. این هراس، دازاین را از فروافتادگی بازمی‌دارد و برای او اصالت و نبود اصالت را امکاناتی به شمار می‌آورد که وجودش را آشکار می‌کند. انسان در این وضعیت به خویش بازمی‌گردد و در توانایی وجود خویش از هر قیدی رها می‌شود. این حالتی است اساسی برای دازاین و به کمک آن است که از وضعیت آرام و سطحی «وجود – با» به وضعیت پنهان و عمیق «در- وجود» منتقل می‌شود. انسان با وجه «وجود – با» بی‌خود نسبت به موجودات جهان به گونه‌ای انس و خو گرفته است. ترس آگاهی، این انس و خو را از او می‌ستاند. در عین حال، او را به جنبه‌ اصیل ترش یعنی «در- وجود» متوجه می‌کند. شاید از این منظر بتوان گفت که اصیل‌ترین وضعیت بشری، همین ترس آگاهی از مرگ است. هایدگر یکی از مهم‌ترین موانع این امر را خودکشی دانسته است. او خودکشی را امکانی اصیل به شمار نمی‌آورد و آن را در زمره تجربه‌های مرگ نمی‌انگارد. وی آن را از زمینه‌های زندگی دازاین دانسته است که فهم اصیل مرگ را ناممکن می‌سازد و

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک. هایدگر و پرسش بنیادین، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
۲. اونز، رابرتز. مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر و عرفان اسلامی، ترجمه شهین اعوانی، مجله فرهنگ.
۳. فروید، زیگموند. اندیشه‌هایی درخور ایام جنگ و مرگ، ترجمه حسین پاینده، مجله ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۴.
۴. کراوس، پیتر. مرگ و مابعدالطبیعه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مجله ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۴.
۵. گوته، یوهان ولفگانگ، رنج‌های ورتز جوان، ترجمه محمود حدادی، نشر ماهی، ۱۳۸۶.
۶. هایدگر، مارتین. هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.
۷. یانگ، جولیان. مرگ و اصالت، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مجله ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۴.
8. Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*, Tra: Kaufmann, Yanntage Books, 1974.
9. Spinoza, Baroch. *Ethics in complete works*, Tra: Shirly. ed: Morgan. Hackelt. 2002.

پی‌نوشت

۱. Spinoza. 355.
۲. Nietzsche. 224.
۳. اندیشه‌هایی درخور ایام جنگ و مرگ، ص ۱۶۱.
۴. هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۴۸۶.
۵. *sein und zeit*.
۶. هستی و زمان، بند ۴۶ تا ۵۳.
۷. مرگ و اصالت، ص ۲۹۵.
۸. رنج‌های ورتز جوان، صص ۲۰-۱۹.
۹. هستی و زمان، ص ۵۶۰.
۱۰. مرگ و مابعدالطبیعه، ص ۲۷۴.
۱۱. مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر و عرفان اسلامی، ص ۲۱۶.
۱۲. هستی و زمان، ص ۵۶۰.
۱۳. هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۴۹۳.

اشاره: نوشتار حاضر ترجمه ای است از مدخل «هایدگر» فرهنگنامه فلسفه، [ج ۲، صص ۴۵۹ - ۴۶۵] ویراست پل ادواردز که در سال ۱۹۸۹ در لندن منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

ماتین هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) فیلسوف آلمانی است که بسیاری او را شخص عمده تفکر اگزیستانسیالیستی معاصر می‌دانند. از نظرگاه او، ماهیت و پیشه انسان این است که مهم‌ترین پرسش‌ها یعنی «بودن یا وجود چیست؟» را بپرسد، ولی با این همه ما از پرسیدن غفلت می‌ورزیم و این همان اندازه ماهیت، مسئولیت و گناه ماست که در این کار قصور می‌کنیم. هایدگر اعتراف می‌کند که هدف یگانه‌اش این بوده است که ما را به انجام دادن کارمان فراخوانده و از قصور و شکست مان با خبر سازد و هشدار دهد.

سخنرانی‌های او درباره «قانون دلیل کافی»^۱ با این بند پایان می‌گیرد: «آیا ماهیت انسان، تعلق او به هستی و آیا ماهیت خود بودن (وجود) تاکنون و برای همیشه به گونه‌ای مقاومت ناپذیر، همان چیزی نیست که متناسب با تفکر است؟» پرسش این است. پرسش عام تفکر این است. پاسخ آن تعیین خواهد کرد که زمین چه می‌شود، هستی انسان بر روی زمین به کجا می‌رسد؟ هایدگر سی سال پیش از این [نوشته] با همین آهنگ بزرگترین و با نفوذترین اثرش، «بودن و زمان»^۲ را آغاز کرده بود:

آیا امروز پاسخی در برابر این پرسش داریم، در واقع مراد ما از کلمه بودن (وجود) چیست؟ هیچ پاسخی نداریم و به این ترتیب ناچار می‌شویم بار دگر این پرسش را، طرح کنیم که معنا (مفهوم) بودن چیست؟

هایدگر در سال ۱۸۸۹ در [مسکیرش جنوب غربی آلمان] در «بادن»^۳ زاده شد، در ۱۹۱۵ دانشجوی دانشگاه فرای بورگ، در ۱۹۲۳ استاد دانشگاه ماربورگ و در ۱۹۲۸ استاد دانشگاه فرای بورگ شد. او همچون دانشجوی دانشگاه فرای بورگ در فضا و جو روش پدیدار شناسانه (فنومولوژیک) ادموند هوسرل پرورده شده بود. بودن و زمان که بار نخست هم‌چون مجلدی از نشریات سال‌نامه فلسفی پدیدار شناسی به چاپ رسید، به هوسرل اهدا شده بود.

در ۱۹۳۳ هایدگر نخستین رئیس دانشگاه حکومت «ناسیونال سوسیالیست» دانشگاه فرای بورگ شد و در سخنرانی عام «وظیفه دانشگاه در رایش جدید»، ظهور آلمان نو و با شکوه را تهنیت گفت، در مدت ریاست خود به طور رسمی هر گونه نزدیکی و وفاداری با هوسرل را انکار کرد، ولی دست کم در یکی از آثار بعدی خود ظاهراً دگر بار مقام فلسفی و استادی او را تصدیق کرده است. به هر حال رویه سیاسی فرد هایدگر هر چه بوده (و به رغم رویدادهای مسلم ۱۹۳۳ که موضوع برخی مجادله‌های لفظی است) باید گفت که رگه‌ای از ملی‌گرایی افراطی بی تردید در سراسر آثارش گسترده است. هایدگر که دارای نظری رازورانه نسبت به زبان است، با شوق و شور این باور گسترده را تصدیق می‌کند که: فلسفیدن؛ اگر نه فقط در آلمان، به هر حال منحصرأ

بودن و زمان از منظر ماتین هایدگر

ویراست پل ادواردز

ترجمه عبدالعلی دست‌غیب



در آلمان و یونان ممکن است. او در اثری که بسی بعد از بودن و زمان، در ۱۹۵۳ به نام پیشگفتار به متافیزیک به چاپ رساند، قوم خود را در مقام قومی مرکزی که در گاز انبر عظیم دو جامعه توده وحشی، یعنی آمریکا و روسیه گرفتار آمده، دعوت می‌کند تا همان قسم که فقط ایشان مکی توانند «آغاز بزرگ» تفکر غرب را زنده سازند، انسان را از نسبت انگاری و ابداعات فنی و خود «بودن» را از «مه و غبار»ی که تقدیر بشری از آن ساخته رهایی دهند. در هر صورت اهمیت و معنای تفکر هایدگر را نمی‌توان منحصرأ یا حتی در اساس در چهار چوب سیاست یا شوروشوق ملی سنجید؛ نفوذ او به ویژه نفوذ بودن و زمان تا خداشناسی فلسفی رودلف بولتمان و پل تیلیچ و جنبش وسیع دانش تحلیل روان‌اگزیستانسیالیستی که در آن در مثل روان درمان سوسی بینز وانگر از پیشروان آن بود، بسط می‌یابد. مقاله‌ای که می‌خوانید برهانهای بنیادی کتاب بودن و زمان را خلاصه می‌کند و درونمایه اصلی آثار بعدی هایدگر را توضیح داده و آن گاه آثار چایی آغازین و بعدی او را با هم مقایسه می‌کند.

بودن و زمان (بخش نخست)

بودن و زمان گرچه همانند همه اندیشه‌های هایدگر متوجه جستجوی «بودن» است، در بنیاد دربردارنده واکاوی پُر حجم در فرا دهش پدیدار شناسانه از Man-Dasein، یا بودن انسانی است. زیرا فقط انسان است که در بین همه باشندگان «بودن» (وجود) را جست‌وجو می‌کند و این شرط ضروری آغازین تحقیق و جست‌وجوی خود «بودن» است. بخش نخست کتاب به وصف هستی غیر اصیل یا هستی هر روزینه می‌پردازد. هایدگر در می‌یابد که انسان سه جهت بنیادی را به نمایش می‌گذارد که همه آن‌ها به هر حال سازنده ساختار درونی یگانه شده‌ای هستند. این جهات عبارت است از بودن غیر اصیل (مجموعیت و عمل تجربی) و هست بودن انسانی و تاوان (پرتاب شدگی).

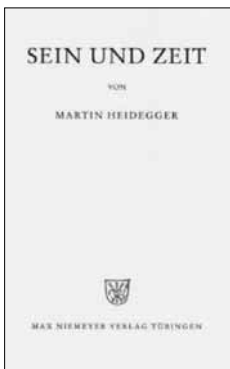
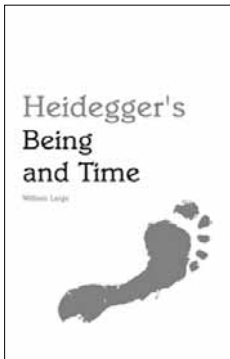
مجموعیت؟! یعنی انسان همیشه در لحظه معین در جهان است، جهانی که به رغم خواست خود در آن افکنده شده. «جهان» در این وهله معنای گسترده‌ی واژه که به طور نامحدودی تا نجوم کیهانی و علم هئیت اجرام آسمان بسط یافته به کار نمی‌رود، بلکه در معنایی که در مثل از «جهان ورزش» (حوزه مشترک فعالیت یا دلبستگی)، «جهان شکسپیر» (زمان و جامعه‌ای که شخصیتی را زیر تأثیر قرار می‌دهد یا از او تأثیر می‌پذیرد) یا برتر از این‌ها به طور نمونه از دو قوم همچون جهان‌های جداگانه سخن می‌گوییم. (سپهر فکری، دورنمایی که وسیله آن محیط مادی جغرافیایی و تاریخی شخص از آن خود او می‌شود. در زبان فارسی عالم و عالم داشتن) من همیشه در لحظه معین در جهان [عالمی] هستم، در این معنا که در آن جهان من، جهان (عالم) من است. این جهان همان قدر می‌توانست جهانی باشد بدون من که من می‌توانستم بدون آن خودم باشم.

تصور هایدگر از جهان یا از «اشیا - در - جهان» گاه با تصور جان دیویی در همین زمینه، قیاس شده است. نظریه هایدگر در تفسیر وی از اشیا بی‌تردید و به طور مشخص جنبه عملی دارد.

نزد او دیگر «اشیا» امتداد دکارتی موجود و مستقل از ما نیستند. آن‌ها موادی هستند برای «کاربرد» که «در - دست» اند، برای «به دست» گرفتن ما، برای هایدگر هم‌چنان که برای برگسن، انسان پیش از آن که موجود عاقل باشد، موجود سازنده است او خود را با مواد، ابزار و موقعیت محاط شده می‌یابد. با این همه در این زمینه می‌توان گفت که دیویی، برگسن و هایدگر هر سه در انقلابی قرن بیستمی بر ضد تصور ساده جهان دکارت یا نیوتن سهیم‌اند. درون این گرایش مشترک، تصور هایدگر از مجموعیت و عمل تجربی در معنایی ژرف تر، به سمت و سویی متفاوت از سمت و سوی دیویی اشارت دارد و همان شناوری و سبک روحی جهان جدید پراگماتیسم نیست که بتواند زندگانی ما را به وسیله نیروی محض فهم عام که حافظ آن است باز سازد، بلکه مفهوم عمیقاً اروپایی از بستگی و تعهد تاریخی است. من در جهانی افکنده شده‌ام که آن را نساخته‌ام با این همه جهان من است تا آزادانه ولی البته در حوزه محدودی های گریز ناپذیر امکان، آن را از آن خود کنم و انسانی سازم.

اگزیستانسیالیته: عمل از آن خود کردن، جهان خود را به جهان خودم بدل کردن، ویژگی دومین از سه ویژگی پیوسته وجود (بودن) انسانی در جهان همانا اگزیستانسیالیته یا گذر از خود خویشتن است. این واژگان نیز البته به همان معنای هست بودن (هستی) که چوب و سنگ موجودند و هستی دارند اشارت ندارد، بلکه به هستی درونی شخص ارجاع می‌دهد. زیرا این واژگان به معنایی که کی‌یرکه گور به آن داد، به صورت واژگانی تا حدودی فنی در آمده است. انسان در مقام توقع و انتظاری از امکان‌های خود هستی دارد. هستی دارد در گذر و پیش تاختن از خود و ادراک وضعیت خود، چالش در برابر قدرتش در بدل شدن به آنچه می‌تواند پیش از آچه به اجبار بایست باشد. انسان همیشه به فراسوی خود، دست می‌یازد و می‌رسد، گوهره بودنش در توجه به رسیدن به آماجی است که هنوز نیست. با این طرح افکندن البته از خود، از مرزهای جهانی که به او داده شده، بیرون نمی‌رود. این بازتاب فعالیت او در جهان و با جهان و از آن جهان است. هست بودن، انتظار انسان است از خودش و از این رو از جهان یعنی فهمیدن جهان است. باید فکر او کرد که «خود» انسانی و جهان از یکدیگر جدائی ناپذیرند.

