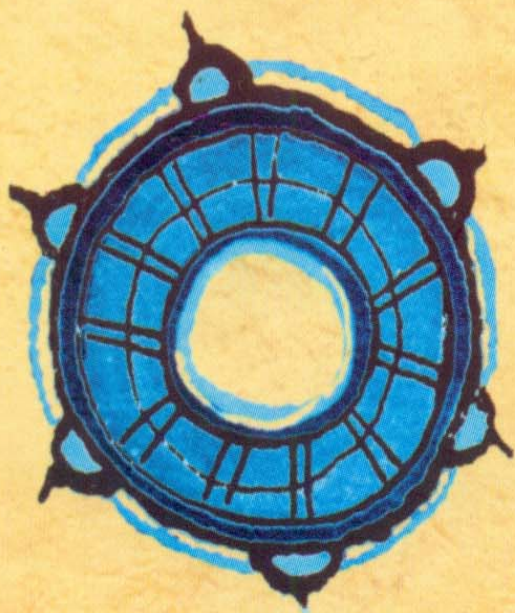




متافیزیک چیست

مارتین هایدگر
ترجمهٔ سیاوش جمادی



متافیزیک چیست؟

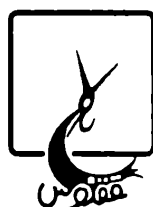
به یاد پدرم، خضر، که به گاهِ مرگ
می‌گفت: مقدس یعنی رهانیدن زندگی
جانفشار از بیداد برون و درون و
از استبداد عیان و نهان.
مترجم

هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹-۱۹۷۶م.
متافیزیک چیست؟ / مارتین هایدگر؛ ترجمه سیاوش جمادی. - تهران: ققنوس،
۱۳۸۳.
ISBN 964-311-532-1
۲۲۱ ص.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
Was ist Metaphysik, [1969].
عنوان اصلی:
واژه‌نامه.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. متافیزیک. الف. جمادی، سیاوش، ۱۳۳۰ - مترجم. ب. عنوان.
BD۴۱/۵۲م۲
۱۰۱
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران
۸۳-۲۱۷۸۴ م

متافیزیک چیست؟

مارتین هایدگر

ترجمه سیاوش جمادی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Was Ist Metaphysik

Martin Heidegger

Vittorio Klostermann, 1998



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۲۱۵، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

مارتین هایدگر

متافیزیک چیست؟

ترجمه سیاوش جمادی

چاپ سوم

۱۶۵۰ نسخه

۱۳۸۵

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۱ - ۵۳۲ - ۳۱۱ - ۹۶۴

ISBN: 964-311-532-1

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

| | |
|--|-----|
| پیشگفتار مترجم | ۷ |
| ۱. چند تذکار کوتاه | ۷ |
| ۲. اندیشه‌های بنیادین هایدگر | ۹ |
| درآمد | ۱۳۱ |
| بازگشت به بنیاد متافیزیک | ۱۳۱ |
| متافیزیک چیست؟ | ۱۶۱ |
| واگشایی یک پرسش متافیزیکی | ۱۶۱ |
| تفصیل پرسش | ۱۶۶ |
| ترس آگاهی عدم را آشکاره می‌کند | ۱۷۴ |
| پاسخگویی به پرسش | ۱۷۵ |
| پسگفتار | ۱۹۱ |
| واژه‌نامه آلمانی - انگلیسی - فارسی | ۲۱۱ |
| نمایه | ۲۱۹ |

پیشگفتار مترجم

۱. چند تذکار کوتاه

الف: متافیزیک چیست؟ از آثار کلیدی هایدگر و، در واقع، درسگفتاری است که وی در سال ۱۹۲۹ به مناسبت انتصاب به جانشینی هوسرل در دانشگاه فرایبورگ ایراد کرده است. هایدگر چهارده سال بعد، یعنی در سال ۱۹۴۳، یک پسگفتار و بیست سال بعد، یعنی در سال ۱۹۴۹، درآمدی بر این درسگفتار می‌افزاید، که این را می‌توان حاکی از بیعت‌های مجدد او با مضمون این درسگفتار طی بیست سال دانست. این درسگفتار کوتاه، در عین حال که مضمون اصلی هستی و زمان را در بر دارد، از نخستین گام‌های هایدگر در راه چرخش فکری او نیز نشان دارد. در بخش دوم این پیشگفتار، کوشیده‌ایم تا از رهگذر فهم این اثر و مناسبت آن با سیر و سلوک فکری هایدگر به طور کلی، در حدّ توان خود، خطوط اصلی فلسفه و تفکر او را مطرح کنیم. خواننده مختار است که این بخش را قبل یا بعد از خواندن اصل اثر مطالعه کند، یا اصلاً آن را نخواند؛ ولی ما، به اقتضای زبان کمابیش غامض این اثر، بر آن بوده‌ایم که، در عین حفظ امانت، فهم درسگفتار را برای خود و شاید برای بعضی از خوانندگان آسان‌تر کنیم، و در عین کوشش برای موجزگویی، خود را مقید به آن نکرده‌ایم که مقدمه، بنا به رسم معمول، الزاماً

کوتاه‌تر از متن باشد؛ زیرا اولاً خوانش هر یک از آثار هایدگر جدا از زمینه کلی تفکر او به زحمت ممکن است وافی به مقصود باشد، و ثانیاً قصد ما از ترجمه این اثر صرفاً آن نبوده است که کاری کرده باشیم، بلکه در حد توان کوشیده‌ایم که این کار هرچه مؤثرتر باشد. مقصود از این تأثیر صرفاً معرفی بی‌غرض و حتی‌الامکان قابل فهم یکی از فلاسفه تأثیرگذار قرن بیستم است بی‌آن‌که در صدد تأیید و، سخیف‌تر از آن، تبلیغ تفکر هایدگر باشیم. اما شاید این پرسش مطرح شود که «چرا هایدگر؟» این مترجم هیچ توجیهی برای این‌گزینش ندارد جز آشنایی بیش‌تر با هایدگر و به‌طور کلی با پدیدارشناسی و فلسفه قاره‌ای. البته گرایش او به این جریان عظیم در فلسفه معاصر مسبوق به تصادف‌ها و عللی است که شاید خود نیز بر بسیاری از آن‌ها واقف نباشد، اما هیچ‌یک از این جهات نمی‌تواند محمل این ادعای گزاف شود که او ذهنیت و عقلانیت حقیر و محدود خود را مدار و مرجع حقیقت بداند. آشنایی با همه جریان‌های فلسفی غرب امروزه ضرورتی است که شاید بدون آن نسبت به سنت و حکمت خودمان نیز نتوانیم به روشن‌بینی برسیم. آن‌ها که با جریان‌های دیگر از جمله فلسفه‌های تحلیلی آشنا‌ترند البته در معرفی این جریان صالح‌ترند، و ما نیز به سهم خود فیلسوفی را که با تفکر او آشنا‌ترین معرفی کرده‌ایم. همین و بس.

ب: مبنای اصلی این ترجمه، چاپ پانزدهم اصل آلمانی متافیزیک چیست؟^۱ بوده است؛ اما به اقتضای سندیت این اثر، که تا حدی از آثار کلاسیک فلسفه معاصر است، در پانویس به تمام حک و اصلاحاتی که در قیاس با چاپ‌های قبلی به دست خود هایدگر صورت گرفته است، اشاره کرده‌ایم.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی آن بدین قرار است:

Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998).

۲. اندیشه‌های بنیادین هایدگر

الف - تفسیر متافیزیک چیست؟

هدف ما در این قسمت رهیافتی است به اندیشه هایدگر در باب ذات انسان پس از هستی و زمان. مرجع محوری ما در این جا رساله متافیزیک چیست؟^۱ در قیاس و مناسبت با هستی و زمان، خاستگاه کار هنری و، در صورت لزوم، آثار دیگر هایدگر است.

هایدگر در این جا نیز ذات انسان را در نوعی استعلا یا فراروندگی از خود به سوی موجودات در کلیت آن‌ها و سپس عدم - آینه هستی - می‌داند. اما لازم است که ما نیز در راه پدیدارشناختی هرمنوتیکی هایدگر گام به گام برای نیل به این مقصد همسفر شویم.

عنوان فرعی درآمد متافیزیک چیست؟ «بازگشت به بنیاد متافیزیک» است. هایدگر با اشاره به نامه دکارت به پیکو،^۲ که در آن دکارت ریشه فلسفه را متافیزیک، تنه‌اش را فیزیک و شاخه‌هایش را علوم دیگر می‌داند، بار دیگر به ما تذکر می‌دهد که خاک مغزی این ریشه، یعنی هستی، در طول تاریخ فلسفه به فراموشی سپرده شده است. متافیزیک تاکنون نگاه خود را از نور هستی،^۳ که ظهور موجود به اوست، برگردانده است، و در موجود درجا زده و رویکرد به هستی بماهو هستی را وانهاده است. بار دیگر می‌نماید که هایدگر هستی را نه در هستندگان بل از آن حیث که هستی است نصب‌العین قرار داده است، اما این بار او دیگر دست کم به صراحت از پدیدارشناسی نامی به میان نمی‌آورد. هایدگر در جستجوی تفکری فراتر از متافیزیک است، تا به یاری آن ریشه و بنیاد متافیزیک، یعنی خودِ هستی، را منکشف کند. متافیزیک نخستین فلسفه

۱. ما مصرّاً 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.

است اما آخرین فلسفه نیست. هایدگر از چیرگی بر متافیزیک برای رجوع به اساس آن سخن می‌گوید، و بر آن است که در این طریق ماهیت انسان دستخوش تغییر می‌شود و انسان تعریفی غیر از حیوان ناطق پیدا می‌کند. چیرگی بر متافیزیک^۱ یعنی تفکر در خود هستی. هایدگر تفکر تجربه شده در هستی و زمان را به هموار ساختن راه این چیرگی تعبیر می‌کند.

در مجموعه متافیزیک چیست؟ (که درآمد این اثر را نیز شامل می‌شود) اثری از تحلیل‌های سیستماتیک و گام به گام هستی و زمان مشاهده نمی‌شود. جملات هایدگر اغلب فتواگونه و نامسبوق به توجیحات قابل فهم پدیدارشناختی است. این اثر به مثابه خودگویی‌ای است که یکسره به نتایج سیر و سلوکی می‌پردازد که خود به درستی تبیین نمی‌شود. هایدگر از تجربه فکری تازه‌ای سخن می‌گوید که چشمداشت نوعی اعتماد از جانب مخاطب در آن نهفته است. با این همه، شیوه تفکر تازه هنوز ردی محسوس از پدیدارشناسی هرمنوتیکی دارد به این منوال که هایدگر می‌گوید خود هستی بر تفکر مبتنی نیست، بلکه با تفکر رویاروی می‌گردد، آن را به سخن در می‌آورد و از جانب خود آشکار می‌گردد. می‌توان گفت که تفکر در این مقام نه به معنای متداول کلمه، یعنی نوعی فعالیت اختیاری ذهنی، بل رویدادی است که طی آن تفکر با هستی بماهو هستی خویشی می‌یابد و به آن تعلق پیدا می‌کند. این همان رویدادی است که بعدها مضمون اصلی اثری دیگر قرار می‌گیرد. بدین قرار هستی خود از جانب خود تفکر را خطاب قرار می‌دهد. این خطاب به معنی اعلام حضور است، و تنها تفسیر پدیدارشناختی می‌تواند صبغه شبه‌عرفانی و پررمز و راز آن را پنهان کند. این پدیدارشناسی، هرمنوتیکی است از آن جهت که غایت آن به سخن درآوردن، رفع حجاب،

نامستوری (آلثیا)^۱ و پدیدار ساختن آن چیزی است که از انکسیماندر تا نیچه پنهان مانده است.

چنین دریافت می‌شود که این پنهان‌مانی، به نزد هایدگر، نه از سر خطا، نه به سبب سوء‌بیان، نه بر اثر تساهل فکری، بلکه از ماهیت و شیوه تفکر باز نمودین متافیزیک برخاسته است که اصلاً پرسش از هستی را مطرح نمی‌کند مگر به صورتی انحرافی که در آن موجود بماهو موجود، یا کلیت موجود یا موجودیت موجود، به جای وجود یا هستی گرفته می‌شود. در این تفکر نسبت انسان با هستی، که بنیاد و ریشه اصیل انسان از آن سرچشمه می‌گیرد، غایب و مغفول است و ماهیت انسان در حصار سوژکتیویته و حیوان ناطق محبوس است. در همین جا هایدگر بار دیگر توضیح می‌دهد که چرا به جای آگاهی کلمه دازاین Dasein را برگزیده است.

به نزد هایدگر، انسان بماهو انسان یعنی گشودگی^۲ بر da یا «آن‌جا»یی که هستی بماهو هستی خود را نشان می‌دهد. می‌پرسیم چه تفاوت که انسان را حیوان ناطق یا دازاین تعریف کنیم. آیا مقصود نوعی تنوع‌طلبی در کاربرد واژه‌هاست؟ از قول هایدگر می‌توان پاسخ داد که انسان به عنوان حیوان چنین و چنان موجودی است محصور در سوژکتیویته خود و، از این رو، در بسته به روی ذات خود و جدامانده از آن. او بر حسب این تعریف نسبتی برونخویشانه با هستی ندارد و، بنابراین، «نانسان»^۳ است. انسان منزلگه^۴ هستی است.

در صورتی که آشنایی چندانی با تفکر هایدگر نداشته باشیم، چه بسا این ایراد را وارد بدانیم که اگر ذات انسان در نسبت با هستی است، پس چگونه

1. Ἀλήθεια

2. Offenheit

۳. واژه نانسان را به سلیقه خود اما به سیاق هایدگر به کار می‌بریم. مقصود از نانسان موجودی نیست که انسان نباشد، بل نانسان نیز انسانی است که انسانیت او بر او پوشیده است.

4. Ortschaft

قرن‌ها انسان انسان بوده است و در عین حال غافل از هستی؟ پاسخ هایدگر را می‌توان چنین خلاصه کرد که حتی مستوری^۱ و غیاب هستی نیز این نسبت را زایل نکرده بلکه تنها آن را پنهان کرده است. ذات خاص انسان یا دازاین اگزیستانس^۲ یا قیام ظهوری یا رو به بیرون ایستادگی یا قائم بودن به برون‌خویشی^۳ است. چون نیک بنگریم، اگزیستانس مجال این امکان است که ذاتِ تفکر دازاین^۴ در گشودگی خودِ هستی پیدا آید، سپری گردد، به انتظار نشیند و روی برگردد، بی آن‌که حقیقت هستی در دازاین نفوذ کند یا اصلاً بگذارد که دازاین بر اساس گزاره‌هایی متافیزیکی از این قبیل که هر ابژکتیویته‌ای سوژکتیویته است با هستی یکی گردد. آزمون اگزیستانس همان پروا یا مبالات^۵ است. هایدگر به این نکته اشاره می‌کند که در هستی و زمان پروا را به عنوان یک وجه ماهیت برون‌خویشانه دازاین مطرح ساخته است – نکته‌ای که می‌توان آن را در حکم حاشیه‌ای بر هستی و زمان دانست.

به نظر می‌رسد که تفکری که هایدگر در این جا مطرح می‌سازد به طرزی عجیب به ویژه تفکری است که دیگر چونان تفکر متافیزیکی، و تا حدی تفکر هستی و زمان وقتی که بد فهمیده می‌شود، از سوژه نشئت نمی‌گیرد. مطلب به زبانی ساده از این قرار است که اگزیستانس هنوز هم ذات برون‌خویشانه دازاین است. اما وقتی این کلمه را به معنای برون‌ایستادگی به سوی گشودگی هستی و جهان می‌گیریم، این پرسش به ذهن می‌آید که این قیام و ایستادن از کجا رو به آن‌جا / da یا گشودگی هستی دارد. از آگاهی و سوژکتیویته و، به بیانی هستی‌شناختی، از سویه انسان؟ پاسخ هایدگر در متافیزیک چیست؟ منفی است. سرچشمه این قیام برون‌خویشانه خود از آن‌جا، یعنی از ساحت کشف‌المحجوب^۶ خودِ هستی، است. پس بهتر است به جای

1. Verborgenheit

2. Existenz

3. Ekstasis

4. Wesen des Daseins denken

5. Sorge

6. Unverborgenheit

اگزیتانس یا برون‌ایستادگی واژه *Inständigkeit* را به کار ببریم. این واژه در زبان رایج به معنای آنیت، عاجلیت، فوریت و معنای تحت‌اللفظی آن «در ایستادگی» است.

ذات انسان اگزیتانس یا، به بیانی که هایدگر آن را بیان احسن می‌نامد، *Inständigkeit* (در ایستادگی) است. به بیانی مشروح‌تر، آنچه انسان بدان انسان است قیام اوست نه بر خود در مقام سوژه یا نوعی جوهر قائم به ذات بل در ساحت خود هستی و، از این رو، در ساحت خود زمان (هایدگر به صراحت می‌گوید که هستی همان زمان است. زمان حقیقت هستی، یعنی خود هستی، است). هستی بماهو هستی در زمان ظهور پیدا می‌کند و زمان به همین حضور امر حاضر^۱ که، به نزد یونانیان، معنای وجود موجودات بوده است، امکان تحقق می‌بخشد. زمان یعنی تمام حقیقت تجربه شده هستی. هایدگر شرح دیگری به هستی و زمان اضافه می‌کند: معنای هستی^۲ همان حقیقت هستی،^۳ یعنی خود هستی در مقام کشف‌المحجوب، است. زمان به نحوی ناپیدا به این حقیقت هستی تعلق دارد.

اینک به رغم ابهامی که در سیر این مطالب نهفته، یک چیز روشن است: ما شاهد چرخشی در تفکر هایدگر هستیم. اگر صادقانه و بی‌تکلف با این سخنان مواجه شویم، این چرخش به معنی چرخش از مبدئیت انسان به مبدئیت زمان و هستی است. اما این جملات ما را به درک روشنی از هستی و زمان هدایت نمی‌کنند و عملاً و حضوراً ما را نیوشا و مخاطب هستی بماهو هستی، که هنوز نمی‌دانیم چیست، نمی‌گردانند. ما در همان جهالت مفروضی مانده‌ایم که پولس رسول^۴ آن را با حکمت جهان یکسان و یونانیان را جویای آن می‌داند. ما هستی را جز به مفهوم دوگانه کلی‌ترین جنس کل موجودات و

1. Anwesenheit des Anwesenden

2. Sinn von Sein

3. Wahrheit des Seins

۴. رساله اول قرن‌تینان، باب ۱، آیه ۲۰.

عالی‌ترین فرد موجودات، یعنی خدا، نمی‌فهمیم. ما در متافیزیک، که به زعم هایدگر ماهیتاً از تجربه هستی عاجز است، مانده‌ایم و حتی مطمئن نیستیم که آنچه هایدگر با جملاتی فتواگونه در باره نتایج و غایات از پیش مفروض تفکری دیگر سخن می‌گوید اساساً وهم و خیالی بیش نباشد. هایدگر طرحی هرمنوتیکی ترسیم می‌کند و حاصل آن را بیان می‌دارد. او می‌گوید که چنین و چنان است، اما از این گفته‌ها هیچ چیز نه در شهود آگاهی به بدهت و نه از بیرون آن به حال و احساس حضور نمی‌انجامد. هر چه می‌بینیم موجودات است، و هستی بماهو هستی به نزد ما مفهومی بیش نیست. اما اینک می‌شنویم که هستی یک مفهوم نیست. هستی، یک هستنده، حتی خدا در مقام عالی‌ترین هستنده، نیست. هستی همچون هستی هست، اما بر ما غایب و نهان است، و هستی است که ریشه و بنیاد متافیزیک است. اینک انتظار داریم که هایدگر این طرح‌گونه را برای ما روشن کند؛ انتظار داریم که هستی بماهو هستی را از راه تفکری که آن را تفکر فراگذار از متافیزیک می‌نامد، یا از هر راه دیگری، از کتم مستوری به عرصه ظهور و نامستوری برساند. پس همچنان پرسش باقی است: اگر هستی صرفاً اسم مصدر فعل «هست» به معنای ربطی آن نیست، اگر هستی اصلاً مفهومی چون موجودیت یا عالی‌ترین مقوله موجودات یا موجودی چون اراده، حیات، روان، ماده، سیوروت، تصور، جوهر، سوژه، انرژی، بازگشت جاودان همان و مانند آنها، که موجود اولی و اصلی شمرده می‌شوند، نیست، پس چیست؟ پاسخ هایدگر در یک کلام آن است که هستی همان نیستی است – و بی‌درنگ باید افزود – اما نه نیستی محض. این نتیجه چگونه حاصل می‌آید؟

هایدگر با اشاره به پرسش لایب‌نیتس که چرا موجودات به جای آن که نباشند هستند، راه خود را، که در درون متافیزیک و – به ادعای خود او – به شیوه‌ای غیر متافیزیکی است، آغاز می‌کند. اگر هستی هستنده نیست، نیستی

هم چنین است. پس چرا پرسش اساسی متافیزیک پرسش از عدم نباشد؟ چرا (از نظر متافیزیک) عدم اصلاً در قیاس با وجود هیچ به شمار می آید نه هستی بخش؟ این از آن جملات خبری فتواگونه است که در قالب یک پرسش درآمده است. معلوم است که هایدگر پیشاپیش می خواهد به عدم نقش هستی بخشی بدهد. این جمله نوعی سبق ذهن و پیشدستی است که نتیجه متافیزیک چیست؟ را پیشاپیش اعلام می کند. این مضمون و شیوه بیان آن را بسا که با مضامین عرفانی مقایسه کرده اند:

| | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| کز او پیداست عکس تابش حق | عدم آینه هستی است مطلق |
| در او عکسی شد اندر حال حاصل | عدم چون گشت هستی را مقابل |
| یکی را چون شمردی گشت بسیار | شد آن وحدت از این کثرت پدیدار |
| چو چشم عکس در وی شخص پنهان | عدم آینه، عالم عکس و انسان |
| به دیده دیده‌ای را دیده دیده است؟ | تو چشم عکسی و او نور دیده است |
| از این پاکیزه‌تر نبُود بیانی | جهان انسان شد و انسان جهانی |

اما به راستی باید دید که هستی بخشی عدم به نزد هایدگر همان است که شیخ محمود شبستری، عارف ایرانی قرن هشتم هجری، در قالب مثال‌هایی روشن و بیانی شیوا روشن کرده است؟ لایب‌نیتس در پاسخ پرسشی که از او نقل شد می گوید: زیرا عدم بسیط‌تر از موجود است. اما پاسخ لایب‌نیتس، به زعم هایدگر، هرگز این ابهام را رفع نمی کند که آنچه هست هستند است یا خود هستی.

این که هایدگر در متافیزیک چیست؟ به ناگهان هستی را در تقابل با نیستی یا عدم معنی می کند، اندیشه او را در معرض انتقاداتی قرار می دهد: اگر هستی (وجود) خود هستند (موجود) نیست، پس هستی در نهایت همان ناموجود یا عدم است. از این قضایا می توان نتیجه گرفت که هستی اصلاً نیست و وجود ندارد مگر به صورت مفهومی انتزاعی که بر همه موجودات کلیت و شمول

دارد. بدین قرار می‌توان به همان سادگی که تئودور آدورنو در اصطلاح اصالت^۱ گفته است نتیجه گرفت که هایدگر عمرش را بر سر هیچ و پوچ هدر داده، اما به جای اقرار به این شکست، خود را به کرگوشی زده و استبداد رأیش را در پس کلمات مطمئن و تأکیدی پنهان کرده است. اگر به اشعار شیخ محمود توجه کنیم، می‌بینیم که وی منشأ همه هستی را حق می‌خواند که نقش هستی و هستندگان را در عدم رقم می‌زند. این ابیات را البته نمی‌توان حاصل تفکری شخصی و بی‌پیشفرض دانست که از سنت و زمینه دینی، که برآمدگه وحدت وجود در عرفان اسلامی است، یکسره بریده و روی‌گردانده و سپس به نحوی انضمامی به سوی خود چیزها روی آورده و از این نقطه عزیمت با روش پدیدارشناسی سیستماتیک به نتایجی رسیده است. حق، که در این ابیات و در همه متون عرفانی ما با خدا و واجب‌الوجود برابر است، پیشاپیش نزد عرفا و حتی کسانی که گاه فیلسوف الهی خوانده می‌شوند، به حکم ایمان و کشف و شهود ملتزم به وحی، امری است که بی‌چون و چرا پذیرفته آمده است. البته پیشینه فرهنگی ما از مباحث استدلالی و تبیین‌های دقیق عقلی به ویژه در حکمت مشاء بی‌بهره نیست، اما اگر فلسفه دقیقاً به معنای معرفت تماماً انسانی بدون التزام به هیچ پیشفرضی از جمله ایمان به وحی و منبع وحی باشد، حتی ابن‌سینا را نمی‌توان فیلسوف دانست. اگر او به این معنا فیلسوف بود، در فصل ثانی و الثلاثون از نمط دهم اشارات و تنبیهات شرایطی از این قبیل برای خوانندگان اثرش تعیین نمی‌کرد که آنها نباید «از فیلسوفان بی‌دین، که مگسان ناتوان این میدان‌اند»،^۲ باشند، و شرط نمی‌کرد که آنها «به تدریج به فراست دریابند آنچه را قبلاً دریافته‌اند».^۳ این حکم متضمن اقرار به این است

1. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit zur deutschen Ideologie* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1964.

از این پس با عنوان اصطلاح اصالت به این کتاب اشاره می‌کنیم.

۳. «تستفرس ممانسلفه».

۲. «من ملاحذه هؤلاء المتفلسفه و من همجهم».

که «من، بوعلی، فیلسوف متدینم نه فیلسوف ملحد.» همچنین، اگر او به این معنا فیلسوف بود، در فصل سی و هفتم الهیات شفا، آن جا که معاد جسمانی را عقلاً اثبات پذیر نمی‌دید، ما را به قبول آن صرفاً از آن رو که حکم شریعت و اخبار انبیا بر آن صحه نهاده‌اند، دعوت نمی‌کرد. در چنین مواردی، فیلسوف یا معاد جسمانی را منکر می‌شود یا دست‌کم به «نمی‌دانم» بسنده می‌کند. این در حالی است که ابن رشد و ابن سینا شاخص‌ترین نمایندگان حکمت بحثی و استدلالی‌اند؛ اما سهروردی، که نماینده اول حکمت اشراق است، و ملاصدرا، که بانی حکمت متعالیه است، نه تنها بسیاری از مضامین حکمت خود را بدون تحلیل‌ها و تبیین‌های سیستماتیک عرضه کرده‌اند، بلکه هر یک به نحوی خود معترفند که نقطه عزیمت آن‌ها ایمانی غیرفلسفی بوده است. ملاصدرا به خود می‌بالد که قبل از تبیین نظریه اتحاد عاقل و معقول، این نظریه در حالت تضرع در آن هنگام که در کهک قم مجاور بوده به فیض الهی به او الهام شده است.^۱ شیخ اشراق نیز در مقدمه شاهکار خود، حکمت اشراق، در باب طریقه نوشتن کتابش می‌نویسد:

... حقایق و مطالب آن نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است، بلکه حصول آن‌ها به امری دیگر بوده است. نهایت پس از یافت آن‌ها، جویای برهان شدم، بدان سان که هرگاه مثلاً از آن براهین حاصل آمده قطع نظر کنم، هیچ مشکلی نتواند مرا در آن مسائل به شک اندازد.

به دنبال این مطالب، سهروردی علم را به نسبت اختلاط حکمت بحثی و تاله (حکمت ذوقی) به هشت قسم تقسیم می‌کند. عالی‌ترین مرتبت از آن حکیم متوغل در تاله و حکمت بحثی و دانی‌ترین مرتبت از آن حکیمی است که صرفاً جویای بحث یا به معنای اخص کلمه فیلسوف است. حکیم متوغل در تاله، به نزد سهروردی، خلیفه خدا بر زمین و برای ریاست جهان

۱. ر.ک. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، جلد ۲، صص ۴۹-۵۰.

صالح‌ترین است. سهروردی نه تنها فیلسوف نیست، بلکه خود را از مشائیون نیمه‌فیلسوف نیز، از آن رو که طریق بحث را بر سوانح نوریه ترجیح می‌دهند، جدا می‌کند. سوانح نوریه، به نزد سهروردی، همان امور روحانی است که از طریق کشف و شهود، و نه بحث و استدلال، حاصل می‌آید. سهروردی به صراحت می‌گوید که اگر ستون تحقیق بر سوانح نوریه استوار نباشد، تحقیق به بیراهه و شکوک و تردیدها می‌انجامد.

طرح این مطالب در واقع در جهت همخوانی با این خواسته‌هایدگر (در انتهای درآمد متافیزیک چیست؟) است که از ما می‌خواهد تا یک بار در چالش‌های خود با این درسگفتار برحسب غایت خود درسگفتار و نه برحسب غایتی خیالبافته امعان نظر کنیم. فراموش نکنیم که این خواسته را هایدگر بیست سال بعد از انتشار اصل درسگفتار مطرح ساخته است، و مضمون این درسگفتار نیز به سهولت و برحسب برخی شباهت‌های دورادور، راه مقایسه‌های افراطی میان اندیشه‌هایدگر و حکمت‌های ذوقی و دینی را هموار می‌کند. ما نمی‌دانیم که آیا این‌گونه مقایسه‌ها را نیز می‌توان مشمول خیالات واهی مورد نظر هایدگر کرد یا نه، اما تفاوت اساسی و جدی حکمت‌های ذوقی و بحثی ما با طریق پدیدارشناسی هایدگر در همان آغازگاه آن‌هاست. فلسفه‌هایدگر در هر حال از سبق هرگونه ایمان و تعبد دینی پرهیز دارد. حق به معنای خدا، بی آن‌که انکار یا قبول شود، جایی در آن ندارد. اساس پدیدارشناسی، دقیقاً برخلاف تمام جریان‌های یاد شده، رویگردانی از هرگونه تعبد، ایمان و حتی اعتقاد فلسفی است. نام این آغازگاه ممکن است شک باشد، ممکن است الحاد باشد، ممکن است لادریت باشد، اما هرگز ممکن نیست ایمان و تعبد به سرچشمه‌ای لایزال و هستی‌بخش به نام حق یا خدا باشد. حتی اگر چنین چیزی در ذهن هایدگر بوده باشد، او از اقرار به آن می‌پرهیزد. خدایی که در برابر او نماز می‌گزاریم، به نزد هایدگر، حتی اگر مقصد باشد، مبدأ نیست، حال آن‌که حکمای ما با یا بدون حکمت خود

اغلب نمازگزار و متعبد و پای‌بند به ادای فرایض به ویژه اخلاق برخاسته از دیانت بوده‌اند.

قابلیت پرسش امری دینی نیست، اما شاید به راستی به وضعیت تصمیم دینی بینجامد. من حتی اگر در مقام فیلسوف شخصاً بتوانم انسانی متدین باشم، شیوه فلسفه‌ورزی‌ام دینی نیست... فلسفه در پرسشگری اساساً خودبنیادش باید اصولاً الحادی باشد.^۱

بنابراین، نخستین تفاوت اساسی هایدگر با صاحب ابیات یاد شده در مضمون کلمه حق نهفته است، اما در عین حال چه شباهت‌های عجیب و تأمل‌برانگیزی میان مضمون این ابیات، و حتی حکمت نور سهروردی، و تفکر اخیر هایدگر به ویژه در متافیزیک چیست؟ نهفته است: در شرح لاهیجی بر گلشن راز می‌خوانیم که انسان چشم و دیده عالم است. «عدم، که اعیان ثابت است، چون از روی عدمیت مقابل هستی شد، به واسطه مقابله در آینه عدم، عکس وجود در زمان حاصل شد... و انسان چون چشم این عکس است که عالم است، چه همچنان که چیزها به چشم دیده می‌شود و به واسطه چشم چیزهای دیگر ظاهر می‌گردد، اسرار الهی و معارف حقیقی به انسان ظهور می‌یابد.»

در همین شرح می‌خوانیم: «عدم، که اعیان ثابت است، آینه وجود حق است، و عالم عکس آن وجود است که به واسطه تقابل در آینه عدم ظاهر گشته.» با این همه، نباید فراموش کنیم که اولاً مضامین عرفانی یادشده ناظر بر روند خلقت نخستین است که مطابق آن، حق پیش از خلقت چون گنجی مخفی پنهان بوده و همین پنهان بودن شاید معنای عدم باشد، اما در این جا هرگز عدم بدون خدا مفهوم ندارد. عدم صفحه‌ای است که خدا خود را به

1. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22 lectures) (*Gesamtansgabe*, vol. 61), ed. Walter Bröcker Oltmanns (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985). p. 197.

اسمای مختلف در آن نوشته است؛ چنین نگارش از پیش پذیرفته‌ای در طرح متافیزیک چیست؟ وجود ندارد و در آن قبول هر موجود نامخلوقی^۱ که از عدم چیزی خلق کند صراحتاً مردود اعلام می‌شود. افزون بر آن، قرار نیست که ما، بر حسب ارادت مریدانه، فتاوی‌های دیگر را بپذیریم. به هر حال، نوعی روند سیستماتیک و به طور خاص پدیدارشناختی در کارهای دیگر هست که هیچ‌گونه ادعای کشف و شهود ضد فلسفی را به خود راه نمی‌دهد.

متافیزیک چیست؟

عنوان درسگفتارهای دیگر خود پرسشی است: متافیزیک چیست؟ هایدر در پاسخ به این پرسش با پرسشی متافیزیکی یکسره وارد متافیزیک می‌شود تا متافیزیک به شیوه هرمنوتیکی، خود مجال پیدا کند خود را چنان که هست نشان دهد: این پرسش پرسش از عدم یا نیستی است و مانند هر پرسش متافیزیکی بر همه قلمرو متافیزیک شمول دارد و پرسنده یا انسان را نیز محل پرسش قرار می‌دهد. اما تا آنجا که به علم، یعنی رویکرد ما به موجودات، مربوط می‌شود، هر آنچه ما با آن سروکار داریم، هر آنچه ما در میانه آن موضع داریم و هر آنچه به نسبت ما با جهان راجع می‌شود، تنها موجود است و دیگر هیچ. عدم از منظر علم همین «هیچ» است که به معنی ناموجود و امر باطل به شمار می‌آید. از این قرار، علم نمی‌خواهد چیزی در باره عدم یا هیچ بداند. اما آیا همین که علم عدم را چیزی می‌داند که نمی‌خواهد در باره آن چیزی بداند یا آن را هیچ می‌داند، تصدیق مفهومی از عدم نیست؟ آیا به راستی عدم صرفاً مفهومی سلبی، و لفظی بدون مدلول خارجی است؟ آیا وقتی هر پرسشی پرسش از چیزی است و وقتی عدم هیچ چیز نیست، پرسش از عدم متضمن تناقضی منطقی و، در نتیجه، ناممکن بودن پاسخ نیست؟ آیا

1. ens increatum

وقتی که عدم نفی کل موجودات محسوب می‌گردد، همین فعل نفی‌کنندگی کل موجودات لازم نیست سابق بر عدم باشد تا مفهومی از عدم به دست آید؟ یا، برعکس، از عدم است که نفی‌کنندگی و «نه» به ما داده شده است؟

هایدگر بی آن‌که فعلاً توضیحی دهد، شق دوم را مفروض می‌گیرد. او تصریح می‌کند که عدم آغازین‌تر از «نه» و «نفی» است. از این فرض لازم می‌آید که امکان نفی‌کنندگی، که کنشی عقلی است، و خودِ عقل به نحوی مبتنی بر عدم باشد. اما اگر چنین باشد، آیا عقل که خود محاط در عدم است در این‌که در بارهٔ عدم به هر حال حکمی بیان می‌دارد، دچار نوعی نخوت افراطی نشده است؟ اگر پرسش را به پاسخی که در آن نهفته است ترجمه کنیم، می‌توانیم بگوییم که عقل محق نیست که حکمی در باب عدم بدهد. عقل نمی‌تواند تعیین کند که پرسش و پاسخ در باب عدم امری باطل، متناقض، دَوْری، بیهوده، باهوده یا چنین و چنان است، و نباید بگذاریم که عقل ما را به عدم امکان طرح پرسش در مورد عدم گمراه کند. این مضمون باز یادآور ابیاتی از گلشن راز شیخ محمود شبستری است:

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| حکیم فلسفی چون هست حیران | نمی‌بیند ز اشیا جز که امکان |
| از امکان می‌کند اثبات واجب | از این حیران شد اندر ذات واجب |
| گاهی از دَوْر دارد سیر معکوس | گاهی اندر تسلسل گشته محبوس |
| چو عقلش کرد در هستی توغّل | فرو پیچید پایش در تسلسل |
| زهی نادان که او خورشید تابان | به نور شمع جوید در بیابان |

چون نیک بنگریم، صاحب ابیات بالا با قاطعیت و در قالب احکام خبری – و نه پرسش – نتایج کشف و شهودی تبیین‌ناشده را اعلام می‌کند که خود آن‌ها را حاصل رهنمود الهی می‌داند. او پیش‌تر می‌گوید:

هر آن کس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود

هایدگر، برعکس، بدون اتکا بر چنین عنایتی و بدون سبق چنین هدایتی

یک تنه پرسش اندر پرسش می‌کند. او در مقام پرسنده تنهاست؛ و حتی شاید بتوان گفت که کمند پرسش‌ها را در ساحاتی می‌افکند که از چشم عارف نوعی تعرض به ساحت عنایت و چالش با آن به شمار می‌آید. او می‌داند که عقل را توان پاسخ به پرسش از عدم و حتی وجود نیست. او می‌داند که برحسب عقل، پرسش از عدم یعنی پرسش از آنچه به عنوان موضوع پرسش موجود فرض شده و، بنابراین، یعنی درغلتیدن به تناقض و امر محال. لاجرم با چرخشی این پرسش را بر خود مجاز می‌دارد: عدم نسبت به نفی و «نه» و حتی عقل آغازین تر است. این حکم خبری، که ناگهان از میان پرسش‌ها سر برمی‌کشد، نوعی فرض است نه نتیجهٔ مطالب قبلی. این حکم مسبوق به شکافی است که باید پر شود. اما چه کسی آن را پر خواهد کرد؟ هایدگر یا عنایت یزدانی؟ هایدگر هوشمندانه توجه دارد که قبول هر طرف قضیه مستلزم تخلف از روش فلسفی و، به معنای اخص، روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی است. او باید عدم را همچون وجود چنان منکشف کند که این انکشاف نه از سرچشمهٔ خرد مفهوم‌پرداز خودش باشد و نه ملهم از شهود عرفانی یا عنایت یزدانی. او باید کاری کند که عدم خود بگذارد تا خود را همچون آنچه از جانب خود خود را نشان می‌دهد منکشف کند.^۱ او باید بگذارد که عدم خود «بعدماند». او بر همین سیاق قبلاً نیز به نتایج غریبی از این دست که عالم خود می‌عالماند، تاریخ خود می‌تاریخد، زمان خود می‌زماند و ذات خود می‌ذاتد رسیده است. فهم این جملات، که آدورنو آن‌ها را نوعی حقه‌بازی با کلمات می‌نامد، دقیقاً در گرو فهم تقید هایدگر به پدیدارشناسی هرمنوتیکی و پرهیز او اولاً از هر گونه حکمت بحثی و مفهومی و ثانیاً از هر گونه روبهٔ عرفانی است. حضور و غیاب، مستوری و

۱. زیرا تعریف «پدیدار» به نزد هایدگر (هستی و زمان، بند ۷) چنین است: «آنچه از جانب خود مجال دیدن آنچه خود را از جانب خود نشان‌دهنده است می‌دهد.»
(Das von ihm her sehen lassen des sich von ihm selbst zeigende).

نامستوری، محجوبیت و کشف‌المحجوب و اصطلاحاتی از این قبیل در تفکر هایدگر مضامینی است پدیدارشناختی که قرائت عرفانی آن‌ها ممکن است ما را به انحراف از تفکر اصیل هایدگر دچار کند. ما بر آنیم که این‌گونه مطابقت‌ها تنها از نگاهی دورادور و کلی‌بافانه موجه می‌نماید؛ همین که دقیقاً به خوانش متون هایدگری روی آوریم، خواهیم دید که راه حکمت الهی و عرفانی از بدو تا ختم با راه هایدگر تفاوت دارد، هر چند در این میان شباهت برخی از مضامین مشترک شگفت‌انگیز است.

هایدگر می‌پرسد:

عدم را در کجا باید جست؟ عدم را در کجا باید یافت؟ برای یافتن چیزی آیا اساساً نمی‌باید که پیشاپیش آن چیز را چیزی که حضور دارد بدانیم؟... اکنون آنچه جستجو می‌شود عدم است. سرانجام [باید پرسید که] آیا جستجویی هم وجود دارد که عاری از هر پیشفرضی باشد یا [به بیانی دیگر] آن‌گونه جویندگی باشد که به یابندگی محض تعلق دارد.^۱

هایدگر، همان‌گونه که در هستی و زمان پرسش از هستی را با فهم مبهم و متوسط مشترک و عامیانه هستی آغاز کرده بود، اینک نیز با تعریفی که مطابق فهم همگانی تواند بود رهسپار راه خود می‌شود: عدم نفی کاملِ کلیتِ موجودات است.

هایدگر باز با پرسش‌های تازه‌ای این تعریف را نشانه می‌رود. ما که خود محدودیم چگونه می‌توانیم کل موجودات را فی‌نفسه و برای خودمان دسترس‌پذیر سازیم؟ وی بر آن است که به خودِ عدم و نه به مفهوم ذهنی، صوری و مخیل آن ره یابد. هایدگر جوینده طریقی است که عدم خود از جانب خود، خود را دست‌کم در نفی‌کنندگی‌اش نشان دهد. پس باز این پرسش مطرح است که اگر عدم را نفی کل موجودات بگیریم، این را از پیش

۱. همین کتاب، ص ۱۶۹.

فرض گرفته‌ایم که کل موجودات را، که بر ما احاطه دارد، شناخته‌ایم، حال آن‌که چنین شناختی از ما، که خود محاط در کل موجوداتیم، ساخته نیست. به زبان ساده‌تر، ممکن نیست که محاط بر محیط احاطه مطلق پیدا کند، مگر در الفاظ و مفاهیم. ممکن نیست قطره بر دریا، درخت بر جنگل، و ریگ بر بیابان محیط گردد. پس نسبت ما با کل وحدانی موجودات چگونه است (البته به شرطی که اصلاً چنین نسبتی مصداق داشته باشد)؟

در این جا نیز هایدگر همان راهی را می‌رود که در هستی و زمان در تحلیل هستی - در - عالم^۱ رفته است - با این تفاوت که به جای جهان، کل وحدانی موجودات را قرار می‌دهد. این راه نوعی یافتِ حال^۲ است که در ترس آگاهی ظاهر می‌شود. هر چند ما خود را عاجز از احاطه بر کل موجوداتی که ما را فراگرفته‌اند می‌بینیم، اما به یقین خود را در میانه موجوداتی می‌یابیم که به نحوی چون یک کل بر ما منکشف می‌گردند. این امر نه تنها محال نیست، بلکه مدام با دازاین قرین است. می‌توانیم به زبان ساده‌تر بگوییم که خود را یافتن^۳ در میانه یا احاطه یک کل حالی است همزاد با دازاین. تمسک ما به این یا آن موجود خاص در همین مشغله‌های هرروزینه چنان است که گویی ما در این یا آن ناحیه موجودات به حال خود رها شده‌ایم. این که وجود هرروزینه ما پخشیده و پاره پاره بنماید، در این حقیقت تأثیری ندارد که این وجود دائماً با موجودات چنان سروکار دارد که این موجودات در وحدت یک کل - هر چند مبهم و سایه‌سان - ظاهر می‌شوند حتی وقتی که ما عملاً دلمشغول چیزها و خودمان نیستیم، و دقیقاً در این هنگام این چیزی که «همچون یک کل» است - مثلاً به وقت ملالتِ خاطرِ اصیل^۴ - بر سر ما نازل می‌شود یا، به اصطلاح ادب فارسی، حالتی است که بر ما می‌رود:

آن گاه که صرفاً این کتاب یا آن نمایشنامه، این مشغلت یا آن عطلت ما را

1. In-der-Welt-sein

2. Befindlichkeit

3. Sichbefinden

4. eigentliche Langeweile

ملول می‌کند [زمان را برای ما مدید و کشدار می‌کند] هنوز مانده تا به ملالت اصیل برسیم. ملالت وقتی سر بر می‌کشد که «آدمی ملول گردد». ملالت ژرف که چون مهی خاموشی‌زا از هر سو در مفاک‌های هستی ما می‌خلد، همهٔ اشیا و انسان‌ها و همراه با آن‌ها خود ما را نیز فی‌الجمله به سوی گونه‌ای بی‌تفاوتی^۱ حیرت‌زا وامی‌راند. چنین ملالتی موجود را در کلیت آن آشکار می‌کند.

یک امکان دیگر این آشکارگی در شادی ما فراروی دازاین – و نه شخص محض – موجودی انسانی که به وی عشق می‌ورزیم نهفته است.^۲

بدین سان هایدگر نقطهٔ عزیمت خود را نه کشف و شهود عرفانی، و نه عنایت ایزدی، بلکه حالی روزمره و مستمر قرار می‌دهد که از طریق آن ما خود را می‌یابیم و خود را در میان اشیا و انسان‌های دیگر، که همچون یک کل ظاهر می‌شوند، می‌یابیم. هایدگر در این جا نیز، چون هستی و زمان، ترجیح می‌دهد به جای کلمهٔ احساس اصطلاح «خود را یافتن» را به کار برد تا مبادا این حال را احساسی عارضی، یا حالتی روانی که بروز آن مشروط به انگیزه‌ای است، به شمار آوریم. این یافت رخداد بنیادینی است که همبستهٔ هستی ماست: وجود انسانی یعنی خود را گمگشته و رها در میانهٔ موجودات اعم از اشیا و انسان‌ها یافتن و رویارویی با این موجودات به صورت یک کل. عدم نفی این کل است، و این وقتی ممکن است عملاً، و نه مفهوماً و به صورت مخیل، رخ بنماید که حجاب این کل برداشته شود و عدم خود را بی‌پرده عیان کند. آیا چنین چیزی ممکن است؟ پاسخ هایدگر مثبت است. اما در چه حالی عدم بی‌پرده بر ما عیان می‌شود؟ در حالت بنیادی ترس آگاهی^۳ اما بسی به ندرت و در یک طرفه‌العین. بی‌درنگ باید افزود که عدم در هر حال به معنای ناموجود است.

1. Gleichgültigkeit

۲. همین کتاب، صص ۱۷۱-۷۲.

3. Grundstimmung der Angst

ترس آگاهی ترس به مفهوم رایج کلمه نیست. در ترس معمولی ما می دانیم که از چه می ترسیم و موجودی معین ترسان و پریشانمان می کند. ترس آگاهی تشویش برانگیز نیست بل، برعکس، قرین نوعی آرامش است. ترس آگاهی البته بدان معنی است که کسی از چیزی می ترسد. ترس به هر گونه که باشد ترس از چیزی است، اما در ترس آگاهی نه تنها آنچه از آن خوف داریم نامعین است بلکه تعین آن ذاتاً ممکن نیست. در این حال خود ما و جمله چیزها در گنگی و بی تفاوتی فرومی رویم. اما این بی تفاوتی صرفاً به مفهوم ناپدید نیست، بلکه در همین پس نشینی چیزهاست که چیزها به سوی ما رو می کنند. در ترس آگاهی پس نشینی چیزها به صورت یک کل، ما را دلتنگ می کند. دیگر نمی توانیم به چیزها تمسک جویم. گویی همه چیز از چنگ ما در می رود و از کف ما فرومی لغزد، آن حالتی که بدین سان بر ما می افتد و می ماند تنها همین عجز از تمسک به چیزها و نگاهداشت آنهاست. بدین سان ترس آگاهی عدم را بر ما عیان می کند.

گاهی که همه موجودات از جمله خودمان، که موجودی در میان موجودات هستیم، فی الجمله و به عنوان یک کل از کفمان فرومی لغزد و ما را از تمسک و تعلق محروم می کند، دیگر این ما - من و شما - نیستیم که ترسانیم بل کسی است که چنین است. «در آزمون لرزان این تعلیق، که در گذر آن هیچ دستاویزی برای تمسک وجود ندارد، تنها دازاین محض است که هنوز آن جاست.»^۱

ترس آگاهی کلام را در کام میخکوب می کند، زیرا که موجودات از کف برون می سرنند و در کل فرومی روند و، هم از این رو، همانا عدم از هر سو هجوم می آورد و فراروی آن ادای لفظ «هست» از هر نوعی خاموش می گردد. این که ما در حالت خوف و غرابت ترس آگاهی می کوشیم تا پرده سکوت تهی را با سخنانی بی اختیار پاره کنیم، تنها نشانی از حضور عدم است.^۲

۱. همین کتاب، ص ۱۷۴. ۲. همین کتاب، ص ۵-۱۷۴.

اگر چنین است، پس هایدگر چگونه در باره ترس آگاهی سخن می‌گوید؟ زیرا که «آدمی خود بی‌درنگ پس از فروکش کردن ترس آگاهی آن را اثبات می‌کند.»^۱

هایدگر از زبان محاوره یاری می‌جوید. وقتی که مردم می‌گویند «آنچه از آن می‌ترسیدیم چیز خاصی نبود»، هنوز یاد عدم برای آن‌ها کهنه نشده است. در واقع، آن‌ها می‌گویند «آنچه از آن می‌ترسیدیم عدم بود.» با این حال، هنوز مسئله روشن نیست. چگونه است این عدمی که در ترس آگاهی خود را در احاطه آن می‌بینیم؟ خودِ عدم هنوز خود را از جانب خود پدیدار نساخته است.

وقتی که جملات بالا را که مستقیم و غیرمستقیم از هایدگر نقل کردیم بازخوانی کنیم، نمی‌توانیم حیرت خود را از مقایسه‌هایی که میان هایدگر و عارفان الهی و حتی اولیا و قدیسین کرده‌اند پنهان داریم؛ زیرا تا این‌جا عدم را در حالتی تجربه می‌کنیم که بنیاد کل موجودات را بر باد می‌بینیم. اما بهتر آن است که تا پایان با هایدگر همراه شویم و این داوری را به خواننده بسپریم.

گفتیم که عدم خود را در ترس آگاهی عیان می‌کند، اما نه چون موجودی، و نه چون ابژه‌ای معین، و نه چون دریافتِ عدم. گفتیم که ظهور عدم جدا از ظهور موجودات در وحدت کلی آن‌ها نیست؛ ظهور عدم در وفاق با موجودات همچون یک کل است. این وفاق، یعنی عدم، خود را در حالت ترس آگاهی با زاید نمودن موجودات یکی می‌کند. این یکی شدن نه بدان معناست که عدم موجودات را نیست می‌کند، و نه بدان معناست که ما موجودات را نفی می‌کنیم. در این حالت موجودات به صورت یک کل فراچنگ نمی‌آیند و از دست فرو می‌لغزند. آنچه در ترس آگاهی رخ می‌دهد رویگردانی و عتاب فراروی... است. این چند نقطه را با احتیاط می‌توانیم با

۱. همین کتاب، ص ۱۷۵.

عبارت «عدم تعین ذاتی کل» پرکنیم و بر حسب دریافت خود بیفزاییم که رخدادهای عدم در حالت ترس آگاهی چیزی را نفی نمی‌کند، بل ما را در حالی قرار می‌دهد که می‌دانیم چیزی هست که هرگز عیان نمی‌شود. از همین رو، رویگردانی در این جا به معنای گریز و فرار نیست. شاید رویگردانی همان دمی باشد که می‌خواهیم خود را دوباره در میانه موجودات بیفکنیم. می‌توانم بگویم که اشارت هایدگر به این نکته که هر کسی این لحظه را به آنی تجربه می‌کند پربیراه نیست. وقتی که همه چیز از دستمان می‌رود، خود را در لحظه‌ای نفسگیر که با آرامشی هولناک قرین است در احاطه چیزی شبیه مهی خفه‌کننده می‌یابیم: در این دم تنها دازاین محض می‌ماند و این مه. تا آن جا که ما می‌دانیم، این از موارد نادری است که هایدگر از دازاین محض سخن می‌گوید، اما توضیحی بدرقه این عبارت نمی‌کند. ما ناچاریم، بر حسب دریافت خود، نتیجه بگیریم که چنین دازاینی در یک دم از شبکه مناسبات و درگیری خود با موجودات می‌گسلد، و در خلأ معلق و پا در هوا می‌ماند. اما تا این جا نمی‌توانیم گفت که این خلأ یا این عدم تعین دقیقاً همان عدم بما هو عدم است. ما فعلاً از عدم هیچ درکی جدا از ناموجود نداریم. این حالت را می‌توانیم به ویژه در حالت مرگ آگاهی تجربه کنیم. شاید بتوانیم آن را نوعی فوت قبل از موت بدانیم. این را نیز اضافه کنیم که نادر بودن این حالت به این معنا نیست که برای نادر کسانی رخ می‌دهد. مقصود از توضیح این امر واضح آن است که هایدگر این حالت را حالتی همه‌شمول می‌داند که ممکن است رخ دهد و همانا رخ می‌دهد، هر چند بسی نادر و تنها در لحظه‌ای. این بدان معناست که حالت یادشده کم پیش می‌آید اما همواره و ذاتاً در کمین است. هم از این رو، می‌توان دریافت که این ترس آگاهی با هیبت و خشیت عرفانی، که تنها بر خواص می‌رود، تا چه حدّ فرق دارد. اینک ببینیم هایدگر در تفسیر یا برون‌نهشت عدم تا کجا پیش می‌رود.

نقطه عزیمت رویگردانی یا عتاب فراروی عدم از خود عدم آغاز می‌گردد.

عدم خود جاذبه‌ای ندارد. عدم ذاتاً دافع است. اما این دافعه فی نفسه نوعی حالت گسلیدن و جدایی در قبالِ موجوداتی است که به صورت یک کل محو می‌گردند. در این جا هایدگر به آنچه ذات عدم می‌نامدش نزدیک می‌شود. ذات عدم یعنی آن حالت کلاً دافعه‌ای که فراروی موجوداتی بر ما می‌رود که به صورت یک کل از دست می‌شوند. این فعلِ عدم است که در این حالت در ترس آگاهی همزمان به سوی دازاین نزدیک می‌شود. این فعل را هایدگر نیستاندن یا عدمانیدن می‌نامد: نیستی خود می‌نیستاند؛ عدم خود می‌عدماند.^۱ این همان جمله معروفی است که هایدگر را در معرض انتقاد مخالفان قرار داد، و حتی اسباب مضحکه او را فراهم آورد؛ اما، چنان که قبلاً گفتیم، هایدگر در تقید به پدیدارشناسی هرمنوتیکی جز بدین طریق نمی‌توانست بیان مطلب کند. عدم نیز چون ذات اثر هنری در رویداد فعلی اش خود را نشان می‌دهد، در عدمانیدنش. این فعل فعلی عارضی و تصادفی نیست، بلکه همچون کنش دافعه‌ای در برابر موجوداتی که به صورت یک کل فرو می‌میرند، این موجودات را تمام و کمال، اما با غرابتی تاکنون پنهان مانده همچون آنچه اساساً با توجه به عدم غیر است، به عرصه ظهور می‌آورد.

در این جا به گره‌گاه متافیزیک چیست؟ می‌رسیم. تازه متوجه می‌شویم که چرا هایدگر، این فیلسوف هستی، ناگهان عدم را به عنوان پرسش بنیادین متافیزیک برگزیده است. این مسئله احتمالاً حملات و انتقادهایی را برانگیخته و موجب شده است که هایدگر چهارده سال بعد یک پسگفتار و بیست سال بعد درآمدی به درسگفتار خود بیفزاید و ضمن بیعت دوباره با مضمون آن و رفع برخی از سوء تفاهمات، ما را دعوت کند تا در متافیزیک چیست؟ «برحسب غایت خود درسگفتار و نه برحسب غایتی خیالبافته» تفکر کنیم. آنچه در درآمد و پسگفتار چشمگیر است آن است که هایدگر عمدتاً از

1. Das Nichts selbst nichtet

هستی، و به ندرت از نیستی، سخن گفته است. هایدگر خود در درآمد می نویسد:

در این میان، در باره ترس آگاهی و عدم، که در این درسگفتار از آن‌ها سخن رفته است، چه بسیار رطب و یابس‌ها که نبافته‌اند؛ اما این اندیشه هرگز به خاطر کسی خطور نکرده است که از خود بپرسد چرا درسگفتاری که می‌کوشد تا از رهگذر تفکری که از اندیشه حقیقت هستی می‌آغازد عدم را فریاد آرد و از آن‌جا می‌کوشد تا به بنیاد متافیزیک بیندیشد، باید مدعی شود که این پرسش پرسش بنیادین متافیزیک است.^۱

آن‌گاه هایدگر با اشاره به پرسش لایب‌نیس می‌افزاید که طرح عدم به عنوان ناموجود رهیافتی است به وجود از آن جهت که موجود نیست. همچنین، در پسگفتار نیز از چیرگی بر متافیزیک، که هستی یا وجود را به موجود و از آن بدتر به شیئی قابل محاسبه تنزل داده، و از ناتوانی «منطق»، که صرفاً یکی از طرق بیان ذاتِ تفکر است، سخن می‌گوید، و ضمن پاسخگویی به کسانی که مضمون متافیزیک چیست؟ را به فلسفه ترس و نیستی و ضدیت با عقل و منطق تعبیر می‌کنند، ما را به تجربه آنچه هستی موجودات را در عدم تضمین می‌کند، یعنی به ترس آگاهی فراروی عدم، فرامی‌خواند و آن را به دلیری و ایثار اصیلی که سرچشمه آن‌ها و انهادن موجودات به نفع تفکر در هستی است تعبیر می‌کند. ترس آگاهی فراروی عدم در این‌جا به هم‌نوایی انسان اصیل و خویشمندی تعبیر می‌شود که با تجربه هستی در عدم نیوشای ندای هستی می‌گردد و بدین طریق شگفتی همه شگفتی‌ها^۲ را تجربه می‌کند. هایدگر در پسگفتار می‌گوید که وی نه فلسفه ترس^۳ را مطرح ساخته، نه بر سر آن بوده که بحث هستی را به فلسفه‌ای حماسی و قهرمانانه تبدیل کند، بل همه هم‌ش اندیشه در هستی بوده است. «با این همه، هستی ساخته تفکر

۱. همین کتاب، ص ۱۵۷.

2. Wunder aller Wunder

3. Angst Philosophie

نیست. برعکس، تفکر بنیادین به راستی رخ نمودنِ هستی^۱ است.» در جای دیگر می‌گوید: «یکی از ساحت‌های بی‌زبانی ترس آگاهی به معنای وحشتی است که مفاک عدم آدمی را با آن دمساز می‌کند. عدم در مقام آنچه غیر از موجود است حجاب هستی است.»

در خاستگاه کار هنری بار دگر این تقابل پوشیدگی و ناپوشیدگی به عنوان پیکار زمین و جهان لازمه رویداد گشودگی هستی در روشنگاه به حساب می‌آید. هایدگر در همه حال فیلسوف و متفکر هستی است و پدیدارشناسی هرمنوتیکی او یک مضمون بیش ندارد: هستی از جانب خود بگذارد که به عنوان آنچه خود خود را نشان می‌دهد آشکار گردد. این احتمالاً مقصدی است که هایدگر ما را در خوانش متافیزیک چیست؟ به آن فرا می‌خواند.

در روشن‌شِبِ عدم [قرین با] ترس آگاهی گشودگی آغازین و اصیل موجودات بماه‌ی موجودات بدین‌سان مجال بروز می‌یابد که آن‌ها موجوداتند، نه عدم. اما این «نه عدم» که ما در این جا از آن سخن می‌گوییم صرفاً نوعی توضیح که بعداً افزوده شده باشد نیست، بل در اساس امکان‌پیشاهنگِ انفتاح‌پذیری موجودات است. ذات عدمی که از سرآغاز نیستکار است نهفته در این است که عدم دا - زاین را برای نخستین بار فراروی موجود بماهو موجود قرار می‌دهد.^۲

هایدگر را پروای آن نیست که عدم را برخلاف «تمام معانی متعدد و رموزش» معنی کرده است.

به جای آن که شتابان به تیزبینی واهی‌ای تن زنیم و چندمعنایی رمزآگین عدم را به خود نهمیم، باید در عدم فراخ‌جایگاه آنی را تجربه کنیم که به هر موجودی مجال وجود می‌دهد: آنی که خودِ هستی است. بدون هستی، که

1. Ereignis des Seins

۲. همین کتاب، ص ۱۷۸.

ذات مفاک‌سان و بی‌پایاب اما در عین حال ناشکفته مانده آن عدم را در حالت بنیادین ترس‌آگاهی به سوی ما گسیل می‌دارد، جمله موجودات در فقدان هستی رها می‌شوند.^۱

اینک هایدگر بر آن است که تا حدی به پرسش در باب عدم پاسخ گفته است؛ پاسخ به این پرسش، چنان که دیدیم، به نزد هایدگر راهی است برای انکشاف هستی موجودات در مقام موجودات. عدم مفهومی نیست که ذهن ما با نفی امور و قرار دادن لایا نا در برابر آنچه موجود است انتزاع کرده باشد. البته، همان‌طور که قبلاً گفتیم، این تعریف عدم، که چیزی شبیه فهم مبهم و عامیانه از عدم است، می‌تواند سرآغاز راه تفکر به سوی انکشاف عدم به معنای حقیقی آن باشد؛ اما برحسب خود این تعریف، عدم چیزی جز یک لفظ و، دست‌بالا، چیزی جز مفهومی عقلی یا مقوله‌ای ذهنی - عالی‌ترین صورت تعیین نفی - نیست. هایدگر می‌گوید که علم نیز عدم را به همین نحو تعریف می‌کند:

آنچه هر‌گونه نسبتی با جهان معطوف به آن است خود موجود است - و دیگر هیچ. آنچه هر ایستاری از سوی آن هدایت می‌شود، خود موجود است - و فراتر از آن هیچ. آنچه در رویکرد پژوهشی در معرض هجوم واقع می‌شود خود موجود است - و افزون بر آن هیچ.^۲

علم بدین‌سان، هم‌آوا با فهم عامیانه و هرروزینه خود، می‌خواهد عدم را به این عنوان که امری تهی و باطل است که هیچ موضوعیت و تعیینی ندارد رد کند، و آن را از حیطة تحقیق خود بیرون راند با این ادعا که «آنچه باید در آن تحقیق شود تنها موجود است و دیگر هیچ، تنها موجود و فراتر از آن هیچ، منفرداً موجود و افزون بر آن هیچ.»^۳ پس علم تنها از قلمرو موجودات

۲. همین کتاب، صص ۵-۱۶۴.

۱. همین کتاب، پسگفتار، ص ۱۹۶.

۳. همین کتاب، ص ۱۶۵.

حراست می‌کند. در این جا هایدگر با طرح این مطلب که نحوهٔ رویکرد اهل علم به آنچه داخلِ حیطهٔ علم است (یعنی موجودات) و به آنچه خارج از این حیطه است (یعنی عدم) یکسان است، خود را در معرض تندترین انتقادات قرار می‌دهد. حرف هایدگر آن است که عالم با ردِ آنچه خارج از حیطهٔ علم است، آن را پیشاپیش دست‌کم به عنوان مفهوم و موضوعی قبول کرده است. عالم - و ما اضافه می‌کنیم هر کسی در میان ما - وقتی در بارهٔ عدم یا هیچ سخن می‌گوید و بر آن مهر بطلان می‌زند، آیا قبلاً به نحوی آن را تصدیق نکرده است؟ آیا می‌توانیم از تصدیق چیزی که آن را تصدیق نکرده‌ایم سخن بگوییم؟

در این جا نزدیک است که ما به جای تصدیقِ آنچه تصدیق نمی‌کنیم، سخن کسانی چون آدورنو را تصدیق کنیم که هایدگر را تا حد کسی که با الفاظ شعبده می‌بازد نازل می‌کنند، به ویژه آن که قبلاً هایدگر خود را وارد جنگ با عقلانیت منطقی و به ویژه اصل تناقض کرده است. از همین رو، این دریافت نامنتظره نیست که بگوییم وی جواب های را با هوی می‌دهد. آیا، به تعبیر آدورنو، این مغلطه نوعی «عقل ستیزی در دل عقلانیت»^۱ است؟ آیا هایدگر بر آن نیست تا با نوعی عنف تأویلی و استبداد رأی به نفع ظهور خود هستی و نیستی به نحوی که از مبدأ خودشان باشد، تقابل و تمایز سوژه و ابژه را محو کند؟ «اندیشهٔ ما نمی‌تواند موضعی اتخاذ کند که بر سبیل آن جدایی سوژه و ابژه یکسره محو گردد، زیرا این جدایی سرشتهٔ هر نوع اندیشه‌ای است. این جدایی ذاتی خودِ تفکر است. هم از این روست که به نزد هایدگر مرحلهٔ حقیقت به مرتبهٔ جهان‌بینی خردستیز تنزل می‌یابد.»^۲ فعلاً انگیزه‌های سیاسی آدورنو و اصحاب او که شدیدترین حملات را به هایدگر کردند مورد بحث ما نیست. نقل قول‌های بالا تا حدّ زیادی می‌تواند دریافت‌هایی را بازگو

۱. اصطلاح اصالت، ص ۴۷. ۲. همان، ص ۸۵.

کند که ممکن است برای هر کسی پیش بیاید.^۱ این که علم با رد کردن عدم آن را تصدیق کرده است نتیجه‌ای است که هایدگر از گزاره‌هایی می‌گیرد که خود وضع کرده است، اما هم این گزاره‌ها و هم آن نتیجه ممکن است به صورتی دیگر نیز مطرح گردد.

۱. شرط انصاف آن است که قضیه سیاسی هایدگر، یعنی حمایت علنی و بی‌پرده او از نازیسم، را تنها از چشم آدورنو و اصحاب او ننگریم. امروزه علاوه بر ویکتور فاریاس و هوگو آت، بسیاری از روشنفکران غرب از جمله بعضی از شاگردان نزدیک هایدگر این قضیه را از جهات گوناگون کاویده‌اند. رودیگر زافرانسکی فصل ۲۴ زندگینامه هایدگر با عنوان استادی از آلمان (*Ein Meister aus Deutschland*) را به شرح رابطه اصحاب آدورنو و هایدگر اختصاص داده است. حمله آدورنو به هایدگر، طبق گزارش زافرانسکی، و همچنین طبق نامه‌هایی که میان یاسپرس و هانا آرنه مبادله شده، خالی از غرض نبوده است، اما این اغراض هایدگر را از اصل قضیه مبرا نمی‌کند. قضیه سیاسی هایدگر نه قابل کتمان است نه قابل اغماض. نگارنده خود صادقانه اذعان دارد که در پرداختن به تفکر هایدگر هیچ لحظه‌ای را فارغ از این درد و معضل جانکاه از سرنگذرانده است که آموزگار این تفکر حتی یک لحظه توانسته است رئیس دانشگاهی باشد که در جلوی آن مراسم ننگین کتابسوزان انجام می‌شده، خواه هایدگر آن را اجازه داده باشد خواه نداده باشد. حمایت هایدگر از حکومت تمامت خواه و جنایت‌پیشه‌ای که نقطه اتکای آن تبلیغات مردم‌فریب، و زور و قهر و چماق و ارباب بوده است قابل اغماض نیست مگر آن که ما با خود یا با هایدگر و مریدان وی تعارف داشته باشیم. همچنین است ضدیت شدید هایدگر با کمونیست‌ها در زمانی که آن‌ها در جنگ‌های داخلی اسپانیا دست‌کم در جبهه مخالف فاشیسم می‌جنگیدند و بی‌آن که به پاداش‌های اخروی و روزی بهشتی ایمان داشته باشند در این راه جان نثار می‌کردند. سخیف‌تر آن که از فرط شیفتگی نسبت به تفکر هایدگر و احساس مالکیت و قیمومت بر این تفکر در صدد کتمان یا خفیف جلوه دادن این قضیه برآیم. چنین کتمانی امروزه مصداق شترسواری دولا دولاست، چرا که در غرب، جز معدودی از اصحاب بنیاد مارتین هایدگر، کمابیش همه روشنفکران به ویژه آن‌هایی که خود شاگرد هایدگر یا متأثر از فلسفه او بوده‌اند، از جمله هربرت مارکوزه، امانوئل لویناس، کارل یاسپرس، توماس شیهان، موریس بلانشو و ژاک دریدا، نه فقط به کتمان قضیه تن نداده‌اند، بلکه آن را به غایت درخور تأمل دانسته‌اند. این که چرا در بین همه روشنفکرانی که در شرایط بحرانی آلمان در پایان جمهوری وایمار از هیتلر و حزب او حمایت کردند هایدگر بیش از همه و حتی بیش از ارنست یونکر هدف تیرهای ملامت قرار گرفت. البته دلایلی دارد، اما این بهانه عذرخواه قضیه هایدگر نیست. شاید یک دلیل این امر دقیقاً خود هایدگر و ژرفا و اصالت تفکر او باشد. آموزه‌های همین تفکر اقتضا دارد که ما نیز کتمان و فریب و طفره‌روی را در شأن تفکر ندانیم مگر آن که خواسته باشیم فلسفه‌ای را برای حفظ مقاصدی به نوعی لنگرگاه، یعنی به ضد فلسفه، تبدیل کنیم. ما رد پای نیچه، این متفکر نامکرر، را در آن جا که هایدگر متافیزیک را آزادی به معنای درایستادگی در عدم می‌داند مشاهده می‌کنیم. به نزد نیچه، ←

اگر علم بر حق باشد، پس تنها یک چیز مسلم است: علم می‌خواهد در مورد عدم هیچ چیز نداند. پس سرانجام علم برای عدم مفهومی متقن می‌شناسد: عدم یعنی آنچه می‌خواهیم در باره آن هیچ ندانیم... اما حتی اگر چنین باشد، آنچه مسلم می‌ماند این است: آن جا که علم می‌کوشد تا به ذاتِ خاص خودش جامهٔ بیان بپوشاند، دست یاری به سوی عدم دراز می‌کند. علم به آنچه ردش می‌کند متوسل می‌گردد. این سرشت دوپاره چیست که در این جا عیان می‌گردد؟

اگر به چشم بصیرت در اگزیستانس حالیهٔ خویش - یعنی اگزیستانسی که به واسطهٔ علم متعین می‌گردد - بنگریم، خود را در گیرودار کشمکشی ناسازگار گرفتار می‌بینیم. در کشاکش این کشمکش پیشاپیش پرسشی از پرده برون افتاده است. تنها چیزی که این پرسش می‌طلبد آن است که با بیانی روشن مطرح گردد: عدم از چه نشان دارد؟^۱

به نظر می‌رسد که هایدگر این استدلال ظاهراً منطقی را به عنوان استدلالی که باید بی‌چون و چرا آن را قبول کنیم مطرح نمی‌کند. حتی در این استدلال نوعی کنایه به واهی بودن اساس آن نهفته است. او بر آن است که

تکلیف اصلی فلسفه نه گفتن و بت شکستن است و، به نزد هایدگر، ذات انسان در قیام ترس آگاهانه فراروی عدم است. انسانی که با ذات خود از در وفاق درآمده با درک عمیق تناهی و سپنجی بودن خود و با گسلیدن از هر تمسک فریبنده‌ای به غایت تنهایی، یعنی به دازاین محض، می‌رسد. انسان اصیل هیچ چیز ندارد جز خودِ عریان و اصیلش. فلسفه عزیمت در راهی پرمهالک است که مسافر آن همین خودِ تنهاست. فلسفه، به تعبیر کارل یاسپرس، هیچ قدرتی جز خود ندارد. فلسفه صرفاً بر اندیشهٔ انسانی متکی است و، از همین رو، دارای اصیل‌ترین و لایزال‌ترین قدرت است. فلسفهٔ متکی بر حکومت نوتالیتز و فلسفهٔ وابسته به هر نوع مرجعیتی سوايِ اندیشهٔ آغازگر، ضد فلسفه و دوام آن بستهٔ دوام نقطهٔ اتکای آن است. کم‌تر کسی چون هایدگر به این خودبنیادی فلسفه و خودمرجعی تفکر ژرفا بخشیده است. قدرت فلسفه دقیقاً از آن روست که بستهٔ هیچ قدرتی جز خود نیست. فلسفه در مثل به ورزش کشتی می‌ماند که هیچ وسیله‌ای ندارد جز بدن عریانی که در گذر قرن‌ها چیزی بر آن افزوده نشده است. از همین رو، طبق آموزه‌های خودِ هایدگر، دو دوزه بازی، کتمان و مماشات، به ویژه اگر خودِ فیلسوف فاعل آن باشد، ضد فلسفه است. با همهٔ این احوال، کار ما در این پیشگفتار صرفاً خوانش متن است نه پرداختن به زندگی و شخصیت نویسندهٔ متن. این موضوعی است که البته در مجالی دیگر باید به آن پرداخت.

دریافت علمی و نیز فهم روزمره ما از هیچ یا عدم چون محل تأمل قرار گیرد، در نهایت به معضلی پرسش برانگیز می انجامد، و در آن صورت، تازه باید از نو پرسیم که عدم چیست؟ برای کسی که وقتی طرح پرسش می کند به دنبال پاسخ لفظی، مفهومی و منطقی نیست بل می خواهد بگذارد تا مقصد پرسش خود عملاً حضور پیدا کند، هیچ اتهامی واهی تر از بازی متقلبانه با الفاظ نیست. بنابراین، درست است که می توان در نقل قول بالا گزاره های منتج به نتیجه را به نحو دیگری نیز مطرح ساخت، اما هایدگر احتمالاً بر آن است که طرح پرسش از عدم و وجود بر اساس منطق مفهومی به هر نحوی که باشد، ما را به بن بست و معضل لاینحلی می کشاند؛ زیرا نه وجود و نه عدم هیچ یک موجود به معنای وسیع کلمه نیستند، و این بدان معناست که به هیچ وجه در قالب مفاهیم و واژه های منطق و متافیزیکی که همه سر با موجود سروکار دارد در نمی آیند. به زبان ساده تر، با علم و آگاهی نمی توانیم بر آنچه بر ما احاطه و بر علم و آگاهی ما سبق وجودی دارد احاطه پیدا کنیم، اما قادریم خود را در میان آنچه احاطه مان کرده است بیابیم و احوال قرین با این یافت حال را گزارش، تفسیر و منکشف کنیم. برای مثال، در نقل قول بالا به جای «علم می خواهد در باره عدم هیچ نداند» می توانیم به سادگی بگوییم که علم درکی از عدم محض ندارد؛ همچنان که ما نیز در مقام انسان هایی که با موجودات سروکار داریم عدم را تنها می توانیم به صورت نبود این یا آن موجود یا نبود کل موجودات فرض کنیم. پس، در واقع، ما درکی از عدم محض یا عدم بماهو عدم نداریم. به بیانی دیگر، ما نمی توانیم عدم را بدون تصور موجود تصور کنیم، یا باز، به بیانی دیگر، عدم در نهایت برای ما نوعی خلأ یا فضایی خالی است. اما هایدگر هم می خواهد رهیافت به عدم را از همین ادراکی که دم دست ماست آغاز کند.

همچنین، می توان بر این نکته که علم با توسل به عدم ذات خود را تعریف می کند ایراد گرفت که علم نمی خواهد ذات خود را تعریف کند، بلکه فقط

می‌کوشد تا چیزی در مورد عدم نداند. آیا می‌توان این را تعریف ذات نام نهاد؟ هایدگر در چاپ پنجم متافیزیک چیست؟ (۱۹۴۹) به جای «ذات» و «سرشت دوباره»^۱ به ترتیب عبارات «موضع تحصلی و انحصاری علم نسبت به موجودات» و «تمایز هستی شناختی» را قرار داده است. همین تصحیح می‌تواند متضمن پاسخ به پرسش بالا از زبان خود هایدگر باشد. هایدگر مضمون را عوض نکرده است. او کلمه ذات را به کلی خط نزده تا چیزی متفاوت را به جای آن بنشانند، بلکه ذات را به بیانی روشن‌تر تعریف کرده است. موضع تحصلی و انحصاری یعنی تعیین حدود آنچه در حیطه علم قابل تحصیل و پژوهش است. ذات در این جا یعنی آنچه حدود و متعلق علم را نشان می‌دهد. تصحیح دوم نیز تصحیح به معنای واقعی کلمه نیست. هایدگر می‌خواهد بگوید که مرادش از سرشت دوباره نوعی خلط وجود با موجود است. در چاپ‌های بعدی متافیزیک چیست؟^۲ تقریباً ۲۴ مورد از این تصحیحات صورت گرفته است که اغلب آن‌ها بیش از آن‌که تصحیح باشند، توضیحی روشن‌تر و دقیق‌ترند و در جای خود قابل تأمل و گره‌گشا.

ب - متافیزیک چیست؟ و پیوند آن با آثار دیگر هایدگر

اگر متافیزیک چیست؟ را در مناسبت با دیگر آثار هایدگر (مثلاً خاستگاه کار هنری) مورد تأمل قرار دهیم، دیگر نمی‌توانیم به آسانی قبول کنیم که آثار هایدگر ظرفی تهی از معناست که با بازی ماهرانه لفظی پر جلوه می‌کند. البته تا حدودی درست است که بگوییم هایدگر جداً در راه نیل به مقصدی است که به آن نمی‌رسد، یا حتی این که بعد از هر بار طی راه دوباره، همچون استادش هوسرل، به جای اولش برمی‌گردد؛ اما حتی در این صورت این رفت و

1. zwispältiges Wesen

۲. مقصود چاپ‌های سوم و چهارم و پنجم است. ظاهراً از چاپ پنجم به بعد تصحیحی صورت نگرفته است.

برگشت‌ها نیز به معنای درجا زدن و آب در هاون کوفتن نیست. در همین کوره‌راه‌هاست که تکان‌دهنده‌ترین پرسش‌ها گریبان ما را می‌گیرند و از آن پس، به قول فرانتس کافکا، پاسخ پرسش را تعقیب می‌کند، قفس به جستجوی پرنده می‌رود، و دام از پی صیاد می‌دود. پرسش، به نزد هایدگر، صرفاً جستجوی مجهولی که باید معلوم شود نیست. پرسش گشاینده افق‌های تازه است. پرسش قفل نیست بل گشودگی و راه‌اندازی است. هر پرسشی به ما می‌گوید که از کدام راه باید رفت. پس پرسش چون نوری است که تفکر را از گمگشتگی و ضلالت می‌رهاند: «پرسش پارساییِ تفکر است.» افزون بر آن، هر جمله پرسشی را نمی‌توان پرسش به شمار آورد. پرسش دقیقاً مفهومی هرمنوتیکی دارد، به این معنا که پرسش کلیدی است برای گشودگی آنچه ذاتاً خود را نهان می‌کند، نه مجهولی که پرسنده انتظار دارد مخاطب آن را معلوم کند. از این دیدگاه، باید بیاموزیم که چه و از چه پرسیم، و پرسش را چگونه مطرح کنیم. برای آن‌که از مطلب دور نشویم، اجازه دهید دریافت خود را این‌گونه خلاصه کنیم: هایدگر فیلسوفی سیستم‌ساز نیست که به شیوه اسپینوزا، شوپنهاور، لایبنیتس، کانت و هگل طرحی کامل و دایره‌وار از جهان هستی عرضه کند و دفتر فلسفه را با خود تمام شده و بسته انگارد؛ اما این به معنای لفاظی و پریشان‌گویی نیست. تفکر هایدگر سیستم‌ساز نیست، اما قویاً متمرکز و سیستماتیک است. اگر روشمندی و مؤلفه‌های مشترکی که در اغلب آثار او ملاحظه می‌شود به درستی درک نگردد، مشکل بتوان درکی از مضمون هیچ کدام از آثار او وقتی جدا از جهان کلی هایدگر مطالعه شوند حاصل کرد، خواه آنچه را فهمیده‌ایم بپذیریم خواه نپذیریم.

در خاستگاه کار هنری و متافیزیک چیست؟ با یکی از این مؤلفه‌ها سروکار داریم: کمند پرسش از چیستی کار هنری و همچنین عدم ابتدائاً به سوی آنچه چون موجود در دسترس است و می‌تواند تعبیر دیگری از «خود چیزها» باشد انداخته می‌شود. ما از هنر پرسیده‌ایم اما به ناگزیر باید پاسخ را از خلال

کار هنری و صورت مادی آن جستجو کنیم. ما از هستی پرسیده‌ایم، اما گریزی از آن نداریم که پاسخ را از خلال هستی یک هستنده جستجو کنیم. ما از عدم پرسیده‌ایم، اما ما را گریزی نیست که از مفهوم دسترس‌پذیر عدم، یعنی لاموجود و نفی، آغاز کنیم و به جستجوی پاسخ رویم. کمند ما، که در جستجوی امری و رای موجود است، در حیطة موجودات خود در دام دوری هرمنوتیکی می‌افتد: از کار به هنرمند و از هنرمند به کار؛ از نفی به تصدیق و از تصدیق به نفی.

اغلب خلاصی از این دور هرمنوتیکی با بیرون رفتن از دایره به سوی آنچه سرچشمه طرفین دور و مقدم بر آن‌هاست صورت می‌گیرد. هنر است که هم سرچشمه هنرمند و هم سرچشمه کار هنری است. عدم است که مقدم بر نفی و اثبات یا آری گفتن و نه گفتن روزمره است. هایدگر اغلب با نوعی سبق ذهن این نتیجه را پیشاپیش اعلام می‌کند و سپس به دنبال روشن‌سازی آن می‌رود. به بیانی که شاید اندکی پیچیده می‌نماید، پس از آن‌که پاسخ در دور هرمنوتیکی به نوعی سردوانی از این به آن منجر شد، پرسش از نو مطرح می‌گردد: هنر چیست؟ عدم چیست؟ روشن است که این پرسش اگرچه ظاهراً تکرار پرسش آغازین است، در شرایط جدیدی مطرح می‌شود: در شرایطی که راه هموارتر شده، در شرایطی که می‌دانیم پاسخ نه این است و نه آن بلکه در کشف آن امر ثالث نهفته است.

اینک بار دیگر نتایج پرسش و پاسخ هایدگر را مرور می‌کنیم: عدم خود نفی نیست. عدم نفی‌کننده است. نفی مبتنی بر عدم است. عدم مبتنی بر نفی نیست. این نفی‌کنندگی وقتی بروز می‌کند که ما در حالت ترس آگاهی اصیل خود را در احاطه موجودات می‌یابیم، و چون موجودات به صورت یک کل از کف ما می‌گریزند و خود را گویی نفی می‌کنند، در یک آن خود را نه در احاطه موجودات بل در احاطه عدم می‌یابیم و بی‌درنگ از این حال می‌گریزیم تا باز خود را در میان موجودات گم و گور کنیم بی‌خبر از آن‌که عدم و ترس آگاهی

همواره پشت درند و هر دم بی هیچ انگیزه‌ای ممکن است دق‌الباب کنند. ما مقیمان عدمیم گرچه خود ندانیم. این بدان معناست که تنها دازاین، و نه موجودی دیگر، می‌تواند فراروی عدم حضور یابد. این حضور ترس آگاهانه، به بیانی دیگر، همان فراروی یا استعلا از کلیت موجودات است. هایدگر بر آن است که ما چنان محدودیم که حتی خود اساساً نمی‌توانیم با عزم و اراده خویش با عدم رویاروی گردیم. روند تناهی چندان مغاک‌گونه در دازاین سنگر می‌گیرد که خاص‌ترین و ژرف‌ترین تناهی ما ابا دارد از این که خود را به آزادی ما تسلیم کند.