تاوان؟ بنابراین انسان در باز تاباندن خود بر جهان و گذر از خود، بی‌درنگ جهان خود را درک می‌کند، و «خود» می‌شود. با این همه اگر جهان ماده‌ای باشد برای کار مایه آفرینشگر ما، هم‌چنین عاملی است که ما را از محرک بنیادی فهمیدن و آفرینشگری دور می‌سازد و اغفال می‌کند. انسان فقط موجود - در - جهان نیست و جهان خود را نیز می‌سازد، در این کوشش خلاق خود تاوان و جریمه جهان را پس می‌دهد. این ویژگی سومین صفت بنیادی انسان از نظر گاه «بودن شناسی» به این معنی است که ما به سود بودن‌های جزئی یا موجودات، بودن خود را فراموش می‌کنیم. در معنایی انسان یعنی ما به واسطه التفات به دلبستگی‌های منحرف کننده و اضطراب آور هر روزینه و اشیا و





«تاریخ غرب»
 هایدگر و یورشی
 که به این تاریخ
 می برد، این نیز به
 گونه حیرت آوری
 غیر تاریخی و
 ضد تاریخی
 است که بین
 دوره های باستان
 و جدید تمایزی
 قائل شویم و
 بنویسیم
 «گویا کل ماجرای
 تفکر غرب
 در زمان
 ارسطو پایان
 گرفته و نه
 امپراطوری روم
 و نه مسیحیت
 هیچ سهم
 اساسی در
 فرادش ما
 نداشته اند.» و نیز
 این نشان درک
 درست تاریخی
 نیست که تاریخ
 معنوی غرب را
 (حتی اگر آن
 را هم چون کل
 بنگریم) با
 تاریخ معنوی
 نوع انسان
 مساوی
 بشماریم...

بودن و زمان (بخش دوم)

در تضاد ما هستی نامجموع (منتشر) هر روزینه یا هستی غیر اصیل، بخش دوم بودن و زمان در جست و جوست تا «بودنی» اصیل را شاخص و نمایان سازد. در این جاست که هایدگر، تصور خود را از زمان وجودی یا تاریخی بسط می دهد. این برهان به نسبت پیچ در پیچ را می توان با در نظر آوردن سه مفهومی را که در جریان استدلال گسترش می یابند، روشن ساخت و اینها عبارتند از: هراس، آگاهی اخلاقی و تقدیر.

هراس: دیدیم که انسان در دل بستگی های حقیر هر روزه، حیران می شود. بنابراین، اینجا پرسش به میان می آید: آیا راه برون شدی از «توان دادن» وجود دارد؟ اگر «خود» در کار گریز از «خود» است، آیا می تواند به نحوی از «خود» روی برگرداند و با «بودن» خود با صداقت و بی واسطه رویاروی شود؟ این پرسش آن طور که هایدگر طرح می کند، معادل این پرسش است: آیا کلتی از بودن انسانی وجود دارد؟ راهی هست به جای آن که در حوزه چیزهایی پیش پا افتاده و جزئی سرگردان شویم، آن را به طور کامل ادراک کنیم؟ پاسخ این پرسش را در نگرستن به وجوه و حالات دانستگی که موقعیت آنی، لحظه ای فرد را شاخص می سازد، می یابیم. در این حوزه وجهی^۱ وجود دارد که یکه است، وجهی که انسان را از خود اغفال کردن به سوی آگاهی و شناخت «خود» فرا می خواند و «هراس» نامیده می شود. وجوه دیگر و شوروشوق های دیگر، دارای اوبژه ها (موضوعها)ی هر روزینه در جهان است؛ هراس^۲ یا ترس آگاهی چنین اوبژه های نامیدنی و جدا شده (منفرد) ندارد. احساسی است از فقدان چیزها، احساسی است از «نیستی» (هیچ بودن) که مرا در اختیار می گیرد زمانی که نه متوجه این یا آن چیز و شخص می شوم و بلکه زمانی که با خود کل ساختار در - جهان - بودن رویاروی می گردم. زیرا زمانی که زندگانی خود را می نگریم که کلیت اش، جهان من است، پایان آن یعنی مرگ را می بینم. هراس از زندگانی همچون کلی واحد یعنی هراس از مرگ همچون پایان کار، زمینه و سرحد زندگانی است. زندگانی در تمامیت خود، آن زندگانی است که با مرگ رویاروی می شود. این تعبیر ما همه نفس موت را می چسند. بین همه وجوه فقط هراس است که این شناخت را به ما می دهد، بودن انسانی را از ورطه خود راموش کردن شتابنده اش به رؤیت کلیت خود، یعنی شناخت «خود»، همچون «بودن - برای - مرگ»، می رساند. فقط هراس است که آزادی کامل انسان را به او می دهد، پوچی های ناآشنا و غریبه واقعیت سر سخت را به امکان بنیادی (خود - بودن) بدل می سازد و در فرهنگ واژگان هایدگر از او هام «دیگران یا آنها» رهایی می دهد آن نیز در آزادی پُر شور و شوق مشتاقانه و مطمئن به خود.^۳

پس انسان در جامعیت خود و در بودن اصیلش، بودن است برای مرگ. با این همه هایدگر نه صرفاً با دیدن هراس همچون وجه منحصر به فردی آشکار سازنده، بلکه در همان زمان به وسیله برهانی مجرد و به تعبیر خودش به وسیله اکتشاف بودن - برای - مرگ در مقام «امکان بودن شناسانه» به چنان نتیجه ای

مردمی که روزانه ما را در بر گرفته اند، محرک بنیادی پیش تاختن از «خود» را پراکنده می سازیم، به این ترتیب محرک پیش تازنده فرد انسان، ناچار و پیوسته قربانی اصرار و ابرام «آنها» [دیگران] می شود. در پاسخ این پرسش که موجود انسانی کیست؟ باید گفت: توده لابلای و نامشخص یعنی انسان عادی^۴ یا انسان توده، موجود بشری در وجه هر روزینگی اش، موجود عامی در هم و برهمی است، قسمی زندگانی است با دیگران و برای دیگران در بیگانگی با وظیفه اصلی «خود» شدن.

بودن انسانی [انسان]: با این مقدمات حاصل این واکاوی اولیه چیست؟ مهم ترین محتوای این واکاوی، تنش (تنیدگی) مضاعفی است که در مقام ساختن و بنیاد کردن «بودن انسان» وصف می شود. انسان مجبور و با این همه آزاد، آزاد و با این همه برده است. اگر من اکنون در این جا هستم، یعنی چیزی که توارث و محیط از من ساخته است، هم چنین بر خلاف این عوامل آن سان که موجودند همان هستند که من از آنها ساخته ام. اما مطلب هنوز تمام نیست. این «من» کوشنده کامل قائم به خود، «پنهان» است، به تقریب کل زندگانی «من» به علت سیر روزانه، بحران های هر روزینه، راه و رسم روز - که نمی توانست بر «من»، بر زندگانی و بر شخص یکه و مشخص چیزی بیفزاید، پوشیده خواهد ماند جز این که این عوامل به قسمی به مرکزی که دور آن می چرخند، وابسته و مقید شوند و به قسمی «بودنی» را که غافل می کنند، بیان دارند و آشکار سازند. اسپینوزا، لایب نیتس و کانت... انسان را همچون موجودی در بند اما با این همه آزاد وصف کرده اند. اما آنچه هایدگر نشان می دهد ماهیت مضاعف این قید و محدودیت است. آزادی در تنش و پیچ و تاب تاریخ، در چالش وضعیت؛ تن، خانواده من، شهر و کشور در عرصه زندگانی آزمون می شود، اما هم چنین در تنش غیر تاریخی، در لحظه ناب حاضر، در وجه گذر از خود، در شایعه پراکنی همسایه، در کارهای عادی روزانه اداره یا آشپزخانه، در گریز از سفر یا تلویزیون، در گریز از «خود» موجود است.

Socrates plus



رسیده است. این برهان دو حد دارد که به هر حال به نتیجه‌ای واحد می‌رسد. از آنجا که انسان باید وحدتی یگانه باشد، پس منحصرأ در مقام کل یعنی در پیوند با سر انجام خود یعنی مرگ می‌تواند چنین باشد. چون انسان می‌بایست از بدلی بودن به اصیل بودن ارتقا یابد، فقط در عزلت و دوری از «آنها» که فرد را اغوا می‌کنند، می‌تواند چنین کند. فقط مرگ یا ارتباط با مرگ چنین عزلتی را فراهم می‌آورد. زیرا به سخن هایدگر «مرگ من تنها حادثه‌ای است در زندگانی ام که منحصرأ از آن من است. این حادثه‌ای است اصیل. زیرا به من تعلق دارد.»

آگاهی اخلاقی (وجدان): اکنون این پرسش طرح می‌شود: آیا نمودی در هستی انسان به فعل این امکان را واقعیت می‌دهد، یعنی آیا این استنتاج «پدیدارشناسانه، در واقع» واقعیت، دارد یا نه؟ هایدگر پاسخ می‌دهد که چنین نمودی وجود دارد و نامش «آگاهی» است [هراس به فرض او وجهی است که در آن انسان گوش شنیدن صدای آگاهی یا وجدان را داراست و خود آگاهی اخلاقی ساختار غنی تری است که در هراس به وسیله هراس بیان می‌شود].

آگاهی اخلاقی در وقوع خود هر سه جهت بودن انسان را ممثل می‌کند، صدایی است که با آن انسان در خفا و در سکوت سخن می‌گوید و خود را از انحراف غفلت خویش به اعتراف درونی مسئولیت‌اش به منظور این که خودش باشد، دعوت می‌کند. به این ترتیب آگاهی اخلاقی ندایی است از خود شخص به خودش، و از بدلی بودن به اصالت داشتن. به هر حال این اعتراف منحصرأ به وسیله این تصدیق واقعیت می‌یابد که این «خود» ی که من می‌بایست بشوم، به من داده شده؛ یعنی من به جهانی پرتاب شده‌ام که خود نگزیده‌ام، یعنی دقیقاً این ویژگی امکانی وضعیت من - به رغم خودم - «خود» ی است که وظیفه انتخاب کردن را داراست. به این ترتیب «خود» شخص انسان در آگاهی اخلاقی به خود فرمان می‌دهد از فاکتیسسته [بودن غیر اصل] که هنوز به گونه‌ای در بسته در خود «هست» گذر کند. به سخن دیگر: نمود آگاهی بار دیگر تنش مضاعفی را که پیش تر می‌نمود ویژگی «بودن انسانی» باشد آشکار می‌سازد، با انسان به چالش در می‌آید تا او را از بردگی به سوی آزادی بگریزد و با این عمل ضرورت تاریخی را به تصمیم بدل سازد. این تنش در هر دو سو، فقدان [نیاز] است. من هرگز از تاوان نمی‌گریزم. «فاکتیسسته» به گونه‌ای انتقال ناپذیر، زمینه غریبه و نا آشنای هست بودن است. در هر دوسو، به طور مساوی اجبار وجود دارد. آگاهی اخلاقی به من می‌گوید به جای فراموش کردن خودم در این یا آن بایست با تصمیم با توانایی درونی ام رویاروی شوم، و وضعیت خود را به طوری زنده از آن خود سازم نه آن که اجازه دهم وضعیت خود را بر من تحمیل کند، اما به رغم این «باید» (فرمان و تکلیف) یا در آن - فقدان (نیاز) باقی می‌ماند. «خود» شخص بار وامی بر دوش خود می‌گذارد که نمی‌تواند بپردازد. اما با این همه محض تشخیص این وام، یعنی نیاز تصمیم اوست تا خودش بشود. «خود» انسانی در تشخیص به این که اساساً وامدار است،

نه در سرگستگی و انحراف، بلکه در قابلیت درونی‌اش «خود» را می‌شناسد. خود را گناهکار می‌داند. زیرا واژه آلمانی (sckuld) دلالت دارد بر معنای مضاعف «وام» و «اجبار» در مفهوم حقوقی و گناه در معنای کاملاً مشهور واژه نزد ما [امراد انگلیسی زبانان است] به هر حال هایدگر تأکید می‌کند که اظهاری از این دست به هر نحو که عرضه شود ربطی به مفهوم دینی «گناه» ندارد و موکد می‌سازد که گناه، حاصل تحلیل ناب فنومولوژیک آن قسم «بودن انسانی» است و به طور مسلم در غربت خود با مفهوم سنتی اخلاقی کاملاً متفاوت است.

تقدیر: اما رشته دیگر این برهان چیست؟ چگونه انسان به «کلی یگانه» بدل می‌شود؟ سرانجام می‌شنویم که معنا و ساخت زمان اگزستانسبیل (وجودی) از خفا به ظهور می‌رسد و انسان را در می‌یابیم که در بنیاد باشنده‌ای تاریخی یعنی مالک تقدیر باشد. زمان وجودی چیست؟ در مرتبه نخست این دقیقاً نه زمان تقویمی، بلکه زمان من است و مدت زندگانی من. زمان در این معنا زمینه اونتولوژیک «بودن شناسانه» بودن انسانی است، یعنی آنچه انسان به درست ترین و ژرف ترین وضع هست. در مرتبه دوم تنش بنیادی زمان وجودی همانا «آینده» است. این «زمان» از گذشته به اکنون گذر نمی‌کند تا به «آینده» برسد، بلکه از «آینده» برآمده از «گذشته» می‌گذرد و به اکنون می‌رسد. در امتداد به سوی آینده منقطع می‌شود تا گذشته‌های «اکنون» را ساخته است جذب کند. در مرتبه سوم، محدود و متناهی است. زمان من به پایان خواهد رسید. اگر با «آینده» رویاروی شوم به این معناست که باید با «آینده» نهایی رو به رو گردم، پس زمان آینده باید محدود باشد. بودن انسانی در مقام «زمان» بودن است برای مرگ، اما نکته دیگری نیز هست. زمان شخصی از دو جهت محدود است. اگر به پایان می‌رسد، پس هم چنین آغازی داشته است. در پیش نگریستن به پایان آن، در تلقی آن در مقام مدتی کاملاً معین از زندگانی انسان، فرض می‌کنیم که بودن انسانی، هم چنین دارای ارتباطی بنیادی

هایدگر
در انتقاد از
«زمانه نیاز» ما
به هیچ وجه
تنها نیست،
به هر حال
آنچه نظر او را
در باره انحطاط
جدید متمم‌های
می‌سازد، این
مفهوم است
(که بارها
به سوی آن
باز می‌گردد)
و حکایت از
آن دارد که
همه داستان
اساساً در یونان
و حتی در
فلسفه پیش
از سقراط
گفته شده
بوده است.