اینک هایدگر ما را آماده ساخته است تا پرسش از متافیزیک را در وضع تازه‌ای مطرح کنیم. این وضع تازه همان رویارویی با عدم و سرانجام استعلا از کلیت موجودات است. کلمه متافیزیک در اصل یونانی به صورت «متا تا فوسیکا» بوده است. این عنوان خاص بعدها برای نامیدن پژوهشی به کار رفت که از موجودات بماهی فرا (μετά یا trans) می‌رود. متافیزیک از آن جهت بدین نام خوانده نمی‌شود که در قرن اول پیش از میلاد آندرونیکوس رُدسیایی،^۱ تدوین‌کننده آثار ارسطو، آن‌ها را بعد از طبیعیات آورده است. ارسطو خود این مبحث را فلسفه اولی^۲ می‌نامید. مضامین فلسفه اولی بنیادی‌ترین مفاهیم از قبیل هستی، جوهر، علیت و مانند آن‌ها بود. البته هایدگر بر آن نیست تا این واقعیت تاریخی را که علت نامگذاری متافیزیک صرفاً ترتیب آن در مجموعه مصنفات ارسطو بوده است انکار کند. قبل از هایدگر نیز این وجه تسمیه به تدریج فراموش شده بود و متافیزیک به عنوان گذر از موجودات محسوس و فیزیکی به بنیاد نامحسوس این موجودات تلقی گردیده بود، و البته این تلقی، که وجه تسمیه را بنابر مضمون می‌گذارد، سزاوارتر است. در دوره جدید نیز متافیزیک را به همین گونه تعبیر کرده‌اند.

1. Andronicos de Rhodes

2. πρώτη φιλοσοφία

کریستین ولف (۱۶۷۹-۱۷۵۴) موضوع‌های متافیزیک را به چهار دسته - هستی‌شناسی، خداشناسی استدلالی، جهان‌شناسی استدلالی و علم‌النفس استدلالی - تقسیم کرد. کانت متافیزیک را در اصطلاحاتی چون متافیزیک اخلاق و متافیزیک طبیعت به کار برد تا از آن بنیاد ماتقدم این قلمروها را مراد کند. او مبحث نقد شناخت و شناخت‌شناسی را نیز به مباحث متافیزیک اضافه کرد. چون نیک بنگریم، متافیزیک اگرچه بر اساس بانی نام آن باید مابعدالطبیعه ترجمه شود، و اگرچه این ترجمه نیز همه جا به کار رفته است، اما فلاسفه در عمل آن را همواره به معنای ماوراءالطبیعه یا ترانس‌فیزیک^۱ گرفته‌اند. فلاسفه همواره گفته‌اند متافیزیک اما ترانس‌فیزیک مراد کرده‌اند.^۲ کسانی چون کُنت، هیوم، کارنپ و کواین وقتی متافیزیک را رد کرده‌اند مرادشان رد هر نوع واقعیتی ورای عالم طبیعی و تجربی یا دست‌کم رد امکان شناخت چنین واقعیتی بوده است. بنابراین، تعبیر متافیزیک (مابعدالطبیعه) به ترانس‌فیزیک (ماوراءالطبیعه) سلیقه یا دریافتی شخصی نیست، بلکه جزئی از تاریخ متافیزیک است. هم از این رو، توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، متکلم معروف مسیحی، در تعریف متافیزیک دو دلالت را به کار می‌برد: «آن را مابعدالطبیعه (متافیزیک) یعنی ماوراءالطبیعه (ترانس‌فیزیک) می‌خوانند چون که بعد از مافی‌الطبیعه (فیزیک) مورد نظر قرار می‌گیرد و ما باید در بحث از آن با ابتدای به امور محسوس، به اموری که محسوس نیست اعتلا پیدا کنیم.»^۳

هایدگر هم از آغاز متا (*μετά*) را به فرا یا ورا یا ماورا ترجمه می‌کند، و

1. Transphysik

۲. ما عنوان *Was ist Metaphysik?* را به متافیزیک چیست؟ ترجمه کرده‌ایم، زیرا ترجمه متافیزیک به مابعدالطبیعه خلاف مقصود هایدگر است و ترجمه آن به ماوراءالطبیعه هم، اگرچه بیش‌تر موافق مقصود هایدگر است، نزد ما علوم فراروان‌شناختی را تداعی می‌کند.

۳. پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران)، ۱۳۷۰، ص ۶.

به نظر می‌رسد که حق با او باشد نه با آندرونیکوس ردسیایی که آن را به معنی «مابعد» گرفته است. به نظر ما، یک دلیل ساده آن معنای meta در واژه‌هایی چون metaphor (استعاره، در اصل به معنای دور بردن) metamorphosis (مسخ یا دگردیسی) metastasis (انتقال مرض، گریز از مطلبی به مطلب دیگر) و مانند آن‌هاست. در این واژه‌ها meta به معنای «بعد» نیست، بلکه افاده معنای انتقال و سیر از جا یا حالتی به جا یا حالت دیگر می‌کند: بر این اساس، می‌گوییم که انسان به نزد هایدگر سیارِ ماوراست، زیرا از موجود به وجود سیر می‌کند. «این عنوان شگفت بعدها به صورت توصیف قلمروی از تحقیق مراد شد که ما را به *μετά* (متا) - ترانس - یعنی به فراسوی موجودات بماه‌ی موجودات فرا می‌گذراند.»

و چنین پژوهشی که از آنچه فراسو یا بر فراز موجودات است می‌پرسد تنها وقتی متحقق می‌گردد که پرسش از عدم را طرح کرده باشیم.

ما سعی کردیم مطالب خود را - جز آن‌جا که مفهوم عدم در دیدگاه علم را از قول هایدگر شرح دادیم - پا به پای ترتیب مطالب هایدگر تا آن‌جا پیش ببریم که هایدگر به واژه متافیزیک می‌پردازد. از این‌جا به بعد هایدگر نتایج بحث خود را فتواگونه اعلام می‌کند، بی آن‌که آن‌ها را به تفصیل روشن سازد. این اجمال‌گویی را البته نمی‌توان به سبق ذهن تعبیر کرد، زیرا در چند صفحه باقی مانده - جز یک مورد - بیش‌تر با نتایج سروکار داریم تا تفصیل آن‌ها. آیا این از آن‌روست که قبلاً هایدگر مطلب را تفصیل داده است؟ هم آری و هم نه. می‌گوییم آری چون خلاصه همه نتایج یک نکته بیش نیست: از رویارویی با عدم است که صرفاً دازاین - و نه هیچ موجود دیگری - رو به موجودات می‌کند و از وجود موجودات پرسش می‌کند و خود را چون تنها موجود از خود فرارونده‌ای نشان می‌دهد که می‌تواند از وجود یا هستی پرسش کند. پس پرسش از وجود و پرسش از عدم دو روی یک سکه‌اند. این همان مضمونی

است که در مورد آن می توان گفت: آری! هایدگر آن را تفصیل داده است: عدم در آن ترس آگاهی، آن گاه که موجودات از حیث کلی از دست می روند، رخ می نماید. در این حالت است که یا ما خود را اغلب و ابتدائاً در موجودات گم و گور یا مدفون می کنیم یا چون کسی که سر از گور در می آورد، قیام می کنیم و از وجود موجودات می پرسیم. این مطلبی است که هایدگر قبلاً در تبیین آن کوشیده است. اما می گوئیم نه چون این تفصیل، دست کم نزد ما، برخلاف تفصیل های هستی و زمان، چندان که باید و شاید روشن نیست. آیا این از آن روست که، به قول بعضی از شارحان، آنچه هایدگر پس از هستی و زمان نوشته در حکم حاشیه ای بر آن است و، از همین رو، انتظار می رود که خواننده به تفصیل بیش تری نیاز نداشته باشد؟

پاسخ به این پرسش مستلزم رجوع به هستی و زمان است. به نظر ما، بند ۴۰ تحت عنوان «یافتِ بنیادی ترس آگاهی همچون گشودگی ممتازِ دازاین»^۱ مهم ترین قسمت در مورد تبیین عدم است. مضمون و مقصد این بند را می توان وصف پدیدارشناختی یافت حالیه ای به نام ترس آگاهی نامید که ممتاز و منحصر به دازاین است و از طریق آن دازاین با هستی خویشمند خود رویاروی می گردد، اما دازاین نااصیل ابتدائاً و غالباً از این رویارویی می گریزد. پژوهش پدیدارشناختی برای آن که از چیزی انضمامی و دم دست آغاز کند همین گریز^۲ را نقطه عزیمت قرار می دهد. هایدگر پیشاپیش ما را از این که وصف موجودی - اگزیستانسیل - را با وصف وجودی - اگزیستانسیال - خلط کنیم بر حذر می دارد. این گریز در حالت اول منجر به وصف سقوط و عدم گشودگی^۳ می شود و در حالت دوم به وصف ترس آگاهی می انجامد که نقش آن حالتِ گشودگی است. اینک ترس آگاهی آن پدیداری است که گام به گام باید روشن گردد.

1. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins.

2. Flucht

3. Privation einer Erschlossenheit

هایدگر ترس از موجودات درون جهانی را از ترس آگاهی جدا می‌کند؛ در عین حال، ترس آگاهی را بنیاد هر ترسی می‌داند. رویگردانی در حالت سقوط بر ترس آگاهی، که خود نخستین بار ترس را ممکن می‌سازد، بنیاد دارد. ترس آگاهی در رویارویی با «هستی - در - جهان» من حیث هو رخ می‌نماید. این همان نکته‌ای است که هایدگر در متافیزیک چیست؟ نیز، آن‌جا که فرق ترس معمولی و ترس آگاهی را توضیح می‌دهد، به آن اشاره می‌کند. وقتی هست که ما بر اثر تهدید موجودی تودستی یا فرادستی یا به طور کلی فراگردجهان خاصی که دلمشغول آن بوده‌ایم روی می‌گردانیم، اما در این حالت همه موجودات را از دست نداده‌ایم. ترس آگاهی فراروی جهان به ماهو جهان است و قرین است با از دست رفتن همه موجودات تودستی و فرادستی و بی‌اهمیت شدن کل جهان. در ترس آگاهی می‌دانیم که از چیزی می‌ترسیم، اما نمی‌دانیم که این چیز چیست. این چیز ذاتاً تعین نمی‌پذیرد و در هیچ جا نیست.

اما هیچ جا بر هیچ چیز دلالت نمی‌کند: بلکه در آن هر جایی قرار دارد، و آنچه در آن است اساساً گشودگی جهان بر در - هستی ذاتاً مکانی است. هم از این رو، آنچه [ما را] تهدید می‌کند از سمت و سویی متعین خود را به آنچه نزدیک است نزدیک نمی‌کند. بلکه پیشاپیش آن جاست. چندان نزدیک است که عرصه را بر ما تنگ می‌کند و نفس ما را بند می‌آورد و، با این همه، هیچ جا نیست.

در آنچه ترس آگاهی فراروی آن حادث می‌شود همان «هیچ و هیچ جا نیست» آشکاره می‌گردد. پافشاری این «هیچ و هیچ جا»ی درون جهانی در مقام پدیداری گویای آن است که آنچه ترس آگاهی فراروی آن حادث می‌شود جهان بماهو جهان است.^۱

1. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (Max Niemeyer Verlag Tübingen, achzehnte Auflage, 2001) p.186.

از این پس به این منبع با عنوان هستی و زمان اشاره می‌شود.

در ترس آگاهی جهان به کلی غایب نمی شود، بلکه موجودات درون جهانی بی اهمیت می گردند. این بی اهمیت شدن موجودات درون جهانی مجال می دهد تا جهان در جهان بودگی خود چهره بنماید. نه این یا آن موجود خاص و نه مجموعه تمام موجودات فرادستی بل امکان تودستی بودن به معنای اعم یا، به بیانی دیگر، خود جهان است که گلوی ما را می فشرد. این جهان بماهو جهان یا جهان به معنای کلی در هستی و زمان با عدم به مفهوم خاص هایدگر یکی است. این همان مفهومی است که در متافیزیک چیست؟ نیز تحت عنوان نفی کنندگی موجودات در کلیت آن ها مطرح می گردد. عدم، عامل یا فاعل این نفی کنندگی و مؤسس آن است. عدم البته در این جا به مفهوم عدم محض، که از آن هیچ نمی دانیم، نیست؛ بلکه سلب جمله موجودات و مقدم بر این گزاره رایج در زندگی روزمره است که «آن واقعاً هیچ چیز نبود.» این گونه جملات وقتی بر زبان می آیند که ترس آگاهی فرونشسته است، ورنه در حال ترس آگاهی زبان از سخن بازمی ایستد. سکوتی که دیگر کسان و همه چیز را فرو می ریزد و در بند ۵۶ هستی و زمان تحت عنوان «خصلت ندای وجدان» از آن سخن می رود باید از همین سنخ باشد. این سکوت دازاین را به خویشمندی اصیل خودش می سپارد. همچنان که آنچه ترس آگاهی در باره آن ترس آگاه است خود هستی - در - جهان است. در حالت ترس آگاهی آنچه در محیط فراگرد ما تودست است فرو می ریزد و همراه با آن همه موجودات داخل جهان. بدین سان دازاین با توانش هستی خود تنها می ماند. دازاین اصیل و عریان و تنها می شود. ترس آگاهی دازاین را چون امکان منکشف می کند. به بیانی دیگر، دازاین را فراروی امکاناتش آزاد می کند. به یاد آوریم که در متافیزیک چیست؟ نیز عدم سرچشمه آزادی و خویشمندی است. اگرچه در این جا هایدگر به صراحت از عدم سخن نمی گوید، اما تنها شدن دازاین بدین معناست که دازاین می ماند و دیگر

هیچ.^۱ «در ترس آگاهی آدمی احساس غریب^۲ بودن می‌کند. بی‌تعینی آنچه دازاین در ترس آگاهی آن را با خود قرین می‌یابد بدو^۳ در قالب 'هیچ چیز و هیچ جا' به بیان در می‌آید.»

چنان که ملاحظه می‌شود، جانمایه آنچه در متافیزیک چیست؟ تبیین شده، قبلاً در بند ۴۰ هستی و زمان، که بخش‌هایی از آن نقل شد، نیز آمده است. در بند ۴۴ نیز تحت عنوان «وجدان همچون ندای پروا» می‌خوانیم که ترس آگاهی «هستی - در - جهان» دازاین را با عدم جهان، یعنی با نیستی، رویاروی می‌گرداند. عدم در هستی و زمان نوعی حال غربت و نامأنوسی است به هنگام رویارویی با جهان از حیث کلی و همراه است با تنها شدن دازاین و نوعی بریدگی از مناسبات پیرامون و موجودات و، از آن‌جا، انکشاف هستی اصیل دازاین.

هایدگر در بعضی از آثار دیگر خود نیز عدم را به معنای ناموجود یا چون جایی خالی که ما را قادر به رویارویی با موجودات می‌کند گرفته است. (مثلاً در کانت و مسئله متافیزیک) کلمه nichts در آلمانی اساساً به معنای «نه چیزی» است. این کلمه به ویژه در قرن شانزدهم به معنای اسمی Das Nichts یا عدم به کار رفت (به ویژه در الهیات که در آن فرض بر این بود که خدا همه چیز را از عدم آفریده است). هگل نیز das Nichts را به معنای نیستی محض در مقابل das Sein (هستی محض) به کار می‌برد که هر دو بی‌تعیین و بی‌واسطه‌اند و از تقابل آن‌ها شدن پیدا می‌آید که جریان تعین است.

با همه این احوال، این پیشینه‌ها اساساً به دنبال پرسش از عدم نمی‌آیند، اما در متافیزیک چیست؟ ظاهراً عدم به عنوان مضمون و پرسش اصلی مطرح می‌گردد. احتمالاً ناروشن بودن توضیحات هایدگر از یک سو، بهانه حمله کسانی چون رودلف کارناب و اعضای دیگر حلقه وین به این کتاب شد و از

1. solus ipse

2. unheimlich

سوی دیگر، هایدگر را به نوشتن مقدمه و مؤخره و رفع بعضی از سوء تفاهمات و اداری ساخت، چنان که هایدگر خود در مقدمه توضیح می‌دهد که مرادش از نقل پرسش لایب‌نیتس و شلینگ (چرا موجودات به جای آن‌که نباشند هستند؟) متفاوت با مراد آن‌ها بوده است:

چرا چنین شده که از هر طرف که رویم هستند را سابق و داعی بر هر گونه «هست» می‌بینیم، حال آن‌که آنچه ناموجود است و ما آن را به عدمی که به منزله خود هستی است تفسیر می‌کنیم پاک از یاد رفته است.

هایدگر مدعی است که هستی و نیستی همچون ناموجود در تاریخ متافیزیک مطرح نشده‌اند.^۱ در ادای سهم به فلسفه هستی و نیستی از آن رو که هر دو موجود نیستند و از آن رو که هر دو از موجودات پس می‌کشند یکسان تلقی شده‌اند.

بر اساس همین یکسانی است که هایدگر عدم را موضوع فراگیر متافیزیک می‌نامد. هر چه باشد، پرسشی که متافیزیک چیست؟ باید بر حسب عنوانش بدان پاسخ دهد همین پرسش است که متافیزیک چیست. اگر عنوان این رساله «هستی و نیستی» بود، هایدگر چنین الزامی نداشت. از سوی دیگر، ما از دیرباز شنیده و خوانده‌ایم که متافیزیک یا، به تعبیر ارسطو، فلسفه اولی یعنی علم به هستی بماهو هستی. همچنین، بر حسب آنچه دورادور در باره هایدگر شنیده‌ایم، می‌دانیم که وی نه تنها برای آثار و سخنرانی‌ها بلکه حتی برای هر

۱. پروفیسور ویلیام بارت در برنامه تلویزیونی بی‌بی‌سی معروف به «مردان اندیشه»، که برایان مگی آن را اداره می‌کرد، در مورد هستی و نیستی سارتر گفته است بهتر بود عنوان آن «صداقت و ریا» می‌بود، زیرا در کتاب سارتر تنها چیزی که مطرح نیست هستی و نیستی است. پروفیسور بارت این مطلب را در زمینه مقایسه سارتر و هایدگر مطرح می‌کند. او بر آن است که آن کس که سرشار از حس هستی است هایدگر است. بر همین سیاق، ما نیز اضافه می‌کنیم که بهتر بود نام متافیزیک چیست؟ «هستی و نیستی» یا «وجود و عدم» می‌بود، زیرا مضمون اصلی کتاب هایدگر همین ملازمت وجود و عدم است. به عقیده ما، این که هایدگر در چند صفحه آخر کتابش می‌خواهد عدم را موضوع اصلی متافیزیک معرفی کند اهمیت کم‌تری دارد.

جلسه درس خود طرح قبلی داشت.^۱ بنابراین، طرح مسئله متافیزیک نوعی بازگشت به مضمونی نیست که مهار آن از دست هایدگر در رفته باشد. اگر متافیزیک چیست؟ را در مناسبت با آنچه هایدگر قبلاً و در آثار دیگرش در باره ترس آگاهی و هیچ گشتن موجودات گفته است بازخوانی کنیم، هیچ شکاف ظن برانگیزی میان مطالب قبلی و مضمون بازگشت به واژه متافیزیک دیده نمی شود. اگر در این میان سوء تفاهم و بدگمانی ای ناظر بر نوعی عنف تأویلی و گره زنی تردستانه مطالب برانگیخته شود، احتمالاً از آن روست که ما از دیرباز آنچه را متا یا و رای موجودات است وجود خوانده ایم نه عدم. پس به نزد کسی چون کارناپ که فلسفه هایدگر را از بیرون می نگرد، این تصور بعید نیست که هایدگر موضوع عدم را بر متافیزیک تحمیل کرده است. برعکس، به نزد کسی چون فریدریش فون هرمان که فلسفه هایدگر را از درون می بیند، نتیجه گیری هایدگر به هیچ وجه قهری نیست بلکه، برعکس، نتیجه ناگزیر روند سیستماتیک پرسش ها و پاسخ های اوست. البته، به عقیده ما، این هر دو نوع تفسیر برای هر نقد و سنجش روشن بینانه ای لازم و اساساً از لوازم دور هر منوتیکی است. به آن می ماند که مثلاً دهکده ای را یک بار از بالا و از درون بالنی ببینیم و بار دیگر از نزدیک به خانه ها و مزارع آن بنگریم. این هر دو برای آشنایی با دهکده لازم است.

اما در هر صورت، نباید فراموش کرد که هستی به نزد هایدگر با آنچه در متافیزیک سنتی از آن مراد می شود تفاوت دارد، و از همین تفاوت است که گشودگی هستی موجودات با ظهور عدم همبسته می گردد. هایدگر بر آن است که گرچه عدم در تاریخ فلسفه گاه مفهوم بنیادی راهگشایی به موجودات را بیان می کند، اما گشودگی وجود موجودات در رویارویی ترس آگاهانه با عدم

۱. ر. ک. والتر بیمل، بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی (تهران: سروش، ۱۳۸۱)، ص ۲۲.

هرگز به طریقی بنیادی مطرح نشده است. او با مروری اجمالی بر مفاهیم عدم در تاریخ متافیزیک بر آن است تا دگر بار پرسش از عدم را مطرح کند. هایدگر می‌گوید که از دیرباز مفهوم عدم در گزاره‌ای بیان شده است که می‌تواند تفسیرهای گونه‌گونی را پذیرا گردد: از عدم حاصل آید.^۱ متافیزیک باستان عدم را به معنای ناموجود یا در وجود نامده می‌دانست. این ناموجود عدم محض نبود، بلکه ماده‌ای بود که هنوز صورت نپذیرفته یا نمی‌تواند صورت پذیرد. پیداست که ماده یا هیولی در این جا با مفهومی که ماتریالیسم از آن مراد می‌کند فرق دارد. ماده بی‌صورت محسوس و دیدنی نیست و اصلاً موجودیت ندارد اعم از موجودیت مرئی یا نامرئی. ماده وقتی صورت پذیرفت منظر بیرونی پیدا می‌کند. صورت یا εἶδος (ایدوس) دقیقاً به معنای صورت، چهره و دیدار است. «موجود آن مصوری است که خود صورت‌بخش خود است و بدین سان در صورت یا منظری خود را در معرض دیدار می‌نهد.» بنابراین، می‌بینیم که از این دیدگاه عدم یعنی ناموجود. هایدگر می‌گوید: «این دریافت هستی و سرچشمه، درستی و حدود آن چندان کم مورد شرح و بسط قرار گرفته است که خودِ عدم.»

از سوی دیگر، این گزاره که از عدم جز عدم حاصل نیاید در آیین مسیحی مردود است. عدم از منظر این آیین یعنی غیاب همه موجودات جز خدا. این معنای عدم لازم است تا بتوان گفت خدا آنچه مقابل عدم است، یعنی *summen ens* (موجود اعلی)، را از عدم خلق کرده است و هر موجودی *ens creatum* (موجود مخلوق) است جز خدا که *ens increatum* (موجود نامخلوق) است. پیداست که هایدگر این نظریه را نمی‌پذیرد:

در این جا نیز تفسیر عدم از دریافتی بنیادین راجع به موجودات نشان دارد، اما شرح و بسط موجودات در همان سطحی در جا می‌زند که پرسش در باب عدم. هم از این رو، پرسش در باب خودِ هستی و نیز خودِ عدم اساساً مطرح

1. ex nihilo nihil Fit

نمی‌شود. از این رو، این مشکل که اگر خدا از عدم خلق می‌کند پس هر آینه باید وی را معاملتی با عدم باشد، هیچ‌خاطری را مشوش نمی‌کند. اما با این فرض که «مطلق» طارد هر گونه امر عدمی است، اگر خدا خداست، پس نمی‌تواند از عدم آگاه باشد.

چنین خدایی در عین حال که عدم به او راه ندارد، از عدم خلق می‌کند. پیدا است که متافیزیک نمی‌تواند توجیهی برای چنین فعلی داشته باشد. بنابراین، هایدگر این نظریه را صرفاً از آن رو طرح می‌کند که بر دلالت عدم به مفهوم بنیادین موجودات از حیث کلی تأکید کند.

در همه این نظریات عدم به عنوان نقطه مقابل آنچه هست یا، به بیان دیگر، به عنوان نفی موجودات معرفی شده است. خودِ عدم تاکنون محل پرسش واقع نشده است. شاید مقصود هایدگر را بتوان با مثالی روشن کرد: در پاسخ به این پرسش که تلخ یا تلخی چیست می‌توان گفت که تلخ یعنی ناشیرین. این گونه تعریف ظاهراً گزاره نادرستی را بیان نمی‌کند اما به ما نمی‌گوید که خود تلخ چیست. به علاوه، مجال پاسخ‌ها یا تفسیرهای دیگر را نیز باز می‌گذارد از جمله ناترش و مانند آن‌ها. هایدگر می‌خواهد بگوید که اگر خود عدم را به عنوان عدم و نه به عنوان ناموجود محل پرسش قرار دهیم، قضیه از چه قرار می‌شود. به بیان دیگر، اگر از موضع هستی‌شناختی یا اُتولوژیک و نه از موضع هستومندی یا اُتیک پرسش از عدم را مطرح کنیم، به کجا می‌رسیم. پاسخ هایدگر این است:

برای نخستین بار طرح ویژه پرسش متافیزیکی در باب وجود موجودات را برمی‌انگیزد. در این صورت، عدم دیگر در مقام آن امر نامتعینی که ضد موجود است باقی نمی‌ماند بل خود را چون آنچه به وجود موجود تعلق دارد آشکار می‌کند.

بنابراین، پرسش از عدم پرسشی است که تمام متافیزیک را دربرمی‌گیرد به آن شرط که گزاره از «عدم حاصل آید» چنین معنی شود: «از عدم همه

موجودات همچون موجودات در وجود می آیند.»^۱ آنچه در متافیزیک چیست؟ امر مکرر را تازه می کند صرفاً پرسش از عدم نیست: در این جا نیز پرسش هایدگر همان پرسش از هستی است، اما این بار پاسخ صرفاً از تحلیل پدیدارشناختی هستی دازاین آغاز نمی شود، بلکه آغاز آن از عدمی است که با عدمانیدن موجودات آن ها را به مه بی تعین و گلو فشاری برای دازاین تبدیل می کند. نتیجه ای که حاصل می گردد شاید مبهم باشد، شاید مستدل نباشد، و حتی شاید مقصد هایدگر را، که نوعی حضور و رویارویی عملی است، برای ما حاصل نیاورد؛ اما به هر حال، نمی توان آن را باطل انگاشت، به این دلیل ساده که ما همه از لحظه ترس آگاهی بلافاصله می گریزیم. در واقع، فهم این نتیجه به درک مفهومی و استدلالی وابسته نیست. در عین حال، هایدگر خود اذعان دارد که از کشف و شهودی مرموز سخن نمی گوید. فهم این نتیجه با تجربه ترس آگاهی همبسته است و داوری در مورد درستی و نادرستی آن موکول به بعد از این تجربه است: هستی هستندگان در رویارویی دازاین با عدم در لحظه ترس آگاهی بر او گشوده می گردد. بدین سان عدم هنوز محل پرسش است. عدم محض همچنان چون هستی محض محل پرسش است. ذات دازاین در همین پرسش است، و این پرسش مادر همه پرسش هاست. در این جا مرگ دازاین به صورت مرگ کلیت موجودات، و تناهی و پایانمندی دازاین به صورت تناهی هستی، و هستی به سوی مرگ به صورت هستندگان ساقط در نیستی در می آید. به این اعتبار، بنیاد هستی ما و همه موجودات در نیستی است. اگر ما در این بنیاد منزل نداشتیم، هرگز نمی توانستیم دل به پژوهش های علمی ای بسپاریم که به نحو مضحکی عدم را به جد نمی گیرند. از قبل ظهور عدم است که علم می تواند موجودات را متعلق تحقیقات خود قرار دهد.

1. ex nihilo omne ens qua ens fit

علم تنها آن گاه که وجودش از متافیزیک سرچشمه گرفته باشد قادر است در ادای تکلیف ذاتی خود، که هر دم از نو تجدید می‌شود، کامروا گردد. این تکلیف نه در گردآوری و ساماندهی دانسته‌ها بل در گشودگی رو به کمال سراسر ساحت حقیقت در طبیعت و تاریخ است.

پرسش از عدم خودِ پرسشگر را نیز محل پرسش قرار می‌دهد. این پرسش به تمام معنی – متافیزیکی – است. متافیزیک همبسته ذات انسان است. «متافیزیک آن ماجرای بنیادینی است که بر دازاین می‌رود. متافیزیک همان دازاین است.» متافیزیک، به نزد هایدگر، همان استعلای ذاتی دازاین از موجودات است نه حوزه تحقیق یا معرفتی که از بیرون به ما منتقل شود. مادام که وجود داریم، پیشاپیش در متافیزیک فرایستاده‌ایم. هایدگر این جمله افلاطون در فایدروس را شاهد می‌آورد: «دوست من، تفکر آدمی به اقتضای سرشتش در فلسفه سکنا دارد.» فلسفه تنها وقتی به جریان می‌افتد که ما وجود خود را در امکانات بنیادی دازاین من حیث کلی در می‌اندازیم.

فلسفه رهسپار راه خود نمی‌گردد مگر از گذارِ گونه‌ای اندراجِ خاص اگزیستانسِ خود ما در امکانات بنیادی دازاین من حیث کلی. آنچه در این اندراج نقش تعیین‌کننده دارد آن است که نخست راه [ظهور] موجودات من حیث کلی را باز بگذاریم و سپس به خود مجالِ خلاصی در عدم بدهیم، و این یعنی آزاد شدن از بت‌هایی که از آن همگان است و همگان عادت دارند از آن‌ها گریزگاهی برای خوف خویش سازند. سرانجام آن‌که بگذاریم تا این تعلیق تابِ خود را چندان تاب آورد تا به سوی پرسشی بنیادین و اتابد که عدم خود آن را ناگزیر می‌سازد: چرا موجود هست و نه به جای آن عدم؟

بدین سان هایدگر متافیزیک چیست؟ را با پرسشی حیرت‌زا به پایان می‌برد که عدم را همچون عدم یا همچون غیاب یا نبودِ موجودات بدون فرض خالق نامخلوقی که از عدم خلق می‌کند نشانه می‌رود. چنین می‌نماید که عدم در این جا ناموجود نیست بل خودِ عدم است. این پرسش باید در همه ما به کمین

نشسته باشد، زیرا ما امکان این پرسشیم. این امکان نه صرفاً بیان جمله‌ای پرسشی از سرکنجکاوی بلکه، به اصطلاح هایدگر، پرسشی است که هر آن ممکن است ما را محل پرسش قرار دهد، آن هم عملاً. این عمل به معنای رویارویی با ظهور عدم است به عنوان حالتی بنیادی که همبسته هستی ماست نه عارضه‌ای روانی چون اضطراب که از بیرون گاه بر ما عارض شود و گاه نشود. ترس آگاهی خود دازاین است. ترس آگاهی حالت بنیادی و همواره حاضر به یراق انسان است.

ج - عزیمت در راه تفکری دیگر

هایدگر در پسگفتار در برابر این اتهام که فلسفه او فلسفه ترس و نیستی و بی عملی است از خود دفاع می‌کند. اغلب این کژفهمی‌ها، به باور هایدگر، ناشی از اشتباه گرفتن ترس و ترس آگاهی است. هایدگر بر آن است که دوام آوردن در ترس آگاهی عین دلیری است و، برعکس، از سر ترس است که از ترس آگاهی می‌گریزیم و به بت‌هایی که همگان به آن‌ها چنگ زده‌اند متوسل می‌شویم.

اما چه چیزی ممکن است به نزد پدیدارشناسی از نوع هایدگر بت به شمار آید؟ در مورد هوسرل، می‌توان گفت که بت یعنی آنچه باید در اپوخه قرار گیرد. اپوخه در این جا هم به معنای بین‌الهلالین نهادن است و هم به معنای توقیف و تعلیق. تمام نظریات رسمی فلسفه، الهیات و کلام، تمام تصوراتی که در مورد جهان قبول عام یافته (از جمله وجود جهان خارجی) و خلاصه هر آنچه بر اثر رجوع ما به خود اشیا به شهود، به آگاهی داده نشده است، همه و همه باید به حالت تعلیق درآیند و نه انکار و نه پذیرفته شوند. این شیوه هوسرل در اندیشه هایدگر به شکلی دیگر ادامه می‌یابد: عمق دفاع هایدگر در این قول نیست که ترس آگاهی با دلیری و ایثار قرین است. می‌توان گفت که پاسخ هایدگر به معترضان از وجهی بنیادی‌تر آن است که نه هستی و

نه نیستی و نه کلیتِ موجودات و نه ترس آگاهی هیچ یک اختراعِ ذهنِ او نیست. این‌ها هستند خواه ما به نام سعادت و منفعتِ انسان درصدد انکارشان برآیم خواه به صورتی انحرافی از آن‌ها فلسفه‌ای پررمز و راز یا حماسی بسازیم. افزون بر آن، وجود این‌ها اعم از آن‌که بر ما حاضر یا غایب باشند، با وجود چیزهایی که می‌توانیم اصلاً از آن‌ها درگذریم چون سنگ و چوب و درخت و اسب و حتی دیگران فرق دارد، همان فرقی که میان موجود و وجود است. هایدگر مدعی است که بنیادِ هستی ما در ترس آگاهی فراروی عدم و، از این رو، در نسبت با آنچه موجود نیست، یعنی وجود، است. گریز از ترس آگاهی در ساحت عدم به معنای کتمان ذات خود ماست. بت به نزد هایدگر یا، به بیانی دیگر، بت از منظر پدیدارشناسی هرمنوتیکی، هر چیزی است که به این کتمان کمک کند از جمله این باور غیرفلسفی که خدا خالق نامخلوق یا محرک نامتحرک اولی‌ای است که همه چیز را از عدم خلق می‌کند: به بیانی دیگر، کل مسیحیت و کلام مسیحی. همچنین است تمام تاریخ متافیزیک از انکسیماندر گرفته تا نیچه. همچنین است انکار فلسفه به نفع خواجگی علوم.

بدین قرار فلسفه یا تفکر هایدگر مدعی نوعی آزادی است که شاید همه جذایت فلسفه وی بسته آن باشد. این آزادی نه آزادی دمکراتیک است و نه آزادی فردی واحد. این آزادی اصلاً به آن معنا نیست که یک دیکتاتور یا همه یا گروهی از مردم با واسطه یا بی‌واسطه در این یا آن عمل و رفتار آزاد باشند. این آزادی اساساً آزادی در... نیست بل آزادی از... است. به نظر ما، این نوع آزادی از شباب تا نشیب از انگیزش‌های پنهان اندیشه هایدگر است، اما در نامه‌ای در باب اومانیسیم و در در باب ذات حقیقت است که هایدگر تا حدی به صراحت مدعی این نوع آزادیخواهی، که به معنای درست‌تر خلاصی طلبی، چیرگی و فراگذار است، می‌گردد.

این که او در پایانِ درآمدِ متافیزیک چیست؟ از خوانندگان می‌خواهد تا

درسگفتار وی را برحسب غایت آن^۱ مد نظر قرار دهند، قابلیت آن را دارد که به معنای غایتمند بودن فلسفه نیز تلقی شود. اما آیا این غایت همچون غایت علم - سودمندی - یا همچون غایت کلام - اثبات وجود خدا و دفاع از احکام دین - غایتی پیش‌بنیاد است؟ به شیوه خود هایدگر و طبق ادعای خود او، می‌توان گفت که به هیچ وجه^۲ بلکه دقیقاً برعکس است. این غایت عین بی‌غایتی و عین گذشت از هر غایت پیش‌بنیاد مفروضی است که پیشاپیش فلسفه را ملتزم می‌کند به این که مثلاً موجودی را به عنوان موجود برین یا علت‌العلل یا جوهر تعیین کند، به این که از آغاز طرح سیستمی کامل و دایره‌وار را در سر داشته باشد، به این که اصلاً مقصد و منزل پایانی راه را از پیش تعیین کند، به این که از آغاز در جهت سودمندی یا ارزش‌های اخلاقی یا عمل سیاسی و اجتماعی باشد، و به این که اساساً آلت غایتی غیر از خود و بیرون از خود باشد. برعکس، تفکر فلسفی خطر کردن در خلاصی از همه این غایت‌هاست. تفکر فلسفی این گذار را نه به چشم نوعی غایت بل همچون تمهید و آمادگاری یا رهتوشه راهی هائل می‌نگرد که در هر گام آن نه با احکام قطعی بل با پرسش‌هایی رویاروی می‌گردیم که تنها به شرط عزیزان شدن ما از بوده‌ها از هر سو سربرمی‌کشند، گلوی ما را می‌فشرند و ما را در تنگنای حیرت می‌افکنند.

در این جاست که می‌توان بت را به گونه‌ای دیگر تعبیر کرد: بت یعنی بودگی^۳، درافتادگی^۴ و فراداهش^۵. این سه واژه هایدگری، به زبان ساده، به این معنا هستند که زمانی ما به نحو اصیل و حقیقی خود را باز می‌یابیم که فارغ از توسل‌های فریبنده به نحوه هستی خود در جهان فکر کنیم. این فکر به هیچ وجه تفکری مفهومی که متفکر خود درگیر آن نشود نیست. این فکر خطری است هائل که بدواً هر لنگرگاه به ظاهر مطمئنی را از ما می‌گیرد: اگر چنین

1. von ihrem Ende

2. Keineswegs

3. Gewesenheit

4. Faktizität

5. Überlieferung

کنیم بدواً خود را در افتاده و واقع در گذشته‌ای می‌بینیم که در گذشته بلکه با ماست و حال ماست. «مادام که دازاین به نحوی واقعی وجود دارد، او هرگز گذشته‌ای رفته و سپری شده نیست؛ بلکه همواره پیشاپیش بوده‌ای است، به این معنا که من بوده هستم.»^۲ و^۳ گذشته من گذشته نسل من نیز هست. تقدیر فردی^۴ من همبسته تقدیر جمعی و تاریخی^۵ است.

بدین سان نخستین گام در مهلکه تفکر فلسفی نه امری است که عقل بر وضوح و تمایز آن صحنه بگذارد (دکارت) و نه کلی است که در مفهومی معقول به عقل فردی یا جمعی بگنجد (هگل)، بلکه حال یا یافتِ حالیه‌ای است که در ترس آگاهی آشکار می‌شود: من خود را پرتاب شده^۶ در نوعی بودگی^۷ می‌یابم. به زبان ساده، من در این جا و در این زمان در این جهان پرتاب شده‌ام. سنت یا فرادehشی از پشت سر مرا به پیش هل می‌دهد که من همه لنگرگاه‌های ظاهراً مطمئن خود را از درون آن، یعنی از درون آنچه به من فرا داده شده است، می‌یابم. این فرادehش در طول زمان هرچه صلب‌تر و سخت‌تر شده است. این فرادehش تکیه‌گاه محکم و خانه مأنوس و ظاهراً امن و امان من شده؛ این فرادده‌های آن همچون ملک و دارایی من شده! من اهل کاشانم. من مسلمانم. من دانسته و ندانسته انسان را حیوانِ ناطق می‌دانم. من دانسته و ندانسته شناور و محاط در متافیزیکی هستم که موجود را به جای وجود و حتی خدا را موجودی برین و نامخلوق می‌داند. تعامل، رفتار و وفاقِ من با عالم و عالمیان با این بوده‌ها هماهنگ شده. زبان من تکرار الفاظی است که از پیش همچون عادت‌ی به من احاله شده. شاید بتوان به مثالی از این گونه متوسل شد که مثلاً من به هنگام وحشت بسم‌الله می‌گویم چون در

1. gewesen

2. Ich bin gewesen

۳. هستی و زمان، ص ۳۲۸.

4. Schicksal

5. Geschick

6. geworfen

7. Gewesenheit

این سنت پرتاب شده‌ام، حال آن‌که اگر در سویس پرتاب شده بودم، در این حال صلیب به سینه رسم می‌کردم. از همه این‌ها مهم‌تر، من به نحوی از انحا آموخته و آمختم‌ام که مقومات ذاتی هستی خود را بپوشانم، تناهی و مرگ را به طریقی پنهان دارم، آینده را به ویژه به یاری علم، برنامه‌ریزی و تفکر اعداداندیش برای خود مطمئن و، در واقع، همچون نوعی گذشته یا بودگی کنم.

همه این‌ها را می‌توان بت‌ها و خدایانی دانست که، به عقیده‌های دیگر، ما اغلب و بدو از سر ترس یا از سر نیاز به مأمن به آن‌ها پناه می‌بریم و حقیقتِ هستی خود را در آن‌ها می‌پوشانیم. در حالت بنیادی ترس آگاهی اولاً نه تنها این بت‌ها بل کلیت موجودات، حتی خود ما، از چنگمان رها می‌شود، و شاید بتوان گفت که ما نیز از آن‌ها در یک آن آزاد و رها می‌شویم آن سان که گویی باری گران و ناخواسته از دوشمان برداشته می‌شود؛ و ثانیاً عدم همچون تعیین‌ناپذیر ذاتی، همچون مفاکی هائل فراروی ما، دهان باز می‌کند تا بگوید که من - یعنی عدم - هستم که این همه را از تو گرفته و به زبان فلسفی نفی کرده‌ام. منم که سرچشمه‌ی نفی و نه هستم. منم که می‌عدم‌انم. آرامشی که هایدگر در ترس آگاهی می‌بیند باید به وجه اول و وحشتی که به نزد هایدگر قرین ترس آگاهی است باید به وجه دوم راجع باشد. ترس آگاهی همزمان سرچشمه‌ی هر دوی این‌هاست: خلاصی و خفقان.