دیوپی، برگسن و هایدگر هر سه در انقلابی قرن بیستمی بر ضد تصور ساده جهان دکارت یا نیوتن سهیم‌اند.

است؛ یعنی رابطه‌ای دارد از درک و جذب آغازش. با اعراض از نه بودن خودش، یعنی روی برگرداندن از دیدار با مرگ، هم‌چنین آزادانه با تاریخی از آن خود، رویاروی می‌شود، تاریخی که به وسیله «آغاز»ش به او داده شده است، نه به وسیله مسئولیت خودش، بلکه برای مسئولیت خود او.

مسئولیت حقیقی در ساختار زمان شخصی، نهاده شده است. همین که «بودن انسانی» را هم‌چون زمان بنگریم به فهم آگاهی اخلاقی (وجدان) یعنی به ادراک صدایی که انسان را به سوی آزادی خود او دعوت می‌کند، می‌رسیم، همان گونه که ریشه در زمان دارد و در بودن - برای - مرگ به درک کرانمندی زمان می‌رسیم، و گناه یعنی باری که آگاهی اخلاقی می‌نماید که انسان باید بر دوش کشد نیز دارای همین ریشه است. این احساسی است از تباين گذشته داده شده و کلی واحد که باید اما هرگز نمی‌توانم از آن بیافرینم.

سرانجام در همین زمینه است که ما «تقدیر» را کشف می‌کنیم. اکنون، «لحظه حاضر» خود در پیوند با آینده و گذشته، با مرگ و زایش از بدلی بودن - به اکنونی اصیل سر بر می‌کشد و این تقدیر من است؛ یعنی در وقت خود و برای وقت خود، آزادانه نقشی را بازی کنم که بدون آن که اختیاری در آن داشته باشم در آن افکنده شده‌ام تا در صحنه‌ای بدون تماشاگر و تشویق به بازی بپردازم، اما به تنهایی و منحصرأ محض انجام دادن نقش و اجرای بازی که همان «خود» من است و فراسوی آن چیزی نیستیم. هایدگر می‌گوید: تقدیر فقط زمانی که در «بودن باشنده، مرگ، گناه، آگاهی اخلاقی، آزادی و کرانمندی درخود خاستگاه آن، با هم مسکن گیرند» ممکن است. فقط چنین بودنی به طور کامل تاریخی است و دارای تقدیر است. از آن جا که سواد اعظم جامعه

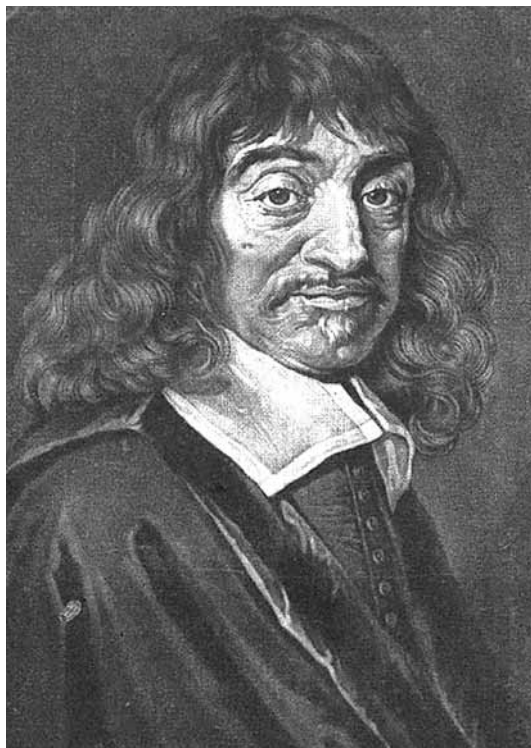
«تقدیر»ی ندارد، «تقدیر»، نمونه و سرمشقی است که منحصرأ گزیدگان به دست می‌آورند که در هراس، سکوت یا «نیستی» خود رویاروی می‌شوند و در روشنایی یا تاریکی آن دیدار، زندگانی خود را سامان می‌دهند.

هایدگر می‌گوید که زیستن در وجه تقدیر، به معنای «تاریخی زیستن» است، اما زمانی که ما به عرصه تاریخ گام می‌نهیم، بی‌گمان از فراز افق فرد یکه مرگ آشنا و ترس آگاه گذشته‌ایم. در واقع هایدگر بین تقدیر فردی^{۱۱} و تقدیر جمعی^{۱۲} تمایزی می‌بیند که «به وسیله آن ما تاریخ و ماجرای انسان را در با هم بودن با دیگران» در می‌یابیم.^{۱۳}

او افزوده بر این، نظریه‌های تاریخی ویلهم دیلتای، پل یورک، فن وارتن برگ و نیچه را می‌ستاید و در این ستایش حتی تا جایی می‌رود که می‌گوید: کل آماج اثرش، روشن کردن و تقویت تمایزی است که «یورک» بین «تاریخی» و «وجودی» (Ontic) محض قائل بوده است. با این همه در کتاب بودن و زمان، به طور کلی هر گونه مفهوم درک پذیر تاریخی و بنیاد شده به وسیله شخصی از سوی کسی که در میان معاصران و همدوش ایشان شاخص «یگانه» است، در ظاهر وجود ندارد. درونمایه مسلط کتاب یاد شده، رؤیتی است از اراده‌ای منحصر به فرد و تنها مأخوذ از ترس رویاروی شدن با دورنمای زوال خویش و عطف نظر به گناه خود که با این همه در این هراس مضاعف، آزادی کامل خود را تشخیص می‌دهد؟

آثار بعدی هایدگر: اگر چه نفوذ هایدگر اساساً وابسته همین تحلیل وجودی بودن و زمان است، او خود فیلسوفی است اونتولوژیست (بودن شناس) و بر حسب گزارش خودش، دلمشغول درونمایه‌ای واحد است و آن تحقیق و جست‌وجوی وجود (بودن) است. او در این جست‌وجوی یگانه، در بودن و زمان، به تعبیر یکی از مریدانش، ماکس مولر، «فقط می‌کوشید جایگاهی را هموار سازد تا به وسیله قدرت‌های نامحدود انسان، با پرسش نامحدود درباره «بودن» رویاروی شود.» پس اگر بخواهیم فلسفه هایدگر را در کل بسنجیم باید به برخی از مشکل‌های مشخصه آثار چایی بعدی او و مرتبط با این جست‌وجوی گسترده یعنی تحقیق درباره «بودن»... بنگریم.

تاریخ: در اینجا تاریخ بار دیگر طرح می‌شود، ولی با شیئی ویژه. بنابراین، در مثل در کتاب پیشگفتاری به متافیزیک زمانی که هایدگر می‌پرسد: مشغله ما در اینجا با «بودن» چگونه است؟ کشف می‌کند که این پرسش در تاریخ عقلانی غرب و در جزء در نمود نیهیلیسم (نیست انگاری) ریشه دارد. زمانی که ما می‌کوشیم «بودن» را به طور مستقیم بنگریم و در «آن چه هست، چیست؟» دقیق شویم، می‌توانیم دریابیم که چیزی نمی‌توان گفت: «بودن» بدان گونه که از هر چیز ویژه متمایز است به تقریب نبودن (عدم) است. نیچه که به طور غم انگیز بحران عصر ما را بیان کرد، آن را «مه و غبار» نامید و گفت: این عنوان، نامی است برای خطایی بزرگ. هایدگر می‌پرسد: آیا بودن می‌تواند نبودن باشد؟ یا این خود ماییم که خطا می‌کنیم؟ آیا این تاریخ ماست که نیستی (هیچ



بودن) وجود در آن نهفته است؟ و برهان می آورد که بودن به نظر ما نبودن و نیستی آمده است. زیرا که ما «از عرصه بودن بیرونی افتاده ایم. ما قرب و پناهگاه بودن را از دست داده ایم و با دویدن دیوانه وار ابلهانه در پی این یا آن چیز و شخص، از پیشه حقیقی مان که تحقیق زمینه ای است که همه چیزها در آن هست - و این همان خود «قدس» یا «وجود» است، طفره رفته ایم. این تاریخ ما و در همان زمان غفلت مان از تاریخ است. ما در جهانی زیست می کنیم که به سبب فراموشی مان از آنچه هستیم و آنچه «بودن است»، تیر و تار شده است و نیز این تاریخ «وجود» است که بایست خودمان و وجود را اغفال کنیم.

تیره و تار شدن جهان: این مشکل، درونمایه دائمی آثار هایدگر است. از این رو او در مثل در «راههای جنگلی»^{۱۴} به ما می گوید که ما در عصر پژوهش، هماهنگ سازی طرح شده و منظم وظایف عقلانی به سر می بریم، و اما چه قسم وظایفی را می توان طرح کرد و هماهنگ ساخت؟ وظایف شسته و رفته، محدود و تنظیم پذیر - اساساً وظایفی که بیشتر نیاز به اختراع دارد تا به فهمیدن، وظایفی که در عوض بصیرت نظری در پی آن است که بداند علم مهندسی چگونه است. هایدگر خط تمایزی میان علم ناب و علم عملی نمی کشد. علم نزد او پژوهش است و پژوهش رویه ای است برای حل مسائل خوب بسته بندی شده. مسائلی از این دست به طور کلی، مسائل صناعی، یعنی اختراع ابزارهای جدید و بهتر است. از نظر هایدگر، مجموعه ابزار آن چیزی است که ما در پی آنیم و این است آنچه به تخصص، به ساختار مستحکم اداری کارشناسی در جامعه ما می انجامد. این تولید وسیع مهارت های فنی همه به هر حال وحدت درونی یعنی وحدت تاریخی و متافیزیکی دارند. مقدر بود که چنین شود. مقدر بود که قضایا به این صورت روی دهد. زیرا که ما از عرصه «بودن» هبوط کرده ایم و بیشتر با موجودات از انواع گرفته تا اقسام سروکار داریم تا با ندای درونی حقیقی (یا پیشه) خودمان که باید چوپان و نگهبان «بودن» [وجود] باشد. از این روست که از دست رفته ایم و خود «بودن»، مه و غبار، خطا و هیچ شده است.

فلسفه یونان: البته هایدگر در انتقاد از «زمانه نیاز» ما به هیچ وجه تنها نیست، به هر حال آنچه نظر او را درباره انحطاط جدید متمایز می سازد، این مفهوم است (که بارها به سوی آن باز می گردد) و حکایت از آن دارد که همه داستان اساساً در یونان و حتی در فلسفه پیش از سقراط گفته شده بوده است. از نظر هایدگر تأکید مجدد اندیشمندان بر لیبرالیسم بی معنا خواهد بود. مفهوم لیبرال «جامعه آزاد» یا «فرهنگ»، «ارزش ها» و «آرمان ها» پیش اشارتی است حتمی و گریز ناپذیر، نقش زدن نهایی ابلهانه پیش از آن که نفی و روح انکار جامع مارکسیسم از سر ما بگذرد و ما را در خود غرق سازد و دنبال مراجع اعتبار کهن رفتن نیز دقیقاً بی ثمر است. تباهی کامل از دیر زمانی پیش واقعیت یافته است. مسیحیت نیز همان طور که نیچه دید، از همان آغاز کار خود محکوم بود که نه رستگار، بلکه ویران کند. بنابراین در فاصله زمان بین پارمنیدس و ارسطو چه روی داد؟

نزد هایدگر
دیگر «اشیا»
امتداد دکارتی
موجود و
مستقل از ما
نیستند
آن ها موادی
هستند برای
«کاربرد» که
«در - دست» اند،
برای «به دست»
گرفتن ما.

بیشتر پاسخ های هایدگر آن طور تنظیم می شود که با عبارت های آلمانی و یونانی بازی کند (هوس او در بازی با کلمات در ترجمه و ریشه شناسی واژه ها مشهور است)، اما لب و جوهره آن - باید بازتاب تأکید کنیم - این است که ما «بودن» را از دست داده ایم. یکی از بخش های کتاب پیشگفتار به متافیزیک، «بودن و تفکر» نام دارد، دو راهی که به توضیح هایدگر برای نخستین و بزرگترین متفکر غرب وجود نداشت. نزد پارمنیدس، «بودن»^{۱۵} و تفکر^{۱۶} - که هایدگر آن را در معنای عام یعنی آگاهی می نامد - یکی بودند. از نظر هایدگر «هست بودن» انسان در این وحدت ریشه داشت. انسان در اقیانوس وجود غوطه ور بود و زندگانی خود را از نمایان شدن «بودن» به دست می آورد - که در حقیقت نمایان شدگی راستین است، نه وهم، وهم چنین از شدن [صبرورت] «بودن» که با «بودن» یکی و یگانه بود، نه منحصرأ جاری شدن همیشگی که تعبیر نادرست فلسفه هراکلیتوس ما را به جایی کشاند که آن را «شدن محض» بدانیم. خرد [سخن، کلمه Logos] - که با بودن یکی است، انسان را نگاه می داشت، ریشه اش را در زمین استوار می کرد و در خانه اش جای می داد. اما از زمان ارسطو به بعد، انسان از این لنگرگاه عظیم نخستین خود گسسته بود و در جزر و مد نیست انگاری - که ما هنوز در آن غوطه می خوریم، شناور شد. انسان به «حیوان ناطق»، حیوانی که نطق دارد و می تواند محاسبه کند، بدل شد، موجودی که راه خود را می شناسد، و در نتیجه موفق ترین حیوان گردید، اما حیوانی که از ریشه و زمینش در عرصه «بودن» گسسته بود و از این پس وجودش صرفاً غریبه^{۱۷} و بدون اغراق بی خانمان - یعنی دور از خانه خویش - است. نظریه هایدگر درباره «حقیقت» بازگو کننده همین داستان است. نزد پیش از سقراطیان، حقیقت همانا نا پنهان^{۱۸} یعنی ناپنهان بودن «وجود»



می‌آیند؟ و نیز رجوع به شعر به منزلهٔ توسل به پیشگویی (نبوت) است. شاعر «قدسی» را نامگذاری می‌کند، و از «بودن» سخن می‌گوید. هایدگر در رساله‌ای دربارهٔ ریلکه می‌گوید که: رد پای خدایان ناپدید شده را به درون شب کیهان می‌آورد.^{۲۰} انسان‌هایی این گونه همان‌طور که نیچه گفت: اهل خطرند. شاعران کسانی هستند که بیشتر خطر می‌کنند، دل و جرأت بیشتری دارند؛ و در پی قدسی‌اند که هم «شفا» است و هم «تندرستی». آنها در پی «درمان»‌اند که معادل «تندرستی» است. به وسیلهٔ شاعران است که شاید ما می‌توانیم به کشف «روشن شدگی بودن» امیدوار باشیم که این اندازه از آن دور افتاده‌ایم، و نخست و پیش از همه به وسیلهٔ هولدرلین - شاعری که او خود چنان هوشمندانه پیوند با عصر بزرگ باستان را احساس کرد - هست که ما می‌توانیم احساسی داشته باشیم از خدایی که نزدیک است، اما با این همه ادراکش بسی دشوار. خدایی که از خدانشناسی فلسفی، پارسایی و هرگونه شیوهٔ عادی رسم و آئین یا احساس دینی دور است، اما بر وجود که دیر زمانی است از دست رفته و از او جست‌وجوی وجود (بودن) آغاز می‌شود، تقدم دارد.

مقایسهٔ آثار آغازین و بعدی هایدگر: فیلسوف ما می‌گوید که هر متفکر بزرگی می‌اندیشد، اما یکی تفکر می‌کند و یکی ناچار باور می‌کند که مرادش از اصل بدیهی «تفکر کردن» آن است که خودش را مصداق آن بداند. هایدگر و پیروانش در وقف کردن خود - به تحقیق «بودن» مدام می‌گویند که آثار دورهٔ زندگانی هایدگر «کلی است یکپارچه»، اما با این همه تفاوت‌های شگفت‌آوری بین کتاب بودن و زمان و سیاههٔ دور و دراز عنوان‌هایی که در پی آن می‌آید، دیده می‌شود. او آثار آغازینش را گویی با ضربه‌های پتک نوشته است. اگر چه این ضربه‌ها با شدت نواخته می‌شود، باز مکرر و سنگین است و نحو زبان آشکاره پیچ در پیچ، مبهم و تیره. آثار بعدی او روانی بسیار بیشتر دارد، حمله‌هایی که بر انحطاط عصر ما می‌برد، در دورهٔ آزمون (و تدریس) وی از نوک خامه‌اش جاری می‌شود. حتی کلمهٔ «جادو» (گرچه جناس ساختن مایهٔ پیشه و صنعت او در سراسر آثارش بوده است) - همان‌طور که او خود به شیوه‌ای استهزا آمیز گفته - زرق و برق و روانی تازه‌ای دارد که نتیجهٔ قسمی صنعت ویژهٔ هایدگری است، و چنین است که خواننده منتظر است در آثار وی واژه‌های کهن را به معنایی بیابد و او در دارالضرب واژه‌سازی، سکه‌های جدیدی بسازد (که ترجمه ناپذیر است) و از این دست است واژهٔ (Gestell) [در معنای لفظی یعنی قاب و چهار چوب] یا (Geviert) (چهارتایی، چهار نفره)، یا جناس‌هایی با واژه‌هایی مانند (Heilig) (قدسی) و (Heilen) (شفا دادن). با این فن لغزان و پُرآب و تاب یعنی متناسب ساختن بازی با کلمه با «حقیقت» می‌نماید که بیان به همین ترتیب مدام دگرگونی پذیرفته است. زیرا کتاب بودن و زمان به رغم همهٔ سخنان پوچ و بی معنایش، دارای هسته‌ای از «حقیقت» است. به رغم هماهنگی صریح و مؤکد مفهوم‌های آغازین هایدگر، با مشاهدهٔ آنچه در برخی آثار بعدیش به ویژه در بانفوذترین و نظام یافته‌ترین آن‌ها - پیشگفتار به متافیزیک -

است. در زمان ارسطو، حقیقت از آن گزاره‌ها یعنی مطابقت قضایا با «واقعیت‌ها» شد و این گسست «حقیقت» از وجود به طور مستقیم به نیست‌انگاری یا (نیهیلیسم) انجامید و به این تعبیر مناسب نیچه که وجود نیست جز «مه و غبار».

شعر و زبان: پیام هایدگر این است که ما، یا دست کم دوستان آلمانی زبان خود را که دعوتش را لبیک می‌گویند، به سوی «بودن» فراخواند. توسل فلسفی او به شعر - درونمایه مکرر دیگر آثار اوست - دارای همین ریشه است. به تعبیر او «زبان» جنبهٔ جادویی دارد و همین‌طور است فراوانی بازی با کلمه در استدلال او. هایدگر می‌گوید ولی زبان جنبهٔ جادویی دارد. زیرا ابزار ساده‌ای نیست که انسان در بین ابزارهای دیگر دارد و این منحصرأ زبان است که جایگاه ما را در حوزهٔ گشودگی به آنچه هست ممکن می‌سازد.^{۱۹} البته این بیان بی تردید دربارهٔ پرحرفی‌های حقیر یا واژگان صفت و سخت و تو خالی علمی و شبه علمی ما صدق نمی‌کند، بلکه مبین این مسأله است که چنان سخنانی مانند «فرهنگ» غیر اصیل ما، پیوندش را با «بودن» از دست داده و همچون انسان توده که خرسندی مبتذل بیان می‌کند، بی ریشه است. ولی زبان در خاستگاه اصلی‌اش چیز دیگری است. زبان در خاستگاه حقیقی‌اش، «شعر» است و شعر «زبان آغازین قومی تاریخی است» که در آن «بودن» را کشف می‌کند بنابراین بر خلاف تصور عام، شاعران بزرگ کسانی هستند که می‌توانند زبان را به قدرت آغاز بینش باز گردانند.

به این ترتیب هایدگر، زمینه‌های «بودن شناسی» زبان خود را بنیاد می‌کند و زبان را همچون «خانهٔ وجود» به تصور می‌آورد. حتی شالودهٔ «بودن» در تفسیر این ابیات هولدرلین: «انسان شاعرانه در روی زمین بسر می‌برد» یا «از آنجا که ما گفت‌وگو هستیم...» همین‌طور از سوی هایدگر بنیاد می‌شود. تقدیر نیست‌انگاران ما و همین‌طور امید ما به رستگاری به این پرسش مرتبط است: شاعران در زمانهٔ نیاز به چه کار

نیچه
که به طور
غم‌انگیز
بحران عصر ما را
بیان کرد،
آن را «مه و غبار»
نامید و گفت:
این عنوان،
نامی است برای
خطایی بزرگ.



نمایان می‌شود، از آن حکم کلی پشتیبانی می‌توان کرد. در اینجا سه مفهوم از آن مفاهیم یعنی نبودن (نیستی، عدم)، تاریخ، جهان [عالَم] را می‌آزماییم:

نبودن (هیچی): در کتاب بودن و زمان کاری را که هراس و او بزه‌اش که «هیچی» باشد، انجام دادند، دیده‌ایم. این لبه تیز مفهوم بودن - برای - مرگ و مفهوم رویاروی شدن انسان یا نبودن (عدم) است که نیروی محرک و هدنی به کل کتاب می‌دهد. هراس یعنی هراس از نبودن خود ما، پلی است میان حوزه بدلی بودن و حوزه اصیل بودن و حایل آگاهی اخلاقی و تصمیم آنچه را انسان می‌سازد و به زندگانی درونی و محدود من شکل و طرح می‌بخشد. آگاهی انتزاعی، بی رنگ و صاف و ساده جان لاک و لایب نیتس نیست، بلکه بیداری دراماتیک و مهووع «هست نبودن فرا رسته و تهدیدگر من است.» هایدگر در پیشگفتار به متافیزیک مراقب است تا این مفهوم «هراس از مرگ» را در حوزه وظیفه و کاری کاهش یافته و در کمترین حد نگاه دارد. او این هراس را در ترجمه ظریف و ساده اما نا دقیق «آنتی گونه» سوفوکل می‌یابد.

انسانی که بی هیچ بضاعتی به سوی مرگ (نیستی) می‌آید. در ترجمه هایدگر به این صورت آمده:

Man who "Comes, resourceless, To – Nothing

گرائیدن، بدون توشه، به سوی نبودن و نیستی

سوفوکل در واقع می‌گوید: آن مرگ، انسان را مغلوب می‌سازد، اما معادل ساختن مرگ با «نبودن» هایدگرواره، افزوده کاملاً هایدگری است. هم‌چنین اگر از این عبارت صرف نظر کنیم، هیچ بودن یا عدم آمده در بودن و زمان در آثار چابی بعدی او نقش ناچیزی بازی می‌کند. به هر حال در آثار بعدی او «نبودن» در دو معنای کاملاً متفاوت اهمیت می‌یابد که هایدگر بدون عذر و بهانه یا استدلالی به سوی آنها می‌گراید، آن سان که گویی این معانی «نفی» کتاب بودن و زمان است. یکی از آن‌ها مفهوم «فراموشی از بودن» است که ما انسان‌ها در عرصه آن به سر می‌بریم. درست است که این مفهوم، تعریف صوری واژه *Verfallen*، معمولیت است که غفلت از بودن به سبب توجه به باشندگان (موجودات) معنی می‌داد و تا این درجه هم‌چنین وحدتی صوری آثار آغاین و بعدی فیلسوف را تعهد می‌کرد. با این همه این معنای انسانی - نه معنی ارادی اوتولوژیک است که در کتاب بودن و زمان اهمیت داشت؛ و افزوده بر این اگر این تعریف وحدت بخش صوری را در نظر آوریم، می‌توانیم دریابیم که تا چه اندازه وضعیت یاد شده مغشوش شده است. نیست انگاری قسمی عدم اصالت عام؛ یعنی انحطاط و سقوط (*Verfall*) جهان غرب، هیچ و پوچ بودن غفلت از بودن است، اما هراس وجهی است که انسان را به آگاهی اخلاقی، به تصمیم و به اصالت داشتن، آگاه می‌سازد. رویاروی شدن با نیستی، حضور در «هیچی» و در آن بسر بردن به معنای پیروز شدن بر غفلت از بودن یعنی به معنای چیرگی بر نیست انگاری است. «هیچی یا فقدان» هراس از این رو دقیقاً متضاد آن نیستی (عدم) یا بیگانگی از بودن است که

آگزیستانسیالیسم
خود با آثار و
شخص کی بر که
گور آغاز کرد
که نزد او یکی از
معمها و براهین
ذو حدین مبرم
و غم انگیز
دقیقا این بود که
موجود محدود
چهره به چهره
با خدای نا محدود
دیدار کند.

نیچه به روایت هایدگر به شیوه‌ای تراژدیک آن را مجسم کرده است؛ و نیز به طور عجیب و غریبی پلی میان دو مفهوم یاد شده بسته. زیرا به ما می‌گوید که «بودن»، خود باید در حوزه «نبودن» بیفتد و نگاهداشته شود و مانند نبودن نمایان گردد و نا موجود باشد.

به این ترتیب، هایدگر پرسش درباره بودن را سامان می‌دهد: چرا به جای این که چیزی موجود نباشد، چیزی هست؟ (این پرسش را لایب نیتس و هگل نیز طرح کرده بودند: چرا به جای هیچ، چیزی هست؟) و این معنی دومین جدید «نبودن» را می‌توان گفت که فرع بر مفهوم «هراس» باشد. زیرا خود «بودن» مانند بودن انسان باید با نبودن رویاروی شود. همین‌طور است عنوان ابداعی دیباچه کتاب متافیزیک چیست؟ به این صورت (*Das Nichts Nichtet*) «هیچ بودن هیچ‌ها (نیستی‌ها)» که همچون گزاره حقیقی «بودن شناسی» نمایان می‌شود؛ و نیز این وحدت و یگانه سازی صوری معنی انسانی، حقیقت مفهوم «هراس» را از میان بر می‌دارد و در همان زمان نظریه تاریخی نیست انگاری را بی‌معنا می‌سازد. زیرا اگر «بودن» باید در «نبودن» نگاهداشته شود، آن گاه کسانی که در نیستی می‌زیند، آن کسانی هستند که در حقیقت در عرصه «بودن» بسر می‌برند و سرانجام آن‌ها نه ارواح گمشده، بلکه ارواح نجات یافته‌اند! کوتاه سخن ما در اینجا با سه مفهوم کلی در آمیخته، سفسطه آمیز رویاروی می‌شویم:

نخست مفهوم هراس از مرگ است که هایدگر کاربرد متمایزی از آن در بودن و زمان به دست داده بود. دوم مفهوم نیست انگاری که درباره آن در واقع چیزهایی دارد بگوید، اما با دقت بیشتر و متقاعد کننده تر، نویسندگان دیگر بیان داشته بودند.

سوم مفهوم «نبودن» در اتحاد با مفهوم «بودن» است که هم‌چنین می‌توانست مفهومی با معنا باشد، آن سان که به

هایدگر در این جستوجوی یگانه، در بودن و زمان، به تعبیر یکی از مریدانش، ماکس مولر، «فقط می‌کوشید هموار سازد تا به وسیله قدرت‌های نامحدود انسان، با پرسش نامحدود درباره «بودن» رویاروی شود.»