در این جاست که آزادی نیز دو وجه پیدا می‌کند: آزادی از... و آزادی فراروی... . نخستین ما را از بوده‌ها رها می‌کند، اما این رهایی به معنای نابودی فرادش یا سنت نیست؛ بلکه، مطابق هستی و زمان، نقب زدن به اصل و سرچشمه‌ی فرادش از طریق تفکر و ساختارشکنی است، و مطابق متافیزیک چیست؟ آن استعلا و فراروی از موجود به وجود است که سرچشمه‌ی آن بیش‌تر فعلِ عدم، یعنی نیستکاری، است تا سوژکتیویته‌ی ما. اما دو دیگر ما را نسبت به یا فراروی عدم آزاد می‌کند. هایدگر بدین سان بر آن است که اصیل‌ترین

آغاز فلسفه‌ورزی را به ما نشان می‌دهد. این آغاز یعنی ترس آگاهی، مرگ آگاهی و رویارویی با عدم در مقام مفاکی که از ژرفای آن ندای هستی بماهو هستی برمی‌خیزد. پس ظاهراً این اعتراض وارد نیست که هایدگر همان فلسفه بی‌پیشفرض^۱ فلاسفه روشنگری و مدرنیته را تکرار می‌کند؛ قضیه به کلی فرق دارد. فلاسفه مدرنیته مرجعیت عقل و سوژکتیویته را به جای مرجعیت وحی و کلیسا می‌نشانند، اما هایدگر در خود این عقلانیت متافیزیکی و به اصطلاح خواجگی منطق نیز تردید می‌کند. هایدگر به طور کلی کلمه منطق و تمام اصطلاحات تفکر مفهومی و خردمدار مدرنیته را در گیومه می‌نویسد چنان که گویی ذکر آن‌ها را در لابلائی شرح تفکر خود، دون شأن این تفکر می‌داند: «اصلاً چرا ما این عنوان را در میان علامت نقل قول قرار داده‌ایم؟ زیرا می‌خواهیم این معنا را برسانیم که منطق تنها یکی از تفاسیر ذات تفکر...» و در واقع تفسیر یونانیان است. تفکر مدرنیته عقلانیت یونانی را، که گاه نیز با فلسفه مدرسی و کلام مسیحی آمیخته می‌گردد، پیشفرض خود می‌گیرد. قریب به یک قرن پیش از هایدگر، کی‌یرکگور در کتاب مفهوم ترس آگاهی ادعای بی‌پیشفرضی را به سخره گرفته و جغد مینروای هگل را به کلاغ تشبیه کرده است. با احتیاط می‌توان از قول هایدگر نیز گفت که دکارت تنها در کنج عافیت می‌تواند با عقلانیت خود وجود جهان را در معرض شک قرار دهد؛ «اما چگونه می‌توانم این دست‌ها و این بدنی را که از آن من است انکار کنم؟ مگر آن که خود را از جمله دیوانگانی بدانم که مغز آن‌ها چندان آشفته و چندان با بخارات تاریک صفرا تیره و تار گشته است که همواره خود را در عین مسکنت شدید شاه می‌دانند و در عین عریانی ملبس به لباسی زربفت و ارغوانی می‌بینند...»^۲ آنچه شک‌ناپذیر است، به نزد هایدگر، در - هستی^۳ و در - جهان - هستی است؛

1. Presuppositionless philosophy

۲. تأملات در فلسفه اولی، تأمل اول.

3. In - Sein

فلسفه روشنگری برآمدگه ذاتی^۱ تفکر را تاریک و تیره می‌کند. روشنگری راه رهیافت به تفکر یونانیان را سد می‌کند. اما این مبین آن نیست که فلسفه بعد از یونانیان خطا یا بیراهه است. دست بالا این امر گویای آن است که فلسفه، به رغم هر منطق و هر دیالکتیکی، راهی به شرح این پرسش ندارد که «چه باشد آنچه گویندش تفکر؟» و فلسفه وقتی که منجر به این اندیشه می‌گردد که تفکر باید با شک آغاز گردد، از این پرسش نهانی به غایت دور می‌گردد.^۲

به نزد هایدگر، آغازین‌تر از هر شک یا یقین مفهومی و سابق بر آن‌ها هستی - در - جهان (برحسب هستی و زمان) و حضور وجود یا عدم (برحسب تفکر بعدی او) است که هرگز خود مجال نمی‌دهند که به نوعی مفهوم^۳ یا برابر ایستا یا ابژه^۴ ذهنیت تبدیل شوند تا ما بتوانیم در آن‌ها شک کنیم. هستی دکارت چه در کنج عافیت چه در اوج جنون، چه به هنگام شک چه به وقت یقین، پیشاپیش همه سر هستی - در - جهان است. حتی، به تعبیر هایدگر، دست‌هایی که دکارت مصلحتاً در آن‌ها شک می‌کند صرفاً آلتی فیزیکی برای گرفتن یا هل دادن نیستند. جملاتی از این دست که «میمون دست ندارد»^۵ یا «علم فکر نمی‌کند»^۶ در نگاه نخست همان قدر مهمل و عجیب می‌نمایند که جملاتی چون «عدم می‌عدماند» یا «عالم می‌عالمد» یا «ذات می‌ذاتد». اما اگر این جملات را در متن بازخوانیم، معنای آن‌ها از کوگیتوی^۷ دکارت روشن‌تر می‌گردد. مثلاً اگر مطابق متن چه باشد آنچه گویندش تفکر؟ دربابیم که هایدگر از تفکر و از دست چه معنایی را مراد می‌کند، چه بسا ژست و موضع اولیه ما در

1. Wesensherkunft

2. Martin Heidegger, *Was Heisst Denken* (Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 1997; Fünfte Auflage) p. 127.

از این پس به این مرجع با عنوان چه باشد آنچه گویندش تفکر؟ اشاره می‌کنیم.

3. Begriff

4. Gegenstand

۶. همان.

۵. چه باشد آنچه گویندش تفکر؟، درسگفتار ۱.

۷. در متون فلسفی این اصطلاح خلاصه *Cogito ergo sum* «می‌اندیشم پس هستم» است.

قبال چنین جملاتی تغییر کند و، به رغم همه چیز، به درون سلوک فکری هایدگر کشانده شویم.

در این جا ما می‌کوشیم فکر کردن را بیاموزیم. شاید تفکر نیز چیزی باشد درست شبیه ساختن جعبه. در هر حال، تفکر کاری دستی^۱ است. تفکر با دست نسبتی خاص دارد. مطابق تصور معمول، دست به ارگانیسم بدن ما تعلق دارد. اما ذات دست خود هرگز نمی‌گذارد تا همچون یکی از اعضای بدن که کارش گرفتن است متعین گردد و توضیح داده شود. به عنوان مثال، میمون نیز عضوی گیرنده دارد، اما میمون دست ندارد. میان دست و هر عضو گیرنده‌ای از قبیل پنجه و چنگ و چنگال تفاوتی بی‌پایان است. بی‌پایان بدان معنی که میان دست و هر عضو گیرنده‌ای ورطه^۲ ذات^۳ فاصله می‌اندازد. تنها آن موجودی که سخن می‌گوید، یعنی تنها آن موجودی که فکر می‌کند، می‌تواند دست داشته باشد، و در کاربرد و عمل کار دستی فرا آورد... کار دست تنها گرفتن و چنگ زدن یا کشیدن و هل دادن نیست. دست می‌رسد و دریافت می‌کند – و این کار را تنها با اشیا نمی‌کند، بل با دیگر انسان‌ها نیز چنین می‌کند. دست نگاه می‌دارد. دست حمل می‌کند. دست رسم می‌کند و نشان می‌دهد؛ شاید از آن رو که انسان نوعی نشانه^۴ است... دست این همه است، و این همه کاری دستی است... اما اشارات دست در همه جا به زبان راجع است، و در حقیقت این اشارات به خالص‌ترین وجه وقتی از ورای زبان پیش می‌روند که آدمی خاموش سخن می‌گوید. و آدمی البته سخن می‌گوید تنها تا آن جایی که فکر می‌کند. و عکس این قضیه، برخلاف اعتقاد تا به امروز متافیزیک، صادق نیست... کار دست همه سر بسته تفکر است. هم از این رو، تفکر خود ساده‌ترین و، از این رو، دشوارترین کار دستی انسان است مشروط بر آن که در زمان خاص خود انجام شود.^۴

به نظر ما، این نکته از بدیهیاتی است که همه ما دانسته و ندانسته با آن

1. Hand-Werk

2. Abgrund des Wesens

3. Zeichen

۴. همان، مرور در سگفتار ۱.

سروکار داریم اما در قریب به اتفاق موارد از ما نهان است. هایدگر نمی‌گوید که دست آلت نیست. حرف او این است که دستِ انسان، افزون بر آلت بودن، چیز دیگری نیز هست که خاص انسان است، و اهمیتِ این قضیه به نزد وی چندان است که یکی از مضامینِ کلیدی هستی و زمان توصیف دو وجه وجودی اشیا در مناسبت با دازاین تحتِ عنوان *Vorhandensein* / فرادست بودن و *zuhandensein* / تودست بودن است که واژهٔ *hand* / دست در هر دو نقش اساسی دارد.

چه باشد آنچه گویندش تفکر؟ سلسله درسگفتارهای هایدگر در دو نیمسال تحصیلی زمستانی و تابستانی (۲-۱۹۵۱) در دانشگاه فرایبورگ است که البته حدود بیست سال پس از متافیزیک چیست؟ ایراد شده است. مترجمان انگلیسی عنوان این کتاب، یعنی *Was heisst Denken?*، را *What is Called Thinking?* / چه خوانده می‌شود تفکر؟ ترجمه کرده‌اند که برگردانی امین و مناسب به نظر می‌رسد. مقصود هایدگر از *heißen* همهٔ معانی این فعل است: معنی داشتن، صدا زدن و احضار کردن، و نامیده شدن. اما مهم‌تر آن که فاعلِ این فعل بیش از آن که انسان باشد، خودِ تفکر به آن معنایی است که پارمنیدس در این جمله مراد کرده است: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* ترجمهٔ جمله به طور معمول چنین است: «زیرا فکر کردن [*noein*] وجود [*einai*] یک چیز است.» هایدگر دلالت اصلی جملهٔ «*Was heißt Denken*» را بدین گونه وصف می‌کند که هستی است که در مقام *das Bedenklichste*، یعنی اندیشیدنی‌ترین و همچنین به یادآوردنی‌ترین، ما را به تفکر در باب این *Bedenklichste* فرامی‌خواند. تفکر ندایِ هستی است از آن رو که هستی در مقام اندیشیدنی‌ترین و به یادآوردنی‌ترین نیازمند آن است که مورد تفکر قرار گیرد، یعنی در حضور آید. هستی، که امروزه به واقعیت امر واقع تعبیر می‌شود، به نزد هایدگر، حضورِ امر حاضر^۱ یا، به تعبیر

1. Anwesenheit des Anwesenden

یونانیان، ظهور وجود است. این اصطلاح را شاید بتوان این گونه ساده کرد که همان امر حاضر است که همواره به ما نزدیک‌ترین و در عین حال دورترین است؛ وجود همواره هست چه بدانیم چه ندانیم، چه ما بر آن گشوده و او بر ما حاضر شود چه ما نسبت به آن محجوب و او بر ما غایب باشد. حضور وجود حتی در تکنیک و در کامپیوتر و سیستم سبیرتیک و موتور هواپیما نیز هست.

بدون لگین^۱ این لوگیک^۲، انسان عصر جدید از اتومبیل بی بهره بود. بدون لگین هواپیما، توربین و راه‌اندازی انرژی اتمی وجود نداشت. اگر لگین و لوگوس آن نبود، آموزه تثلیث ایمان مسیحی نیز نبود، و نیز نبود تفسیر مسیحی مفهوم شخص دوم الوهیت. بدون لگین و لوگوس آن عصر روشنگری نیز وجود نداشت. بدون این لگین ماتریالیسم دیالکتیک نیز وجود نداشت. بدون لوگوس لوگیک جهان به گونه‌ای دیگر می‌نمود.^۳

مضمون اصلی اثر یاد شده، یعنی تفکر به معنای لحظه دیدار^۴ حضور امر حاضر و به سخن درآمدن این حضور برای فراخوانی انسان به تفکر در باب آن، و تفکر به معنای وجود، یاد، سپاس و پاسداشت، در حقیقت چیزی نیست جز بسط مضمون پسگفتار متافیزیک چیست؟. تفکر در هستی چون اندیشیدنی‌ترینی که با ما سخن می‌گوید، همبسته تفکر در ذات زبان است:

چه بسا کسانی که پس از درسگفتار متافیزیک چیست؟ [۱۹۲۹] وقتی که می‌بینند من به طرح پرسش از منطق ادامه داده‌ام، برانگیخته می‌شوند. آن‌هایی که امروز این‌جا هستند البته نمی‌دانند که پس از درسگفتارهای من

۱. λέγειν: در اصل به معنای اظهار و به ظهور رساندن و سپس به معنای اظهار یا گفتار.

۲. logik: اصطلاحاً به معنای منطق و در اصل به معنای اظهار و گفتار.

۳. همان، فصل ۲، درسگفتار ۸.

تحت عنوان منطق [تابستان ۱۹۳۴]، این عنوان، یعنی منطق، متضمن دگرگونی منطق به پرسش از ذاتِ بنیادین زبان است.^۱

هایدگر هم در متافیزیک چیست؟ و هم در چه باشد آنچه گویندش تفکر؟ و به طور کلی در اغلب آثار پس از هستی و زمان، در مقام آموزگاری، آموزه‌هایی مشترک و حتی شاید بتوان گفت یک آموزه را به صد زبان می‌آموزد. آموزگار بیش از آن که در خلوت بنویسد، در محضر شاگردان شفاهاً سخن می‌گوید. ذاتِ دست، به نزد هایدگر، در حقیقت مبین آن است که دست انسان با ایما و اشاره‌های خود نقش زبان شفاهی را ایفا می‌کند و زبان ذاتاً سخنِ خاموش یا مصوتی است در پاسخ به ندای هستی^۲ که انسان را به تفکر در بارهٔ خود هستی، که اندیشیدنی‌ترین چیز است، فرا می‌خواند. مسلماً اگر تفکر به این معنا باشد، علم و عالم از تفکر بی‌بهره است. علم ذاتاً در راه این گوش‌سپاری و پاسخ‌گویی به ندای آن اندیشیدنی‌ترین که روی از ما برمی‌گرداند و قرن‌هاست که روی از ما برگردانده و، به علاوه، موجود، مفهوم و ابژه نیست قرار نمی‌گیرد. هایدگر می‌داند که گزارهٔ «علم فکر نمی‌کند» موهن و زننده می‌نماید. حتی، از زبان او، می‌توان گفت که ادبیات نیز به لحاظی دیگر – به لحاظ وجه نوشتاری آن – فکر نمی‌کند؛ اما وی با افزودن توضیحاتی می‌رساند که مقصود وی به هیچ وجه توهین نیست.

با این همه، علم همواره و به شیوهٔ خاص خود با تفکر سروکار دارد. اما این شیوه تنها پس از دیدنی شدن گسلی می‌تواند خالص و در نتیجه ثمربخش باشد که میان تفکر و علوم قرار دارد و، در واقع، گسلی است که پلی بر آن نتوان زد. در این جا تنها جهش^۳ وجود دارد و پلی در میان نیست. از این رو، در همهٔ پل‌های ناگزیر، موقتی و مالروی که امروزه انسان به وسیلهٔ آن‌ها میان علم و تفکر را با مشغله‌ای راحت پر می‌کند، چیزی جز آفت و بلا وجود

۱. همان، فصل ۲، درسگفتار ۴.

2. Ruf des Seins

3. Sprung

ندارد... . تنها وقتی می‌توانیم فکر کردن را بیاموزیم که آنچه را فرادهدش تاکنونی به عنوان تفکر شناخته است بیاموزیم. برای انجام دادن چنین کاری در عین حال باید این [تفکر سنتی] را بشناسیم.^۱

چون نیک بنگریم، در می‌یابیم که نه تنها مراد هایدگر از تفکر و، از این رو، از زبان تفکر و زبان به معنایی که فرادهدش دو هزار و پانصد ساله مغرب‌زمین فراداده است نیست، بلکه رهیافت به تفکر و زبانی که مقصود اوست مستلزم فراگذار از فرادهدش دیرینه و چیرگی بر آن است. این فراگذار، که، به تعبیری دیگر، همان جهش است، البته مستلزم شناخت، تشریح و ساختارشکنی فرادهدش است، و حق آن است که هایدگر در این باره به فتوای کلی بسنده نکرده است. هستی و زمان شاهدهی روشن بر ساختارشکنی گام به گام، دقیق و روشمند سنت متافیزیک از افلاطون تا نیچه است. اغلب وقتی هایدگر از Destruktion یا ویرانی یا ساختارشکنی سخن می‌گوید، مقصود وی ویران ساختن چیزی به قصد رسیدن به شالوده آن است. این ویرانی به آن می‌ماند که کاخ عظیمی را ویران کنیم تا به نخستین سنگ بنایش، که کاخ آن را پنهان کرده است، ره یابیم. هایدگر در درآمد متافیزیک چیست؟ تمثیل درخت را از دکارت وام می‌گیرد تا همین ساختارشکنی را به قصد رسیدن به ریشه درخت و خاکی که ریشه را تغذیه می‌کند نشان دهد. تفکر هایدگر در هر حال – چه قبل و چه بعد از هستی و زمان – حرکتی است به سوی اصیل‌ترین و آغازین‌ترین بنیادها. از این رو، به کلی‌ترین وجه بت را می‌توان به همه موانع این راه به ویژه فرادهدشی که در عصر جدید به علم و تکنیک انجامیده است تسری داد. اما هستی و زمان – اگر نگوئیم تحلیل نظری – گزارشی است مکتوب از بنیادهای هستی انسان در افق زمانندی و تاریخمندی. پس از این کتاب، به همان نسبتی که هایدگر از نوشتن به سخنرانی و زبان شفاهی روی می‌آورد، مبدأ تفکر نیز از انسان دورتر می‌گردد.

۱. همان، فصل ۱، درسگفتار ۱.

گونه‌ای مه ذاتِ علمِ جدید را احاطه کرده است. لیکن آن مه را محصلان و پژوهندگان فردی علوم ایجاد نکرده‌اند. اصلاً انسان موجدِ این مه نیست. این مه از ساحتِ آنچه اندیشیدنی‌ترین است برمی‌خیزد - و همان است که ما هنوز به آن فکر نکرده‌ایم، هیچ یک از ما، از جمله خود من که با شما سخن می‌گوییم، خود من قبل از همه.^۱

در این دوره از تفکر هایدگر است که فاعلیت و فعلیت بنیاد افزون‌تر می‌گردد و تفکر بیش از آن که به تحلیل‌های ما راجع باشد از فراخوان، دعوت، کشش و حتی عطیه و دهش هستی سرچشمه می‌گیرد. اما تا آن جا که به انسان مربوط است، تفکر به نوعی تعامل و سلوک، که مستلزم فراگذار از تفکر اعداداندیش، و تفکر نظری، مفهومی و باز نمودین است، تبدیل می‌گردد. نامه‌ای در باب اومانیسم سراسر شرح چگونگی تعامل و شرکت انسان در اظهار، ندا و ظهور هستی است. انسان شبان، پاسبان و نگهدار ظهور و گشودگی هستی در روشنگاه و زبان خانه هستی می‌گردد. از همین جاست که زبان شفاهی بر نوشتار و شعر بر ادبیات ارجحیت پیدا می‌کند. تفکر از راه پژوهش و تتبع حتی، و به ویژه، در آثار فلاسفه و تاریخ فلسفه حاصل نمی‌آید. تفکر پرداختن به آنچه امروز به آن علاقه‌مند و فردا از آن خسته می‌شویم نیست. *interesse* یا علاقه‌مندی، به عقیده هایدگر، یعنی در میانه چیزها بودن. تفکر کشیده شدن و افتادن به راهی است که به سوی آنچه ما را به تفکر در باب خود مخاطب می‌سازد و خود قوت و غذای تفکر است روی دارد. آنچه ما را به تفکر فرامی‌خواند آن اندیشیدنی‌ترین است که ما را به سوی خود می‌کشد و خود خود را پس می‌کشد.^۲

انسان آن گاه فکر می‌کند که مخصوصاً به این راه کشیده شود، حتی اگر هنوز از آنچه خود را پس می‌کشد دور باشد، حتی اگر این پس‌نشینی^۳ برای

۱. همان.

۲. همان.

3. Entzug

همیشه در حجاب^۱ ماند. سقراط در سراسر عمر خود و تا هنگام مرگ کاری نکرد جز آن که خود را در معرض کوران این کشش نهاد. و خود را در آن نگاه داشت. هم از این روست که او خالص‌ترین متفکر غرب است. هم از این روست که او هیچ ننوشت. زیرا هر آن که بر اثر بی‌فکری نوشتن آغازد به ناگزیر باید همچون کسانی باشد که در برابر تندبادها برای خود پناهی می‌جویند و تاریخ پنهان تاکنونی هنوز این راز را در خود نهفته دارد که چرا همه متفکران بزرگ غرب پس از سقراط، با همه بزرگیشان، به ناچار در زمره چنین پناهجویانی بوده‌اند. بدین‌سان تفکر جامعه ادبیات به خود پوشیده است.^۲

د - استعلا در مقام ذات انسان

اینک می‌توان گفت که درآمدن به راه تفکر همان استعلا در حالت ترس آگاهی است که به ظهور هستی در عدم کمک می‌کند. هایدگر در متافیزیک چیست؟ می‌گوید:

ما به این فراسوی موجودات بودن فراروندگی [یا استعلا] می‌گوییم. اگر دازاین از بن و بنیاد استعلا نداشت، یا بر حسب آنچه گفتیم اگر دازاین خود را پیشاپیش فراپیش عدم فرا نمی‌داشت، پس هرگز نمی‌توانست با موجودات تعاملی داشته باشد و نه حتی با خودش. اگر گشودگی سرآغازین عدم نبود، هرگز نه خود بودن در میان بود نه آزادی.

دقیقاً از همین روست که هایدگر دست انسان را همبسته زبان می‌داند. ایجاد بنا، انواع و اقسام کارهای دستی، صنعت و تکنولوژی، کارهای هنری و شاید بتوان گفت تبدیل سنگ‌های نوک‌تیز انسان‌های ماقبل تاریخ به سلاح اتمی همه و همه به تعامل انسان با موجودات و ذات دست و زبان او برمی‌گردند. کندوی زنبوران عسل و لانه موربانه‌ها، به رغم ساختار

1. verschleiert

۲. همان.

شگفت‌انگیزشان، از میلیون‌ها سال پیش تاکنون هیچ تغییری نکرده‌اند، اما انسان غارهای اولیه را به آسمان‌خراش‌های مدرن تبدیل کرده است. درک شرط و شروط‌های ظاهراً نامربوط و عجیب‌هایدگر – صرف‌نظر از این‌که آن‌ها را درست بدانیم یا نادرست – درگرو فهم استعلاست:

اگر ولایت و امارت *εἰς*، یعنی وجود موجود،^۱ به معنای حضور و، از این رو، عینیت ذخایر قائم و دائم^۲ عینی نبود، نه تنها موتور هواپیما قادر نبود کار کند، بلکه اصلاً هواپیمایی وجود نداشت. اگر وجود موجود همچون حضور امر حاضر آشکاره نمی‌گشت، انرژی الکتریکی اتم هرگز ممکن نبود پدید آید و هرگز امکان نداشت به شیوه خاص خود ما را به هر نوع کاری که تکنولوژی آن را متعین می‌کند وا دارد.^۳

پس می‌توان نتیجه گرفت که ذات تکنولوژی به ذات استعلایی دست انسان که می‌تواند به موجودات از حیث وجودشان اشاره کند برمی‌گردد. از همین روست که هایدگر با الهام از بخشی از سروده هولدرلین تحت عنوان «یاد»،^۴ انسان را نشانه و مُشیر یا اشاره‌کننده می‌داند:

نشانه‌ای هستیم ما ناخواندنی
بی‌دردیم ما و ای بسا
گم کرده‌ایم زبان را در غربت.

تفسیر هایدگر از زبان، آزادی، و رفتار و فعل انسان و تعامل او با اشیا و موجودات در همین استعلا بنیاد دارد. اگزیستانس یا برون‌ایستادگی،

۱. چند سطر قبل از این نقل قول، هایدگر این واژه یونانی را در پرانتز *Sein*، یعنی هستی، معنی کرده است.

۲. *Bestände* جمع *Bestand* است که هایدگر هم در پرسش در باب تکنولوژی و هم در ادای سهم به فلسفه (رویداد) آن را حوالت هستی در نحوه ظهور زمین، انسان و حتی ماه و سیارات در عصر تکنیک می‌داند. ما آن را به «ذخیره قائم و دائم» ترجمه کرده‌ایم.

۳. همان، فصل ۲، درسگفتار ۱۱.

برون‌خویشی و درایستادگی جملگی تعابیر دیگری از همین استعلا هستند. ممکن است ما خود از این استعلا غافل باشیم یا، به تعبیر هایدگر، این استعلا بر ما پوشیده باشد، اما حتی دمی نیست که حیثیت استعلایی ما یکسره نابود گردد و هیچ انسانی نیست که اگزیزستانس نداشته باشد مگر آن کس که بر اثر عقب‌ماندگی ذهنی یا به هر دلیل دیگری، انسان‌جانوری از آن گونه باشد که ویلیام فاکنر در رمان هیاوو و خشم در شخصیتی به نام بنجی مجسم می‌کند. «ذات دازاین هشته در اگزیزستانس اوست.» انسان چه بداند چه نداند، هرچه دارد از استعلاست. حتی شاید با احتیاط بتوان گفت که تمسک انسان‌ها به بت‌های همگانی خود صورت کاذب و منحرف شده استعلاست، یا دست کم در استعلا بنیاد دارد. استعلا به نزد هایدگر بنیادی است مقدم‌تر از صورت‌های پیشین کانت و پیشین‌تر از سوپژکتیویته استعلایی هوسرل، و تفکر نزد هایدگر چیزی نیست جز وفاق هر چیز با ذاتش و وفاق انسان با استعلای حقیقی.

آنچه به گشت یا چرخش فکری هایدگر معروف است، چنان که هایدگر خود در نامه‌ای در باب اومانیسیم و در در باب ذات حقیقت گفته است، تغییر نظرگاه نیست؛ گشت نوعی عوض کردن جهت از دازاین به خود هستی و از هستی و زمان به زمان و هستی است. به روشن‌ترین بیان، می‌توان گفت تغییری که در این گشت روی می‌دهد این است که بحث کمابیش متافیزیکی در باره استعلا از سوی انسان یا دازاین به دا (da) یا «آن‌جا»ی دازاین، به زبان و تفکری می‌گراید که از خود هستی هستندگان سرچشمه می‌گیرد. این نکته‌ای است که در درآمد متافیزیک چیست؟ به روشنی هرچه تمام‌تر بیان می‌گردد.

تا زمانی که ما هنوز ذات برون‌خویش اگزیزستانس را تنها به منزله «از خود برون ایستادنی» تصور کنیم که واژه «[به] برون» را در آن به معنای از درون حلول آگاهی و روح [به سوی بیرون] بگیریم، هنوز چندان که وافی به مقصود باشد ذات برون‌خویش اگزیزستانس را درنیافته‌ایم؛ زیرا براساس

چنین دریافتی، اگزستانس هنوز چون امری از ناحیه «سوبژکتیویته» و «جوهر» تلقی شده است، در حالی که در واقع ما باید واژه «برون» را به منزله از خود برون‌شدن گشودگی خود هستی بفهمیم. اگرچه این بیان عجب می‌نماید، مقام برون‌خویشی متعلق به اندر ایستادگی در «برون» و «آن‌جا» می‌نامستوری است همچون آنچه هستی خود هست می‌کند.

بنابراین، می‌توان گفت که تفکر به نزد هایدگر گام نهادن در راه وفاق با آن استعلایی است که هادی و حاکم آن خود هستی است.

۵ - تفسیر هستی‌شناختی استعلا

برای فهم معنای استعلا در تفکر هایدگر و به طور کلی برای فهم مضامین تفکر هر فیلسوفی، صرف نظر از این که شخصاً با آن فیلسوف موافق یا مخالف باشیم، کم‌ترین وظیفه ما مسلماً تلاش در حفظ امانت است. این امانت‌داری در بیان مضامین تفکر هایدگر همان قدر دشوار می‌نماید که زبان و بیان خود هایدگر. ما باید جداً مراقب باشیم که مبادا جملات ما به این دریافت دامن بزند که استعلا حرکت و راهی است جدا از انسان که تنها نادر افرادی در آن گام می‌نهند. معنای استعلا به نزد هایدگر با تمام معانی و تعبیر این واژه در تاریخ فلسفه غرب و حتی الهیات مسیحی فرق دارد. فلاسفه قرون وسطی وجود، وحدت، حقیقت خیر و گاه زیبایی را از آن رو که ورای هر مقوله‌ای و قابل حمل بر همه چیز هستند، امور استعلایی می‌نامیدند. حکما و عرفایی که با وحدت وجود یا حلول ذات احدیت در همه چیز مخالف بوده‌اند، خداوند را متعال یا متعالی یا ذات استعلایی دانسته‌اند.

کانت دو واژه *transzental* و *transzendent* را برحسب قرارداد به معانی مختلفی به کار می‌برد. واژه نخست، که بهتر است آن را «متعالی» ترجمه کنیم، به آنچه برای فاهمه و تجربه دسترس‌ناپذیر است و به طور کلی به آنچه از حیطة مقولات و زمان و مکان خارج است دلالت می‌کند: جهان، خدا و نفس

به طور کلی سه امر متعالی هستند که، به باور کانت، خرد محض را یارای رهیافت به آنها نیست. واژه دوم، که بهتر است آن را «استعلایی» ترجمه کنیم، بر آن شرایط ذاتی ساختار فاهمه انسانی دلالت می‌کند که مقدم بر تجربه‌اند اما تجربه را امکان‌پذیر می‌سازند. ایده آلیسم استعلایی به نزد هوسرل به معنای قصدیت ذاتی آگاهی و سیر از داده‌های اولیه به ایدوس‌ها یا ماهیات لایزال در آگاهی است: استعلا به نزد کارل یاسپرس هم آن فراگیرنده کلی و دسترس‌ناپذیری است که هرگز متعین نمی‌گردد و هم فراروی از سرچشمه اگزیزتانس خاص هر فرد. از همه این‌ها گذشته، واژه استعلا در ادبیات و بعضی از مشارب ذوقی و عرفانی به روح برتر^۱ یا به خدا در مقام موجود برین و متعال و سیر و سلوک آگاهانه یا بیخودانه برای فنا کردن من در آن روح برین دلالت می‌کند. همه این تعابیر با معنای لفظی استعلا همخوانی دارند. فعل *transzendieren* در آلمانی و *transcend* در انگلیسی از *transcendere* لاتینی به معنای صعود و بالا رفتن (*Schendere*) به ورا یا بر فراز (*trans*) مأخوذ است. هایدگر گاه به جای این کلمه از معادل‌های آلمانی *Übersteigen* (صعود به بالای...) و *Überschreiten* (گام نهادن بر فراز...) استفاده می‌کند. مترجمان فارسی این واژه را به فرازندگی، ترافرازندگی، فراگذرندگی، فراباشی و استشراف نیز ترجمه کرده‌اند. در همه این معانی استعلا یا خصلت فعالیت آگاهی و فاهمه است یا سیر و سلوکی انسانی به سوی خدا، امور متعالی و عوالم برتر است که بسته ذاتی هستی انسان نیست. بسیاری از انسان‌ها از آن معافند و نادر کسانی قدم در راه آن می‌نهند. بدین معنا معراج نوعی استعلاست. فنای فی‌الله نوعی استعلاست. حتی توبه و کمال‌خواهی نیز استعلاست.

نخستین مشخصه استعلا به نزد هایدگر آن است که مقدم بر هر فعالیت

1. Oversoul

آگاهی و سابق بر هر تصمیم فردی و همزاد انسان است. دازاین همان استعلاست. هستی انسان ذاتاً از خودفراگذرنده یا استعلایی است. از همین رو، انسان دازاین نامیده می‌شود، زیرا دازاین یعنی آن هستی که هم این جا و هم آن جا است. بنابراین، چه در هستی و زمان و چه در متافیزیک چیست؟ سرآغاز استعلا نه رویکرد به مجردات پررمز و راز ماوراءالطبیعی و غنوسی است نه کشف مفاهیم واقعی تری چون اعتقاد به تسری روحی برین در عالم واقع آن چنان که مثلاً ترانساندانتالیست‌های آمریکایی قرن نوزدهم از جمله امرسون و دیوید ثارو باور داشتند، نه گسترش و روند کمال روح و مطلق آن چنان که در فلسفه هگل مطرح است، و نه مفهومی چون تجلی نوری قدسی در دل آدمی و شرایط قابلیت فیض آن چنان که عرفا نقل می‌کنند. تا آن جا که به فلسفه هایدگر متقدم مربوط است، اساساً آغازگاه تمام مباحث او دم‌دست‌ترین و واقع‌ترین چیزهاست. این امر واقع و دم‌دست نحوه هستی انسان - هر انسانی - و تحلیل و تشریح انضمامی آن با روش خاصی است که از نگاه دورادور و کلی چه بسا اشتیاق دیرینه ما را به اتصال به مبدایی متعالی و جاودان افسون کند، و شاید ما را به این گمان افکند که مخالفت هایدگر با خردانگاری و فلسفه مفهومی و عقلانیت مدرنیته به یکباره و بی مقدمه بر عقل عقیده چار تکبیر می‌زند و دروازه عشق سودایی و خردسوزی را که ملهم از وحی و کشف و شهود است بر ما می‌گشاید. فعلاً ما به دوره دوم تفکر هایدگر از جمله پیشگفتار و پسگفتار متافیزیک چیست؟، نامه‌ای در باب اومانیزم، چه باشد آنچه گویندش تفکر؟، ادای سهم به فلسفه (رویداد)، در باب ذات حقیقت، خاستگاه کار هنری و وارستگی کاری نداریم. اما همین قدر می‌گوییم که در این دوره غایتی پنهانی که از آغاز نوجوانی مراد و مقصد هایدگر بوده است لو می‌رود. هواداران سرسخت هایدگر چه بسا با استناد به صفحه اول هستی و زمان بر ما خرده بگیرند که چنین نیست، زیرا همان جا هایدگر رک و راست از

غایت و هدف خود با ما سخن می‌گوید. پس اجازه دهید عین آلمانی و برگردان فارسی این جمله را مکرر کنیم:

Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn vor "Sein" ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.

مقصود ما در رساله‌ای که در پی می‌آید بررسی پرسش از معنای هستی است و این که به نحوی انضمامی چنین کنیم. هدف تمهیدی [آمادگر، عاجل، پیشاهنگ، موقت] ما تفسیر زمان به مثابه افق ممکن هر گونه فهمی از هستی است.

اینک به واژه‌گزینی هایدگر در این جملات توجه کنید. konkret به معنای انضمامی و گاه به معنای ملموس و واقعی و در مقابل انتزاعی به کار می‌رود. Ausarbeitung متضمن نوعی بررسی عملی و کارورزانه است. eines jedes به شرط ناگزیر فهم هستی، یعنی ملحوظ داشتن آن در افق زمان، دلالت دارد. verständnis، چنان که بعداً در بند ۳۱ درخواستیم یافت، به هیچ وجه به ادراک ذهنی و مفهومی مربوط نمی‌شود، بلکه به معنای اصیل ver-stehen/under-stand یعنی اندر ایستادگی و به هر حال به نوعی نسبت عملی دلالت می‌کند.

نه تنها این واژه‌گزینی بلکه سراسر هستی و زمان گواه بر آن است که هایدگر از توسل به مضامین رمزآلود و انتقال‌ناپذیری چون سخن گفتن هستی، امارت و ولایت^۱ هستی، ندای هستی، قرب و بعد و پس‌نشینی هستی و مانند آن‌ها پرهیز دارد. البته تحلیل‌های هستی و زمان بر استدلال نظری و عقلی، مثلاً، به شیوه دکارت مبتنی نیست؛ اما رها کردن این شیوه به هیچ وجه به معنای رها

1. Walten

شدن در شطحيات توضیح ناشده و توضیح ناپذیر نیست. برعکس، هایدگر که در جوانی به ديلتای و فلاسفه حیات نیز بی علاقه نبوده، بر آن است تا به روشی زنده تر و ملموس تر از توضیح خردمدارانه روی آورد. او سرسختانه به شیوه پدیدارشناسی حتی در جزئیات پای بند است. پدیدارشناسی در این جا به زبان ساده یعنی روش آشکار کردن امور، رفع موانع و حجاب های این آشکارگی از جمله نظریه های مفهوم انگاری چون ثنویت سوژه و ابژه که به هیچ وجه با واقعیت نمی خواند و سپس دیدن و گزارش موبه موی آنچه عیان شده است. هرمنوتیکی بودن این نوع پدیدارشناسی به معنای وصف الحال های فردی و انتقال ناپذیر نیست، بلکه برعکس به معنای برون نهشت و پرده برداشتن و انتقال امور پنهان است. این پدیدارشناسی داده های مشهود آگاهی را، که هنوز رنگی از میراث دکارت دارد، آغازگاه و اصل نمی گیرد.

روش پژوهش در هستی و زمان پدیدارشناسی هستی شناختی - هرمنوتیکی نحوه هستی انسان است. قصد آغازین هایدگر برای رهیافت به معنای هستی البته مستند و مکتوب است، و ما نیز آن را مقصد هایدگر از دوران جوانی او می دانیم؛ اما در هستی و زمان صرف نظر از درآمد آن (بند ۱ تا ۸) که صرفاً در باره ضرورت، ساختار و اولویت پرسش هستی است، هایدگر کمابیش در هستی انسان درجا می زند. این درجا زدن را نه به قصد خرده گیری بل از سر تحسین مطرح می کنیم. هایدگر در هستی و زمان چنان موشکافانه و عمیق در تفسیر هستی انسان مستغرق می شود که گاه می نماید که مقصد اصلی و آغازین خود را فراموش کرده است. در این تفسیر روشمندانه و تکان دهنده او از بدو تا ختم به قولی که در آغاز داده است وفادار می ماند: رهیافت به معنای هستی به نحوی روشمند و انضمامی. این بدان معناست که کشف معنای هستی موکول به نتیجه تحقیق است نه مسبوق به پیش دریافت های شخصی پژوهشگری که بدو وانمود می کند که معنای هستی برای او نیز فعلاً در ابهام

و تاریکی است، و این نتیجه تحقیق است که تعیین می‌کند که هستی امری قدسی یا اصلاً هیچ و پوچ است. در دوره دوم تفکر هایدگر هستی به ناگهان معنایی قدسی پیدا می‌کند بی آن‌که این معنا نتیجه طبیعی هستی و زمان یا هر پژوهش روشمند و انضمامی دیگری باشد.

افزون بر آن، دازاین یعنی همین من و شمایی حاضر آن گونه که بدواً و عملاً در جهان هستیم. بسنده نیست که بگوییم تحلیل‌های هستی و زمان با چه قوت مقاومت‌ناپذیری مجاب‌کننده‌اند. بهتر که بگوییم ما حسب حال دازاین را حس می‌کنیم و می‌بینیم.

مضمون ترس آگاهی در متافیزیک چیست؟ - مضمونی که بعدها کم‌تر تکرار می‌شود - هنوز - و برخلاف پیشگفتار و پسگفتار آن - نشانی از تحلیل‌های هستی و زمان دارد. متافیزیک چیست؟ به مثابه داستانی است که در پایان آن دازاین در تنهایی و ناایمنی بر سر دوراهه‌ای معلق می‌ماند: خود بودن و خود نبودن. و این همان دو راهه هستی و زمان است، و شاید شگفت بنماید اگر بگوییم که این هر دو راه در استعلا بنیاد دارند.

استعلایی که در هستی و زمان (به ویژه در بند ۶۹) مطرح است به حیث زمانی دازاین از آن رو که ذاتاً هستی در جهان است و از آن رو که ذاتاً وجود آن جایی و گشوده بر موجودات دارد، راجع است. استعلا در این جا همبسته دازاین یعنی مشخصه لاینفک و جدایی‌ناپذیر وجود من، تو و هر کسی از هر قوم و نژاد و حتی در هر دوره‌ای است. این بدان معناست که استعلا نه تنها بنیادی‌ترین بل نزدیک‌ترین و دم دست‌ترین است. اما جهان، که در هستی و زمان مضمون عمده استعلاست، چیست؟ فهم معنای جهان مستلزم زدودن تصور معمول و تاکنونی ما از جهان است. جهان فضا و مکانی نیست که ما و دیگران و موجوداتی چون اشیا و خشکی‌ها و آب‌ها در آن قرار دارند. این جهان البته وجود دارد، اما صرفاً چون حیّز یا ظرفی که موجودات فرادستی در آن پخش و پراکنده‌اند بی آن‌که از خود یا ماسوای خود فهمی داشته باشند.