تقریب به طور معجزه آسایی نغز و با معنا می‌گردد، زمانی که پل تبلیغ و رودلف بولتمان آن را به واژگان «خداشناسی فلسفی» بر می‌گردانند. به هر حال هایدگر خود به آن مفهوم، در استدلال یا پرستش خدا، چنان بنیادی نمی‌دهد، بلکه آن مفهوم همچون ابداعی طرح می‌شود تا او را مجاز دارد به حرکت در آید بی آن‌که به نظر رسد که این مهلکه سلوکی است از مفهوم انسانی «هراس» به سوی افق اونتولوژیک بودن ناب.

تاریخ: هایدگر را در مقام پیامبر تاریخی گری^{۳۱} و همانند کسی که پیام ویلهم دیلتای را درباره ماهیت واحد و زنده تاریخ ادامه می‌دهد، ستوده‌اند. اما همچنان که نشان داده‌اند او نتوانست نشان بدهد چگونه شخصیت تاریخی زندگانی فرد بر مسائل گسترده تر تاریخ قوم مؤثر است. تاریخی گری او، تاریخی گری (فلسفه تاریخ) شخصی منفرد باقی می‌ماند. مفهوم (Geschik) (آمادگی، صلاحیت، شایستگی، کار آمد بودن در انجام دادن وظیفه) او، یعنی تقدیر اقوام، نه به وسیله برهانی استوار، بلکه صرفاً به وسیله جناسی لفظی به مفهوم تاریخی گری پیوند می‌یابد. در این زمینه کتاب بودن و زمان خواننده را با پرسشی گشوده (پرسشی که باید دوباره پرسیده شود) وا می‌گذارد، پرسشی که دریافتن پاسخ آن می‌توانیم در آثار بعدی وی به تحقیق بپردازیم بی آن‌که به نتیجه‌ای برسیم. «تاریخ» در آثار هایدگر همیشه و همه‌جا حاضر است، با این همه معانی آن مانند معنای هراس نیروی قدیمی خود را از دست داده و معنای جدیدی که جای آن را بگیرد، نیافته است. مفهوم تاریخ در سه زمینه متفاوت نمایان می‌شود که همه آنها در کتاب پیشگفتار به متافیزیک ممثل شده است.

نخست در متفاوت ترین مرتبه از مفهوم طرح شده امکان یعنی تاریخ فرد، «تاریخ بودن» قرار دارد. این مفهوم به خودی خود می‌نماید که مفهومی تو خالی باشد. دوم تا حدی که عبارت «تاریخ بودن» محتوایی پیدا می‌کند، به تاریخی در معنایی دیگر یا دست کم در معنایی در زمینه‌ای متفاوت بدل می‌گردد، و نه به داستان بودن، بلکه به داستان درک ما از بودن تبدیل می‌شود

و البته این تاریخ فلسفه یونان به روایت هایدگر است. این چه قسم تاریخی است؟ این تاریخ به اندازه کافی منطقی از مخالفت او با روش تاریخی عقلانی^{۳۲} قرن نوزدهم آغاز می‌شود که از پارمنیدس فیلسوفی ماتریالیست یا تصور گرا و از آناکسیماندر و مفهوم‌های dike (سرنوشت) و adikia او، اخلاق گرای مسیحی بی مداری ساخت. درست است که این گزارش تفکر پیش از سقراط، تنگ نظرانه و سطحی بود، اما اگر تاریخ نویسان غالباً خشک و ابله‌اند، این موضوع مجوزی به دست ما نمی‌دهد که همه قواعد رزین و استوار پژوهش را دور افکنده و اندیشه‌های خود را در متن‌های کهن بخوانیم. نمونه‌ای به دست می‌دهیم:

پیش نهادن مفهوم «بودن» همچون Ständigkeit یعنی دوام داشتن و پایا بودن پُر از استنباط‌هایی است از فعل Stech-en یعنی ایستادن پایگاه، ستاد و ایستار (Stand) و از این قبیل که موضوع‌ها و مواد علم زبان شناسی آلمانی است و هیچ ارتباطی با واژه‌های einai واحد، یگانه، Ousia، ذات، جوهر... ندارد. همین که هایدگر این شرح و بیان را از «بودن» به دست می‌دهد، گامی پیش می‌نهد و آن گاه می‌تواند Ousia، وجود، باشنده، ذات (در دریافت امروزین آن به معنی (Ständigkeit))، پایا بودن را با فوسیس Physis (به معنای طبیعت، رشد، بالیدن) یکی و یگانه کند و این کار را به مدد وضع مساعدی که فعل آلمانی (enstehen) یعنی سرزدن، سرچشمه گرفتن و بوجود آمدن دارد، انجام می‌دهد. این نیز بازی با ریشه واژه‌های آلمانی است. زیرا زبان یونانی اشاره ضمنی و دلالتی در زمینه واژه (Stand-ing) ایستادن، ساکن، ندارد. بیان مجازی و دشوار نویسی هایدگر در این زمینه‌ها مسلم است.

رویه‌های ناموجهی از این دست را بی گمان باید نشانه‌های گریبنداری غیر تاریخی شمرد. همان‌طور که ناقدان دیگر به درستی نشان داده‌اند، در عرصه وسیع‌تر «تاریخ غرب» هایدگر و یورش که به این تاریخ می‌برد، این نیز به گونه حیرت آوری غیر تاریخی و ضد تاریخی است که بین دوره‌های باستان و جدید تمایزی قائل شویم و بنویسیم «گویا کل ماجرای تفکر غرب در زمان ارسطو پایان گرفته و نه امپراطوری روم و نه مسیحیت هیچ سهم اساسی در فرادش ما نداشته‌اند.» و نیز این نشان درک درست تاریخی نیست که تاریخ معنوی غرب (حتی اگر آن را هم‌چون کل بنگریم) با تاریخ معنوی نوع انسان مساوی بشماریم...

در نهایت زمینه سومی موجود است که هایدگر بر پایه آن به «تاریخ» و «دعوت تاریخی» و مسائلی از این قبیل اشاره می‌کند (نمونه یکی از این مسائل را پیش از این یاد کردیم و آن پند هایدگر به مردم آلمان است. داستان پارمیندس - ارسطو نیز در حاصل کار به همان حکم می‌انجامد). در این زمینه، تاریخ به تعبیر هایدگر، تاریخ کنونی و تقدیر در معنای وظیفه‌ای اکنون موجود است. در چهار چوب گزارش تاریخ در کتاب بودن و زمان می‌نماید که بسی بیشتر مشابه تاریخ همچون «زمان آینده» باشد و این سایه‌ای است از مفهوم نیچه درباره تاریخ کلان و یادمانی،

هایدگر را
در مقام پیامبر
تاریخی گری و
همانند کسی
که پیام
ویلهم دیلتای را
در باره ماهیت
واحد و زنده تاریخ
ادامه می دهد،
ستوده اند. اما
همچنان که نشان
داده اند او نتوانست
نشان بدهد چگونه
شخصیت تاریخی
زندگانی فرد بر
مسائل گسترده تر
تاریخ قوم
مؤثر است.



بازی می گردد. او می گوید که نخستین گام به سوی نیهیلیسم ناپدید شدن خدایان است و خدایان ناپدید شده، جاودانگان قدسی... غالباً در آثار بعدی او حضور دارند. ولی هم چنین می توان در پایان سخن تأییری درونی را گزارش کرد: اگر او پیام آور است، پیام آور بسیار مشکوکی است. به رغم این واقعیت که «معانی بیان» زبان آور هایدگر وسیعاً پذیرفته و تحسین شده، تأثیرات لفظی آن به آسانی ژرف می نماید. حتی اگر جوینده اهداف تیره و دور از دستی باشد، در بهترین وجه آن، جستجو گری کاملاً رضایت بخش و متقاعد کننده نیست.

پی نوشتها

1. Dersatz vom Grund, 1957.
2. *Sein und Zeit*
3. Baden.
4. Faetieite.
5. res extensae.
6. Forfeiture
7. dasman
8. Mood.
9. Angst.
۱۰. بودن و زمان، ص ۲۶۶.
11. schicksal.
12. Geschick.
۱۳. بودن و زمان، ص ۳۸۶.
۱۴. راهی که به هیچ جا نمی رسد ۱۹۵۰، Holzwege.
15. einai
16. noein
17. unheimlich.
18. aletheia.
۱۹. Eriäuterer ungzuholderlins Dichtung، ۳۵.
۲۰. رک: راهای جنگل.
21. Geschichthickheit.
22. Geisteschite.

اما هم چنین این مفهوم مستعار قادر به حل معمایی که در پایان کتاب بودن و زمان بر جای مانده نیست. بنابر این، تاریخ حقیقی و مجازی، تاریخ عمیق و سطحی در کاربرد صنایع بدیعی و بیان مجازی زیرکانه ای گنجانده شده، اما فراسوی آن درک بیشتری درباره «تاریخ چیست؟» به ما نمی دهد. تاریخی گری محدود اما اصیل «بودن انسانی» به دست غفلت سپرده شده و هیچ اصل (جوهری) جای آن قرار نگرفته است.

جهان (عالم): مفهوم بودن - در - جهان هم افق کاملاً فراگیر کتاب بودن و زمان را سامان می دهد و هم حد و مرزی را که استدلال کتاب به سوی آنها پیش می رود. واکاوی هایدگر از انسان (بودن انسانی) همانند خود بودن در بردارنده بس لائی غامض و متقابلاً مرتبط است (در مثل هست بودن هر روزینه با سه جهت آن: امکان، تاوان دادن. گذر از خود، و هستی اصیل با تصمیم آن پیوند دارند) که همه این مفاهیم با مفهوم «جهان»، خویشاوند هستند. به دلیل این که «جهان» در این معنا محدود است، واکاوی هایدگر نیز در قید و بند محدود و معقولی نگاهداشته شده است. این تفکر هر چند مبهم، در هم پیچیده باشد، هستی محدود ما در تفکر درباره خود نمی تواند در عرصه نامحدود گردش کند و درون دایره انتقاد از خود و ارزش سنجی خود، معلق باقی می ماند، دایره ای که معیوب نیست، در این شکل یا آن شکل تنها روش معتبر فلسفی است، بر این افق جهان چه رفته است که درک محدود را از نامحدود اداره و محدود کند؟ و نیز مفهوم «جهان» به ضرب و زور در کتاب پیشگفتار گنجانده شده احتمالاً همچون حایلی تا اطمینان بخشد کهن و نو متناسب و همساز به نظر می رسند. اما این دیگر همان وضع محوری را ندارد، هم در محتوا و هم در روش؛ و این دیگر، «بودن من - در - جهان» نیست. بلکه «بودن» که بر این بودن و همه باشندگان، که هدف و راهنمای ماست، تقدّم می یابد. به هر صورت، مفهوم «بودن» لغزان و مبهم است. ما نه فقط آن را نمی شناسیم، بلکه حتی اکنون نیز نمی دانیم چگونه درباره اش پرسش کنیم. پس این تغییر مسیر به معنای گم کردن جهت سلوک و از دست دادن کامل راهنماست. ممکن است که ما به اینجا، آنجا و همه جا برسیم، با این همه هیچ «علامت راهنمای» آشنایی ما را در سلوک خود مدد نکند، هیچ قاعده «هابز» ی (هابز فیلسوف انگلیسی) نتواند با یک «آری» یا «نه»، درونی، سرگردانی ما را مانع شود. تحلیل انسان در مقام بودن - در - جهان شکلی دارد و سمت و سویی، گذشته از این، جستجوی خود «بودن»، بی شکل، تیره و مکدر است.

این به آن معنا نیست که هیچ موجود محدودی نمی تواند درباره نا محدود تفکر کند. اگزستانسیالیسم خود با آثار و شخص کی برکه گور آغاز کرد که نزد او یکی از معماها و براهین ذو حدین مبرم و غم انگیز دقیقاً این بود که موجود محدود چهره به چهره با خدای نا محدود دیدار کند؛ چهره به چهره با این همه ورطه ای که میان این دو وجود دارد و این نیز ممکن است که هایدگر در دور شدن از «محدود» بار دیگر به سوی قسمی دین

اشاره: دکتر رضا داروی اردکانی یکی از اندیشمندان بزرگ معاصر به شمار می‌آید که نسل معاصر راه یابی به جهان رازواره اندیشه‌های مارتین هایدگر را وامدار اوست. کتاب ماه فلسفه از محضر ایشان که علی رغم ضیق وقت امکان این گفت‌وگوی عالمانه را فراهم آوردند و نیز از دکتر محمد رضا اسدی که در مقام پرسش‌گر ما را یاری دادند، بسیار سپاسگزار است.

کتاب ماه فلسفه

۱. مستحضرید که اگر بخواهیم به زبان هایدگر سخن بگوییم، باید گفت از نگاه او دازاین بدون عالم نیست و دازاین در عالم به سر می‌برد، اما اگر بخواهیم از نگاه هایدگر عالمی را که ما در آن به سر می‌بریم، توصیف و تبیین نماییم، چه مؤلفه‌هایی برای این عالم می‌توان ذکر کرد؟ و اساساً عالم ما چگونه عالمی است؟

وقتی گفته می‌شود که دازاین در عالم به سر می‌برد، گرچه سخن نادرستی نیست، اما ممکن است کسی گمان کند که دازاین مثل سببی که در جعبه یا آبی که در لیوان است، در عالم قرار دارد. دازاین چیزی در عالم و جزئی از آن نیست، بلکه عین در عالم بودن است. یعنی عالم بدون دازاین و دازاین بدون عالم قوام و حتی معنی ندارد. عالم، عالم دازاین است و دازاین با عالم دازاین می‌شود. عالمی که ما در آن به سر می‌بریم، به نظر هایدگر عالمی است که بر مدار علم تکنولوژیک می‌گردد. این عالم اوصاف و صفات و شئون دارد، اما از مؤلفه‌های آن نمی‌توان سخن گفت، نه این‌که این عالم بسیط باشد. عالم متجدد نه فقط مجال تفاوت‌ها و اختلاف‌های ظاهری است، بلکه در درون باطن هم پُر از تعارض است تا اینجا معنی را درنیابیم معنی تفاوت تعویق در اقوال و آثار لیوتار و دریدا و... را در نمی‌یابیم. اگر این تعارض‌ها به آسانی درک نمی‌شوند، از آن روست که معمولاً یک وجه بر وجود دیگر غالب می‌شود، چنان‌که از دو قرن پیش قدرت ظاهر و غالب در جهان متجدد، قدرت علم تکنولوژیک است. به زبان شاعرانه می‌توان روزگار تجدد را شب درازی دانست که با نور مهتاب علم روشن شده است. البته اخلاف پست مدرن هایدگر این شب روشن را با تعبیر و اوصاف متفاوت وصف کرده‌اند.