هایدگر هستی این موجودات را هستی درون‌جهانی^۱ می‌نامد. ژان-پل سارتر احتمالاً نظریه وجود فی‌نفسه^۲ را از همین آموزه هایدگر برگرفته است. به نظر ما، توصیف‌های گسترده و دقیق سارتر از وجود فی‌نفسه (از جمله در هستی و نیستی و رمان تهوع) با تصویر هایدگر از جهان فاقد استعلا ناهمخوانی ندارد. منشأ اختلاف سارتر و هایدگر در آن است که سارتر همچون دکارت جهان فی‌نفسه را مقابل و متعلق آگاهی و بدین قرار مجزا از آن می‌داند. حتی هوسرل نیز، به اعتقاد هایدگر، به رغم تأکیدش بر حیث التفاتی آگاهی هنوز در بند افتراق و ثنویت اگو و جهان است. اگر هایدگر از وصف مشروح این جهان نامستعلا^۳ دریغ می‌ورزد، در عوض سارتر با توصیف‌های زنده و مجسم خود این کمبود را جبران می‌کند. موجودات فی‌نفسه موجوداتی فرو بسته، چگال و آرمیده در خویشند که بنجل و بیهوده بر روی هم تلمبار شده‌اند. هایدگر وقتی می‌گوید سنگ و ماهی و درخت و کوه و مانند آن‌ها اگزیستانس ندارند به چیزی جز فروبستگی و ناگشودگی آن‌ها اشاره نمی‌کند. به زبان ساده‌تر، یک تکه سنگ از آن جمله که در دست روکاتن، قهرمان تهوع، دل‌آشوب و حالت استفراغ ایجاد می‌کند، به نزد هایدگر موجودی درون‌جهانی، بدون جهان، فاقد استعلا و فاقد اگزیستانس است. به زبان سارتر، که از دید هایدگر زبانی متافیزیک‌زده است، این تکه سنگ نه از خود و نه از ماسوای خود کم‌ترین آگاهی‌ای ندارد. به زبان خودمان، این سنگ مسدود، فروبسته، کور و کر است. باز به زبان هایدگر، این سنگ هرگز از خود برون نمی‌ایستد و آن‌جا ندارد. هوسرل نیز بر این نکته واقف بود که آن‌جا و این‌جا و دوری و نزدیکی را ما به اشیا می‌بخشیم. نامه‌ها و آثار منتشر نشده هوسرل، طبق گزارش موریس مرلو پونتی در پدیدارشناسی ادراک حسی، حاکی از تأثر و توجه او در سال‌های آخر عمر خود به این نظر هایدگر است که اساساً

1. innerweltlich

2. L'être en soi

3. untranscended

آن جا و این جا بیش از حیثیت مکانی، حیثیت زمانی دارند. جهان به عنوان مکان یا حیّز اشیای فرادستی، به نزد هایدگر، تصویری است که در سنت فلسفی غرب به جدایی من یا سوژه یا جوهر نفسانی از نامن یا جهان خارجی یا ابژه یا جوهر مادی و، در نتیجه، به امکان شک یا انکار جهان دامن زده است. به لحاظ تاریخی نخستین هیزم‌بیار این معرکه افلاطون است، اما برای یونانیان پیش از سقراط وجود از جمله وجود جهان و فوسیس (طبیعت) اصلاً از راه اثبات یا انکار عقلی و ذهنی قبول یا رد نمی‌شد. برای آن‌ها *νοεῖν* (Noein) یا وجود با *λέγειν* (legein) یا حضور یکی بود. *λέγειν*، به نزد پارمنیدس، به معنای فراپیش خویش نهادن^۱ بود، و اصل گفتار^۲ از همین دیدن سرچشمه گرفته است. «زیرا میرندگان آنچه را فرایششان قرار دارد مدام و خودبخود درک می‌کنند. بر خشکی همچنان که پیش می‌روند کوه‌ها و در دریا همچنان که پارو می‌زنند دریا را می‌بینند.»^۳

جهانی که مضمون استعلاست اولاً از دازاین جدایی‌ناپذیر و اساساً معنای همان «آن‌جا»ی دازاین است. بدون انسان این جهان وجود ندارد، و با انسان حتی اگر جهان به معنای معمول آن وجود نداشته باشد، این جهان وجود دارد؛ زیرا هستی انسان یا، به بیانی دقیق‌تر، شیوه هستی انسان هستی از خود فرارونده، برون‌خویشانه و گشوده است. هستی انسان کور، بسته و مجزا و منسلخ از بیرون و ماورای خود نیست. هایدگر از آغاز نمی‌خواهد به جای این هستی از واژه آگاهی استفاده کند، و همین طرح نبوغ‌آمیز دلیل دیگری است بر غایت پیشینی که از جوانی در سر داشته است؛ به نظر ما، این غایت صرفاً رهیافت به معنای هستی نیست، بلکه مطالبه نقشی خدایی و حیات‌بخش برای هستی است. اگر هایدگر به جای دازاین واژه‌هایی چون آگاهی یا ذهنیت را به کار می‌برد، ناچار می‌شد همچون سارتر به من یا سوژه به عنوان تنها منبع

1. voliegen lassen

2. logos

۳. همان، فصل ۲، درسگفتار ۱۰.

شعور در جهان شأن مبدأ و محور ببخشد. و سرانجام این نقطه عزیمت جز آن نبود که هر گونه هستی فرانسائی از جمله وجود ذات بخش، خدا و امر قدسی میدان را به نفع آگاهی انسان خالی کند و سپس همه کائنات زیر نشین علم انسان گردد. در عین حال، همان طور که هوسرل و استادش، برنتانو، آگاهی انسان را ذاتاً «آگاهی از...» می دانستند، هایدگر نیز هستی انسان را ذاتاً هستی - در می داند. البته آنچه گفتیم تنها یک وجه قضیه است. آغازیدن از هستی آن جایی به جای آگاهی می تواند مبین سبق و تقدم هستی بر آگاهی نیز باشد.

بنابراین، استعلا در هستی و زمان به معنای آن است که هستی انسان از بن و بنیاد در کلیتی از مناسبات مربوط به خود او - و نه جدا یا جداشدنی از او - است. دازاین به محض وجود داشتن به این مناسبات توجه دارد. این توجه را هایدگر Besorgen می نامد. Besorgen همان پروا^۱ نسبت به جهان است، که ما برای رساندن مقصود هایدگر آن را به جهان پروایی ترجمه می کنیم. پس به لحاظ دیگر، استعلا در پروا بنیاد دارد. استعلا در پروای جوانب نگر بنیاد دارد که

متضمن فهم کلیتی از مناسبات است که خود در فهم پیشین تری از نسبت های برای این که،^۲ به سوی چه،^۳ به سوی این^۴ و به خاطر^۵ بنیاد دارد. ما قبلاً روابط متقابل و جمعی این مناسبات را تحت عنوان دلالت مطرح ساختیم. وحدت این مناسبت چیزی را حاصل می آورد که ما آن را جهان می نامیم.^۶

این بدان معناست که هستی دازاین مسدود و چون جوهری قائم به خود نیست. این هستی ابتدائاً و ذاتاً به سوی و به قصد و به خاطر چیزی است. این

1. Sorge

2. Um-zu

3. Wo-zu

4. Dazu

5. Um-willen

۶. هستی و زمان، بند ۶۹، قسمت C.

هستی همواره هستی - در... است. این هستی را در لفظ نمی‌توان صرفاً با کلمه Sein یا هستی بیان کرد بلکه باید یک حرف اضافه از قبیل In (to) zu (in) یا um-zu (in order to) یا wo-zu (toward which) یا Dazu (towards this) یا um-willen (for the sake of) یا ... به آن افزود.^۱ هایدگر به دنبال تکواژه‌ای است که همه این پیشوندها را در خود جمع آورد.^۲ زبان آلمانی این تکواژه را قبلاً فراهم کرده است. این تکواژه da (به معنی این جا و آن جا) است. Dasein از دیرباز در زبان آلمانی به معانی گونه‌گون از جمله وجود، زندگی و حضور به کار رفته است. در قرن هفدهم das Dasein به صورت اسم مصدری به معنای حضور و در قرن هجدهم به ویژه در فلسفه و الهیات در مقابل اگزیستانس لاتینی، مثلاً، در عبارت وجود خدا و حتی به معنای زندگی به کار رفته است. آلمانی‌ها اصطلاح داروینی تنازع بقا را به der Kampf ums Dasein (نبرد برای زندگی) ترجمه کرده‌اند. مایکل اینوود، نویسنده واژه‌نامه هایدگر، می‌نویسد که خود هایدگر نیز در نخستین سخنرانی‌های خود قبل از هستی و زمان در اشاره به انسان و هستی او واژه Leben (زندگی) را به کار می‌برده است و از این واژه نخستین بار در سال ۱۹۲۳ در یک سخنرانی تحت عنوان هرمنوتیک واقع‌بودگی^۳ به معنای مرادشده در هستی و زمان استفاده کرده است. دازاین، که از دیرباز در زبان آلمانی به معنای وجود یا هستی به طور اعم به کار می‌رفته است، اینک به نحوه خاصی از هستی دلالت می‌کند که ما آن را به هستی حاضر یا گشوده یا استعلایی ترجمه می‌کنیم. گاهی که هایدگر از عبارت دازاین انسانی استفاده می‌کند (از جمله در متافیزیک چیست؟) احتمالاً همین مقصود را دارد و نه تکرار مکرر

۱. معادل انگلیسی این کلمات را از جان مک کواری و ادوارد رابینسون، مترجمان هستی و زمان، برگرفته‌ایم.

۲. طبق برآورد جان مک کواری، کلمه Sein در هستی و زمان در ۴۸ مورد با پیشوند و در ۱۰۶ مورد با پس‌واژه ترکیب شده است.

کردن. در این عبارت، دازاین معادل انسان نیست^۱ بل به طور کلی نحوه خاصی از هستی است که به انسان مختص شده است. در هر حال، این واژه را هایدگر ابداع نکرده، اما می‌توان گفت که در دریای کلمات آلمانی ناگهان آن را کشف کرده است. به راستی چه واژه مناسبی است این da! به قول مایکل اینوود، «مارک تواین از بعضی کلمات آلمانی که می‌نماید به هر معنایی هستند شکوه می‌کرد، و da از جمله این کلمات است»^۲ اما، برخلاف مارک تواین، هایدگر از جوانی شیفته کلمات چندمعنا و به اصطلاح مشکک بود. هایدگر خود در «طریقت من در تفکر و پدیدارشناسی» به این نکته اشاره می‌کند که نخستین بار رساله برنتانو تحت عنوان در باب معنای کثیرالوجه موجود به نزد ارسطو^۳ آتش جستجوی هستی را به جانش انداخته است. این آتشی است که تا پایان عمر او را رها نکرد و در واقع دازاین و تمام هستی و زمان آزمون راه و معبری است که امید می‌رود معنای اصیل هستی را از تاریکی به درآورد. این معبر همان دازاین است. پیشواژه da باید همان کلمه‌ای باشد که تمام سویه‌های هستی آدمی در آن گرد آمده است. da آن آن‌جایی نیست که از حیث مکانی بیرون از ماست. می‌خواهم این دریافت خود را که ممکن است خطا یا صواب باشد اظهار کنم که نه تنها da بلکه کمابیش همه ترکیبات و حروف اضافه‌ای که اطوار گونه‌گون جهان‌پرورایی^۴ و در - جهان - هستی و در - آستی^۵ و دریت^۶ را نشان می‌دهند و اغلب به Sein (هستی) افزوده می‌گردند - از جمله به سوی، رو به، برای، به خاطر، در قرب و، مهم‌تر از همه، خود در - به نزد هایدگر حیث زمانی دارند نه مکانی.^۷ به عقیده نگارنده، برای فهم

۱. وگرنه دازاین انسانی به معنای انسان انسانی می‌بود.

2. Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1999), p. 42.

3. *Über die mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles*

4. Besorgen

5. In - sein

6. Inheit

۷. بندهای ۱۲ و ۱۳ هستی و زمان نشان می‌دهند که هر جا هایدگر می‌خواهد از «در» به مفهوم مکانی استفاده کند به جای In از inner و innerhalb به معنای درون یا داخل استفاده می‌کند.

این مضمون و به طور کلی هر آنچه به حالات و مقومات بنیادی هستی دازاین مربوط می‌شود، هیچ راهی بهتر از مراجعه مستقیم به متن آلمانی یا دست کم ترجمه انگلیسی هستی و زمان (و در مورد بالا به بندهای ۱۲ تا ۳۰) نیست. کسی که به جدّ جویای فهم هایدگر است، نباید در انتظار ترجمه فارسی این کتاب - که به فرض تحقق چیزی نامفهوم از آب درخواهد آمد - بنشیند. دشوار نمودن زبان هایدگر بیش از آن که به شیوه طرح مطالب مربوط باشد به تازگی مضامین آن راجع است. نباید از این دشواری که بر سر زبان‌ها انداخته‌اند هراسی به دل راه داد. زبان و بیان هایدگر در هستی و زمان، برخلاف آثار بعدی او، اساساً دشوار نیست. برعکس، در نهایت سادگی و شیوایی است. آنچه لازم است آن است که صرفاً به آنچه هایدگر می‌گوید گوش فرا دهیم و نقد و نظر را به بعد موکول کنیم. در این صورت، خواهیم دید که هایدگر (از بند ۱۲ تا ۳۰) مضمون «در»، «جهان»، «در - آستی» و «دریت» را به عنوان پیشین‌ترین و بنیادی‌ترین مقوم و بنیه هستی^۱ دازاین با چنان شیوایی و تفصیلی بیان می‌کند که این پیشگفتار کوتاه هرگز نمی‌تواند به گرد پای آن برسد.

هایدگر هستی در جهان را به در - آستی مسبوق می‌کند نه برای آن که بگوید این دو - یعنی هستی در جهان و در - آستی - دو چیزند بلکه برای جلب توجه ما به مقدم بودن این نحوه هستی بر هرگونه تعامل و رفتاری که هر یک از ما در جهان پیرامون خود در پیش می‌گیریم خواه اصیل^۲ باشد خواه نااصیل^۳. اگزیستانس طریق و نحوه تعلق ما به این گونه هستی، یعنی هستی - در - جهان یا در - آستی، است. به بیانی دیگر که شاید ساده‌تر باشد، می‌توان گفت که ما کلاً یک نحوه هستی به نام در - آستی یا هستی - در - جهان داریم که مستقلاً در خور تحلیل هستی‌شناختی است. همچنین ما یک طریقه نسبت^۴ با

1. Grundverfassung

2. eigentlich

3. uneigentlich

4. Verhältnis

این هستی - یا تعلق به آن - به نام اگزیستانس داریم که آن هم خود درخور تفکیک و تحلیل جداگانه است. اما در حقیقت آن نحوه هستی و این نحوه تعلق - یعنی هستی - در - جهان و اگزیستانس - چون دو روی یک سکه از هم تفکیک ناپذیرند. اگزیستانس همان هستی - در - جهان است وقتی که از سویه دازاین نگریسته می شود. مثل آن است که دازاین یا منِ حاضری هستی - در - جهان را از آن خود می کند. این «از آن منی»^۱ متعلق به دازاینی است که اگزیستانس دارد و البته دازاین همواره دارای اگزیستانس است.

اما مقصود پژوهشی هایدگر از طرح این مطالب چیست؟ او می خواهد چه بگوید و به دنبال چیست؟ البته در اصل، چنان که می دانیم، رهیافت به معنای هستی مقصد تمام عمر هایدگر است؛ اما به طور خاص در مورد مضامین بالا - در - استی، هستی - در - جهان، اگزیستانس، و از آن منی - چنین می نماید که هایدگر به دنبال ماتقدم ترین، آغازین ترین، بنیادی ترین و ذاتی ترین خصلت های هستی انسان است. در همین فرصت باید گفت که توجه جدی به این مضامین، همان طور که گفتیم، در گرو آن است که هیاهوی درون خود را خاموش کنیم تا گوش ما نیوشای مطالب هستی و زمان گردد. اما این چگونه ممکن است؟ پاسخ این پرسش همان است که در صفحه اول هستی و زمان آمده است: «پس قبل از هر چیز سزاوار است که ما فهم معنای این پرسش را برانگیزیم» شاید، به بیانی دیگر، بتوان گفت که ما باید قبل از همراهی با هایدگر بفهمیم که پرسش هستی یعنی چه؟ اما اگر با دقت فلاسفه تحلیلی این گزاره را به گزاره معنی دارتری تحویل کنیم نتیجه چنین خواهد بود: ما باید بفهمیم که هستی یعنی چه یعنی چه؟ و سپس با اعلام مهمل بودن این گزاره از همان آغاز با هایدگر وداع کنیم و، به شیوه برتراند راسل، او را به عنوان فیلسوف نما از تاریخ فلسفه طرد کنیم. اما اگر توجه ما به واژه *wecken*

1. Jemeinigkeit

(برانگیختن، بیدارکردن) معطوف شود، شاید لختی درنگ کنیم تا به مقصود هایدگر نزدیک تر شویم. اگر بگوییم هایدگر در این جا به زبان عامیانه سخن می گوید، راه دوری نرفته ایم: وقتی به کسی می گوئیم این کاری که تو می کنی چه معنا دارد، پرسش ما از ضرورت آن کار است. برانگیختن فهم معنای پرسش یعنی درک ضرورتِ طرح آن. پس ما می توانیم از آغاز از موضع مخالف خوانی بگوییم اصلاً این پرسش چه لزومی دارد، چه دردی را دوا می کند، چه مشکلی را حل می کند و چه فایده ای دارد، و چرا من باید بخشی از عمر عزیز خود را در راه خواندن یک متن دشوار ۴۳۷ صفحه ای صرف کنم که تازه دست آخر با پرسشی بی پاسخ تمام می شود: «آیا زمان خود خود را همچون افق هستی آشکاره می کند؟» اینک در همین مورد خاص می پرسیم اصلاً فهم ما تقدم ترین بنیاد هستی من چه ضرورتی دارد؟ بی تردید اگر فهم این مطلب به چشم ما نا ضرور یا حتی در حد کنجکاوی، سرگرمی یا فلسفه اندوزی ضرور باشد، در فهم مطلب مشکل خواهیم داشت و چه بسا خواندن هستی و زمان برای ما در حکم جان کندن باشد؛ اما، برعکس، اگر پرسش به نحوی گریزناپذیر گریبان ما را گرفته باشد و به اصطلاح ما در دام بی مفر آن صید شده باشیم، کلمه و احساس دشواری برای ما بی معنا خواهد بود. پس اجازه دهید قبل از ادامه بحث هستی در جهان قدری به ضرور یا نا ضرور بودن این وجه هستی بیندیشیم: وقتی گرسنه هستم، خوردن را برای خود ضرورت می دانم، یا وقتی تشنه هستم، نوشیدن را ضروری احساس می کنم؛ اما فلسفه هرگز با پرسش در باره این نیازهای عاجل آغاز نمی گردد. در جهان هر روزینه انبوهی کتاب منتشر می شوند که به موضوعاتی چون تغذیه، سلامت، بهداشت و خلاصه راهنماهای عملی برای رفع یا تسکین دردها و نیازهای عاجل می پردازند. روزی نیست که روان شناسان کتابی در باره تشویش و اضطراب و راه رهایی از آن وارد بازار نکنند؛ با این همه، کتاب هستی و زمان، که تا سال ۲۰۰۱ در آلمان به چاپ هیجدهم رسیده، با همه

این آثار فرق دارد. توجه ما به این تفاوت نه برحسب ارزش بل به لحاظ مضمون است. مسئله این کتاب و کلاً مسئله تمام فلاسفه اگزیستانس را به زبان ساده می‌توان به این صورت بازگفت: من گرسنه هستم؛ من تشنه هستم؛ من مضطرب هستم؛ من خوشبخت یا بدبخت یا دردمند یا آسوده یا چنین و چنان هستم. این چنین و چنان‌ها هر یک ضرورتی را می‌طلبند، معنایی دارند و فایده‌ای. فلسفه از دید فلاسفه اگزیستانس، این چنین و چنان‌ها را نه طرد می‌کند و نه می‌تواند طرد کند. اما پرداختن به این چنین و چنان‌ها و رفع نیازهای مربوط به آن‌ها کار دانشمندان است نه فلاسفه. توجه فلسفه به بنیادهای آغازین این چنین و چنان‌هاست. به زبان ساده‌تر، من ممکن است دمی درنگ کنم و بپرسم قبل از آن که گرسنه یا تشنه یا چنین و چنان باشم، چه و چگونه‌ام. در عصر جدید، اندیشه دکارت نقطه عزیمت این پرسش است: من هستم. آری! قبل از آن که بگویم چنین و چنانم، من فقط هستم. هایدگر و هوسرل هر یک به نحوی برآنند که این جرعه در دکارت به زودی خاموش می‌شود. دکارت گفت «می‌اندیشم، پس هستم»، و بی‌درنگ به جای تأمل در این نتیجه آن را محمل اثبات خدا و جهان و نفس قرار داد. اگر دکارت در فکر (از دید هوسرل) یا در هستی (از دید هایدگر) درنگ و تأمل می‌کرد، در راه فلسفه اصیل می‌افتاد. پس پرسش هایدگری به زبان ساده آن است که «هستم و هستی یعنی چه؟» این چیزی است که قبل از تشنگی و گرسنگی و اضطراب و غیر این‌ها به من مربوط است. شاید بارها از خود پرسیده باشم که چرا مضطرب هستم، چرا ناشادم، چرا ملولم؛ اما این چرایی را تا آن حد ژرفا نبخشیده‌ام که بگویم اصلاً چرا هستم، اصلاً چرا به جای آن که نباشم هستم؟ اصلاً این وجود من و خود وجود یعنی چه؟ این را نمی‌پرسم، اما امکان پرسیدن آن همواره هست. تنها ما انسان‌ها مکن این امکانیم نه سنگ و ماهی و اسب و درخت. ما مکن این امکانیم حتی اگر هیچ وقت این پرسش را طرح نکنیم. از همین رو، پرسش در ما همواره خفته است و هایدگر از *wecken* یا

بیدار کردن پرسش سخن می‌گوید. ما می‌گوییم امروزه روز داشتن تلفن، اتومبیل، کامپیوتر و تلویزیون نیاز است. اما سیصد سال پیش هیچ یک از این‌ها نیاز نبودند. اکنون اگر بگوییم این یک نیاز است که بدانم چرا هستم، کی هستم، چگونه هستم، بنا و نحوه هستی من چیست، و اصلاً هستی چیست، من از نیازی نه تنها بنیادی بل جاودانه سخن گفته‌ام که گذر قرن‌ها ممکن است آن را خاموش کند اما هرگز آن را دگرگون یا نابود نخواهد کرد. توجه کنید که هایدگر در قرن بیستم و در زمان غلبه نوکانتیسم و علم‌انگاری چگونه دوباره باب جاودانه فلسفه را به ما نشان می‌دهد و، به قول خودش، جز این نیز کاری نمی‌کند که پرسش‌ها را تازه سازد و پرسیدن و تفکر را بیاموزد. تحلیل مقومات بنیادین هستی دازاین پاسخی است به این پرسش که من که و به چه نحو هستم و اساساً معنای هستی ما چیست؟

اینک آن کس که ضرورت و نه زیادت این پرسش را تا حدی احساس کرده باشد، بی‌تردید بهتر می‌تواند با ما همراه گردد؛ هرچند این همراهی صرفاً در آغاز راهی است که او خود باید آن را پی گیرد. هایدگر در بند ۱۲ بعداً اطوار معینی از انتشار در - استی در حالت درافتادگی یا واقع‌بودگی را برمی‌شمرد:

با چیزی سرکردن، تولید چیزی، توجه و مراقبت در حق چیزی، ترک و واگذاشتن چیزی، به عهده گرفتن، تکمیل کردن، کاوش، پرسش، ملاحظه، گفتگو و مباحثه، تعیین...، جهان‌پرورایی، نوع هستی همه این شیوه‌های در-استی است. واژه جهان‌پرورایی (Besorgen) در وهله نخست همان دلالت عامیانه یا ماقبل علمی را دارد و می‌تواند به معنای اجرای چیزی، فیصله دادن به کاری، درست و راست کردن چیزی باشد. همچنین، می‌تواند به معنای چیزی را برای خود پرداختن و تدارک دیدن باشد. نیز ما این واژه را با چرخش مشخص عبارت به کار می‌بریم و این در جایی است که می‌گوییم «من پروای موفقیت این اقدام را دارم.» Besorgen در این جا چیزی شبیه هم و غم است. برخلاف این دلالت‌های عامیانه موجودبین، ما در پژوهش خود این واژه را به عنوان واژه‌ای هستی‌شناختی برای یک اگزیستانسیال به کار

می‌بریم، و به مدد آن وجودِ طریقی ممکن از هستی در جهان را نشان می‌دهیم. ما این واژه را نه از آن رو به کار می‌بریم که دازاین بدواً و در مقیاس وسیعی اهل عمل و مقصد است بل از آن رو که هستی دازاین خود باید همچون پروا عیان شود.

دریافت ما آن است که توضیحات بالا در زمینه کل کتاب کاشف از آن است که اولاً در-استی، اگزیستانس، پروا، جهان‌پرورایی و آن ساختارهای هستی‌شناختی اگزیستانس که هایدگر آن‌ها را اگزیستانسیال‌ها می‌نامد (از جمله فهم، یافت‌حالیه و گفتار) همه همان da (آن‌جا) یا هستی - در - جهانند اما از وجوه مختلف. ثانیاً تأکید هایدگر آن است که هستی - در - جهان پدیداری یکپارچه و وحدانی است که باید چون یک کل به آن نگریست که البته مقوماتی دارد اما این مقومات نه از هم جداشدنی هستند و نه می‌توان گفت که چون قطعاتی به هم وصل شده‌اند از جمله جهان، موجودی که در هر حال هستی - در - جهان است و بالاخره در-استی، که هایدگر شاید برای تأکید بر تقدم آن بر هر موضعی که دازاین در جهان و در شبکهٔ مناسبات پیرامونش اتخاذ می‌کند، آن را در-استی من حیث هو^۱ می‌نامد. برحسب آنچه قبلاً گفتیم، می‌توان به بیانی ساده‌تر چنین گفت:

ما هستیم قبل از آن که غمگین، نگران، درگیر با جهان، اقدام‌کننده به کاری، واگذارندهٔ کاری، آماذگر کاری، غافل از کاری، مخالف یا موافق با کاری و خلاصه در حال یا کار انتخاب شغل و طریقهٔ خاصی نسبت به جهان و موجودات باشیم. ما هستیم قبل از آن که با خود یا با موجودات فرداً هر نوع تعامل یا رفتاری را در پیش بگیریم، و در آن حال که فقط هستیم هستی ما پروا، در-استی، هستی در جهان و کلاً هستی آن‌جایی و استعلایی است.

از همین جاست که «آن‌جا»، جهان و «در» حیث زمانی دارند و نه مکانی. نه چنین است که ابتدا جهانی بوده باشد و سپس ما، به قول خود هایدگر،

چون آب در لیوان یا جامه در کمد در آن جای گرفته باشیم یا چون میز چسبیده به دیوار در قرب آن قرار گرفته باشیم. البته چنین جهان‌مکانی^۱ هم وجود دارد، اما چیزهایی که در داخل آن است از جمله بدن ما تا آن جا که فقط بدن است، اشیا یا موجوداتی فرادستی و بی‌جهان^۲ است و خصلت وجودی آن‌ها، به تعبیر هایدگر، مقولی^۳ است. این موجودات در امتداد هم یا در کنار هم یا روی هم و کلاً داخل جهان قرار می‌گیرند اما با هم مواجه نمی‌گردند و بر هم گشوده نمی‌شوند. هایدگر حتی مدعی است که واژه In / در را برحسب قرارداد غیرمکانی نمی‌داند بلکه در اصل نیز این واژه مأخوذ از innan است که به استناد مقالات گریم^۴ - که هایدگر در پانوشت به آن اشاره می‌کند - در آلمانی کهن به معنای سکن‌گزیدن و اقامت بوده است. به بیانی دیگر، in در اصل حرف اضافه نیست بلکه ریشه فعلی دارد. واژه bei نیز، که امروزه به صورت حرف اضافه‌ای به معنای «در کنار» به کار می‌رود، در آلمانی کهن به معنای انس بوده است. آن موجودی که به هستی در جهان تعلق دارد خود من هستم. در آلمانی bin به معنای «هستم» است و هایدگر آن را با bei همگن می‌داند.

ثالثاً این تحلیل هایدگر تلویحاً می‌رساند که پروا و جهان‌پروایی و ترس آگاهی حالاتی وجودی‌اند که مقدم بر هر وضعیت و حالت وجودی و مقولی و اگزیستانسیل از جمله ترس، وحشت، اضطراب و پرخاشجویی، و خلاصه مقدم بر هر چیزی هستند که ابژه تحقیق روان‌شناس است. در پسگفتار متافیزیک چیست؟ جان کلام پاسخ هایدگر به ایرادات آن است که پروا و ترس آگاهی را با توجه به تمایز هستی‌شناختی باید مدنظر قرار داد. مقصود از این تمایز یا افتراق آن است که نباید موجود و آنچه به موجود برمی‌گردد با وجود یا هستی و حالات و نحوه‌های آن خلط شود. نباید معنای متداول

1. Weltraum

2. Weltlos

3. kategoriale

4. Grimm

Angst (اضطراب، تشویش) یا Besorgen (نگرانی، دلوپسی، تدارک) ما را فریب دهد. اگر این حالات در ما شدت گیرد، اغلب به روان‌پزشک مراجعه می‌کنیم و از او انتظار داریم که در رفع آن‌ها برای ما کاری بکند. روان‌پزشک نیز اگر نخواهد به دارودرمانی متوسل شود، می‌کوشد تا عامل یا علت یا انگیزهٔ درونی - بیرونی ترس و تشویش را کشف کند. به بیانی دیگر، او در پی پاسخ به این پرسش است که «از چه چیزی می‌ترسی؟» این «چه چیزی» جز موجودی معین نیست. بی‌درنگ باید افزود که موجود به نزد هایدگر مفهومی وسیع‌تر از شیء یا چیز دارد. چنان که در هستی و زمان می‌گوید،

هرچه در باره‌اش صحبت می‌کنیم، هر چه در نظر داریم، هر چه ما به نحوی از انحا با آن نسبت و تعاملی داریم موجود است. آنچه هستیم، و آن گونه که هستیم موجود است. موجود یعنی آنچه هست.^۱

پس احساسات، حالت‌ها و همچنین انگیزهٔ آن‌ها موجودند و هایدگر از این که بگوید پروا و ترس آگاهی و حتی جهان موجود نیستند خسته نمی‌شود. ترس آگاهی ترس از چیز معینی نیست. هیچ معنای مرموزی جز آن ندارد که ترس آگاهی ترس از موجود نیست. پروا، در جهان بودن و همهٔ اگزیستانسیال‌ها اموری مقدم بر هرگونه تماس و تعاملی با موجوداتند. درافتادگی ما و حضور مکانی و فیزیکی مان در جهان مسبوق به هستی - در - جهان یا آن در - استی است که خصیصهٔ ذاتی و وحدانی هستی ماست.

و - زمانندی همچون افق استعلا

همهٔ تلاش پژوهشی هایدگر آن است که بگوید هستی - در - جهان حالت وحدانی و یکپارچهٔ نوعی از هستی است که نمی‌توان آن را - جز به خاطر تحلیل و توضیح - به ثنویتی از سنخ دکارتی یا هر سنخ دیگری تجزیه کرد.

۱. هستی و زمان، صص ۶-۷.

سوژه جدا از جهان وجود ندارد مگر در خیال و نظر. همین که من هستم هستی - در و هستی - در - جهان و هستی - به سوی هستم، و آنچه این را ممکن می‌سازد زمان است. جهان در افق زمان است که تنها و تنها به دازاین تعلق می‌گیرد. ذات پروا و جهان همان زمانمندی و جانمایه زمانمندی همان آینده‌مندی است. دازاین تنها موجودی است که افتادگی خود را در میانه موجودات می‌یابد و فراروی امکانات نامعلوم آینده و عدم و مرگ امکان تجربه ترس آگاهی دارد. هستی دازاین ایستمند و متمکن و بدواً مکانی نیست. دازاین پرونده‌ای مختومه نیست. دازاین توانش هستی یا هستی‌توانش^۱ خود است؛ دازاین همزمان با یافتن خود در نوعی بودگی، از آنجا که هستی‌اش هستی - در و هستی - به سوی و هستی - برای است، پروای جهان دارد؛ پس باید به نحوی اصیل (موافق با ذات خود) یا ناصیل (طرفه رو و پنهان‌کننده ذات خود) هستی خود را در بستر آینده متعین کند. به بیانی دیگر، اگر زمان نبود، پروا نیز نبود. اگر زمان نبود، هستی دازاین نیز هستی - به سوی و هستی - در نبود. اگر زمان نبود، اصلاً دازاین نبود.

ما هستی دازاین را همچون پروا تعریف کرده‌ایم. معنای هستی‌شناختی پروا زمانمندی است. ما نشان داده‌ایم که زمانمندی مقوم گشودگی «آنجا» است.... در گشودگی آنجا توأمان جهان گشوده می‌شود. پس وحدت دلالت - یعنی قوام هستی‌شناختی جهان - نیز باید بر همین نمط در پروا بنیاد داشته باشد!^۲

مقصود از وحدت دلالت چیزی نیست جز روابط کلی حروف اضافه یادشده. به نزد هایدگر، امکان جهان مشروط به شرطی زمانمند - اگزستانسیال^۳ است، و این شرط خود مبتنی بر زمانمندی و همچون افقی

1. Seinkönnen

۲. هستی و زمان، بند ۶۹.

3. existenzial-zeitlich

است. یک تکه سنگ خود آینده و، از این رو، گذشته ندارد. ممکن است بگویید این سنگ دیروز چنین بود و امروز چنان است. حتی ممکن است بگویید این سنگ خود تاریخی دارد. اما این زمان و تاریخ را با معیار زمان سنجی که خود اختراع کرده‌اید به سنگ می‌دهید. زمانمندی در اصطلاح هایدگر صرفاً زمان ساعت و تقویم و معیار سنجش حرکت نیست. زمانمندی یعنی گشودگی و روشن‌شدگی^۱ نسبت به زمان. سنگ زمانمند نیست، یعنی سنگ نسبت به زمان کور و کر و ناگشوده است. تنها با این تفسیر است که پروا، جهان و آن‌جا می‌توانند معنای زمانمند و استعلایی پیدا کنند.

وقتی که بر سبیل مجاز موجوداندیشانه از *Lumen naturale* (نور طبیعی) سخن می‌گوییم، در اندیشه ما چیزی جز ساختار هستی‌شناختی - اگزیستانسیال آن موجودی نیست که به شیوه‌ای هست که آن‌جا خویشتن است. این سخن که او «روشن شده» بدان معناست که او همچون هستی در جهان از جانب خود روشن گشته؛ نه از طریق موجودی دیگر، بل بدانسان که او خود روشنگاه است. آنچه فرادست است تنها برای آن هستنده‌ای که بدین‌سان به نحوی اگزیستانسیال روشن شده باشد، در روشنا دسترس پذیر و در تاریکی نهان می‌گردد. دازاین دای [آن‌جا] خود را از چاه خود می‌آورد و با آن‌جا خود هم‌خانه است. اگر دازاین فاقد دای خود باشد، دیگر نه تنها واقعاً بل اصلاً آن موجودی که ذاتاً دازاین است نیست. دازاین گشودگی خویش است.^۲

هایدگر این معنای زمانمندی را، که همچون افقی است، به وحدت برون‌خویشانه^۳ تعبیر می‌کند. آفاق برون‌خویشی‌ها در واقع همان بیان هستی‌شناختی گذشته، حال و آینده است. و وحدت برون‌خویشانه زمانمندی همان مبنا و بنیاد وحدت صورت‌های افق‌سان آینده، حال و گذشته

1. gelichtet

۲. ر.ک. هستی و زمان، صص ۱۳۳-۱۷۱.

3. ekstatische Einheit

است.^۱ تأکید بر این وحدت، که شاید قدری مطلب را پیچیده می‌کند، از آن روست که، به نزد هایدگر، اولاً آینده، حال و گذشته از هم جدایی ناپذیرند، و ثانیاً سیر زمان برخلاف تصور رایج و همچنین نظریه اندیشمندانی چون اگوستین قدیس نه سیری خطی از گذشته به حال و از حال به آینده، بلکه بر عکس آن است. افزون بر آن، اگر درست دریافته باشیم، زمان حال، به نزد هایدگر، چیزی نیست جز حضور گذشته یا گذشته حاضر و احضار آینده، چنان‌که گویی دازاین در وضعیت اگزستانسیال یافت‌حالیه، خود را در زمان حال پرتاب شده در گذشته‌ای حاضر، یعنی فراروی آنچه در آن پرتاب شده و در آن وانهاده یا رها شده است، می‌یابد؛ اما این یافت پدید نمی‌آمد اگر دازاین گشوده بر جهان یا آن‌جا نبود، این یافت حاصل نمی‌شد اگر هستی دازاین گشوده بر آینده نبود. شاید، به بیانی ساده‌تر، بتوان گفت که حال به نزد هایدگر هیچ نیست مگر گرانیگاه گذشته و آینده.

درک این مضامین هم سهل است هم دشوار. سهل است از آن رو که چندان نیازی به اطلاعات و دانش فلسفه سنتی ندارد؛ دشوار است از آن رو که باید عادات فکری متصلبی را که چه بسا مستقیم و غیرمستقیم در همان فلسفه سنتی سرچشمه دارند از ذهن خود پاک کنیم. از جمله در این مورد خاصی که اکنون مورد بحث ماست، باید هر نوع تصویری را که از مکانی کردن زمان ناشی می‌شود از خود دور کنیم. زمان، بر حسب فهم عامیانه، همان زمانی نیست که هایدگر از آن سخن می‌گوید اما در عین حال در آن بنیاد دارد. اگر زمان اول را غیر اصیل و زمان دوم را اصیل بنامیم، در این جا می‌توان گفت که زمان غیراصیل همان زمان اصیل نیست اما در آن بنیاد دارد، و در جاهای دیگر به طور کلی می‌توان گفت که، به نزد هایدگر، هیچ امر غیراصیل یا نااصیلی وجود نمی‌داشت اگر پیشاپیش شکل اصیل آن در کار نمی‌بود. از

۱. ر.ک. هستی و زمان، بند ۶۵.

همین رو، هایدگر ترجیح می‌دهد که حقیقت و ناحقیقت را به جای صواب و خطا بنشانند و معیار حقیقت را به جای مطابقت با امر واقع ناپوشیدگی بگیرد. به نزد هایدگر، نفی و بطلان به معنای سنتی آن مردود است. باطل همان قلب، ناسره، نااصیل و پوشیده است. اینک از این دیدگاه به مضمون زمانمندی، که به نزد هایدگر جانمایه استعلاست، باز می‌گردیم.

آفاق یا نماهای افق‌سان زمانمندی، یعنی آینده، حال و گذشته، همه حاضرند. این سه، به نزد هایدگر، سه برهه یا مقطع جدا از هم نیست بلکه سه وجه Ek-stase (یا به انگلیسی ecstasis) است. این واژه که به نظر ما همان وجوه اگزیزتانس، و هستی در جهان و ژرفای استعلا و فراروندگی را بیان می‌کند، در زبان متداول به معنای جذبه و از خود بیخودی است. اما چون نیک بنگریم، وقتی که می‌گویند فلانی از خود بیخود شده است، می‌توان پرسید از کدام خود: خودِ اصیل یا خودِ نااصیل؟ از منظر تفکر هایدگر، به صراحت می‌توان پاسخ داد که حرکت دازاین از خودِ نااصیل به خودِ اصیل و همچنین عکس آن هر دو از استعلاست. اصلاً اگر بنا بود که ما با خودِ اصیل زندگی کنیم، مدار زندگی نمی‌چرخید. به قول مولانا:

اُستن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است

این نکته نیز جالب توجه است که معادل عربی Ekstase وجد است که با وجود همگن است. به راستی چه بستگی ای میان وجد و وجود در کار است؟ وجود انسان به نزد هایدگر همان از خود بیخود شدن و، به بیانی درست‌تر، از خود به درشدگی تواند بود چه از خودِ اصیل به خودِ نااصیل چه برعکس. جوهرهٔ زمان از خود به درشدگی است چه زمان اصیل چه زمان نااصیل. تنها انسان است که ذاتاً از خود به در شونده است چه انسان اصیل چه انسان نااصیل (یا افراد منتشر یا همگان). فهم یا Ver-stehen یا فراایستادگی نیز از خود به درشدن است چه فهم عامیانه چه فهم اصیل. اساساً همین

از خود به درشوندگی یا، به بیانی دیگر، همین برون‌خویشی است که به هرگونه تصویری از زمان مجال بروز می‌دهد چه زمان اصیل چه زمان نااصیل. همان‌طور که هایدگر می‌گوید، اگر امکان ترس آگاهی همواره در کمین نشستۀ بود، ما خود را در میانه موجودات گم و گور نمی‌کردیم. اگر حال غربت و عسرت و بی‌م وطنی نبود، ما به دنبال موطن نمی‌بودیم. تمام این نوسان‌ها در برون‌خویشی‌ها و، به بیانی دیگر، در استعلا بنیاد دارند. استعلا همواره همزاد ماست. استعلا یعنی آن هستی که ذاتاً به سوی... است خواه به سوی حقیقت خواه به سوی ناحقیقت. اگر من نمی‌توانستم گشوده و از خود برون‌شونده باشم، هرگز ممکن نبود که به سوی شریا به سوی خیر، به سوی معرفت یا به سوی غفلت، روم.

زمان اصیل، به نزد هایدگر، وحدت برون‌خویشانه گذشته و آینده در یافت‌حالیه است. اما ما زمان را مثله می‌کنیم و آن را چون قطعه‌ای کیک به سه قسمت تقسیم می‌کنیم تا مگر آن را در اختیار و تملک خود گیریم. ما فرض می‌کنیم که گذشته امری سپری شده، ماضی و مرده است. همچنین فرض می‌کنیم که آینده از پیش تعیین شده اما هنوز نیامده است، و با این تصور است که با کمک ساعت و تقویم برای آینده برنامه‌ریزی می‌کنیم یا با غفلت از انبوه امکانات نامعلوم قول می‌دهیم که در ساعتی معین سر قرار خود حاضر شویم. آینده و گذشته بدین‌سان به چیزهای فرادستی‌ای تبدیل می‌شود که جدا از ما هستند: نخستین در جایی در پیش رو و دو دیگر در جایی در پشت سر. با این تصور است که می‌گوییم گذشته‌ها گذشته اما آینده در دست ماست.

دازاین هایدگر می‌گوید: من فی‌الحال گذشته و آینده‌ام. گذشته من بودگی حاضر من است که در آن پرتاب شده‌ام و آینده من توانش هستی من است که با آن باید برای خود باشم. همین توانش هستی یا آیندگی است که معنای آغازین اگزیستانس من است:

معنای آغازین حیث اگزیستانس،^۱ آینده است. به همین نحو مراد ما از پیشاپیش معنای زمانی - اگزیستانسیال هستی آن موجودی است که مادام که هست پیشاپیش چیزی پرتاب شده است. تنها از آن رو که پروا در خصلت بودگی^۲ بنیاد دارد، دازاین می تواند همچون آن هستنده پرتاب شده ای که هست وجود داشته باشد. «مادام که» دازاین به نحوی واقعی^۳ وجود دارد، او هرگز ماضی [یا گذشته سپری شده]^۴ نیست، بل همواره همانا همچون از پیش بوده ای است بدان معنا که [می تواند گفت] «من بوده هستم»^۵ و تنها مادام که دازاین هست می تواند همچون بوده باشد.^۶

«دازاین همچون آنچه خویشمندان آینده مند است، خویشمندانه همچون بوده است»^۷.

مقصود ما در این جا بحث زمان به نزد هایدگر نیست، زیرا این رشته - به ویژه با توجه به تفکر متأخر هایدگر - جداً سر دراز دارد. مقصود آن است که استعلا همان اگزیستانس، برون خویشی و درایستادگی در عدم (طبق متافیزیک چیست؟) و در جهان هستن (طبق هستی و زمان) است که خود را در پروا و به نحو اصیل در ترس آگاهی نشان می دهد، و این همه بر بنیاد زمانمندی است. استعلا هم ترس آگاهی را ممکن می سازد و هم طفره از ترس آگاهی و گریز از رویارویی اصیل با مرگ، عدم و تناهی را. استعلا همان از خود به درشدگی یا برون خویشی است، استعلا به معنای برون خویشی به هیچ یک از دلالت های پر رمز و راز دینی، عرفانی و اخلاقی که قبل از هایدگر مطرح شده اند مربوط نیست. دست کم در تفکر هایدگر سابق چنین است. در عین حال همه مفاهیم استعلا، حتی رسیدن به وجود اعلی و خدا یا سیر به سوی کمالات انسانی، در استعلا همچون برون خویشی بنیاد دارد. ما همه از آن رو که زمانمند هستیم،

1. Existenzialität

2. Gewesenheit

3. faktisch

4. vergangen

5. Ich bin gewesen

۷. همان.

۶. هستی و زمان، بند ۶۵.

هستی - به سوی ...، هستی - برای ...، هستی - در ...، و هستی - فراروی ... هستیم. اگر چنین نبود، نمی توانستیم در عمل یا در نظر این نقطه چین ها را با عدم یا خدا یا انسان کامل یا انسان غافل پرکنیم. برون خویشی یا استعلا چیزی نیست که قبلاً نداشته ایم و بعداً به آن رسیده ایم. هستی ما ذاتاً برون خویشانه است، و جانمایه این برون خویشی آینده است.

ما همواره در برشمردن برون خویشی ها ابتدا آینده را آورده ایم. چنین کرده ایم تا نشان دهیم که آینده در وحدت زمانندی اصیل و سرآغازین اولویت دارد. چنین است هرچند زمانندی نخست از توالی و تجمع برون خویشی ها ناشی نمی شود بل در هر مورد در هم سرچشمگی^۱ آن ها خود خود را می زند. اما در بطن این سرچشمگی، اطوار^۳ زمانیدن متفاوتند. این از آن روست که زمانیدن بدو می تواند خود را بر حسب برون خویشی های متفاوت تعیین بخشد. زمانندی اصیل و سرآغازین خود را بر حسب آینده اصیل می زند، و به چنان طریقی چنین می کند که سابق بر هر چیز در بوده آینده مندش حال را برمی انگیزد. پدیدار آغازین زمانندی سرآغازین و اصیل آینده است.^۲

اینک می توانیم نتیجه بگیریم که آن جا بودن و در - جهان - هستی دازاین نه در مکان بل در زمانندی و آفاق یا برون خویشی های آینده، حال و گذشته آن بنیاد دارد (آنان که با تفکر هایدگر آشنا هستند حق دارند واژه گذشته را نامناسب و حتی غلط بدانند. پس بی درنگ باید بگوییم که هایدگر به جای گذشته واژه بوده و بودگی را به کار می برد).

تا آن جا که دازاین خود را می زند، جهان نیز هست. دازاین از آن جا که هستی اش همچون زمانندی است، در زمانیدن خود است که ذاتاً یک جهان است، و این به سبب تأسیس برون خویشانه - افق سان زمانندی است.

1. Gleichursprünglichkeit

2. zeitigt

3. Modi

جهان نه فرادست است و نه تودست، بل خود را در زمانندی می‌زماند. جهان آن‌جاست اما با برون از خویش بودنِ برون‌خویشی‌ها. اگر دزاینی وجود نداشت، جهانی نیز در آن‌جا نبود... جهان از آن رو که در وحدت افق‌سان زمانندی برون‌خویشانه بنیاد دارد، استعلایی است. جهان باید پیشاپیش برون‌خویشانه گشوده شده باشد تا به سبب این گشودگی بتوان با موجودات درون‌جهانی رویاروی گشت.^۱

بیراه نیست اگر بگوییم که نحوه‌ی هستی دزاین با همه‌ی خصوصیات بنیادینی که در مورد آن برشمردیم اصلاً ممکن نبود اگر زمانندی نبود. آیا زمان این هستی را هست می‌کند؟ آیا زمان این هستی را آشکاره می‌کند؟ آیا زمان خود این هستی است یا مقدم بر آن است؟ پاسخ به این پرسش‌ها خارج از حد این مقدمه است؛ اما آن قدر می‌توان گفت که اگر ظهور هستی دزاین در افق زمان ممکن است، آیا ظهور خودِ هستی نیز بر همین نمط است. «آیا زمان خودِ خود را همچون افق هستی آشکاره می‌کند؟» این پرسشی است که هستی و زمان با آن تمام می‌گردد.

ز - معنای استعلا در تفکر متأخر هایدگر

همان‌طور که گفتیم، آن دسته از آثار هایدگر را که نقطه‌ی عزیمت آن‌ها از بنیادهای هستی دزاین یا همین من و شمایی حاضر به حالات خود هستی تغییر می‌کند، نمی‌توان دنباله‌ی طبیعی پژوهش انضمامی و روشمند هستی و زمان به حساب آورد، و عمده‌ی آثار اخیر هایدگر از این دسته‌اند. تا آن‌جا که به تجربه‌ی نگارنده مربوط است، در هستی و زمان حتی جملات ظاهراً عجیبی از این قبیل که «زمانندی اصلاً یک موجود نیست. زمانندی [موجود] نیست بل خود می‌زماند»^۲ قابل فهم و حتی به نحو مقاومت‌ناپذیری مجاب‌کننده‌اند، زیرا در این شاهکار فلسفه‌ی محض همه چیز به خودِ من خواننده از آن رو و آن‌سان که

۱. همان، بند ۶۹، قسمت C.

۲. همان، بند ۶۵.

هستم برمی‌گردد. اما اگر با خود صادق باشیم، نظیر همین جملات وقتی به وجود یا عدم نسبت داده می‌شوند به زحمت قابل درک و ملموسند؛ مضامینی چون ذاتیدن هستی، رخ نمودن و پس‌نشینی هستی، دور و نزدیک شدن و حضور و غیبت هستی، دهش و بخشش هستی و، مهم‌تر از همه، خطاب زبانی و شاعرانه و فراخوان هستی که گاه بیان‌هایدگر را به حسب حال عارفان نزدیک می‌کند، اغلب از پشتوانه‌ای که در حدّ تحلیل‌های هستی و زمان محکم و قابل فهم باشد بی‌بهره‌اند. اینک چنین می‌نماید که فهم‌هایدگر بدون سابقه نوعی ایمان و اعتماد مریدانه دشوار است. اگر بنا باشد که فلسفه‌ورزی از آزادی و رهایی از بت‌ها آغاز شود، پس‌هایدگر متأخر جاذبه‌چندانی برای آزاداندیشان ندارد. این عجب نیست که اغلب مریدان‌هایدگر متأخر یا شاگردان وفادار او هستند یا هندوها، بودایی‌ها، تائویست‌ها و حتی گرایندگان به عرفان مسیحی و اسلامی - نخستین به سابقه اعتماد قدیم نسبت به استاد خود و دو دیگر به گمان درست یا نادرست شباهت تفکر‌هایدگر به حکمت‌های دیرین شرق.

ولی ما را، که نه این و نه آنیم، گریزی از این پرسش که چندان علاقه‌ای به طرح آن نداریم نیست که آخر نه مگر قرار بود که در هستی و زمان به نحوی انضمامی به معنای هستی ره یابیم. آخر نه مگر در هستی و زمان، که با نقل قول از رئالیست‌ترین رساله نیای ایدئالیست‌ها، یعنی افلاطون، آغاز می‌شود، ما‌هایدگر را رئالیست به مفهوم ارسطویی کلمه یافته بودیم؟ پس کجا شد وعده‌ای که نه در هستی و زمان و نه در آثار بعدی‌هایدگر به انجام نرسید: رهیافت به معنای هستی به نحوی انضمامی.

میان‌هایدگر سابق و لاحق گسلی پرناشدنی وجود دارد که تعبیر گشت برای پرکردن آن بسنده نیست. این گسل اساساً پرنمی‌شود. ما نه با چرخش که با خیزش مواجهیم. گویی‌هایدگر «دا»ی دازاین را برمی‌کند و آن را در آسمانی دوردست، که منزلگه خدایان است، پرتاب می‌کند. گویی از فرش

دازاین به عرش هستی خیز برمی دارد. اینک استعلا چون عزیمت در راهی به سوی نیوشیدن ندای هستی و پاسخگویی به فراخوان اوست - اما بی درنگ باید افزود که استعلا همچنان همبسته انسان است. انسان پیوسته و بی وقفه و از بدو وجود با هستی نسبتی استعلایی دارد. حتی آن گاه که خود گامی به سوی نیوشیدن ندای هستی بر نمی دارد، صرفاً می توان گفت که راه بر او مسدود شده است، و عجیب تر آن که، به باور هایدگر، این مسدودیت بیش از آن که به دست انسان باشد، معطوف به ولایتِ هستی است. تا هستی هست استعلا نیز هست، زیرا استعلا نسبت هستی با انسان است خواه به صورت غیاب خواه به صورت حضور، خواه در دوری و خواه در نزدیکی. و این همه بیش تر از دهش هستی است تا کوشش انسان، اما در عین حال هستی بدون انسان همواره در کمون می ماند. هستی برای آن که از مستوری به نامستوری برسد نیازمند انسان است. انسان پاسبان و شبان و نگهدارنده هستی است. این نه تنها نوعی وظیفه بل ذات انسان است، و هر نوع اومانیسمی که انسان را بریده از این ذات مطرح کند به انسان بی حرمتی کرده است. به زبان ساده تر، نوعی بدهستان و قایم باشک بازی، نوعی محادثه و مغالزه میان هستی و انسان همواره در جریان است. هستی دور می شود و نزدیک می شود، رخ می نماید و رخ می پوشاند، و انسانیت انسان تا آن جا است که خادم هستی باشد. این خدمت یعنی انسان در راه تفکر، در راه استعلای اصیل افتاده است. پس همچنان ذات انسان در هر حال استعلاست، اما نه فقط ذات انسان بلکه ذات هیچ موجودی چون چیزی که در خود آن موجود باشد نیست. ذات همه موجودات در نسبت آن ها با حضور ذات بخش^۱ هستی است. ذات انسان در استعلاست و انسان هرگز بی ذات نمی شود، اما می تواند از ذات خود دور، مهجور و جدا شود. اگر ذات انسان در استعلا نبود، شاعران در زمانه عسرت

1. wesende

و مهجوری مرثیه نمی سرودند. استعلا همچون تفکر راهی است که تحقق آن رویدادی است که در آن هستی و انسان متعلقان می گردند و در هر دوری از ادوار به نحوی خاص به وفاق می رسند. مضمون Ereignis یا رویداد یا، به بیان بهتر، رخ‌نمایی و جلوه‌گری هستی، Stimmung یا دمسازی و وفاق و، از همه مهم‌تر، لحظه‌های تاریخ هستی از مضامین کلیدی تفکر متأخر هایدگر هستند.

اما پرسش آن است که طرح این مضامین به طریقی انضمامی راهی به روی خواننده می‌کشایند؟ آیا ما به همان قوت که ترس‌آگاهی دازاین را می‌بینیم، ندای خاموش هستی را نیز می‌شنویم؟ کمینه پاسخ ما آن است که این به خواننده بستگی دارد. به لحاظ پرداخت و تحلیل مطالب، وقتی که سعی کنیم متن به جای ما سخن گوید، شاید نتوانیم حتی یک جمله در آثار متأخر هایدگر پیدا کنیم که تا حدی در قوت تأثیر و اقناع‌کنندگی به پای هستی و زمان برسد. اما هایدگر نیز چنین انتظاری از آن که صرفاً آثارش را می‌خواند ندارد. او مدعی تفکری است که نوعی عمل و تجربه است. او بر آن است که Denken، Andenken و Dank (فکر، ذکر و شکر) نه فقط لفظاً هم‌ریشه و هم‌گن هستند بل در معنا نیز یکی هستند. پس تفکر تذکر و سپاس است، و این تجربه‌ای عملی است که تنها با آزمودن به درستی درک می‌شود. به قول خودمان، حلوا را باید چشید ورنه با حلوا حلوا دهان شیرین نخواهد شد. کتاب چه باشد آنچه گویندش تفکر؟ چنین آغاز می‌گردد: «ما به درک این که چه باشد آنچه گویندش تفکر نمی‌رسیم مگر خود فکر کنیم.»

می‌توانیم کتاب هستی و زمان را شاخص تفکر متقدم هایدگر بگیریم، اما در تفکر متأخر هایدگر مشکل می‌توان اثری را تعیین کرد که نقش محوری و شاخص داشته باشد. آثار بعدی هایدگر دست‌کم در نگاه نخست مضامین گونه‌گون و پراکنده‌ای را دربرمی‌گیرند. انتقاد از تکنولوژی، تفسیر ذات هنر و تفسیر شماری از آثار هنری به ویژه اشعار هولدرلین - که، در نظر هایدگر،

شاعری قدسی و پیام آور مهجوری زمانه ما از خدایان است - درسگفتارهای مطول در باره نیچه و متفکران پیش از سقراط، خطابه‌های پراکنده برای مخاطبان غیردانشگاهی معروف به خطابه‌های برمن و همچنین خطابه‌ای مهم به نام «وارستگی» - که می‌تواند گواهی بر واپسین رهیافت فکری هایدگر باشد - از جمله این آثارند. اما از کتاب‌هایی که در این میان نقش مهم‌تری دارند می‌توان به این آثار اشاره کرد: ادای سهم به فلسفه (رویداد)،^۱ شیء،^۲ نامه‌ای در باب اومانیسیم، خاستگاه کار هنری و چه باشد آنچه گویندش تفکر؟

البته آثار هایدگر متأخر منحصر به این چند کتاب نیست. هایدگر در مجموع بیش از صد هزار صفحه آثار منتشر شده و منتشر نشده از خود باقی نهاده است. این حجم عظیم، که البته درس‌های هایدگر را نیز دربر می‌گیرد، شامل طرح‌ها، سخنرانی‌ها، تحقیق‌ها، درسگفتارها، مقالات طرح شده برای سمینارها، مصاحبه‌ها و گفتگوها، چند قطعه شعر، و بالاخره یادداشت‌ها، نامه‌ها و حاشیه‌نویسی بر کتاب‌های دیگران و مطالب دیگری می‌شود که هنوز همه آن‌ها منتشر نشده است. بخش عمده این مجموعه شامل آثار بعد از هستی و زمان است. حتی با احتساب این که پنجاه مجلد از مجموعه آثار هایدگر صرفاً شامل درس‌های ترمیک دانشگاهی او می‌شود، باز هم آنچه باقی می‌ماند چندان حجیم است که گویی هایدگر در صدد بوده تا یک‌تنه تمام تاریخ تفکر را تسخیر کند یا تاریخ فلسفه‌ای را که با ارسطو آغاز شده با خود تمام کند. حتی اگر این دریافت حدسی بیش نباشد، در این شکی نیست که هایدگر خود را متفکر می‌دانست و تفکر به باور او به هیچ وجه آن فعالیت ذهنی و طبیعی نبود که همه انسان‌ها از آن برخوردارند. او به تدریج به جای متافیزیک از فلسفه و سپس از «بینش» و نهایتاً از تفکر سخن می‌گوید. این تفکر تفکری دیگر است. این تفکر به بیان نامدنی، که هایدگر صد هزار صفحه

1. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*

2. *Das Ding*

در باره آن گفته و نوشته است، یا دست‌کم این تفکری که زبانی نو و حتی گرامری تازه می‌طلبد، نقطه‌عزیمت هایدگر متأخر است. اگر ما از نقطه‌عزیمت سخن می‌گوییم از آن روست که هایدگر اغلب تفکر متأخر خود را به راه تشبیه کرده و در واپسین سال‌های عمر اصرار ورزیده است که مجموعه آثارش را «راه‌ها و نه کارها»^۱ بنامند. پس، به بیانی دیگر، هایدگر گویی بر آن سر است که مخاطبانش کمابیش عمر خود را با مطالعه آن همه نوشته‌های نامأنوس در راهی صرف کنند که وی خود در آغاز یا میانه آن مانده است. او در چه باشد آنچه گویندش تفکر؟ تصریح می‌کند که تفکر «در راه ماندن» و «در راه بودن» است.

تفکر خود نوعی راه است. ما تنها بدین طریق به این راه پاسخ می‌گوییم که در راه بمانیم. در حین ره سپردن به آهنگ راست کردن راه در راه ماندن یک حرف است و در طول راه صرفاً در جایی مستقر شدن و به گفت و شنود در باره راه دل مشغول داشتن حرف دیگری است؛ گفت و شنود در این باب که آیا مسافات قبلی و بعدی راه فرق دارند، و این فرق چگونه است، و در این باب که چه بسا این فرق مایه ناسازگاری باشد البته در خور آنانی است که هرگز نه طی طریق می‌کنند و نه حتی عازم راه می‌شوند بلکه صرفاً بیرون راه رحل می‌افکنند تا صرفاً از همان جا همواره خود را به پختن تصورات و ژاژخایی در باره راه مشغول دارند. برای آن که در راه شویم، باید همانا عازم راه گردیم. ما این ورود در راه را به معنایی دووجهی مراد می‌کنیم. یک وجه آن است که ما باید خود را بر خودِ ظهورِ چشم‌انداز راه و جهت راه گشوده داریم، و وجه دیگر آن است که گام در راه بگذاریم یا، به بیانی دیگر، گام‌هایی برداریم که راه تنها به آن‌هاست که راه می‌گردد.^۲

اگر به سیاق خود هایدگر در صدد پیوند وحدانی مضامین جسته‌گریخته کتاب یادشده برآییم، توانیم گفت که تفکر *Sehen*، *Sagen*، *Denken* و *Sehen* (تفکر،

1. Wege nicht Werke

۲. مرور درسگفتار ۵، فصل ۲.

گفتن و دیدن) یکی است و متفکرانی که رهسپار راهی چنین می‌گردند، نه به مفهومی احساساتی بلکه به معنایی رمزآگین طرفه، جریده‌رو و یگانه‌اند. هیچ متفکری را یارای نفوذ به تنهایی و یگانگی متفکر دیگر نیست. با این همه، تفکر به راه روستایی می‌ماند و متفکر به کشاورزان جنگل سیاه، که از فلسفه چیزی نمی‌دانند و با عقل شهودی خود می‌زیند، مانده‌تر است تا به نظریه‌پردازان تاریخ متافیزیک. اما این شاید صرفاً به معنای مستعدتر بودن انسان‌های ساده برای تفکر باشد، ورنه متفکران چندان یکه و نادرند که شاید در هر نسل به زحمت یک متفکر پیدا آید. این بدان معناست که در زمانه ما هایدگر تنها خود را متفکر می‌داند. عجب نیست که وی آثار معاصران را هرگز به جدیت آثار فلاسفه قبل از سقراط یا فلاسفه بزرگی چون کانت، نیچه، لایب‌نیتس و هگل نمی‌خواند مگر به قصد انتقاد. جورج پاتیسون در کتاب هایدگر متأخر^۱ می‌نویسد که نه فلاسفه‌ای چون کاسیرر و یاسپرس و نه الهیات‌دان‌هایی چون بارت، بولتمان و تیلیخ از نظر هایدگر متفکر به شمار نمی‌آمدند. تفکر هایدگر متأخر، به رغم تنوع مضامین، نشانی واحد بر پیشانی دارد که

به باور بعضی، از حکمتی ژرف‌تر از حکمت متفکران دانشگاهی و متولیان معرفت حکایت دارد، و حال آن‌که بعضی دیگر آن را ناشی از دیدگاهی در باره تکلیف فیلسوف و ملتزم به آن دیدگاه می‌دانند که اگر نگوییم دیدگاهی قلب و نمایشی است، اما توان گفت که نخبه‌گرایانه و تمامت‌خواهانه است و با سیاق بیانی پرهیمنه و تفوق‌طلب وعده‌هایی می‌دهد که به جای آوردنی نیستند – نوعی فیلسوف‌شاه افلاطونی اما بدون اصول منطق و دیالکتیک. از این منظر، هرگونه ادعایی بر فیلسوف بودن هایدگر کاذب و قلابی است. او را در نهایت می‌توان نوعی پیامبر سکولار یا شاعر نیمه‌عارف دانست که کلماتش تنها کسانی را جلب می‌کند که

1. *The Later Heidegger*

شیفته این گونه واژه‌ها هستند؛ به بیانی ساده، یک سوفسطایی امروزی و مدرن.^۱

افزون بر آن، شاید بتوان گفت که اساساً هایدگر از جوانی و حتی از نوجوانی تا مرگ به دنبال چیزی نبود جز همان خدای فرانسیس قدیس یا کی‌یرکگور یا خدای همه خداجویان مخالف با مرجعیت کلیسا و دین رسمی، خدایی که با انسان سخن گوید، خدایی که چون یهوه ایوب را در کناسه رها نکند و خود در دوردست‌ها در پس گردباد پنهان نشود. از همین رو، هایدگر در اوان جوانی در نشریه کاتولیکی آکادمیکر با لحنی آتشین و خامدستانه مقالاتی علیه سوژه‌مداری، مدرنیسم و عقلانیت بشرمدار می‌نوشت و مبلغ سرسخت مسک نفس و تعبد بی‌چون و چرا در برابر مرجعیت و حکم پاپ بود. او این شریعت را وا گذاشت چون خدای آن مرده، خاموش و عقیم بود و صدایش به گوش انسان نمی‌رسید. و باز از همین رو، هستی حتی، به نزد هایدگر، در هستی و زمان باید نقش سرچشمه‌ای را ایفا می‌کرد که به نحوی زنده و حضوری پاسخگوی گشودگی یا استعلای ذاتی دازاین به آن‌جا باشد. پس از هستی و زمان هایدگر در می‌یابد که نه تنها تحلیل پدیدارشناختی هستی دازاین برای نطق و ظهور خودِ هستی راهی ناتمام و نابسنده است، بلکه تمام تاریخ متافیزیک و الهیات رسمی مسیحی سد راه این نطق بوده است. هم از این رو، هایدگر در این زمان به قلمروی وارد می‌شود که می‌تواند قلمرو خیالبافان، جادوگران و شیادان باشد – و همچنین قلمرو قدیسان. هم از این رو، گام نهادن در این قلمرو، به قول جورج پاتیسون، در حکم آن است که چشم بسته در دام فریبنده‌ترین متفکر افیمیم.^۲ بعضی نیز برآنند که تفکر متأخر

1. George Pattison, *The Later Heidegger* (London & New York: Routledge, 2000), p. 20.

2. *ibid.*

هایدگر به نحوی پنهانکارانه بر آن است که به نازیسم و کلاً تمامت خواهی سیاسی صورتی تازه و بنیادی بدهد که چیزی شبیه نسبت خواجه و بنده بر اساس ارادت و کشش و نیازی دوسویه است. بر این اساس، نام هایدگر با ننگ عمل او در آغاز زمامداری نازی‌ها قرین می‌گردد و این ننگ تا پایان بر تارک اندیشه او باقی می‌ماند. بر این اساس، نمی‌توان گفت که همکاری علنی و پرشور هایدگر با حزب نازی در سال ۱۹۳۳، مدایح او در باره هیتلر و سخنان پرشورش در باره قهرمانان ملی - از جمله لئوشلاگتر - و پیوند زدن آن‌ها به صفای کوهستان‌ها و صلابت صخره‌های موطن ربطی به فلسفه او ندارد؛ از آن بدتر این است که بگوییم هایدگر، چون تالس، چندان سر در آسمان داشت که ناگهان در چاه افتاد، باز هم بدتر از آن این پندار است که اگر ننگ خطا یا گناه سیاسی بر پیشانی هایدگر نبود، هرگز گزک به دست کسانی چون آدورنو نمی‌افتاد تا تفکر هایدگر را به تنزل تفکر فیلسوف «به حرّافی دودکش پاک‌کن‌ها... و وصف کشاورزان کهنسالی...» تعبیر کنند که «ما را به یاد نخ‌نماترین کلیشه‌های رمان‌های شخم و بذر و درومی اندازند... فلسفه‌ای که از نام خود شرمسار است به نماد نخ‌نما شده کشاورز نیاز دارد تا آن را محمل نوعی دیگر از مشخصه ممتاز و دسترس‌ناپذیر قرار دهد... در حالی که در این جا ما هرچه می‌بینیم جز بی‌خبری از هر آنچه در باره روستاییان آموخته‌ایم نیست.»^۱ این که هایدگر اگر چنین و چنان نمی‌کرد هرگز به چنین و چنان تفسیرهایی دامن نمی‌زد، از اغراض پیش‌بنیادی برای تبرئه اتهام سیاسی هایدگر ناشی می‌شود و اساساً پذیرفتنی نیست، زیرا هایدگر چنین و چنان کرده است. افزون بر آن، تفسیر تفکر هایدگر به صورت نوع خاصی از تمامت خواهی به اصحاب آدورنو و حتی پوپر منحصر نمی‌شود؛ بلکه نزدیک‌ترین دوستان وی از جمله کارل یاسپرس و هانا آرننت نیز، که اتفاقاً

۱. اصطلاح اصالت، صص ۴۸-۴۹.

دشمن سرسخت آدورنو بود، گاه بر این گمان می‌رفتند.^۱ شاید خواننده انتظار داشته باشد که ما نیز یک چند فارغ از تفسیرهای دیگران نظر خود را نیز به صراحت بازگو کنیم؛ اما نه تنها ما بلکه هر کس که صرفاً بر خوانش دقیق و آزادانه متون متکی باشد جداً و بدون پرده‌پوشی چنین نظری نتوان داد. ما می‌توانیم بگوییم که جان کلام هایدگر متأخر در مضمونی به نام Ereignis خلاصه می‌شود و ادای سهم به فلسفه اثری است که عمدتاً این مضمون را بسط می‌دهد. بسیاری از شارحان به اثری مهم‌تر از ادای سهم به فلسفه اشاره می‌کنند به نام نظر به آنچه هست. اما تا آن‌جا که ما می‌دانیم، این اثر هنوز منتشر نشده است. فهم این که هایدگر چه می‌گوید چندان دشوار نیست. به ساده‌ترین زبان Ereignen معنایی دووجهی دارد. وجه اول آن برحسب eigen (خود) خویشمندی‌سازی است. وجه دیگر آن برحسب Auge (چشم در آلمانی قدیم) دیدار، چشمک و رخ‌نمایی هستی است. هستی در زمان، لحظه‌های رخ‌نمایی دارد. در هر لحظه یا موقف یا اپوخه تاریخی آدمی با هستی و هستی با آدمی نسبتی اختصاصی دارد، اما امارت و ولایت این نسبت به دست هستی است. هستی انسان را از آن خود می‌کند و بدین‌سان تقدیر ذات همه چیز یک عصر را از سیر تا پیاز رقم می‌زند؛ از جمله ذات هنر، ذات تکنیک و ذات انسان به طور کلی را. کار هستی هستیدن است و هستیدن همان wesen یا ذاتیدن است. اما ذات در این‌جا جوهری لایزال، ایستمند و ثابت نیست. ذات نحوه هستیدن هستی در هر عصری است.

۱. بنگرید به:

-Rüdiger, Safransky, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit* (München Wien: Carl Hanser Verlag, 1994) (به ویژه فصل ۲۲).

-E.Ettinger, *Hannah Arendt - Martin Heidegger* (New Haven, Conn, 1995), p. 69.

-Hannah Arendt and Karl Jaspers, *Briefwechsel*. ed. Lotte köhler & Hans Saner, (Munich: 1985), p. 65.

چه بسا این ذاتیدن عین غیاب هستی و وانهادگی انسان باشد. به عقیده هایدگر، چنین است وضعیت زمانه ما، و هولدرلین والاترین پیام آور آن است. او بر گریز خدایان و عسرت انسان واقف شده است. او با غیاب هستی و مستوری آن رویاروی گشته است. این رویارویی انتظار ظهور دگرگونه خدا، هستی و امر قدسی در آینده را برمی انگیزد، اما هیچ چیز را پیش بینی نمی کند. انتظار خدایی دیگر واپسین مضمون فکری هایدگر است که تفکر او را به رنگی آخرالزمانی درمی آورد. این را نیز باید افزود که تاریخ هستی، یعنی تاریخ مواقف رخداد و چشمک زدن هستی، روندی گام به گام و قانونمند همچون تجلی روح در فلسفه هگل ندارد. رویدادها یا ظهورات هستی به جهش هایی می مانند که تنها قانون آن مخاطبه و محادثه مناسب انسان و هستی است. اینک می توان به اولویت زمان در تفکر بعدی هایدگر پی برد. اگر نبود زمان، هستی نیز همواره در کمون می ماند.

ما مخصوصاً تفکر بعدی هایدگر را هرچه موجزتر بیان کردیم تا بگوییم که در باره آن هیچ نگفته ایم و هیچ نمی توانیم بگوییم یا، به تعبیری دیگر، صرفاً می توانیم در باره آن حرف بزیم همان طور که در باره آنچه در باره چیزهایی واقع در اتاقی در بسته شنیده ایم حرف می زنیم. هایدگر این قضایا را، چنان که گفتیم، نه با منطق مفهومی روشن می کند و نه با تحلیل دقیق و انضمامی پدیدارشناختی. او راه رهیافت به این قلمرو را وفاق با تفکری می داند که هیچ شباهتی به فلسفه ورزی تاکنونی ندارد. تفکر نه چیزی را اثبات می کند نه چیزی را نفی. «چنین تفکری نه نظری است نه عملی. چنین تفکری خود را فراروی تمیز [وجود از موجود] حادث می کند.^۱ چنین تفکری مادام که هست یادِ هستی است و لا غیر.»^۲

1. ereignet sich

۲. نامه ای در باب اومانسیم.

ما هرگز با خواندن رساله‌ای در باره‌ی شنا نتوانیم آموخت که چه باشد آنچه شنا خوانده می‌شود و چه باشد آنچه شنا ما را به آن فرا می‌خواند. تنها پریدن در رود به ما می‌گوید که چه باشد آنچه شنا می‌خوانیمش. «چه باشد آنچه گویندش تفکر؟» پرسشی است که خود هرگز مجال نمی‌دهد تا با تعریف مفهوم تفکر و سپس توضیح مجدانه‌ی آنچه در این تعریف مضمون است پاسخ داده شود. در آنچه از پی می‌آید ما بر روی^۱ تفکر نمی‌اندیشیم. ما خود را بیرون از حیطه‌ی اندیشه‌ی محضی نگه می‌داریم که تفکر را برابر ایستای خود قرار می‌دهد. متفکران بزرگ، در وهله‌ی نخست کانت و سپس هگل، به بی‌باری چنین تفکری پی برده‌اند. هم از این رو، آن‌ها به جد کوشیده‌اند تا فکرت خویش را در صراطی برون از چنین تفکری اندازند. این که آن‌ها تا کجا پیش رفتند و تفکر آن‌ها را تا کجا برد، پرسش‌هایی است که ما را بر آن می‌دارد تا در این منزلگه بین راه بسی بیندیشیم.^۲

به تحقیق نمی‌توانیم گفت که چنین راهی که از تفکر منطقی یا، به تعبیر دیگر، از فرادش دیرینه‌ی تفکر بیرون است راهی شبیه طریقت عارفانی چون پاسکال یا صوفیان خردستیز مشرق‌زمین است. خردستیزی هایدگر دست‌کم به صراحت با تزکیه‌ی نفس و نفی و استهلاک انانیت در آن عشق الهی که عارفان از آن دم می‌زنند قرین نیست. به رغم شباهت‌های حیرت‌انگیزی که اغلب با مقایسه‌ی مضامین پراکنده به ذهن متبادر می‌شود، در کل و در اساس این دو راه با هم تفاوت دارند. این تفاوت در وهله‌ی نخست در نقطه‌ی عزیمت و در وهله‌ی دوم در شیوه‌ی طی طریق است. عارفان از جایی آغاز می‌کنند که هایدگر هم از آغاز از آن می‌گسلد، و آن ایمان و تعبد به خدا و وحی الهی است. عارف چون عاشقی است که خار مگیلان راهی را تحمل می‌کند که یقین دارد در پایان آن به خانه‌ی معشوق می‌رسد، و این یقین است که او را به حرکت برمی‌انگیزد. اگر نگوئیم با تفکر، عارف با پرسش سر و کار ندارد. عارف از معرفت می‌آغازد و

1. über

۲. چه باشد آنچه گویندش تفکر؟، فصل ۱، درسگفتار ۲.

به وحدت می‌رسد.^۱ چنان‌که استیس در عرفان و فلسفه می‌گوید، وحدت یا واحد، تجربه و مفهوم کانونی تمام عرفان‌های گوناگون است. درست است که هایدگر رهیافت به معنای هستی را از راه تفکر علمی و حسابگر و بازنمودین یا حصولی ناممکن می‌داند، اما به هر حال گذار از این شیوه‌های فکری به نزد او به معنای فناشدن در جذبه و عشق امر قدسی نیست. او از تفکری دیگر سخن می‌گوید که مهم‌ترین صفتِ سلبی آن مبرا بودن از تفکر بازنمودین و اندیشه حسابگر و کلاً هر نگرشی که متعلق تفکر را ابژه‌ای می‌داند که در احاطه سوژه است. هایدگر بارها به ویژه الهیات سنتی را چنین نگرشی و سد راه می‌خواند. او در باره آنچه می‌جوید تنها این را می‌داند که آن چیز هر چه باشد هرگز به صورت ابژه در نمی‌آید. این کشف پیش از آن‌که مایه‌ای عرفانی داشته باشد، میراث کانت و هگل است. مخالفت هایدگر با آنچه به عنوان اصالتِ علم و اصالتِ منطقیات^۲ در عصر حاضر غالب است به معنای اعتقاد او به نابودی عقل و علم و منطق نیست. «بنابراین، دو نوع تفکر وجود دارد که هر یک در جای خود موجه و ضرور است: تفکر اعداداندیش و تفکر متأملانه.» حرف هایدگر آن است که اولاً تفکر نوع اول که امروزه به ویژه در کشورهای انگلوساکسون و آمریکا به صورت اصالتِ منطق غالب شده و صرفاً از آن رو که برای سامان دادن به امور جهان تکنولوژیک مفید است، درست به حساب می‌آید، تنها راه تفکر نیست و در هر موردی نمی‌توان آن را به کار برد؛ از آن جمله در مورد آنچه اندیشیدنی‌ترین است. چنین تفکری را تنها می‌توان در مورد آن چیزهایی به کار برد که بدون انحراف می‌توانند ابژه و برابرایستای ذهن قرار گیرند. تا این‌جای قضیه هیچ‌گونه رمز و راز عرفانی در کار نیست. کانت نیز دریافته بود که هر چیزی نمی‌تواند ابژه ذهن واقع شود.

۱. در تذکرة الاولیا آمده است که از ابن عطا پرسیدند ابتدا و انتهای تصوف چیست؟ گفت: «ابتدایش معرفت است و انتهایش توحید.»

نقد کانت دقیقاً به معنای جدا کردن سره از ناسره یا، به بیانی دقیق‌تر، جدا ساختن ابژه شدنی‌ها از ابژه ناشدنی‌هاست. هرآنچه به علوم طبیعت و ریاضیات تعلق دارد از گروه اول و آنچه جز این است از جمله جهان، نفس و خدا به معنای اعم از گروه دوم است. هایدگر پا را از این حد فراتر می‌گذارد: به نزد او، مهم‌ترین و اصیل‌ترین ابژه ناشدنی‌ها وجود و عدم است. هایدگر بر آن است که کانت و هگل دورادور متوجه شدند که رهیافت به ابژه ناشدنی‌ها تفکری دیگر می‌طلبد، اما این راه را نااندیشیده و ناتمام نهادند.

چون نیک بنگریم، این تفکر که حتی از هستی و زمان آغاز می‌گردد جستجوی راهی است که بتواند به نحوی به ابژه ناشدنی‌ترین و در عین حال اندیشیدنی‌ترین امری برسد که بیش از دو هزار سال است که آن را به موجود تبدیل کرده‌اند تا بتواند ابژه عقل حیوان ناطق قرار گیرد. اما به نزد هایدگر، این نوعی انحراف یا، به بیانی درست‌تر، خلط وجود با موجود است. آغاز تفکر هایدگر همین تمایز و افتراق وجود و موجود است که تمام فرادش متافیزیک بر غفلت از آن بنا شده است. «ما تنها وقتی می‌توانیم تفکر را بیاموزیم که نیاموزیم آنچه را تاکنون اساساً تفکر دانسته‌اند. اما بدین مقصود ضرور است که در عین حال شناخت آن را بیاموزیم.»^۱ بدین سان هایدگر با شناخت و تفکر بنای متافیزیک را ویران می‌کند تا شالوده یا سنگ بنای آن آشکار گردد. از پس این ساختارشکنی، یونانیان قبل از سقراط سر بر می‌کشند. تفکر آن‌ها، به نزد هایدگر، دقیقاً همان تفکری است که میان وجود و موجود فرق می‌گذارد و به هر موجودی از حیث وجودش می‌نگرد. در تفکر متأخر هایدگر، نه کتب مقدس و نه عارفان بل یونانیان باستانند که رهنمای راه می‌گردند. به علاوه، تفکر در هر حال تفکر است نه کشف و شهود الهام شده در حال جذب و فنا. حتی آن‌جا که هایدگر در یکی از واپسین سخنرانی‌های خود اصطلاح وارستگی یا انقطاع را از عارف مسیحی قرن چهاردهم، مایستر اکهارت، وام

۱. همان، فصل ۱، درسگفتار ۱.

می‌گیرد این اصطلاح را از آن خود می‌کند. تا آن جا که ما می‌دانیم، واژه وارسستگی به نزد اکهارت به معنای نوعی ترک دنیا و امیال نفسانی و نوعی فقر مادی و معنوی و به طور کلی نوعی دستورالعمل ترک خود و دنیاست برای رسیدن به وحدت کامل با خدا، و نه تفکر از هر نوعی. اصلاً همین اعتقاد به وحدت با خدا از جمله اتهاماتی بود که کلیسا بر او وارد آورد. تفکر هایدگر در هر حال بر نسبت انسان با هستی و جدایی آن‌ها تأکید دارد. انسان و هستی از هم دور و به هم نزدیک می‌شوند، انسان و هستی بر هم گشوده و آشکار می‌گردند، انسان و هستی یکدیگر را فرا می‌خوانند و با هم گفتگو و مخاطبه دارند، اما هرگز یکی نمی‌شوند. اصلاً انسان قادر نیست با آنچه او را فراگرفته یکی گردد. هایدگر در هر حال از پرسش و تفکر سخن می‌گوید و نه تخلیه خاطر از غیرخدا. به نزد هایدگر، نه پایان راه تفکر از پیش معلوم است و نه پرسش‌ها را مصراً باید پاسخ داد:

شاید این پرسش که «چه باشد آنچه گویندش تفکر؟» به منزله پرسشی یگانه و تک‌گونه^۱ باشد. به نزد ما، این بدان معناست که وقتی این پرسش را می‌پرسیم، در آغاز راهی دراز هستیم که مشکل بتوان تا پایان آن را فرادید داشت. اما تأکید ما بر یگانگی این پرسش به هیچ وجه به آن معنا نیست که ما خود را کاشف مسئله مهمی به حساب می‌آوریم. پرسشگری متداول یکسره پاسخی را فرادید دارد چنین پرسشی محقانه صرفاً پاسخ را می‌بیند و به پرسش تا آن جا که پاسخی فراهم می‌آورد وقع می‌نهد. پاسخ پرسش را فیصله می‌دهد. ما با پاسخ خود را از پرسش خلاص می‌کنیم... بنابراین، هدف این پرسش که «چه باشد آنچه گویندش تفکر؟» وضع پاسخی نیست که از طریق آن پرسش بتواند هر چه سریع‌تر و نتیجه‌بخش‌تر فیصله یابد. برعکس، آنچه ناظر بر این پرسش است یک چیز و تنها یک چیز است: پرسش را پرسیدنی ساختن.^۲

1. einzigart

۲. همان، فصل ۲، درسگفتار ۴.