۲. هایدگر در رساله پایان فلسفه و وظیفه تفکر از پایان فلسفه به مثابه جایگاهی که در آن فلسفه (یا بفرمایید متافیزیک) به نهایی ترین امکاناتش می‌رسد، سخن می‌گوید. در این نگرش شاید پایان لزوماً به معنای کامل شدن نباشد، اما نمی‌توان منکر شد که اگر ما سخن از پایان می‌گوییم، باید روشن شود ملاک و معیار به پایان رسیدن چیست؟ و اساساً چه هنگامی

هستی از منظر هایدگر

در گفت‌وگو با
دکتر رضا داروی اردکانی





ممکن است ما بتوانیم از پایان چیزی سخن بگوییم؟ به گمان جناب عالی اولاً آیا هایدگر میزانی برای تبیین این ادعا دارد که متافیزیک به نهایه‌ترین مرحله ظهور امکاناتش رسیده است؟ و ثانیاً فارغ از نگاه هایدگر، متفکری که خودش حلقه‌ای از حلقات تاریخ ظهور امکانات تفکر محسوب می‌شود، چگونه ممکن است در دوره پایان دانستن یا آغاز یک راه دیگر دانستن را تشخیص دهد؟

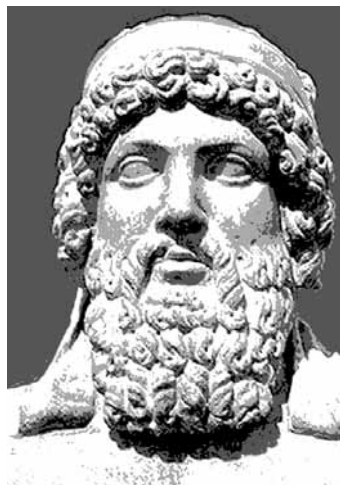
پایان فلسفه به معنی بسته شدن راه تفکر نیست. فلسفه‌ای که سقراط آن را از آسمان به زمین آورد، دو هزار سال میان زمین و آسمان در تردد بود تا در آغاز دوره جدید در مدینه غربی متمکن شد و با این تمکن بود که بشر جدید یا علم تکنولوژیک و سیاستی که اکنون جای فلسفه را گرفته است، به وجود آمد. درست بگوییم عالمی پدید آمد که آدمی در آن به نحو تازه‌ای سکونت گزید. این عالم فضای مناسبی برای پیدایش و بسط علم تکنولوژیک و سیاست و شیوه زندگی جدید بود. فلسفه، ظهور علم

و سیاست جدید را بشارت داد و وقتی آنها پدید آمدند، راه‌آموزشان شد تا این که به چنان رشد و غروری رسیدند که دیگر نیازی به راه‌آموز نمی‌دیدند. آنها اکنون خود رأی و خود مختارند و اگر عقلی دارند، عقل حاصل از نفوذ و تأثیر راه‌آموزشان است. فلسفه هم دیگر کاری جز نقد خود و جهانی که در آن تقریباً هیچ کاره است، ندارد. شاید بتوان گفت که تاریخ فلسفه، تاریخ ظهور بشری است که عقل را از آسمان ربوده و به تدریج آن را از آن خود ساخته و آن را برای تصرف چیزها و تحقق قدرت خود به کار برده است. مراد از پایان فلسفه این است که این راه اکنون پایان یافته و نه فقط کار فلسفه، بلکه کار آدمی - آدمی پدید آمده در تاریخ دو هزار و پانصد ساله - پایان یافته است. در چنین وضعی می‌توان در انتظار ولادت بشر جدید و عالم دیگری بود. عالم یونانی گرچه با ظهور سقراط و افلاطون و ارسطو به پایان خود رسید، اما دوهزار سال طول کشید تا اثر تفکر آنان در طراحی جهان دیگر ظاهر شود. البته قبل از دوره جدید جهان اسلامی و قرون وسطای مسیحی به فلسفه یونانی توجه کرده بودند و حتی کلیسا با برداشتی از تعلیم یونانیان قوام یافته بود و البته با رجوع مجدد به فلسفه یونانی بود که بساط قرون وسطی نیز برچیده شد. رفتن و پایان یافتن یک عالم و آمدن عالم دیگر همیشه یکسان و به یک صورت نبوده است، چنان که عالم یونانی پس از ظهور فلسفه در تفکر سقراط و افلاطون و ارسطو به تدریج رنگ باخت، اما قرون وسطی با نهضت فکری و تاریخی رنسانس و در نزاعی پر از قهر و خشونت به پایان رسید. برخوردهای شدیدتر از آن هم متحمل است؛ یعنی بعید نیست که یک عالم از خاکستر عالم سوخته و بر باد رفته برآید. آنچه اکنون پیدا است، این است که فلسفه دیگر هیچ داعیه‌ای ندارد و به انزوای دانشگاه پناه برده است و البته کوشش‌هایی که گاهی برای بهره‌برداری از آن در سیاست می‌شود، نتیجه‌ای ندارد و گاهی این کوشش‌ها ناظر به مقصودی نیست. جهان به اصطلاح مجازی و سبیرنتیسم حاکم، همه چیز را در قلمرو خود می‌آورد و چه بسا که فلسفه هم در خدمت پُر حرفی و باوه‌گویی جهان سایبر درآید و مگر این جهان نمی‌تواند از وجود و مقولات و احکام تجبیزی اخلاقی بگوید. هایدگر تا آنجا که من می‌دانم چیزی درباره اوصاف تاریخ آینده نگفته و پایان یافتن یک تاریخ را پایان وجود آدمی نمی‌دانسته است.

۳. نمی‌شود از هایدگر سخن گفت، اما از نسبت او با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، پرسش نکنیم. البته که هایدگر برای ما از ماهیت تفکر و نسبت آن با فلسفه و ماهیت تاریخ متافیزیک و تمدن غربی و ماهیت تکنیکی تفکر کنونی و نسبت تکنیکی انسان با دنیای کنونی و... حرفهای شنیدنی فراوانی دارد، اما به زعم شما چرا از میان دهها متفکر غربی که به فهم و تحلیل و نقد غرب و توسعه و تبیین و تعریف انسان و عالم جدید پرداخته‌اند، در جامعه ما فی الجمله نگاه هایدگر مورد توجه و اعتنا قرار می‌گیرد. شاید عده‌ای پاسخ دهند که چون تفکر هایدگر در پاره‌ای موارد هم راستا با نگاه انقلاب اسلامی در نقد توسعه غربی است یا شاید عده‌ای دیگر پاسخ دهند چون هایدگر بیش از متفکران دیگر غرب از معرّفان تفکر خودش در جامعه فکری ایران - قبل و بعد از انقلاب اسلامی - برخوردار بود، اما به نظر می‌رسد گرچه این پاسخها شاید خالی از حقیقت نباشد، اما شامل تمام حقیقت نیز نیست. زیرا متفکران متعدد دیگری هم در غرب بودند که افکارشان در نقد توسعه و تمدن غرب هم راستا با پاره‌ای از مبانی انقلاب اسلامی بود و در ایران هم شناخته شدند، اما مورد توجه واقع نشدند، همچنین معرّفان متفکران دیگری هم در ایران قبل و خصوصاً بعد از انقلاب بودند که افکار متعددی از برخی از فیلسوفان مغرب زمین را معرفی و بلکه مبلغی می‌کردند، اما نگاه‌های آن فیلسوفان بیشتر به صورت یک موزه فکری در ایران شناخته شد و نتوانست نسبتی با و جایگاهی در جامعه فکری ایران پیدا کند؟ به عقیده جناب عالی علت چه بود که تفکر هایدگر توانست چنین نسبتی با جامعه فکری ما پیدا نماید؟

من معتقد نیستم
که جامعه ما به
هایدگر توجه
جدی و حتی
بیشتر کرده باشد،
ولی در این که این
فیلسوف بیش
از همه معاصران
مورد اعتنای اهل
فلسفه و استادان
قرار گرفته است،
نباید تردید کرد.
این وضع اختصاص
به کشور ما ندارد.
وقتی فلسفه
اروپایی و حتی
فلسفه تحلیلی از
تأثیر هایدگر
بر کنار نمانده
است، غیر طبیعی
نیست که اهل
فلسفه ما هم
بکوشند با
تفکر او
آشنا شوند.

اگر فیلسوفانی
مثل افلاطون و
ارسطو و ابن سینا
و دکارت آموزگار
مردمان شده‌اند،
از آن روست که
گوششان به سخن
زمان باز بوده
است.



من معتقد نیستم که جامعه ما به هایدگر توجه جدی و حتی بیشتر کرده باشد، ولی در این که این فیلسوف بیش از همه معاصران مورد اعتنای اهل فلسفه و استادان قرار گرفته است، نباید تردید کرد. این وضع اختصاص به کشور ما ندارد. وقتی فلسفه اروپایی و حتی فلسفه تحلیلی از تأثیر هایدگر برکنار نمانده است، غیر طبیعی نیست که اهل فلسفه ما هم بکوشند با تفکر او آشنا شوند. وقتی می‌پرسند چرا اثر فلان تفکر آشکارتر و پایدارتر است، قاعده پاسخ این است که تفکرش اصیل‌تر و اثر گذارتر بوده است. سقراط و افلاطون و ارسطو شاگردان بسیار داشتند که بعضی از آنها صاحب‌نظر بودند، اما ما امروز از آنها چیزی نمی‌دانیم و اگر افلاطون نام بعضی از شاگردان سقراط را نیاورده بود، آن نام‌ها را هم نمی‌شناختیم. ما ابن سینا را می‌شناسیم، اما از کار و اندیشه شیخ ابوالقاسم کرمانی کمتر خبر داریم. حتی مردان بزرگی مثل معصومی و بهمنیار در سایه ابن سینا کم جلوه شده‌اند. فلسفه، زبان زمان و تاریخ است و مراد از زمان، زمان تقویم نجومی و روز و ماه و سال و قرن نیست. زمان سال و ماه به نحوی فرع و سایه فانی زمان باقی است. زمان فانی سخن و زبان ندارد، بلکه زبان و فن و علم را می‌آموزد.

فیلسوفان سخنگویان زمان باقی‌اند و سخنی که می‌گویند، جوهر ماندگاری دارد و به این جهت پایدار می‌ماند. اگر فیلسوفانی مثل افلاطون و ارسطو و ابن سینا و دکارت آموزگار مردمان شده‌اند، از آن روست که گوششان به سخن زمان باز بوده است. ما متفکرانی را می‌شناسیم که به آسانی نمی‌توانیم آراشان را بپذیریم و حتی از بیان و توجیه این که چه گفته‌اند و سخنشان چه اهمیت دارد، در می‌مانیم. مع هذا آنها ماندگار شده‌اند و هم‌چنان صاحب نفوذند. گویی تفکر در زبان آنان تحقق و تعیین یافته است و می‌یابد. این امر چگونه ممکن می‌شود؟ گفتیم که متفکران سخنگویان تاریخند. پس آنها باید تعلق به آینده داشته باشند. در این صورت، بزرگی و ماندگاری فیلسوف و فلسفه هم به این تعلق راجع می‌شود. در فلسفه و بخصوص در فلسفه معاصر کسانی هستند که به وضع موجود پیرایه می‌بندند و بی‌اعتنا به آینده و البته بی‌خبر از آن خوش بینانه از پاسداری زمان حال می‌گویند و احیاناً با آرامش بخشیدن به مردمان مورد توجه قرار می‌گیرند، اما این توجه بسیار کوتاه است. فیلسوف حقیقی نگران آینده است و آینده را می‌جوید. این آینده‌جویی و آینده‌بینی ورای خوش‌بینی و بدبینی است و با ایدئولوژی نباید اشتباه شود. فیلسوفان بزرگ، همگی رو به آینده داشته‌اند شاید هایدگر هم در زمره آنان باشد. البته او مثل افلاطون و ارسطو و فارابی و اوگوستن قدیمی و بیکن و دکارت و کانت و هگل طراح آینده نبوده و صرفاً از انتظار گفته است. پس طبیعی بود که بر خلاف استادش هوسرل داعیه تجدید عهد فلسفه داشته باشد و بخواهد بنای فلسفه تازه‌ای بگذارد. درس مهم او درس وجود و زمان و تاریخ و ماهیت تاریخی فلسفه است. در طی مدتی بیش از دوهزار سال، زمان، مسأله‌ای از مسائل علم طبیعت تلقی می‌شد. پرسش از ماهیت فلسفه نیز مربوط به پایان آن است. این مباحث کم و بیش آثار سیاسی و فرهنگی داشته است، اما به قصد دگرگون کردن سیاست و جامعه گفته نشده است. ما اگر اهل فلسفه باشیم، دفاع از یک سیاست یا مخالفت با آن را با فلسفه اشتباه نمی‌کنیم. فیلسوف می‌تواند از تاریخ و زمانی که در آن به سر می‌برد، دفاع کند، به شرط این که به باطن آن عالم رجوع کند و استواری باطن را نشان دهد. دفاع از ظاهر یک عالم، فلسفه نیست، بلکه وجهی از ایدئولوژی است. هایدگر در درس‌های خود عالم جدید و متجدد را نفی نکرده است. او تمامیت یافتن این عالم را نشان داده است. فیلسوفان دوره جدید تا قرن نوزدهم طراحان مدرنیته و تحکیم‌کنندگان بنیاد آن بودند و به عنوان آموزگاران دوره جدید مورد تصدیق و تأیید و تعظیم قرار می‌گیرند، اما هایدگر به جای طراحی آینده، زمان را آینده می‌داند و به آینده بینی دعوت می‌کند. فهم فلسفه‌ای که نه طراحی آینده و نه دفاع از گذشته و حال باشد، دشوار است. مع هذا اهمیت و اعتبار تفکر زمان در نظر هایدگر را هم در همه جا می‌توان درک کرد و حتی نشانه‌های اهمیت آن در تاریخ توسعه و توسعه‌یافتگی نیز ظاهر شده است. اگر