پرسشگری و تأمل یا تفکر متأملانه یا متذکرانه هرچند از درِ مقابله با تفکر اعداداندیش و برنامه‌ریز و بازنمودین (یا مفهوم‌اندیش و ابژه‌اندیش) درآید و هر چند خود را از مَن‌بنیادی و سوژکتیویسم بر حذر دارد، باز هم به واسطهٔ انسان و با مباشرتِ شخصِ متفکر تحقق پیدا می‌کند. شاید از همین روست که می‌گوییم خطابهٔ هایدگر و موعظهٔ اکهارت، اگر چه هر دو عنوانی واحد دارند، مضمون واحدی را دنبال نمی‌کنند.

در عین حال هر کس می‌تواند راه تفکر متأملانه را به شیوهٔ خاص خود و در حدود خاص خود دنبال کند. چرا؟ چون آدمی موجودی متفکر، یعنی موجودی اهل تأمل، است. هم از این رو، تفکر متأملانه به هیچ وجه نیازمند دورپروازی نیست. همین قدر بسنده است که بر آنچه نزدیک ماست درنگ و مداومت ورزیم و در آنچه از همه چیز به ما نزدیک‌تر است تأمل کنیم؛ یعنی تأمل کنیم در آنچه همبستهٔ ماست، همبستهٔ هر یک از ما، همین‌جا و هم‌اکنون، در همین بخش از زمینِ زادبوممان، همین حالا، در همین ساعتِ حاضری در تاریخ.

ظاهراً روند وارستگی به نزد هایدگر همان است که اکهارت نیز در موعظه‌ای با همین نام توضیح داده است: ترک چیزی تا چیزی دیگر مجال بروز و ظهور پیدا کند. اما مفهوم ترک در موعظهٔ اکهارت تفکر نیست، بلکه دل بریدن تام و تمام از دنیا و هواهای انسانی حتی عشق است: «بنابراین، دل انسان اگر بناست که برای والاترین غایات شایستگی و آمادگی پیدا کند، باید به فنای مطلق روی آورد.» این به معنای کشتن ارادهٔ خویش و تسلیم مطلق خود به ارادهٔ الهی است، و به این غایت نتوان رسید مگر با جهاد نفسانی دشوار و عملی. اما هایدگر با رهنمود مؤکد خود – همین حالا و همین‌جا – مخاطب را به نوعی کنش و فعالیت ذهنی و ارادی فرامی‌خواند. این کنش صرفاً ترک فعل نیست؛ آری گفتن و در عین حال نه گفتن است. این نوسان آری و نه شاید در توازی با کشمکشی باشد که هایدگر میان خدا و هستی

می‌بیند. آنچه وارستگی عیان می‌کند راز نهفته در تکنولوژی یا بنیاد آن است، و این دقیقاً خدا نیست.

ما به ادوات تکنولوژی اجازه می‌دهیم که در زندگی روزانه ما وارد شوند. و در عین حال، آن‌ها را در بیرون رها می‌کنیم و به حال خود می‌گذاریمشان، همچون چیزهایی که مطلق نیستند بل بسته چیزی والاترند. من بر این گونه تعامل با تکنولوژی که مبین آری و در عین حال نه است نامی کهن می‌گذارم: وارستگی در قبال چیزها.^۱

به بیان ساده، هایدگر هرگز توصیه نمی‌کند که تکنولوژی را ترک کنیم. نیاز ما به تکنولوژی حتی نیروگاه‌های اتمی امری گریزناپذیر است. به عقیده او، محکوم کردن کورکورانه تکنولوژی به این عنوان که آثار شیطانی است احمقانه است چرا که ما چیزی را که مدام به آن وابسته‌ایم و فوایدی نیز دارد لعنت می‌کنیم. او به ما می‌گوید که اسیر تکنولوژی نباشیم. وارستگی اکهارت، برعکس، نفی مطلق است. مهم‌تر از همه این که وارستگی به نزد هایدگر راهی برای رهایی از سلطه تکنولوژی است که نه از ایمان بل از تفکری آغاز می‌گردد که پایان آن از پیش معلوم نیست. از این نظر، تفکر هایدگر دنباله تفکر نیچه است. تنهایی دزاین در حالت ترس آگاهی یا هیبت به هنگام درایستادگی در عدم و مهلکه و خطری که هایدگر بارها و جای جای به آن اشاره می‌کند قبل از هر چیز به گسست از ایمان و متارکه با خدای الهیات و کلام سنتی، که پیشاپیش به خدایی قلبی و از رمق افتاده تبدیل شده است، برمی‌گردد. از همین رو، برخلاف نظر کسانی چون هوگوآت و بولتمان که می‌کوشند تا تفکر هایدگر را در خدمت کلام و دیانت درآورند، می‌توان گفت که تفکر هایدگر هرگونه ایمانی را که در سنت دینی ریشه دارد به شدت در معرض خطر قرار می‌دهد و جز با تحریف و سوء تفسیر نمی‌توان آن را چون

1. Die Gelassenheit zu den Dingen

پشتوانه‌ای در خدمت حکومت دین قرار داد، زیرا مخاطب این تفکر یا کسی است که به اقتضای تربیت و نحوه اندیشه و زندگی اصلاً پروای دین و خدا ندارد یا، برعکس، از بدو کودکی با ترس از خدا و وابستگی خواسته یا ناخواسته به احساس دینی بزرگ شده است. به دیده دست‌اول این مهلکه‌ای که نیچه و هایدگر در باره آن داد سخن داده‌اند اصلاً هیچ مفهومی ندارد، چه رسد به این که از جنگ جهانی سوم نیز خطرناک‌تر باشد؛ به نزد اینان ممکن است خرید اوراق بهادار در وضعیت ناامن اقتصادی خطر محسوب گردد، اما چه خطری می‌توان در آن چیزی دید که نداشته‌های ما را تهدید می‌کند. چنین خطری جز تهدیدی توخالی و گزافه نیست. اما فراخوانِ نیچه و هایدگر برای دسته دوم بسی خطرناک است؛ زیرا حتی اگر جستجوی خدا غایت این فراخوان باشد، این جستجو از آن جا که از تفکر آغاز می‌گردد، قبل از هر چیز باید ایمان دیرینه‌ای را تعطیل کند که مأمّن همه ترس‌ها و ناتوانایی‌هاست. این تعطیل و عزل لازمه هر پرسش و تفکر اصیلی حتی پرسش در باب خداست. قبول پیشاپیش موجودِ اعلایی که خدای مشترک الهیات و متافیزیک است به معنای تعطیل تفکر و، به علاوه، به لحاظ هستی‌شناختی، خلط کردن موجود با وجود است. پس اگر نیچه خدا را در مقام بتی که در جهان سراسر تفسیر آدمی چون واقعیتی ازلی و ثابت از پیش فرض شده است مرده اعلام می‌کند، هایدگر هم نیچه را در معرض نقد قرار می‌دهد و هم الهیات را - از آن رو که الهیات خدا را از سنخ موجود می‌گیرد. اشارات نادر و جسته‌گریخته هایدگر به خدا و امر قدسی باید در قیاس با اعتراض‌های مکرر و خستگی‌ناپذیر او به مسیحیت، که، به باور هایدگر، خدا را با سنجۀ مفهوم حقیقت در متافیزیک دیرینه می‌سنجد، مدنظر قرار داد. باید به این نکته توجه داشت که هایدگر وقتی از جانب خود - یعنی از جانب متفکر - سخن می‌گوید کم‌تر به خدا و بیش‌تر به هستی اشاره می‌کند، و اغلب آن گاه که از زبان نمادین، استعاری و

شاعرانه کسانى چون هولدرلین، هراکلیت و سوفوکل سخن می‌گویند به خدا و امر قدسى اشارت دارد، و در هر حال این خدا خدایى دیگر و هنوز نیامده است که به صراحت غیر از خدای دیانت سنتى است.

افزون بر آن، هر جا که هایدگر از این خدا یا خدایان سخن می‌گوید، سخن خود را در لفافه زبان استعارى و نیمه‌شاعرانه‌ای می‌پوشاند که گاه به دشواری از مغلظه قابل تمیز است. این که این خدا مانده خدای یونانیان، یعنى لوگوس، است، این که لوگوس لفظاً به معنای جمع آوردن نیز هست برای روشن شدن این نکته کافى نیست که چگونه زمین و جهان در یک معبد یا در یک تابلوى نقاشى (خاستگاه کار هنرى) یا زمین و آسمان و میرندگان و خدایان در یک کوزه (شئ) مجتمع و یکى می‌شوند، و نیز مقصود هراکلیت از این که سروش لوگوس یکى بودن همه چیز را به ما می‌گوید، معلوم نیست که دقیقاً همان چیزى باشد که هایدگر در باره معبد یا کوزه آب به ما می‌گوید. همه می‌دانند آبى که در کوزه است از آسمان باریده، و شرابى که در آن است از میوه درخت انگورى است که ریشه در خاک دارد، و شرابى که از کوزه می‌نوشیم ما میرندگان را سیراب و شاکر خدایان می‌کند. همه می‌دانند که زمین محمل رویش و زایش است و میرندگان از آن روزى می‌گیرند. اما این کجا و یکى بودن همه چیز کجا؟ در نامه‌ای در باب اومانیس نیز این حکایت از هراکلیت نقل می‌شود که او هنگام گرم کردن خود در کنار اجاق به زائران از راه دور آمده خود می‌گوید خدایان در این اجاق حضور دارند. همچنین، این توضیح واضح که حیات ما از زمین و حیات زمین از آسمان است (شئ) و حتى این که جهانمندی جهان یا گشودگى عالم در گرو آینه‌بازى چهارگانه‌ای به نام زمین و آسمان و میرندگان و خدایان است بیانى نوستالژیک و پرهیمنه از چیزى است که برای فهم آن حتماً لازم نیست که با عینک یونانیان باستان به چیزها بنگریم. به قول سعدى:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند
تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری
همه از بهر تو سرگشته و فرمانبردار
شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری

ما برآنیم که در این رویهٔ سوم هایدگر است که خدا و امر قدسی از تفسیر شاعرانهٔ هایدگر در بارهٔ شعر و تراژدی تنها به لفظ ظاهر می‌شود. بی‌درنگ باید افزود که مقصود ما از لفظ نه لفاظی بل همان چیزی است که هایدگر خود در همسخنی با هولدرلین اظهار کرده است. ما در زمانهٔ بی‌موطنی (تفسیر شعر «بازگشت به خانه»)، ما در زمانهٔ مهجوری از ذات خود (وارستگی)، ما در زمانهٔ عسرت، که برای خدای رفته دیر و برای خدای ناآمده زود است، جز حدیث آرزومندی، جز انتظار و آمادگی کاری نمی‌توانیم کرد. هایدگر هیچ توضیح روشنی برای این انتظار آخرالزمانی و ناباورانه به آخرت که ما میرندگان را به تصمیم نامعلوم خود هستی در زمانی دور و نامعلوم وعده می‌دهد ندارد، اما صرف طرح این مطلب حدیث آرزومندی وی را برای خدایی که لازمهٔ ظهورش به ویژه رویگردانی از خدای دیانت است افشا می‌کند. اگر این آرزو همان سودای جوانی هایدگر باشد، پس دیگر هایدگر اول و دوم و سوم چیزی جز جلوات روح او در واژه‌ها نیست. خطاست اگر گمان بریم که هایدگر کاتولیک دوآتشه‌ای است که زمانی به ایمان دینی خود پشت می‌کند، یک‌چند به هستی‌شناسی بنیادی روی می‌آورد، و سرانجام باز به سوی همان ایمان قدیم بازمی‌گردد. انگیزهٔ وحدت‌بخش تفکر هایدگر از آغاز تا پایان قوی‌تر از آن است که بتوان او را به هایدگر اول و دوم و شاید سوم تقسیم کرد. مشی فکری هایدگر نه ملحدانه است نه دینی؛ تفکر هایدگر تفکری بی‌خدا^۱ است که نه تنها ایمان پیشین به خدای دیانت بلکه روال اثبات یا انکار این خدا را به دلایل روشن و بیّن

1. Gottlos

هستی شناختی معطل و معلق می‌گذارد. نامه‌ای در باب اومانیسم سند گویایی بر این مدعاست که هایدگر در عین اعلام رد دیانت و خدای دینی، از انتظار و ظهور امر قدسی سخن می‌گوید، و این یعنی گسست از ایمان دینی و همزمان - نه در مرحله‌ای دیگر - حدیث آرزومندی خدا:

در این تقرب، اگر اصلاً تقریبی باشد، شاید بتوان این را تعیین کرد که آیا خدا و خدایان همچنان از ظهور خود می‌پرهیزند و شب همچنان باقی می‌ماند و چگونه چنین می‌کنند، یا این که آیا روز امر قدسی دمیدن می‌گیرد و این که چگونه چنین می‌شود. [می‌توان تعیین کرد] که آیا در فیضان امر قدسی تجلی خدا و خدایان از نو آغازیدن تواند گرفت و چگونه چنین خواهد شد. اما تنها آن‌گاه که قبلاً خود هستی پس از تمهیدی موسع روشن گشته و حقیقت آن تجربه شده باشد، آن امر قدسی نیز که تنها ساحت گوهرین الوهیت است و به تنهایی افقی برای خدا و خدایان تواند فراآورد پرتوافکن خواهد گشت.

این هم و غم هایدگر برای گذشته و آینده خیلی خیلی دور آن هم در سال ۱۹۴۶ کم‌تر از این گفته‌ او که چیرگی تام و تمام تفکر حسابگر خطرناک‌تر از جنگ سوم جهانی است عجیب و تکان‌دهنده نیست. همچنین، یکسان گرفتن ماهیت کشاورزی مکانیزه با سوزاندن اجساد انسانی در بوخن‌والد و آشویتس در همین جهت است، و بر همین نمط است پاسخ هایدگر به شاگرد سابقش، هربرت مارکوزه، ناظر بر این که دولت آلمان شرقی با آلمانی‌ها همان می‌کند که هیتلر با یهودیان کرد.^۱ شاید از همین رو، آدورنو نیز در کتاب اصطلاح اصالت بر این گمان می‌رود که توسل هایدگر به رماتیسم فرسوده کشتزار و کشاورز طفره‌تفکری است که زاده شرمساری از خویشتن است.

سال ۱۹۴۶ - سال نوشتن نامه‌ای در باب اومانیسم - را می‌توان سال شرمساری ملت آلمان نامید و این شرمساری به ویژه در هایدگر مضاعف

۱. میگل دِ بیستگی، هایدگر و سیاست، ترجمه سیاوش جمادی (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱)، ص ۴۶۷.

است. در این هنگام هایدگر از سوی کمیته نازی زدایی متفقین به همکاری فعال با حزب نازی محکوم شده و حتی دوست نزدیکش، یاسپرس، نیز بر عدم صلاحیت او برای تدریس و سخنرانی گواهی داده است. هایدگر اینک مطرود و محروم از حق تدریس و سخنرانی در کلبه معروفش در تودناوبرگ گوشه عزلت گزیده است. اکنون که وی در نظر عامه آلمانی‌ها به عنوان فیلسوفی نازی مطرود شده، فعالیتش برای یافتن مخاطبانی در آن سوی مرز آلمان به ویژه فرانسه چشمگیر است. در این اوضاع و احوال است که وی سارتر را به اسکی بازی و گفتگو دعوت می‌کند و باب دوستی با ژان بوفره را می‌گشاید. نامه‌ای در باب اومانیسم حاصل این دوستی و پاسخی به پرسش‌های ژان بوفره از جمله در باب چگونگی امکان اعاده معنای اومانیسم است.

از سوی دیگر، چنان‌که در مقدمه کتاب هایدگر و سیاست نوشته‌ام، یکی از سرچشمه‌های مباحثات پرشور در باره اومانیسم در این زمان تفسیر ماده قانونی جنایت علیه انسانیت در دادگاه نورنبرگ بود. در این دادگاه هر روز اسناد و فیلم‌های تازه‌ای از جنایات فجیع و گسترده نازی‌ها رو می‌شد. بحران اقتصادی از یک سو، و اخبار ددمنشی‌های حاکی از شرارت قدرتمندان و بی‌یاوری انسان‌ها از سوی دیگر، ایمان انسان‌ها به عدالت و خدای فریادرس را سست می‌کرد. سخنرانی سارتر تحت عنوان اگزیستانسیالیسم نوعی اومانیسم است در سال ۱۹۴۵، یک ماه قبل از اولین نشست دادگاه نورنبرگ، اعلامیه صریح الحاد و مسئولیت تام و تمام انسان بود. نامه‌ای در باب اومانیسم از جهتی نیز پاسخی به این اوضاع و احوال بود. البته در این نامه هیچ اشاره‌ای به آنچه بر انسان‌ها می‌رفت نمی‌شود؛ اما هایدگر برانگیخته از این که سارتر او را در شمار اگزیستانسیالیست‌های ملحد به شمار آورده، بر آن است تا ضمن اعتراض به این مطلب موضع خود را در برابر دین و خدا روشن کند. در این زمینه است که هایدگر از امر قدسی نامعلومی سخن می‌گوید که یا به گذشته خیلی خیلی دور یا به آینده‌ای نامعلوم تعلق دارد. این حرکت البته ممکن

است انتقاداتی را علیه هایدگر برانگیزد. او که سال‌ها سرسختانه از مسیحیت روی گردانده است، برای تبرئه خود از الحاد مفری جز توسل به خدایان پرپروز و پس‌فردای تاریخ ندارد.

بر اساس چنین تفسیری، فلسفه متأخر هایدگر نوعی اندیشه آخرالزمانی و نوعی فلسفه گریز و احاله به ناکجاآبادی است که تازه هیچ معلوم نیست که دربرسد یا درنرسد؛ اما حقیقت آن است که به همین دلیل، ما نیز در باره این دیکته نانوشته هر چیزی می‌توانیم گفت و در عین حال چیزی نمی‌توانیم گفت، چرا که، به باور هایدگر، ما نمی‌توانیم به جای هستی و امر قدسی - که در تفکر او گاه به هم بسیار نزدیک می‌شوند - تصمیم بگیریم. ما تنها می‌توانیم انتظار و آمادگی ظهور احتمالی خدایی را برانگیزیم که احتمالاً هنگام آمدنش خود دیگر نیستیم، و تا آن جا که من می‌دانم، هایدگر در هیچ کجا به دوام و جاودانگی روح و عالم ملکوت یا آخرت، که روح تمام ادیان ابراهیمی است،^۱ اشاره مستقیمی نکرده است؛ اما از آن جا که همواره مرگ را پایان اگزیستانس و هستی‌توانش ما می‌داند و، افزون بر آن، همسخن با نیچه و حتی مارکس، بر هر نوع افلاطون‌گرایی و دوجهان‌انگاری مهر بطلان می‌زند، قطعاً می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه دیانت سنتی از جمله آیین کاتولیک، تفکر او تفکری الحادی است و هرگونه کوششی برای پیوند زدن آن با ادیان ابراهیمی صرفاً از کژفهمی یا سوءتفسیر ناشی می‌شود. هرگز نباید فراموش کنیم که خدای هایدگر خدایی تاریخی است که، به قول خود او، نه تنها در شب تاریک این زمانه خود را پنهان کرده و ما را وانهاده است، بلکه دیانت سنتی یکی از مهم‌ترین حجاب‌های آن است. چنان که نقل قول پیشین نشان می‌دهد، ما همواره باید به یاد داشته باشیم که خدای هایدگر خدایی تازه و

۱. از میان آیات بسیاری که در تورات و انجیل و قرآن آمده در این مجال به یک مورد اشاره می‌کنیم: *وَ لِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى*: و آخرت برای تو نیکوتر است از این جهان (قرآن مجید، سوره ضحی، آیه ۳).

هنوز نیامده است که ارتباط آن با خدای دین و کلام تاکنونی تنها از یک جهت است، و آن این که حقیقتِ دیانتِ سنتی سرسخت‌ترین دشمن این خداست و همان قدر که اشارات هایدگر به این خدای تازه دوردست مبهم و توضیح‌ناپذیر است، مساعی او در اثبات ناحقیقی بودن خدای دینی پشتوانه‌ای محکم و مجاب‌کننده دارد. در این جا هایدگر دنبال‌کننده راه نیچه - البته به شیوه خاص خود - است. او نسبت به دیانت سنتی و خدای قرن‌ها پذیرفته شده آن - اگر نگوییم ملحد است - موضعی کاملاً منفی دارد و تنها به خدای تاریخی هنوز نیامده و غایبی مؤمن است که شاید پایان نیچه آغاز آن باشد.

هرگز نباید فراموش کنیم که خطر فلسفه نیچه و هایدگر - که صرفاً برای مؤمنان سنتی خطر است - آن است که در جستجوی خدا قبل از هر چیز باید به ایمان تاکنونی خود پشت پا بزنیم. آن گاه که «خدا مرده است» نیچه را در جهت نیات خویش تکرار و تفسیر می‌کنیم، باید به یاد داشته باشیم که این جمله از آن «مرد مجنون»^۱ی است که فریاد دردمندان‌اش را با این سخن می‌آغازد: «خدا را جویم! خدا را جویم!» پس این سخن گزافه نیست که این دو متفکر بت‌شکن برای آن کسانی که پروای خدا و در واقع استعلای اصیل انسانی ندارند، یعنی برای آن مگسان بازار، برای آن افراد گله و منتشر شده در اتوماسیون و همسانی که فارغبال زندگی می‌کنند، حرفی برای گفتن ندارند و نباید فراموش کنیم که اهل دیانت در صدر این فارغبالان و بی‌دردانند، چرا که با تکیه بر خدایی دروغین، مرده و ابژه شده (به تعبیر هایدگر) خود را از هر پرسش و تفکری از جمله این که چرا اساساً موجودات هستند، معاف کرده‌اند.

ح - تأثیر نیچه

تفکر هایدگر از پایان فلسفه نیچه آغاز می‌گردد، اما این به آن معنا نیست که

۱. دانش شادمانه، بند ۱۲۵.

اصالت دادن به چیزی چون خواستِ قدرت یا بازگشت جاودانه یا ابرانسان بنیاد اندیشه هایدگر است. هایدگر که سهل است، نیچه خود نیز هر مبدأ و اصل ثابتی را که مناط حقیقت و اصالت باشد انکار می‌کند. دقیقاً از دلِ این انکار است که خواستِ قدرت، دور همواره همسان و ابرانسان سر برمی‌کشند. درک این نکته با پراکنده‌خوانی نیچه، که شاید پراکنده‌گویی و قصیره‌سرایی^۱ خودِ نیچه باعث آن باشد، بسی دشوار است. گونه‌گونی و وفور مضامینی که از ذهن سرشار و تیزبال و از روح آزاد و بی‌لگام نابغه‌ای چون نیچه برون تراویده است، در تاریخ فلسفه یگانه، بی‌بدیل و شاید نامکرر باشد. سخن نیچه به لحاظ درونمایه، بی‌پرده و سرسختانه و صادق و راست‌اندیش و به لحاظ ساختار، آمیزهٔ هنر و فلسفه است. شارحان نیچه تاکنون در بارهٔ علت یا علل جنون نیچه بسیار گفته‌اند و بسیار خواهند گفت، و البته جنونِ شیزوفرنی یا روان‌گسستگی ممکن است از عارضه‌ای جسمی آغاز گردد. اما آن عارضه خود معلول چیست؟ محتمل‌ترین فرضیه در مورد نیچه آن است که طاقِ تن از آشفتن درون به طاق رسیده است.

نیچه در باب همه چیز - از اخلاق، فرهنگ، قانون، عدالت، و دیانت گرفته تا زنان و زناشویی، صیغه و شهوت، جنون و سلامت و حتی تغذیه و پرورش جسم - سخن گفته است، اما هر چه از او می‌خوانیم گویایِ نبوغ سرشار و بی‌همتایی است که در عین حال با فاش‌گویی و راستی بی‌لگام و سازش‌ناپذیری میثاق بسته است که، برخلاف هایدگر، هرگز بر دست اسکندر زمانه‌اش بوسه نمی‌زند. آخر نه مگر «مرد مجنون» او همچون دیوژن در بازار روز ظاهر می‌شود؟ «آیا از آن مردِ مجنون که در پیشین روزِ روشن فانوس به دست خدا را می‌جست... چیزی شنیده‌اید؟»^۲ پس آیا ممکن نیست که این جان وارستهٔ نابهنگام و بی‌همزبان، که بسی بیش از ما شب‌پرگان

1. aphorismus

نیازمند خدای فریادرس است، در واپسین سال‌های عمر از عذابِ چلیپا به تنگ آمده باشد؟ آیا نمی‌توان گفت که نیست‌انگاری از واپسین فریاد مسیحا بر صلیب آغاز می‌گردد که گفت: «ایلی ایلی لما سبقتنی؟»^۱ این مصیبت هرگز دامن آن کس را نمی‌گیرد که روحش از آغاز سرشته و پروردهٔ پروای دین و خدا نبوده است. (در این مورد هوسرل را می‌توان مثال زد که در خانواده‌ای فارغ از اعتقادات دینی تربیت شده بود). چرا نیچه مسیح را از مسیحیت جدا می‌ساخت و حتی به هنگام فروپاشی روحی با نام مصلوب امضا می‌کرد؟ چرا به مسیح حسادت می‌کرد؟ و چرا هایدگر خدای مسیحیت را از حیطة تفکر بیرون راند و در عین حال از الحاد سر باز زد؟ آیا این همه از سر شناخت بی‌غرض و معصومانة حقیقت بود؟ نیچه به ما می‌گوید تاریخ فلسفه دروغی منحط‌تر از خواست حقیقت نبافته است. خواست حقیقت صرفاً سرپوشی نجیب‌نما و فضیلت‌فروش بر انگیزهٔ نهان فیلسوفان و عارفان و دینداران بوده است. اما شاید خدا به پادافرهٔ این رویگردانی هرگز هایدگر و شاید نیچه را رها نکرد. پس شاید بتوان گفت که حتی اگر آنان خود به دنبال خدا نبودند، خدا^۲ همواره به دنبال آن‌ها بود، و هم او بود که نیچه و هایدگر را به وادی جنون کشاند. آن یک جنونش را عیان کرد و این یک پنهان. جنون نیچه حسب حال شاهینی اسیر در شهر شب‌پرگان است. فاش‌گویی‌های نیچه، ضربت تیغ دشمن‌تراش و انگیزه‌شناس او، فریب‌ناپذیری خشک و ترسوز او هیچ یک از مدعیان و مدعیات عصر جدید و قدیم را - از سقراط و افلاطون گرفته تا کانت و شوپنهاور، از مسیحیت و سوسیالیسم گرفته تا دموکراسی و یقین‌پرنخوت علم جدید - از زخم کاری و زبان زهرآگین خود بی‌نصیب ننهاد.

۱. «نزدیک ساعت سه عیسی به زبان عبری فریاد زد: 'ایلی ایلی لما سبقتنی؟' یعنی 'خدایا چرا مرا به خود وانهادی؟'» (انجیل متی، باب ۲۷، آیهٔ ۴۶).

۲. مقصود ما از خدا، خدایی است که آن‌ها زمانی به او وابسته بودند خواه از سر ایمان خواه از سر اجبار؛ خواه از سر معرفت خواه بر حسب توهمی موروثی. مقصود ما خدای سنت و فرادش است.

است. یاسپرس راست گفته است که روان‌شناسی نیچه روان‌شناسی پرده‌برانداز است.^۱ حتی مارکس نمی‌تواند همچون نیچه نقاب از چهره بورژوازی بردارد، زیرا او خود را مقید به اثبات حق مسکینان می‌داند. به نزد نیچه، این هر دو به یکسان زیانکارند؛ زیرا بر کین‌توزی و رشک خود نامی شرافتمندانه می‌گذارند. اگر جویای فهم مؤلفه‌ها یا همان خطوط اصلی اندیشه نیچه باشیم، قبل از برشمردن اصطلاحات کلیدی و مکرری چون «خواست قدرت»، «ابرانسان»، «بازگشت جاودان»، «دیدگاه و تفسیر» و «صیروت و شدن» بهتر آن است که از همین میثاق راستی و فریب‌ناپذیری او آغاز کنیم. واژه‌ها از نگاه تیزبین این زبان‌شناس و روان‌شناس بزرگ رسوا می‌شوند. اراده به نزد او، برخلاف شوپنهاور، چون مبدایی ثابت و لایزال که حاکم بر تقدیر آدمیان باشد نیست. «اراده» شوپنهاور در ردیف شیء فی نفسه کانت و اعیان ثابت و خیر اعلیٰ و مطلق افلاطون، کوگیتوی دکارت، جوهر اسپینوزا و بالاخره خدای مسیحیت و بودیسم و اساساً خدای هر دینی است. اراده به نزد نیچه، خواست پنهانی است که در پس نام‌هایی چون حقیقت‌جویی و خواست شناخت، دانسته و ندانسته کتمان شده است.^۲ می‌توان گفت که، از نگاه نیچه، تاریخ نیست‌انگاری به یک تعبیر تاریخ سوءاستفاده از زبان و تعارض اسم‌ها و مسمّاهاست. نیچه در صدد اثبات قطعیت این قضیه نیست. دلایل او شبیه چیزی است که حقوقدانان به آن قرینه می‌گویند. او بیش‌تر به انگیزه و عمل فیلسوفان به عنوان شاهد و قرینه اشاره می‌کند. شاید آدمی بر چیزهای زیبا نام‌های زشتی گذارد و بالعکس. این «شاید» بیش از آن که از حدس و گمان و بی‌اطمینانی نشان داشته باشد به

۱. بنگرید به: کارل یاسپرس، نیچه: درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او، ترجمه سیاوش جمادی، (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳)، ص ۲۲۱.

۲. بنگرید به آن سوی خیر و شر، فصل اول: «در باره پیشداوری‌های فیلسوفان».

امکانی ذاتی بر می‌گردد که با شَمّ و تجربه دریافتنی است نه با استدلال منطقی. نیچه در پایان بند دوم از فصل اول آن سوی خیر و شر می‌گوید:

اما کجاست آن خواستی که خود را مبتلای درد این شایدهای خطرناک کند؟ در این راه باید به انتظار نوع جدیدی از فیلسوفان نشست که ذوق و گرایش آن‌ها برخلاف آن فیلسوفان تاکنونی باشد؛ فیلسوفانِ شایدِ خطرناک^۱ به هر مفهومی – در نهایت جدیت می‌گویم که من برآمدن این فیلسوفان تازه را می‌بینم.

فیلسوفانِ شایدِ خطرناک فیلسوفانی هستند که موضوع فلسفه آن‌ها «شاید» است اما این شاید دقیقاً و برحسب آنچه در فصل اول آن سوی خیر و شر و آثار دیگر نیچه می‌خوانیم در حقیقت جانمایه تفکر نیچه و همان مضمونی است که عزیمتگاه راه‌هایدگر است. قضیه به خلاصه‌ترین شکل آن است که فلسفه آینده نوعی زبان‌شناسی افشاگر خواهد بود. چرا اسم‌ها رهن مسمّاهای شده‌اند؟ چرا می‌گویند وجود، و موجود را مراد می‌کنند؟ چرا می‌گویند حقیقت، و قدرت را می‌طلبند؟ چرا می‌گویند شناخت، و فریب را پیشه می‌کنند؟ چکیده پاسخ نیچه که از دید روان‌شناختی یا، به بیانی دیگر، آسیب‌شناختی تاریخ اندیشه است دو کلمه است: *Trieb* یا انگیزش / سائقه و *Perspektiv* یا دیدگاه / منظر. نیازی نیست که بگوییم این دو همبسته یک‌دیگرند. منظر یا دیدگاه همان دریچه دید ماست که هرگز از آن آزاد نمی‌شویم. ما جز از خلال نظرگاه شخصی خود چیزی را نتوانیم دید. و دیدگاه ما بسته سائقه و انگیزش‌های ماست. جدا از دیدگاه و تفسیرهای ما هیچ حقیقت فی‌نفسه، قائم به خود، مطلق و لایزالی وجود ندارد. دیدگاه و تفسیر ما معطوف به انگیزش‌های ماست. این، به نزد نیچه، همچون یک اصل است، و او با این مقیاس به همه چیز می‌نگرد. پذیرفتن این اصل نیازمند اثبات

1. Philosophen des gefährlichen Vielleicht

نیست. کافی است با صداقت به خود و به دیگرانی که با آنها سر و کار داریم بنگریم. در هر نزاع و دعوایی از حق خود دفاع می‌کنیم و می‌کوشیم تا طرف دیگر را محکوم کنیم. وقتی از سر کین‌توزی سیلی به صورت دیگری می‌زنیم، عمل خود را به نامی چون غیرت، حق، عدالت و خلاصه هر نامی جز کین‌توزی می‌خوانیم. وقتی دیگری همین معامله را با ما می‌کند، عمل او را به نامی چون گستاخی، درندگی، ستم و خلاصه هر نامی جز حق و عدالت می‌خوانیم. پس مسمایی واحد وقتی به ما متعلق باشد، خوب و چون به دشمن ما متعلق باشد، بد است. دیدگاه ما معطوف به رانش‌ها و انگیزش‌هاست و «شاید خطرناک» به معنای کشف همین رانش‌ها و انگیزش‌هاست. نیچه از این طریق نام‌های زیبایی چون خدا، مطلق، حقیقت، خیر، فضیلت و فرهنگ‌دوستی را رسوا می‌کند. بخش عمده‌ای از آثار نیچه به کشف انگیزه‌های پنهان اختصاص دارد. نزاع بورژوازی و تهیدستان از هر دو سو انگیزه کین‌توزی و حسد برای تصرف جایگاه یکدیگر است. بورژوازی، از همین رو، نقاب فرهیختگی و ادب‌دوستی به چهره می‌زند. آیا ما گاه در باره رجزخوانی‌های دولتمردی که از عدالت‌خواهی و مردم‌دوستی دم می‌زند نمی‌گوییم: «همه این‌ها کلک پول است.» این جمله‌ای است که شاید در میان همه ملت‌ها متداول باشد. آلمانی‌ها وقتی می‌گویند *es liegt nur am Gelde* همین معنا را بیان می‌کنند، و تصادفاً نیچه نیز آن را در روند انگیزه‌شناسی خود به کار برده است:

چون نیک بنگری، درخواهی یافت که در خامدستی زران‌دود لذت از فرهنگ چیزی جز قضیه پول در کار نیست.^۱

دعوای نیچه با خدا و حقیقت نتیجه میثاق او با فریب‌ناپذیری است. چنین میثاقی هر اندیشمندی را بیش و پیش از هر چیز به ناگزیر به سوی نوعی

1. Karl Jaspers, *Nietzsche: Walter de Gruyter* (Berlin, New York, 1981), p. 265.

روانشناسی سوق می‌دهد، اما نیچه همچون کسی که مهر لعنت فریب‌ناپذیری بر پیشانی دارد به صرافت طبع، روان‌شناسی جبلی و مکتب‌نادیده است.

نتیجه نظریه «دیدگاه» جز آن نیست که سنجه حقیقی امور مطابقت آن‌ها با مبدایی مطلق نیست، زیرا چنین مبدایی صرفاً اختراع و ساخته انسان است. انسان بر حسب نیاز به تکیه‌گاه، و نه از سر حقیقت خواهی بی‌غرض و معصومانه، است که مطلق‌سازی می‌کند یا خود را ملزم می‌داند که حقیقت را در یک سیستم ختم کند. اعتقاد به ایده‌های ثابت در عالم مثل، که، به نزد نیچه، سرچشمه مسیحیت است، هرگز پاسخی نبود که افلاطون در پرسش از حقیقت یافته بود. این چیزی بود که افلاطون می‌خواست. فیلسوف باید در جستجوی کشف این خواست‌های نهفته باشد. و جستجوی نیچه به کشف شاه‌بیت همه خواست‌ها، یعنی خواست قدرت، می‌انجامد. اگر حقیقتی باشد، جز این خواست در جهانی که پیوسته در صیوررت و گردش است نیست.

البته آغازیدن از روان‌شناسی در مقام علم به انگیزش‌ها، به نزد هایدگر، راهی است که دوباره از اصالت دادن به موجودی برین - و در این‌جا خواست قدرت - سر در می‌آورد، چنان‌که گویی خواست قدرت یا، شاید به تعبیر دیگر، انگیزه انگیزه‌ها قول به مبدایی مطلق است که باید ملاک درستی و نادرستی یا حقیقت و ناحقیقت باشد. دریافت ما آن است که نیچه خواست یا اراده را از دو جهت می‌نگرد که شاید در نهایت به نوعی حکمت نظری و عملی برگردد: نخست آن که فیلسوف تازه در کاوش «شاید»‌ها^۱ از انگیزه‌ای

۱. یعنی به جد گرفتن این پرسش که شاید این یا آن حقیقت، این یا آن فضیلت و داعیه اخلاقی، این یا آن رفتار و گفتار انسانی، و بالاخره این یا آن سیستم فلسفی انگیزه‌رانه‌ای باشد که نام آن غیر از نام رسمی آن و چه بسا عکس آن باشد. آن سوی خیر و شر از همین مضمون آغاز می‌شود: «چگونه ممکن است چیزی زاده ضد خود باشد؟ به عنوان مثال، حقیقت زاده خطا، یا اراده به سوی حقیقت زاده اراده به سوی فریب؟» (بند ۲).

به انگیزه دیگری می‌رسد، تا سرانجام به انگیزه آغازین یا سر همه انگیزه‌ها، یعنی خواستِ قدرت، می‌رسد؛ این یافته را می‌توان بدین‌سان بیان کرد که هر چه ما جانبدارانه و خودفریبانه به نامی دلخواه می‌نامیم معطوف است به ارادهٔ قدرت، اما این ارادهٔ آغازین، که بی‌شبهت به لیبدوی فروید نیست، خود معطوف به چیز دیگری نیست بل سائق به سوی قدرت است.^۱ نام این کاوش و جستجو، به زعم نیچه، شناختِ حقیقت - به مفهوم مطابقت - نیست. به زبان خودمان، او نمی‌خواهد کلاه‌گشادی را که فیلسوفان گذشته بر سر خود نهاده‌اند، از آن خود کند. او این انگیزه‌شناسی غالب بر اغلب آثارش را ارزیابی دگرگونه همهٔ ارزش‌ها می‌نامد، و این یعنی آهنگ پی‌ریزی نوعی اخلاق که، گرچه می‌دانیم که چه خواهیم چه نخواهیم انگیزهٔ آن خواستِ قدرت و مقصد آن خودِ قدرت به معنای خاص نیچه، یعنی بالندگی نیروی سالم و پاک حیات، است، اما به هیچ ارزش مطلق که چون واقعیتی ثابت و قائم به خود باشد وابسته نیست. انسان آفرینندهٔ ارزش‌هاست و در هر لحظهٔ تاریخی ارزش‌های تازه‌ای می‌آفریند که نحوهٔ هستی و سویهٔ زندگی او را تعیین می‌کنند. در هر حال، آن‌جا که سخن از ارزش‌ها و ارزیابی است، پاسخ دادن به پرسش از حقیقت یا صرفِ حقیقی و ناحقیقی بودن مقصد نیست؛ بلکه مقصود ارزیابی حقیقت از این نظر است که تا چه حد اراده و خواست بنیادین انسان را برای بالندگی و توانمندی تأمین می‌کند. من این جهتِ خواستِ قدرت را حکمت عملی نیچه می‌نامم.

در واقع، ما در برابر این پرسش که علتِ آغازینِ این خواست چیست مدت‌ها درنگ کردیم - تا آن‌که سرانجام در برابر پرسشی بنیادی‌تر یکسره

۱. از همین رو، ضمن ادای دین به شادروان دکتر محمد باقر هوشیار، باید بگوییم که برگردان Wille zur Macht (will to power) به «ارادهٔ معطوف به قدرت» خطاست. حتی صرف‌نظر از توضیحات بالا و مقصود نیچه حرفِ اضافهٔ zu یا zur در آلمانی (to در انگلیسی) با سو و به سوی در فارسی معادل است و به عطف و بازگشت دلالت نمی‌کند.

بازایستادیم. ما به جستجوی ارزش این خواست برآمدیم. گیریم که ما خواستار حقیقت باشیم: از کجا معلوم که ناحقیقت بهتر نباشد؟ یا عدم قطعیت؟^۱ یا اصلاً نادانی؟ آیا مسئله ارزش حقیقت بود که پیش روی ما سبز شد یا ما بودیم که پیش روی آن سبز شدیم؟ در این جا کدام یک از ما ادیپوس است و کدام یک ابوالهول؟^۲

با این تفاسیل، شاید نتوان گفت که خواستِ قدرت به نزد نیچه موجود برین یا علت نخستین است، اما می توان به هایدگر و تا حدی به یاسپرس در این مدعایشان که اندیشه نیچه حتی اگر سویه استعلایی داشته باشد، در موجود و به ویژه موجودیت انسان درجا می زند حق داد. هایدگر در بیان این که حقیقت فلسفی و مسیحی تاکنون بر قول به دو جهان، که یکی مرجع حقیقت یا ناحقیقت دیگری است، و در قول به همبستگی مسیحیت با افلاطون گروی کاملاً با نیچه همسخن و تا حد زیادی از وی متأثر است. اما علت مصنوع بودن خدای مسیحیت را نه از نوع انگیزه بلکه خطایی هستی شناختی می داند بدین وجه که در مسیحیت و تاریخ متافیزیک خدا، دانسته یا ندانسته، با معیار حقیقت افلاطونی و نوافلاطونی چون موجودی برین که همه چیز را از عدم خلق می کند و چون مبدایی ثابت و لایزال و فراتاریخی و فرازمانی و از پیش مفروض، تلقی شده است، نگرشی که از ایده های افلاطونی آغاز می شود و از نظریه صحت و مطابقت سر درمی آورد. به عقیده نگارنده، شیوه برخورد هایدگر با مسیحیت و در کل با الهیات به معنای اخص و نحوه تبیین و توضیح این ها اگر با آن نیچه یکی نباشد، به شدت متأثر از آن است. رویکرد نیچه به انسان و این دریافت که در جهان انسانی چیزی جز تفسیر وجود ندارد، مستلزم نفی هرگونه ملاک ثابت و از پیش فرض شده ای در باره حق و باطل است. خدای مسیحیت و اعیان ثابت

1. Ungewissheit

۲. آن سوی خیر و شر، فصل ۱، بند ۱.