این حرف‌ها وجهی داشته باشد، هایدگر را بیشتر در ردیف افلاطون و فارابی و سنت اوگوستن می‌توان قرار داد و نه هم ردیف بیکن و دکارت و کانت. افلاطون و ارسطو گرچه بشارت نظم عقلی در سیاست دارند، با فلسفه خود بیشتر عهد قدیم را سست کردند؛ اما بیکن و دکارت با درک و دریافت تازه‌ای از عقل و انسان بنای عهد جدید را گذاشتند. هایدگر هم بیشتر بر هم زن عهد آماده ساز آینده است، نه استوار کننده یک عهد. این سخن اگر ستایش باشد، معنی اش این نیست (بلکه آشکارا غیر از این است) که فلسفه هایدگر مجموعه احکام درست است و باید آن احکام را پذیرفت. جهان در دو هزار و پانصد سال پیش و به خصوص از رنسانس تا کنون با فلسفه دگرگون شده است. دگرگونی‌ها واقعه است، نه رأی و نظر یا حکم و عقیده. ممکن است کسانی از آن چه در تاریخ پیش آمده است، راضی و خشنود نباشند یا برعکس آن را سیر استکمالی علم و فهم و وجود بشر بدانند، ولی در هر صورت از درستی و نادرستی در تاریخ نمی‌توان گفت



پایان فلسفه
به معنی بسته
شدن راه تفکر
نیست. فلسفه‌ای
که سقراط آن را
از آسمان به زمین
آورد، دو هزار سال
میان زمین و
آسمان در تردد
بود تا در آغاز دوره
جدید در مدینه
غربی متمکن شد
و با این تمکن بود
که بشر جدید با
علم تکنولوژیک و
سیاستی که اکنون
جای فلسفه را
گرفته است،
به وجود آمد.



فیلسوفان چنان که گفته شد سخنگویان تاریخند. راستی آیا اعتبار فلسفه را با میزان تاریخ باید سنجید یا با میزان فلسفه باید درباره تاریخ حکم کرد؟ مثلاً فلسفه کانت نه درست است نه نادرست، بلکه فلسفه بنیانگذار زمان تجدد است. هایدگر هم به زمان پایان تجدد تعلق دارد. درباره این دو فلسفه چگونه می‌توان و باید حکم کرد؟ شاید بگویند تا این‌جا سخنان نظر و عمل با هم خلط می‌شود و فلسفه تا حد علم عملی تنزل می‌یابد. این حکم مبتنی بر اصل جدایی نظر و عمل است. من فکر می‌کنم برای ورود در سیاست تفکر آینده باید از این جدایی گذشت.

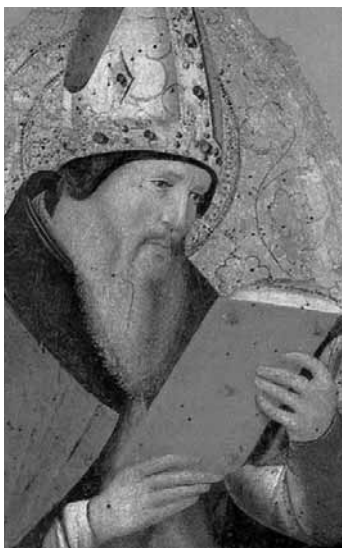
۴. مستحضرید که هایدگر معتقد است در تاریخ فکر و فرهنگ غرب، تفکر به فلسفه و فلسفه به علم و علم به تکنیک، انحلال و تنزل پیدا کرد. بنابراین این، علم تجربی جدید - اعم از علوم انسانی اش و علوم طبیعی اش - محصول انحراف تفکر است. به زعم شما اولاً این

سخن تا چه حد قابل دفاع است؟ البته منکر نمی‌شویم که علم تجربی جدید، علم تکنیکی است، اما آیا واقعاً تمام تفکر به فلسفه و تمام فلسفه به علم و نهایتاً تکنیک انحلال یافت؟ و ثانیاً علم تجربی جدید با چنین ساختار تاریخی که با تفکر و فلسفه در مغرب زمین دارد، چه نسبتی با فلسفه و متافیزیک در جامعه و تاریخ فکری ایران - که البته لزوماً این تاریخ تافته‌ای جدا بافته از شاکله تمدن بشری نیست - می‌تواند داشته باشد؟

هایدگر و هیچ کس دیگر نمی‌تواند برای تاریخ تکلیف معین کند و بگوید که کجا درست سیر کرده و کی و کجا از راه راست منحرف شده است. چیزی که هایدگر می‌گوید این است که با فلسفه دایره امکان‌ها در عالم بشری وسعت یافته و در دوره جدید زمینه برای پدید آمدن علم تکنولوژیک (تکنوسیانس) و سیاست و شیوه زندگی مدرن فراهم شده است. اگر گفته می‌شود که علم و تکنولوژی جای فلسفه را گرفته است، مراد تحول این به آن نیست. فلسفه صورتی از تفکر است، اما علم جدید با فلسفه یکی نیست و از تکنولوژی هم منفک نمی‌شود. در مورد نسبت کنونی علم با فلسفه در جهان توسعه نیافته نمی‌دانیم هایدگر چه نظری داشته است و گمان نمی‌کنم درباره علم و تکنولوژی در جهان در حال توسعه چیزی گفته باشد. غربی‌ها به جهان غیرغربی و به کار و بار مردم بیرون از جغرافیای فرهنگی و تاریخی غرب چندان علاقه و توجهی ندارند حتی اکنون هم که مسأله توسعه حاد شده است، هم‌چنان بی‌توجهی ادامه دارد، ولی نظر من این است که علم تکنولوژیک اگر از مدد فلسفه برخوردار نباشد یا از آن محروم مانده باشد، به دشواری می‌تواند بنیاد استوار پیدا کند و شاید در بهترین صورت مشارکتی در بازار تولید و مصرف اطلاعات علمی - تکنیکی باشد. احتمال و امکان دیگر تبدیل و تحول علم به مقاله سازی بی‌حاصل است. اکنون علم در هیچ جای جهان دیگر صورت طراحی‌های نظری وسیع چنان‌که تا نیمه قرن بیستم داشت ندارد، بلکه کار علم تولید جهانی اطلاعات علمی است. چیزی که شاید گفتش زاید باشد، این است که نسبت میان علم و فلسفه به صرف اتخاذ تصمیم برقرار نمی‌شود و هر علمی با هر فلسفه‌ای تناسب ندارد.

۵. تمایل داشتیم پرسش‌های انضمامی دیگری هم در رابطه با نسبت تفکر هایدگر و مسائل فکری خودمان را نیز در محضر جناب عالی مطرح نماییم و از نقطه نظرات شما بهره مند شویم، اما ترجیح می‌دهیم بیش از این اسباب خستگی خاطر شما را فراهم ننماییم، اما در عین حال دوست داریم در انتهای پرسش و پاسخ‌ها اگر مطلب دیگری را برای تذکر سودمند می‌دانید، دریغ نفرمایید و بیان بفرمایید.

مشکلی که در فلسفه معاصر وجود دارد، اشتباه فلسفه با مباحث ایدئولوژیک و فرهنگی و سیاسی و تاریخی است. من وقتی به مجلس درس میشل فوکو در کلژ دو فرانس رفتم، نه مجلس درس شبیه مجلس درس فلسفه بود و نه سخنان استاد در ظاهر رنگ و بوی فلسفه داشت. او تاریخ زندان می‌گفت و گاهی احساس می‌کردم که یک ادیب مورخ حقوق‌دان، تاریخ حقوق می‌گوید. کم‌کم ملتفت شدم که در آن گزارش تاریخی، جوهر تاریخ جدید جستجو می‌شود. در مقابل نویسندگانی هم هستند که سیاست و تاریخ و مباحث فرهنگی و اجتماعی را با فلسفه می‌آریند و به آنها نام



هایدگر را بیشتر در ردیف افلاطون و فارابی و سنت او گوستن می‌توان قرار داد و نه هم ردیف بیکن و دکارت و کانت. افلاطون و ارسطو گرچه بشارت نظم عقلی در سیاست دارند، با فلسفه خود بیشتر عهد قدیم را سست کردند؛ اما بیکن و دکارت با درک و دریافت تازه‌ای از عقل و انسان بنای عهد جدید را گذاشتند. هایدگر هم بیشتر بر هم‌زن عهد آماده ساز آینده است، نه استوارکننده یک عهد.

فیلسوف حقیقی
نگران آینده است
و آینده را می‌جوید.
این آینده‌جویی و
آینده‌بینی‌ورای
خوش‌بینی و بدبینی
است و با ایدئولوژی
نباید اشتباه شود.
فیلسوفان بزرگ،
همگی رو به آینده
داشته‌اند شاید
هایدگر هم در زمره
آنان باشد. البته
او مثل افلاطون و
ارسطو و فارابی و
اوگوستن قدیمی
و بیکن و دکارت و
کانت و هگل طراح
آینده نبوده و صرفاً
از انتظار گفته است.



فیلسوف می‌دهند. فلسفه هیچ وقت مثل زمان ما پروای زمان نداشته است. درست است که زمان در طبیعات قدیم همواره مطرح بوده است، اما زمانی که مقدار حرکت است، مسأله فلسفه نیست. شاید اصلاً زمان نمی‌تواند مسأله فلسفه باشد. زمان در فلسفه جدید هر وقت مطرح شده، سایه وجود بوده است. اما باز زمان مشهور زمان فیزیک و زمان تاریخ‌نگاری است و مشکل این است که این زمان را به جای زمان باقی می‌گیرند و صفات زمان باقی را به آن نسبت می‌دهند. فیلسوفان قدیم، زمان به معنی مقدار حرکت را مریب مردمان و تعیین کننده حدود و شرایط امکان‌های او نمی‌دانستند. اکنون خلط مراتب زمان موجب درهم آمیختگی فلسفه با مباحث سیاسی و اجتماعی شده است. این وضع گاهی به فهم و خرد آسیب می‌رساند. این فهم بدی است که اگر با من نیستی، دشمن منی؛ من همواره تجدد و غرب را مهم می‌دانسته‌ام، اما به ابدی بودن عهد تجدد قائل نبوده‌ام و گاهی به مناسبت موقع و مقام شدت یا مطلق انگاشتن تجدد مخالفت کرده‌ام. این مخالفت با یک رأی و نه دشمنی با مدرنیته است. ما نیاز داریم زبان‌های هنر و دین و فلسفه و اخلاق و سیاست و علم و جدل و خطابه و... را بازشناسیم و سخن را به صرف این که ناظر به یک مطلب سیاسی یا متضمن بعضی تعابیر فلسفی است، سیاسی و فلسفی ندانیم. برای درک ماهیت زمان و تاریخ باید از حجاب‌های سیاست و جامعه و تکنولوژی گذشت. ورود در این مباحث ضرورت دارد، اما همه مباحث سیاست و جامعه را نمی‌توان فلسفه دانست. در کشور ما فلسفه دو صورت دارد: یکی صورت رسمی که در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. این صورت فلسفه باید باشد. زیرا بدون آشنایی با تاریخ فلسفه و آثار و آرای فیلسوفان، فلسفه نمی‌توان داشت. صورت دیگر سخنان اجتماعی و سیاسی احياناً آمیخته به کلمات و تعبیرهای فلسفی است. اینها فلسفه نیست. شاید بگویند دریدا و آگامبن و بسیاری دیگر از مشاهیر معاصر فلسفه به مسائل جامعه کنونی نظر داشته‌اند و دارند. این درست است و فیلسوف باید به جامعه و زمان خود نظر داشته باشد، ولی نظر داشتن فیلسوف به جامعه با نظر داشتن رسمی تفاوت دارد. فیلسوف در نظر خود از ظاهر به باطن می‌رود چنان که فیلسوفان نامدار غربی به جای دفاع از مدرنیته و شئون آن یا مخالفت و معارضه با سوسیالیسم و لیبرالیسم و... در پی درک و شناخت زمان تجددند حتی بعضی از آنان مدافع مدرنیته هم باشند، کم و بیش توجهی به تاریخ آن نیز دارند. ما هم نیاز داریم که زمان عالم خود را بشناسیم. هر زمانی با عهدهی قوام می‌یابد و به همین جهت، دوران‌های تاریخی را عهد هم نامیده‌اند. عهد ما با چیست و با کیست؟ غرب در آغاز تاریخ جدید خود با خود یعنی با من متفکر و شبه متعالی (و نه چنان که می‌گویند با حرص و شهوت و...) عهد بست. با استحکام و قوت یافتن این عهد، به تدریج عهدهای دیگر در همه جای جهان سست و در مواردی شکسته شد. اکنون فیلسوف غربی به عهد قدیم و سست شدن و شکسته شدن آنها کاری ندارد. زیرا او هنوز زمان و تاریخ خود را حتی اگر به چو و چرا در آن پرداخته باشند، مطلق می‌انگارد و می‌خواهد که همه جهان عهد غربی را مطلق بینگارند. ما باید به عهد قدیم خود فکر کنیم و ببینیم با عهد گذشته چه نسبتی داریم. در این که این عهد از یکصد و پنجاه سال پیش در برابر عهد تجدد قرار گرفته است، بحث نمی‌کنیم. زیرا ما هم مثل همه مردم جهان به غرب رو کردیم و به آثاری که بر عهد غربی مترتب شده بود، مایل شدیم. ولی ظاهراً در آن عهد شرکت موثر نکردیم و به این جهت عهد و زمان ما عهد و زمان محض مدرنیته نشد. آیا ما در همان زمان و عهد قبل از مشروطه به سر می‌بریم؟ فیلسوف باید زمان و عهد خود را بجوید و در آن تأمل کند و البته زمان را در حوادث و وقایع و سخن‌ها و کارهای مردمان و در سیاست و نحوه زندگی می‌توان و باید شناخت. اگر من در چهل سال اخیر عمرم به تاریخ سیاست و فرهنگ و علم و جامعه پرداخته‌ام، قصدم مطالعه و تتبع در تاریخ و سیاست و... نبوده است، بلکه در جستجوی درک زمان و عهدهی بوده‌ام که در آن به سر می‌بریم. در جوانی با این که به قدر کافی فلسفه اسلامی نیاموخته بودیم (و هنوز هنر متأسفانه نیاموختیم) به نظرم رسید که باید بدانیم فلسفه اسلامی چگونه آغاز شده است و ما چه نیازی به فلسفه داشته‌ایم و چه نسبتی با آن پیدا کرده‌ایم. به عبارت دیگر فلسفه در تاریخ اسلامی ما چه شأن و مقامی داشته است. این مطالعه اگر ادامه یابد، ممکن است ما را به درک بهتر تاریخ دوره اسلامی و چگونگی مواجهه با غرب متجدد نایل سازد و به هر حال شرط قرار گرفتن در برابر افق آینده است. اگر این درک و تذکر نباشد، عهد و آینده‌ای بنیاد نمی‌شود و گشایش نمی‌یابد و مردمان چاره‌ای جز تقلید ندارند و اکنون و زمان حال و شب و روز و هنوز را دوره و تکرار می‌کنند. عهد تاریخی مایه ثبات و شرط همت و خرد و عزم است و اگر عهد گسیخته یا سست باشد، کار قوم به پریشانی و پراکندگی می‌کشد. اکنون به نظر من مطلب اصلی فلسفه ما باید شناخت زمان غربی و بی‌عهدهی یا سست عهدهی دوران توسعه نیافتگی و جستجوی زمان و تاریخی باشد که بتوان در آن سکنی گزید.



مشکلی که
در فلسفه معاصر
وجود دارد،
اشتباه فلسفه با
مباحث ایدئولوژیک
و فرهنگی و سیاسی
و تاریخی است.
من وقتی به مجلس
درس میشل فوکو در
کلژ دو فرانس رفتم، نه
مجلس درس شبیه
مجلس درس فلسفه
بود و نه سخنان استاد
در ظاهر رنگ و بوی
فلسفه داشت.

مراسم اختتامیه بیست و هشتمین دوره کتاب سال جمهوری اسلامی ایران، روز ۱۹ آبان ۱۳۸۹ از ساعت ۱۵ تا ۱۷ با حضور آقایان محمدرضا رحیمی، معاون محترم رئیس جمهوری، دکتر غلامعلی حداد عادل رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، دکتر محمد حسینی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی، بهمن درّی معاون امور فرهنگی و مجید حمیدزاده دبیر علمی و جمع کثیری از اهالی فرهنگ، داوران و برگزیدگان این دوره در تالار وحدت برگزار شد.

به گزارش دبیرخانه کتاب سال جمهوری اسلامی ایران، از مجموعه ۱۶۲۵ اثر ارسال شده در گروه فلسفه و روان‌شناسی، ۶ عنوان به حوزه کلیات (۴ عنوان تألیف و ۲ عنوان ترجمه)، ۲۰۴ عنوان به حوزه فلسفه غرب و شرق (۹۷ عنوان تألیف و ۱۰۷ عنوان ترجمه)، ۱۱۱ عنوان به حوزه فلسفه اسلامی (۷۵ عنوان تألیف، ۲۸ عنوان ترجمه و ۸ عنوان تصحیح)، ۷ عنوان به حوزه منطق (۵ عنوان تألیف و ۲ عنوان ترجمه)، و ۱۲۹۷ عنوان به حوزه روان‌شناسی (۷۱۲ عنوان تألیف و ۵۸۵ عنوان ترجمه)، اختصاص داشت.

پس از ارزیابی اولیه، آثاری که به مرحله دوم داوری راه یافتند به شرح زیر است:

الف. فلسفه اسلامی

- قواعد عقلی در قلمرو روایات | تألیف جواد خرمیان‌اصفهانی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی ج، ۱۳۸۸، ۴۶۶ ص.
- فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ / تألیف غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: هرمس، ۱۳۸۸، ۵۶۲ ص.

ب. فلسفه غرب

- فرهنگ فلسفی هگل | تألیف مایکل اینوود، ترجمه حسین مرتضوی، تهران: نشر نیکا، ۱۳۸۸، ۷۱۲ ص.
- جهان همچون اراده و تصور / تألیف آرتور شوپنهاور؛ ترجمه رضا ولی‌باری. - تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸، ۱۰۹۳ ص.
- دکارت تادریدا / تألیف پیتر سجویک، ترجمه محمدرضا آخوندزاده؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۸، ۴۸۲ ص.
- دفاع از خرد ناب / تألیف لروانس بونژور، ترجمه رضا صادقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸، ۴۱۰ ص.

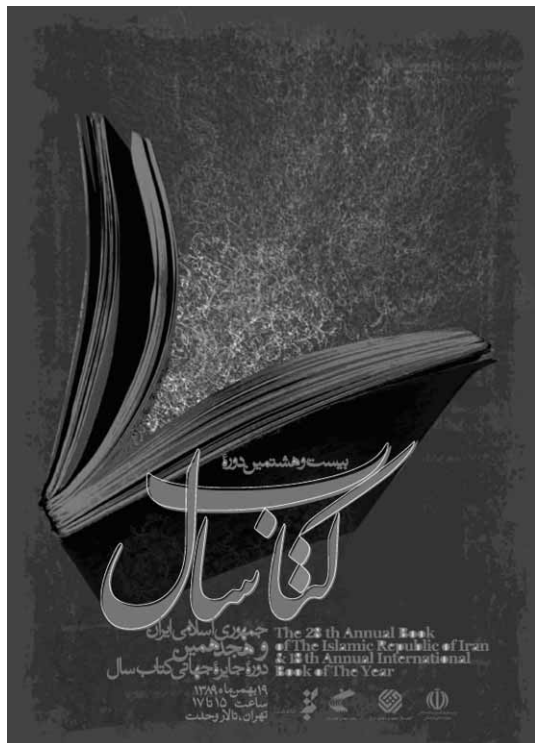
ج. روان‌شناسی

- فلسفه روانشناسی و نقد آن / تألیف ماریو بوئزه و روبن آردیلا؛ ترجمه محمدجواد زارعان، ابوالحسن حقانی، عباسعلی شاملی، سیداحمد رهنمایی، علی ابوترابی، محمد عباس‌پور و رحیم نارویی نصرتی. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸، ۷۴۶ ص.

نظریه‌های جدید روان‌سنجی برای روان‌شناسان / تألیف سوزان‌ای امبرتسون، استیون‌پی رایس، مترجمان حسن

گزارش بیست و هشتمین دوره کتاب سال جمهوری اسلامی ایران

مژگان حقانی



پاشا شریفی، ولی‌الله فرزاد، محبتی حبیبی عسگرآباد، بلال ایزانلو. تهران: انتشارات رشد، ۱۳۸۸، ۶۱۶ ص.
- **تفکر و فرانشاخت** / تألیف طاهر محبوبی، علی مصطفائی، تهران: نشر پرسش، ۱۳۸۸، ۳۸۴ ص.
- **خانواده سنجی** / تألیف لن اسپری، ترجمه احمد به‌پژوه و عباسعلی حسین خانزاده، تهران: انتشارات انجمن اولیاء و مربیان، ۱۳۸۸، ۵۲۷ ص.

۱. آثار برگزیده

الف. در حوزه فلسفه اسلامی

- **قواعد عقلی در قلمرو روایات** | تألیف جواد خرمیان، تهران: سپهرودی، ۱۳۸۸، ۲ ج.

قواعد عقلی در قلمرو روایات: این کتاب رویکردی ژرف‌نگر در روایات رسول خدا (ص) و خاندان و سلاله پاک‌نهاد ایشان دارد. به زعم نگارنده اثر دامنه پژوهش تنها برای بازخوانی قواعد عقلی پیدا و پنهان در عرصه احادیث است، اثر گردآمده از معارف روایی است و بر آن است تا حکمت‌اندوزان و فلسفه‌دانان روزگار حاضر با آموزه‌های ناب عقلانی و قواعد عقلی پیراسته از وهم و خیال آشنا کند. همچنین این کتاب درصدد است تا روایات سرشار از داده‌های وحیانی-عقلانی را به سهولت در اختیار حکمت‌پژوهان نهد. جستجو و بازخوانی قواعد عقلی در عرصه روایات نیازمند کاوش در دو حوزه الف) روایات و ب) علوم عقلی (کلام، فلسفه و عرفان نظری) است. پس از این کاوش است که الزام کشف ارتباط منطقی و معادل‌یابی مفاهیم عقلی در این دو حوزه نمود می‌یابد. مقصود از معادل‌یابی و ارتباط بین این دو حوزه معارفی، ارائه و بازشناسی سرفصل‌های عقلی پیدا و پنهان در گفتارهای معصومان(ع) بوده است. پژوهش این دفتر ابتدا با کاوش و مطالعه سطر به سطر و واژه به واژه روایات موجود در کتب معتبر و جوامع اصیل روایی مانند الکافی، التوحید، نهج‌البلاغه، تحف‌العقول، الاحتجاج، غررالحکم و دررالکلم، بحارالانوار (جلدهای اول تا چهارم) و نیز مطالعه ابواب و فصول متناسب با تحقیق مزبور در مصادر روایی مانند الامالی از شیخ صدوق، الامالی از شیخ مفید، المحاسن از البرقی، تفسیر علی‌بن ابراهیم القمی، عیون اخبار الرضا، معانی الاخبار، الخصال و سفینه‌البحار آغاز شده و سپس نگاهی فراگیر به گستره روایات و نیز قلمرو علوم عقلی است، طرح پژوهشی در پنج فصل اصلی تهیه و تنظیم گردیده که عبارتند از:

۱. مبانی و اصول استنباط قواعد عقلی از احادیث

۲. قواعد کلی عقلی برگرفته از روایات

۳. قواعد عقلی در موضوع خداوند، توحید، نام‌ها و صفات او

۴. آموزه‌های وحیانی

۵. ردیابی فلسفه و منطق

بر مبنای طرح پژوهشی تهیه شده، مؤلف اثر به سامان‌دهی دستاوردهای خویش پرداخته و در نهایت کتاب «قواعد عقلی در قلمرو روایات» به زیور چاپ آراسته شده و ماحصل نتایج در قالب سه فصل به دستاران و علاقمندان عرضه گشته است. فصل اول این کتاب با عنوان «فرهنگ روایی و قواعد عقلی» به مباحثی همچون جستجوی قواعد عقلی، مبانی و اصول استنباط قواعد عقلی از احادیث، هم‌خوانی عقل و وحی، حجیت اخبار اعتقادی، سه ویژگی در پژوهش اسناد احادیث اعتقادی و غیره می‌پردازد.

فصل دوم «قواعد کلی عقلی برگرفته از روایات» نام دارد که با اشاره به این قواعد کلی، سرفصل‌های کلامی، فلسفی و عرفانی، مرتبط با قاعده که برگرفته از روایات هستند را در خود جای داده است.

فصل سوم کتاب، «نام‌ها و صفات خداوند» بوده و ضمن تشریح اندیشه‌های موجود پیرامون خداوند به بررسی شش تفکر حاضر در این راستا می‌پردازد که از جمله آنان می‌توان به تفکر در کار خداوند برترین عبادت، اندیشه در محدوده کتاب خدا و گفتار معصومان(ع)، تفکر در خلق جایگزین تفکر در خالق اشاره داشت. همچنین قواعد عقلی برگرفته از روایات پیرامون نام‌ها و صفات خداوند در این فصل لحاظ شده و در ادامه روایات مربوط در این امر عرضه گشته‌اند.

۲. آثار شایسته تقدیر

الف. در حوزه فلسفه غرب

- **جهان همچون اراده و تصور** / تألیف آرتور شوپنهاور؛ ترجمه رضا ولی‌یاری. - تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۸، ۱۰۹۳ ص.

ب. در حوزه روان‌شناسی

- **فلسفه روان‌شناسی و نقد آن** / تألیف ماریو بونژه و روبن آردیلا؛ ترجمه محمدجواد زارعان، ابوالحسن حقانی، عباسعلی

شاملی، سیداحمد رهنمایی، علی ابوترابی، محمد عباس‌پور و رحیم نارویی نصرتی. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۷۴۶ ص.

In the name of God

کتاب - فلسفه
Falsafeh

Vol.4, No.42 /Mar. 2011

PUBLISHER:

Book House

Managing Editor & Editor – In – Chief:

Ali Owjabi

Scientific Consultants:

*Ghulam-husayn-i Ibrahimi-ye Dinani, Riza Davari-ye Ardakani,
Muhammad-i Sa'idi-yi Mihr, Muhammad-riza Asadi*

Assistant Editor:

'Abdullah-i Salavati

Editor:

Hosna-Sadat-i Banitaba

Art Designer:

Yourik Karimmasihi

Address:

Tehran, Enghelâb ave. bet. Sabâ and Felestin, no. 1080

POSTAL CODE NO:

13145-313

Tel:

+98 21 66415244

www.Ketab.ir

k.m.falsafeh@gmail.com

Specialized Informative and Critical Monthly Book Review on Philosophy

Kitāb - ī Māh - ī

Falsafeh

Vol.4 No.42 / Mar. 2011