افلاطونی در صدر این ملاک‌ها جای دارند و هم از این رو، مسیحیت - و نه شخص مسیح - و افلاطون‌گروی به نزد نیچه، همچنان که به نزد هایدگر، آغاز انحطاط و دوری انسان از حقیقت است. از آن‌جا که در این مقدمه کوتاه مجال ما برای توضیح کافی و وافی این نکته اندک است، ناچاریم پس از نقل قولی دیگر از نیچه، خواننده را به مقایسه آن با رساله در باب ذات حقیقت و دکترین افلاطون در باب حقیقت^۱ هایدگر ارجاع دهیم و داوری را به خود او واگذار کنیم:

می‌نماید که هر چیز بزرگی برای آن که با خواسته‌های جاودانه خود را در دل انسانیت ثبت کند نخست باید با شکل‌بازی‌های هیولاش و هول‌انگیز بر روی زمین سیر و سفر کند. فلسفه جزم‌اندیش از جمله این شکل‌بازی‌ها بوده است. برای مثال، آموزه ودانتا در آسیا و افلاطون‌گروی در اروپا. ما در برابر این [جزم‌اندیشی] ناسپاس نیستیم، اگرچه همانا باید اقرار کنیم که اختراع روح مطلق و خیر فی‌نفسه به دست افلاطون بدترین، کشدارترین و خطرناک‌ترین خطا در میان خطاهای جزم‌اندیش بوده است. اما اکنون که این خطا را پس پشت نهاده‌ایم، اکنون که اروپا بار سنگین این بختک را فروهلیده تا نفسی تازه کند؛ یا کمینه از خوابی سالم‌تر بهره‌مند گردد، ما، که تکلیفمان همانا بیداری است، وارثان تمامی نیرویی هستیم که این خطا مایه رویش و بالش آن بوده است. قول به روح و به خیر آن سان که افلاطون از آن سخن می‌گوید سر و ته کردن حقیقت و حاشا کردن دیدگاه، یعنی شرط بنیادین تمامی حیات، است. باید به شیوه پزشکان پرسید: «از کجا افلاطون، این زیباترین پروریده عهد باستان، به این بیماری مبتلا گشت؟ آیا نه مگر سقراط شرور بود که افلاطون را فاسد کرد؟... اما نبرد با افلاطون، یا اگر بخوایم مطلب را برای مردم فهم‌پذیر کنم، نبرد با فشار چند هزار ساله مسیحی - کلیسایی (و باز هم به زبان ساده‌تر برای مردم، باید بگوییم مسیحیت همان افلاطون‌گروی است) چنان تنش روحی پرهیمنه‌ای را دامن زده است که تاکنون در بسیط ارض مانند نداشته است.^۲

۱. این رساله‌ها را می‌توان در مجموعه نشانه‌های راه با نشانی زیر یافت:

Martin Heidegger, *Wegmarken* Frankfurt am Main: (Vittoria Kiostermann, 1976).

۲. آن سوی خیر و شر، پیشگفتار.

آنچه سبب می‌شود تا جمله فیلسوفان را با نگاهی بنگرند که نیمی بی‌اعتماد و نیمی ریشخندآمیز است، آن نیست که آدمی هر دم از نو به بی‌گناهی اینان پی می‌برد... بل آن است که اینان چندان که باید راست‌کردار نیستند، هر چند همین که حقیقت اگر شده با اشاره‌ای دورادور مطرح می‌شود، جنجالی بزرگ و فضیلت‌فروش بر پا می‌کنند. اینان چنان موضعی به خود می‌گیرند که گویی عقاید خود را از رهگذر بالندگی تدریجی نوعی دیالکتیک [جدل] سرد، بی‌غش، بی‌غرض و خداگونه کشف کرده‌اند (برخلاف همه انواع عرفان که با انصاف و حماقتی بیش از اینان از کشف و شهود دم می‌زنند)، حال آن که اساساً در پس اعتقاداتشان حکمی از پیش مفروض، حالتی تصادفی، الهامی و وسوسه‌ای یا خواهشی قلبی که اغلب پالایش یافته و انتزاعی شده است نهان است که بعداً با احتجاج و برهان در صدد دفاع از آن برآمده‌اند. اینان جملگی وکلای مدافعند اما هرگز دوست ندارند به این نام خوانده شوند. اینان اغلب مدافع مکارّ پيشداوری خویشند که نام حقیقت را بر آن می‌نهند.^۱

ما بر آن نیستیم که شیوه ساختارشکنی یا تخریب‌های دیگر با شیوه بت‌شکنی نیچه، که شاید بتوان آن را روان‌شناسی بی‌رحمانه و صادقانه فیلسوفان نامید، از هر جهت یکی است؛ اما نتیجه هر دو ویرانی و انکار حقیقت از منظر دین و فلسفه تاکنونی است. این هر دو برآنند که فیلسوف راستین باید راهش را از آزادی و تنهایی هولناکی آغاز کند که هیچ پشتوانه‌ای از پیش آن را حمایت نمی‌کند. این که حقیقت به معنای مطابقت حکم یا واقعه‌ای با امر ثابت از پیش مفروضی چون منطق عقلی یا اعیان ثابتۀ افلاطونی یا مقولات ارسطویی یا علم الهی است، به نزد هر دو، جز فریب و توهم و بیراهه نیست. به نزد هایدگر، از آن رو که این معیار از پیش مفروض چیزی نیست جز موجودی که با وجود خلط شده و به صورت ابژه به زیرنشین سوژه تبدیل شده است، حال آن که حقیقت بر ما احاطه دارد نه بالعکس؛ به نزد

۱. همان، بند ۵.

نیچه، از آن رو که جهان انسان سراپا تفسیرهایی است انگيخته مقاصد حیاتی از پیش مفروض. بی تردید چنین راهی دقیقاً از آن رو که راه فریب‌ناپذیری تا واپسین نفس و به هر بهایی است، برای کسی که آن را به جد گرفته است جز مفاکی هولناک نیست. وقتی همه چیز از دست می‌رود، وقتی زیر پای ما خالی می‌شود، وقتی هیچ لنگرگاهی جز عدم فراپیشمان نیست، تازه فلسفه‌ورزی را آغاز کرده‌ایم. کیست که تا پایان این راه بی‌مدد خضر رفته باشد، و کیست که در این راه از جنون یا از درآویختن به ابرانسان سر در نیاورده باشد و شاید از امر قدسی و خدایِ پسین فردا؟

سیاوش جمادی

درآمد

بازگشت به بنیاد متافیزیک

دکارت به پیکو، که اصول فلسفه^۱ را به فرانسوی ترجمه کرده است، می‌نویسد: «بدین سان کل فلسفه به مانند درختی است که ریشه آن متافیزیک، ساقه آن فیزیک و شاخه‌هایی که از ساقه درمی‌آیند چون دیگر علومند.»^۲ بر این انگاره^۳ درنگ می‌کنیم و می‌پرسیم: ریشه درخت فلسفه موقوف^۴ خود را در کدامین خاک می‌یابد؟ ریشه‌ها و، در نتیجه، کل درخت مایه‌های مغذی و نیروی خود را از کدامین زمین برمی‌گیرند؟ کدامین بنیان^۵ نهان در زمین و خاک زمام باروری و نگهداری بُنان درخت را به کف دارد؟ کجاست آن‌جا که ذات^۶ متافیزیک می‌آرمد و به جنبش اندر می‌آید؟ اگر بنیاد متافیزیک را فرادید داشته باشیم، متافیزیک چیست؟ اساساً متافیزیک از بن و بنیاد چیست؟

متافیزیک به هستی بماهو هستی می‌اندیشد. اساساً هر جا که پرسیده

1. *Principia Philosophiae*

۲. این عبارت را هایدگر به فرانسه نقل می‌کند:

Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences ... (OPP. ed. Ad. et Ta. IX, 14).

4. Halt

5. Element

3. Bild

6. Wesen

می‌شود هستند^۱ چیست، آنچه منظر نظر است هستی بماهو هستی است. باز نمود متافیزیکی^۲ به شکرانه نور^۳ هستی است که از این منظر برخوردار است. آن نور، یعنی آنچه چنین تفکری چونان نور تجربه‌اش می‌کند، دیگر در حیطه دید تفکر متافیزیکی نمی‌گنجد، زیرا متافیزیک همواره موجودات را تنها از آن رو که موجوداتند باز می‌نماید.^۴ از این نظرگاه البته تفکر متافیزیکی از سرچشمه موجود و از منشأ نور می‌پرسد. اما این نور از آن رو که هر نظرگاهی بر موجودات را شفافیت و روشنی می‌بخشد، خود نیز به قدر کفایت روشن به حساب می‌آید.

موجود [هستنده] به هر معنایی که تفسیر شود خواه همچون روح^۵ به اعتبار مذهب اصالت روح،^۶ خواه همچون ماده^۷ و نیرو^۸ به اعتبار مذهب اصالت ماده،^۹ خواه همچون سیرورت^{۱۰} و حیات،^{۱۱} خواه همچون باز نمود،^{۱۲} اراده، جوهر، سوژه یا انرژی، خواه همچون بازگشت جاودان همان^{۱۳} - در هر بار و در هر حال موجود بماهو موجود است که در پرتو نور هستی به منصه ظهور می‌رسد. در گونه‌ای نامستوری^{۱۴} (*Ἀληθεία*) است که به هستی توان رسید؛ اما این که آیا هستی با خود چنین نامستوری‌ای را فرامی‌آورد، این که این فرآوردن نامستوری خود چگونه است، این که هستی خود را چنان چون نامستوری در متافیزیک و همچون متافیزیک فرامی‌آورد، امری است که در

1. das Seiende

2. metaphysische Vorstellen

۳. Licht در چاپ پنجم (۱۹۴۹) Lichtung (روشنگاه).

۴. یعنی متافیزیک به وجود موجود یا هستی هستند نمی‌اندیشد، بلکه موجود را صرفاً به لحاظ موجودیتش مطرح می‌کند. - م.

5. Geist

6. Spiritualismus

7. Stoff

8. Kraft

9. Materialismus

10. Werden

11. Leben

12. Vorstellung

13. ewige Wiederkehr des Gleichen

۱۴. Unverbogenheit: معادلی است که هایدگر برای واژه یونانی *ἰσότης* به کار می‌برد. - م.

حجاب مانده است. هرگز در هستی از منظر ذاتِ پرده‌براندازش،^۱ یعنی از حیث حقیقتش، تفکر نکرده‌اند. در عین حال، آن گاه که متافیزیک به پرسش در باب موجودات (هستندگان) از آن رو که موجوداتند پاسخ می‌دهد، [هر آنچه می‌گوید] از سرچشمهٔ آن گشودگی^۲ هستی است که آن را به غفلت سپرده‌ایم. هم از این رو، شاید که حقیقت هستی را همان بنیادی بنامیم که متافیزیک همچون ریشهٔ درخت فلسفه در آن ایمن می‌ماند و از آن قوت می‌گیرد.

متافیزیک از آن رو که از موجود بماهو موجود پرسش می‌کند، در [قلمرو] موجودات [پای در گل] می‌ماند و از رویکرد به هستی بماهو هستی وامی‌ماند. متافیزیک چونان ریشهٔ درخت هر آنچه را مایهٔ بالش است و توانش به ساقه و شاخه‌ها گسیل می‌دارد. ریشه در خاک و زمین رشته رشته می‌گردد تا مگر درخت برون از خاک بالیدن گیرد، از ریشه همی دور گردد و بدین سان آن را پس پشت وانهد. درختِ فلسفه از خاکِ ریشه^۳ متافیزیک فرامی‌بالد. زمین و خاک البته بنیانی است که وجود درخت بدان بسته است، اما بالش^۴ درخت هرگز نتواند این خاک را بدان‌سان دربرگیرد که خاک همچون پاره‌ای پنهان در درخت ماند، بل ریشه‌ها خود را در خاک تا نازک‌ترین رشته‌ها شرحه شرحه می‌کنند تا سرانجام خود را در خاک گم و ناپدید سازند. زمین از برای درخت است که زمین است، و در آن است که ریشه‌ها از برای درخت خود را به دست نسیان می‌سپرنند. با این همه، ریشه حتی گاهی که خود را به شیوهٔ خود به بنیانِ خاک می‌سپرد، باز هم از آن

۱. in seinem entbergenden Wesen: از معانی bergen پنهان کردن است. واژهٔ پرده‌برانداز را بر سبیل ذوق‌آزمایی به کار نبرده‌ایم. تا آن جا که من می‌دانم، هایدگر هر جا از پیشوند ent استفاده می‌کند، بر آن است تا فحوای برکنندن، جداسازی و براندازی حجاب را افاده کند. - م.

2. Offenbarkeit

3. Wurzelboden

۴. بالش همانند بالندگی و بالیشن (پهلوی) به معنای رشد و نمو است (ر.ک. بهرام فره‌وشی، فرهنگ پهلوی). - م.

درخت است. ریشه خود را و بنیان خود را از بهر درخت محو می‌کند. ریشه از آن رو که ریشه است روی به سوی خاک ندارد؛ ریشه، دست‌کم به اقتضای شیوه رفتار خود، نه چنان است که گویی ذاتش تنها در آن است که در درون خاک بالیدن گیرد و در خاک خود را فراگسترده. چه بسا بنیان نیز بنیان نباشد مادام که ریشه در لابه لای آن حرکت نکند.

تا آن‌جا که متافیزیک تنها به باز نمود موجود بماهو موجود می‌پردازد، تفکر و تذکر^۱ در خود وجود [هستی] را وامی‌نهد. فلسفه خود را در بنیادش^۲ مجتمع نمی‌کند. فلسفه هماره بنیاد خود را از دست می‌نهد، و از طریق متافیزیک است که چنین می‌کند؛ در عین حال، فلسفه را هرگز یارای گریز از بنیادش نیست. تا آن‌جا که تفکری به آهنگ تجربه بنیاد متافیزیک رها شود می‌بندد، تا آن‌جا که چنین تفکری به جای باز نمود موجود بماهو موجود می‌کوشد تا در حقیقت خود وجود اندیشه کند، این تفکر متافیزیک را به طریقی خاص پس پشت نهاده است. البته چون از نظرگاه متافیزیک بنگریم، این تفکر باز به بنیاد متافیزیک رجعت می‌کند. اما در عین حال آنچه از این منظر همچون بنیاد^۳ جلوه می‌کند، وقتی که از سویه خودش تجربه شود، به ظن قوی چیزی دگر است که هنوز ناگفته مانده است، و بر همین نمط ذات متافیزیک^۴ چیزی غیر از خود متافیزیک است.

در حقیقت، متافیزیک دیگر برای آن تفکری که حقیقت هستی را فریاد دارد بسنده نیست، اما چنین تفکری در عین حال بر سر آن نیز نیست که از در مقابله با متافیزیک وارد شود. اگر بر حسب انگاره [درخت] سخن گوئیم،

۱. هایدگر از فعل *andenken* استفاده می‌کند که همزمان هم به معنای یاد کردن است و هم به معنای فکر کردن: ما آن را به «تذکر و تفکر» ترجمه کرده‌ایم. - م.
 ۲. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) «در هستی و بنیادش: در خودش» آمده است.
 ۳. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «بنیاد»، «هستی همچون بنیاد نیستی» آمده است.

چنین تفکری سرِ آن ندارد که ریشهٔ فلسفه را از جا بکند. این تفکر زمین فلسفه را می‌کاود و شخم می‌زند تا به ریشه رسد. متافیزیک در مقام آنچه برای فلسفه در حکم نخستین گام است به قوت خود باقی است، اما به آنچه نخستین گام تفکر است نتواند رسید.^۱ تفکر در حقیقت هستی با چیرگی بر متافیزیک قرین است. در این جا ادعای متافیزیک در امارت و ولایت^۲ بر نسبتی برازنده با وجود و در تعیین قاطعانهٔ هرگونه مناسبتی با موجود بماهو موجود ساقط می‌گردد. اما این چیرگی بر متافیزیک، متافیزیک را از میان بر نمی‌دارد. انسان تا زمانی که حیوان ناطق^۳ (animal rationale) باقی بماند، حیوان متافیزیکی (animal metaphysicum) نیز خواهد بود. مادام که انسان خود را به عنوان موجود زندهٔ خردمند دریابد، متافیزیک نیز، به تعبیر کانت، به سرشت آدمی تعلق دارد. از این رو، تفکر اگر بتواند در رجعت به بنیاد متافیزیک کامروا گردد، همزمان دگرگونی^۴ در ذات انسان و همگام با این دگرگونی دگردیسی^۵ متافیزیک را نیز سبب خواهد شد.

بدین سان اگر در فتح بابِ پرسش از حقیقت هستی از چیرگی بر متافیزیک سخن می‌رود، مقصود جز این نیست: یادآوریِ خودِ هستی.^۶ چنین یادی از نااندیشیدن^۷ تاکنونی به زمینِ متعلق به ریشهٔ فلسفه درمی‌گذرد. چون نیک بنگریم، تفکر آزموده در هستی و زمان در راهی گام برداشته است که اسباب چیرگی بر متافیزیک را فراهم آورد، اما البته راه‌اندازی چنین تفکری در راه خاص خودش، تنها می‌تواند از طریق آنچه به سوی متفکران سائق است

۱. این توضیح مختصر شاید بی‌مناسبت نباشد که هایدگر در این جا به آنچه در نامه‌ای در باب اومانیزم به عنوان تفکری دیگر مطرح می‌کند اشاره دارد. هر جا او از تفکر سخن می‌گوید مرادش روندی غیر از متافیزیک است. - م.

2. verwalten

۳. همچنین می‌توان گفت حیوان عاقل یا خردمند. - م.

4. Wandel

5. Verwandlung

6. Andenken an das Sein selbst

7. Nichtdenken

باشد.^۱ این که در این جا خود وجود است که با تفکر همراه می شود و این که وجود چگونه با تفکر همراه می گردد، بدواً و صرفاً هرگز تنها بر تفکر استوار نیست. این رویارویی و محادثه خود هستی با تفکر و نحوه این رویارویی است که تفکر را به سرچشمه خیزشی می راند که هستی خود از آن برمی خیزد، چندان که چنین تفکری به خطاب هستی بماهو هستی پاسخ می گوید.^۲

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «آنچه به سوی متفکران...»، «آنچه تفکر می طلبد» آمده است. این عبارت چنان مبهم است که اغلب مترجمان در ترجمه آن تنها با دخل و تصرفی در مضمون آن بیانی روشن تر عرضه کرده اند. به عنوان مثال، عین آلمانی این عبارت و ترجمه انگلیسی والتر کاوفمن و سپس ترجمه فارسی آن را نقل می کنیم:

Das jeniger aber, was ein solches Denken auf seinen Weg bringt, kann doch nur das zu Denkende selbst sein: That however, which sets such thinking on its way can only be that which is to be thought

اما آنی که چنین تفکری را در راهش قرار می دهد تنها می تواند آنی باشد: که باید اندیشیده شود. در این ترجمه، چنان که می بینیم، مضمون اسم فاعل Denkende (اندیشنده، متفکر) منتقل نشده است و ظاهراً کاوفمن آن را با Denken یا تفکر اشتباه گرفته است. شاید بتوان مقصود هایدگر را به این طریق ساده کرد: آنچه در تفکر در گذشته از متافیزیک در معرض تفکر قرار می گیرد صرفاً از سویه خود متفکران و تفکر متفکران نیست، بلکه خود هستی است که تفکر و متفکر را به سوی خود فرا می خواند. نه تنها جملات بعد مؤید این مطلب است، بلکه باید به یاد آوریم که این درآمد در سال ۱۹۴۹، یعنی بیست سال بعد از نوشتن متن متافیزیک چیست؟ نوشته شده است، و در این مدت هایدگر علاوه بر درس های نیچه و هولدرلین آثاری چون در باب ذات حقیقت و دکترین افلاطون در باب حقیقت را نیز نوشته است و ترجمه اثر اخیر را همراه با نامه ای در باب اومانیسم روانه بازار کتاب فرانسه کرده است. از همین رو، این درآمد بیش از آن که تفسیر متافیزیک چیست؟ باشد، تبیین فلسفه یا تفکر اخیر هایدگر است که به گشت (Kehre) معروف است. خلاصه مطلب آن است که در این مرحله بر این نکته تأکید می شود که خود هستی، برحسب ظهور تقدیری و تاریخی اش، تفکر متفکران و شاعری شاعران را هدایت می کند. متفکران و شاعران پاسداران و شبانان هستی اند، و زبان زبان گشودگی هستی است. در این مرحله تلاش فکری هایدگر برای دور شدن از سوبژکتیویته و سوژه محوری به اوج خود می رسد، و او اصالت دادن به مرکزیت سوژه را هویت سراسر مرحله ای از تاریخ هستی می داند که از اصالت دادن به ایده های افلاطون و وارد شدن نظریه مطابقت و منطق تا آگوی اندیشنده دکارت گسترش می یابد. - م.

۲. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «پاسخ گفتن» Ereignis («محادثه» یا «رویداد» از آن خویش کننده») آمده است.

اما چرا چیرگی بر متافیزیک، آن گونه که وصف شد، امری ضرور است؟ آیا صرفاً پی افکنی آغازین تر آن نظام فلسفه‌ای که تاکنون ریشه فلسفه محسوب می شده و در افکندن طرحی اصیل تر منظور است؟ آیا چنین تفکری در صدد دگرگونه کردن بنای آموزش فلسفه است؟ خیر. یا آیا مطلب آن است که از طریق بازگشت به بنیاد متافیزیک نوعی پیش فرض^۱ فلسفی که تاکنون نادیده آمده است هویدا گردد و بدین سان نشان داده شود که بنای فلسفه تاکنون بر بنیادی تزلزل ناپذیر استوار نبوده و، در نتیجه، فلسفه نمی تواند علم مطلق^۲ باشد؟ خیر.

حسب حال مهلکه‌ای که صحنه ماجرای حضور^۳ و غیبت^۴ حقیقت هستی است حسب حالی دگر است: در این جا نه بنیان فلسفه مطرح است و نه خود فلسفه، بل سخن بر سر قرب و بعد آنی است که فلسفه در مقام تفکری که باز نمود موجود بما هو موجود را فرادید دارد، ذات^۵ و ضرورت^۶ خود را از آن کسب می کند. قطع این مرحله باید کرد که آیا خود هستی از سرچشمه خاص خودش می تواند نسبت با ذات آدمی را [همچون رویدادی خویشمندان ساز]^۷

1. Voraussetzung

2. absolute Wissenschaft

۳. Ankunft: در اصل به معنای رسیدن و وارد شدن و حاضر شدن است، چنان که ورود و حرکت قطارها را *Ankunft und Abfahrt der züge* می گویند. کاوفمن آن را به *arrival* (در رسیدن، ورود) ترجمه کرده است. - م.

۴. *Ausbleiben*: در اصل به معنای دور ماندن، ظاهر نشدن، نیامدن، غایب بودن و نرسیدن (غالباً نرسیدن چیزی که منتظرش هستیم) است. کاوفمن آن را *failure to arrive* (از رسیدن بازماندن) معنی کرده است. عبارت «حضور و غیبت» برگردانی با توجه به مضمون کلی اثر و زمینه فکری هایدگر است، اما شاید معادلی قطعی نباشد. می توان به جای آن همچنین گفت: «رسیدن و نارسیدن» یا «قرب و بعد» یا «چهره نمودن و رخ نهان کردن» و... - م.

5. Wesen

6. Notwendigkeit

۷. این توضیح را از آن رو اضافه کرده ایم که هایدگر *ereignen* را در همه جا هم به معنای مصطلح و رایج آن یعنی روی دادن و حادث کردن و هم، با توجه به ریشه آن یعنی *eigen* (خویشمند ساختن، به خود متعلق کردن)، به کار می برد. برای برگرداندن این مفهوم، راه دیگری جز اضافه کردن توضیحی در پرانتز نیافتیم، اما در جاهای دیگر وقتی از این حادثه در مقام تعلق ←

حادث کند یا متافیزیک همچنان بیش از پیش با رویگردانی از بنیاد خود مانع از آن خواهد شد که نسبت هستی با آدمی از سرچشمه ذات خود این نسبت به آن روشنا ره یابد که آدمی را به تعلق به هستی می‌رساند.

متافیزیک در پاسخ به پرسش خود در باب موجود بماهو موجود پیشاپیش وجود (هستی) را مطمح نظر قرار می‌دهد.^۱ متافیزیک بنا به نیاز و، بنابراین، بی‌وقفه و یکسره سخن از هستی ساز می‌کند، اما هرگز ساز سخن هستی را به زبان نمی‌آورد؛ زیرا متافیزیک هستی را از حیث حقیقت آن و این حقیقت را در مقام نامستوری^۲ و این نامستوری را از حیث ذاتش^۳ به حیطة اندیشه وارد نمی‌کند. از منظر متافیزیک، ذات حقیقت همواره به صورت اشتقاقی^۴ حقیقت شناخت و گزاره‌های مبین آن جلوه می‌کند، اما نامستوری می‌تواند اسبق و آغازین‌تر از حقیقت به مفهوم *veritas*^۵ باشد. واژه‌ای که اشارت

دوسویه سخن می‌رود می‌توان از لفظ محادثه استفاده کرد که هم برگفتگویی دوجانبه و هم بر رخ دادن حادثه دلالت دارد. در ضمن در چاپ پنجم (۱۹۴۹) هایدگر به جای «می‌تواند» *Brauch* (لازم بودن) آورده است. - م.

۱. *Vorgestellt* اسم مفعول فعل *Vorstellen* است که برحسب سنت فلسفی، به معنی باز نمود یا تمثیل و معادل *representation* انگلیسی است. اما پرواضح است که در این جا هایدگر به معنای اصیل کلمه *Vorstellen* (از پیش نهادن، از پیش مقرر کردن) نظر دارد مگر آن که این واژه را به مفروض و تصور شده برگردانیم، چرا که متافیزیک هرگز نمی‌تواند هستی را باز نماید. به این دلیل مترجم ترجیح داده است آن را به «پیشاپیش مطمح نظر قرار دادن» ترجمه کند که، به عقیده او، این برگردان کاملاً مقصود هایدگر را منتقل می‌کند. - م.

2. Unverborgenheit

۳. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «از حیث ذاتش» چنین آمده است: «در مقام رویداد خویشمندسازِ گردهم آورنده آشکارکننده پناه‌بخشنده».

4. abkünftigen Gestalt

۵. *Veritas* کلمه لاتینی است که به معنای حقیقت به کار رفته و بر حسب آن حقیقت مطابقت امر واقع با گزاره‌های عقلی و منطقی است. به عقیده هایدگر، سابقه این تعبیر حقیقت به تمثیل غار افلاطون برمی‌گردد که بر حسب آن امر حقیقی امر مطابق با ایده‌هاست. سپس این نظر به انحای طرق در تاریخ متافیزیک و همچنین الهیات مسیحی تغییر شکل می‌دهد؛ اما در هر حال، در همه این اشکال یک اصل ثابت و یک مرجع یکجانبه و مستقل چون جوهر، خدا، سوژه، روح و غیره ←

تجربه ناشده به ذات نااندیشیده *esse* [هستی] را بیان می‌کند *ἀλήθεια* [الثیا یا ناپوشیدگی] است. اگر پایبند این نظر باشیم، تفکرِ باز نمودینِ متافیزیک هر قدر نیز که هم خود را با جد و جهد به مطالعه فلسفه پیش از سقراط مصروف دارد هرگز نمی‌تواند به ذات حقیقت به این معنا ره یابد، چرا که آنچه در این جا مطرح است نوعی نوزایی (رنسانس) تفکر پیش از سقراط نیست - چنین پیش - آهنگی^۱ عبث و مهمل^۲ است - بل مراد آن است که برای در رسیدنِ ذاتِ تاکنون ناگفته نامستوری چون آنچه هستی^۳ خود به گوش می‌رساند، گوش به زنگ باشیم. در این میان [دیدگان] متافیزیک در تاریخ درازش از انکسیماندر تا نیچه بر حقیقت هستی مستور مانده است. متافیزیک از چه رو این حقیقت را فریاد نمی‌آورد؟ آیا متافیزیک تنها به سبب نوع و سرشت تفکرش این فکر و ذکر را فرو نهاده است؟ یا این از حوالت ذاتی متافیزیک^۴ است که بنیاد متافیزیک از متافیزیک رو نهان می‌کند،^۵ زیرا در طلوع بر آمدن نامستوری، همه جا آنچه در حکم ذات نامستوری است، یعنی مستوری،^۶ به نفع آنچه نامستور می‌گردد و در حقیقت نخستین بار می‌تواند چون موجود ظهور پیدا کند در حجاب غیبت می‌رود.

اما متافیزیک بی‌وقفه و یکسره و به صورت‌های دگرگونه و گونه‌گون سخن

فرض می‌شود که مناط و مدار حقیقت گرفته می‌شود. در حالی که هایدگر حقیقت را در نسبتی مشترک و دوجانبه میان گشودگی انسان بر هستی و هستی بر انسان می‌داند که در قالب گفتمان ظهور پیدا می‌کند. ضمناً در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای "Veritas" چنین آمده: «Veritas به نزد توماس آکویناس که همواره مبتنی بر intellectu [خرد] است هر چند intellectus divinus [خرد یزدانی] باشد.» - م.

1. Vorhaben

2. Widersinnig

۳. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «هستی» چنین آمده است: «هستی، حقیقت، جهان، رویداد خویشمندان ساز.»

4. Wesengeschick der Metaphysic

5. entzieht

۶. Verborgenheit. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای این کلمه عبارت «ἀλήθεια همچون اختفا» آمده است. - م.

از هستی ساز می‌کند. متافیزیک این جلوه ظاهر^۱ را برمی‌انگیزد و استوار می‌دارد که گویی همانا پرسش از هستی می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد، اما هرگز به پرسش در باب حقیقت هستی پاسخ نمی‌گوید، چرا که اصلاً چنین پرسشی را مطرح نمی‌کند. متافیزیک هرگز چنین پرسشی نمی‌کند؛ زیرا تفکر متافیزیکی در باب هستی به صورت باز نمود موجودات از آن رو که موجوداتند درمی‌آید. وقتی متافیزیک از وجود سخن می‌گوید، مرادش چیزی نیست جز موجودات در کلیت آن‌ها. مقصود متافیزیک از آنچه وجود می‌نامدش، موجود بماهو موجود^۲ است. زبان و بیان^۳ متافیزیک از بدایت تا تمامیت آن به شیوه‌ای شگفت در طریق این اشتباه متداول پیش رفته که وجود و موجود را با هم خلط کند.^۴ این خلط مبحث البته نه همچون یک خطا بل چونان حادثه‌ای^۵ در تفکر است. بنیاد این خطا را به هیچ وجه نمی‌توان در صرف غفلت اندیشه یا در نوعی ولنگاری گفتار^۶ دانست. بر اثر این خلط مبحث متداول، این ادعا که متافیزیک پرسش هستی^۷ را طرح می‌کند، تصویری در غایت خطا از آب درمی‌آید.

کمابیش چنین می‌نماید که متافیزیک به سبب شیوه تفکری که ناظر به موجود است، نادانسته نقش سدّی را ایفا می‌کند که آدمی را از نسبت اصیل و آغازین هستی با ذات انسان باز می‌دارد.

اما چه می‌شود گاهی که غیاب این نسبت و از یاد رفتن این غیاب دورادور تعیین بخش عصر جدید می‌گردد؟ چه می‌شود گاهی که غیاب هستی، آدمی را هر دم بیش از پیش به موجودات وامی‌نهد تا آن جا که انسان از نسبت هستی با

1. Anschein

2. das Seiende als das Seiende

3. Das Aussagen

۴. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) چنین آمده است: «تقید و پای بندی به انصراف نظر از وجود و عطف نظر به موجود...».

5. Ereignis

6. Flüchtigkeit des Sagens

7. Seinsfrage

ذاتِ خود (انسان) دور و مهجور می‌گردد و در عین حال این مهجوری خود نیز در حجابِ نهان می‌ماند؟ چگونه چنین بوده است؟ چگونه اینک دیرزمانی است که چنین است؟ چه می‌شود اگر نشانه‌ها حاکی از آن باشند که این از یادرفتگی در آینده نیز با قطعیت بیش‌تری به دست نسیان سپرده می‌شود؟

با این همه، آیا هنوز هم جای آن دارد که متفکری از سر خیره‌سری^۱ به حوالت هستی^۲ دل مشغول دارد؟ وقتی که این مهجوری از وجود بناست که وضعیت کنونی ما باشد، آیا هنوز هم جای آن دارد که در عین مهجوری، با حالت نوعی بلندنظری من درآوردی خود را به گزاف به گونه دیگری بنماییم؟ اگر از یادرفتگی وجود نیز آن‌سان که مطرح شد وضع کنونی ما باشد، آیا همین سبب بسنده نیست که تفکرِ یادآورِ هستی اسباب دهشت‌گردد زیرا که این تفکر جز این نتواند که این حوالت هستی را در ترس آگاهی مدام دارد تا مگر پیش از هر چیز یاد از یادرفتگی وجود را معمول دارد؟ با این حال، چگونه تفکری مادام که آن ترس آگاهی که بر او مقدر شده جز حالتی جانفشار نیست، می‌تواند به این مقصود نایل آید؟ این ترس آگاهی که بسته حوالت هستی است با جان‌شناسی (روان‌شناسی) و جانکاوی (روان‌کاوی) چه مناسبتی می‌تواند داشت؟

اما بنا را بر آن می‌گذاریم که چیرگی بر متافیزیک بدو متناسب با این جدّ و جهد است که توجه به از یادرفتگی وجود را بیاموزیم تا بدین‌سان این از یادرفتگی را تجربه کنیم و این تجربه را به ساحت نسبت هستی با آدمی وارد کنیم و آن را در این ساحت پاس داریم. اگر این را پذیرفته باشیم، آن‌گاه در عین آن نیازمندی که حاصل از یادرفتگی هستی است، این پرسش که «متافیزیک چیست؟» به منزله نیازی که شاید از هر نیازی برای تفکر ضرورتر است به قوت خود باقی می‌ماند.

1. überheblich

2. Geschick des Seins

بدین سان همه چیز بسته آن است که تفکر در زمانه خود تفکری ژرف‌تر (متفکرانه‌تر) گردد، و این حاصل نمی‌شود مگر آن‌که تفکر به جای آن‌که تدارک و اهتمام خود را به مرتبه بالاتری از اجرا و عمل معطوف دارد، در جهت منشأیی دیگر هدایت شود. آن‌گاه تفکری که در قلمرو موجود بماهو موجود رحل می‌افکند و از آن‌جا در باز نمودن و روشن ساختن [موجود بماهو موجود] در جا می‌زند، جای خود را به تفکری می‌سپرد که خود هستی آن را [همچون رویدادی خویشمندساز] حادث می‌کند و، بنابراین، نیوشا و منقاد هستی می‌گردد.

بدین قرار هر تدبیری که در صدد است تا تصور صرفاً متافیزیکی و هنوز متافیزیکی را در فعالیت بی‌واسطه در زندگی هر روزینه و همگانی به حالتی کارگر و سودمند درآورد، در حکم سرگشتگی در خلأ است، زیرا تفکر هرچه ژرف‌تر (متفکرانه‌تر) گردد و هرچه بیش‌تر پاسخگوی اتمام نسبت هستی با خود شود، از حیث وفاق با تنها رفتاری که آن را می‌زیبد، در مقامی اصیل‌تر قرار می‌گیرد: در مقام تفکر در آنچه تفکر را محل تفکر قرار می‌دهد^۱ و به همین منوال پیشاپیش محل تفکر قرار داده است.

اما چه کسی تاکنون به فکر و ذکر در آنچه محل تفکر واقع شده پرداخته است؟ آدمی اهل جعل و ابداع است. تفکر از طریق آنچه به نسبت حقیقت هستی با ذات آدمی ره می‌برد، در راه گشودن کوره‌راهی^۲ است که در آن تفکر خود هستی را به ویژه از حیث حقیقت آن^۳ در معرض تفکر قرار دهد. تفکر آزموده در هستی و زمان در راه رسیدن به این مقصد گام برمی‌دارد. در این راه — یعنی در راه التزام به پرسش از حقیقت هستی — است که امعان نظر در ذات

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «محل تفکر قرار می‌دهد» چنین آمده است: «مخاطب سخن قرارش می‌دهد، محفوظش می‌دارد، از آن خویشش می‌سازد».

2. Pfad

۳. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «از حیث حقیقت آن» چنین آمده است: «از حیث پاسداشت همچون رویداد خویشمندساز».

آدمی ضرور می‌افتد، زیرا تجربه از یاد رفتگی وجود متضمن هر گمان صائبی است که بر حسب آن نسبت وجود با ذات انسان در وفاق با نامستوری وجود به خود وجود تعلق دارد، و این تجربه که نخست باید آشکار و تصدیق شود هنوز ناگفته مانده است، زیرا پیش از آن که در تعیین ذات انسان برای برونش و رهایی از سوژکتیویته و همچنین حیوان ناطق (animal rationale) از هیچ کوششی فروگذار نشود، چگونه این فرضی که باید تجربه شود به صورت پرسشی گویا و هویدا در خواهد آمد؟ ما نام دازاین را به عنوان آن ساحت بنیادین که عرصه قیام انسان بماهو انسان است برگزیدیم تا با تک‌واژه‌ای هم نسبت هستی با ذات انسان و هم نسبت ذاتی انسان با گشودگی یا (آن‌جا^۱)

۱. da در زبان آلمانی هم به معنی این‌جا و هم به معنی آن‌جا به کار می‌رود. Dasein یعنی هستی این‌جا و آن‌جا، و مراد از آن هستند‌ای است که، برخلاف هستندگان دیگر مثل حیوانات، گیاهان و اشیا، صرفاً درون جهان (innerhalb der Welt) نیست بلکه همچنین در جهان (in der Welt) است؛ و مقصود از جهان کره زمین یا کهکشان‌ها یا اساساً دایره مکان نیست، بلکه گشودگی به ماورا یا آن‌جا خود است. هایدگر درست می‌گوید. می‌توان گفت که مثلاً یک قطعه سنگ آگاهی از خود و از سنگ مجاور خود ندارد، و هیچ چیز در جهان ابژه علم موجودی غیر انسانی واقع نمی‌شود، و اساساً موجود غیر انسانی علم ندارد؛ اما انسان نسبت به ماسوای خود الی غیرالنهاییه آگاهی یا توان آگاهی دارد. این بیان قابل فهم‌تر و ساده‌تر است، اما هایدگر فوراً معترض می‌شود که طرح مطلب به این صورت متافیزیک‌زده است چون باز هم هستی انسان یا آگاهی او به صورت امری مستقل و جدا در یک سو، و ماسوای او به صورت امری مستقل در سوی دیگر قرار می‌گیرد. این تقابل فاصله‌دار که از مثل افلاطون آغاز شده، کم‌کم به تقابل سوژه و ابژه یا سوژکتیویته و ابژکتیویته یا مثلث عالم، علم و معلوم کشیده شده، و این خلاف نحوه هستی ذاتی انسان است. انسان از همان آغاز گشوده بر ماسوای خود است، و این گشودگی از مبدأ خودش نیست بل دوسویه است. انسان ذاتاً نسبت با هستی یا نسبت هستی با انسان است. دقیقاً به همین دلیل، هایدگر از واژه‌های آگاهی، عقل، سوژکتیویته و مقابل بودن با ابژکتیویته سخن نمی‌گوید، بلکه از کلمه دازاین، یعنی هستند‌ای که هستی‌اش در خود فرو بسته نیست بلکه ذاتاً از خودش بیرون می‌زند، از خودش بیرون می‌ایستد. یا هم این‌جا و هم آن‌جاست، استفاده می‌کند. او به طور خاص، این حالت را اگزیستانس می‌خواند. اگزیستانس در زمان و به طور خاص در امکان آینده است که رخ می‌دهد، و نیز به سوی هستی و از جانب هستی است که انسان از خود استعلا می‌جوید. وقتی می‌گوییم هایدگر درست می‌گوید، مقصودمان تأیید ادعای او نیست. او درست می‌گوید که از آغاز در هستی و زمان مطلب را چنان طرح کرده که به نسبت هستی با انسان برسد، نه این که از کیفیت آگاهی ←

هستی بماهو هستی را بیان کنیم، و اگرچه در متافیزیک این واژه برای نامگذاری existentia (وجود) فعلیت، واقعیت و ابژکتیویته نیز به کار می‌رود، و با آن که بر حسب اصطلاح رایج دازاین انسانی^۱ به دلالت متافیزیکی این واژه خو گرفته‌ایم، گریزی از انتخاب آن نداشتیم. بنابراین، مادام که به این دریافت بسنده کنیم که واژه دازاین در هستی و زمان به جای آگاهی^۲ به کار رفته، راه هرگونه تفکری را بر خود سد کرده‌ایم. در این صورت چنان است که گویی کاربرد کلمه دازاین صرفاً نوع تنوع‌طلبی در کاربرد واژه‌هاست و نه در جهت تنها و یگانه سلوکی که از طریق آن به نسبت هستی با ذات انسان و از آن‌جا، چون از جانب خودمان^۳ بیندیشیم، بدو^۴ به تجربه بنیادین ذات انسان آن‌سان که در حد کفایت پرسشگری ما را هدایت کند نایل می‌گردیم. واژه دازاین نه جعل اصطلاحی دیگر به جای واژه آگاهی است و نه جعل^۴ نام آن چیزی است که به هنگام سخن گفتن از آگاهی آهنگ بازنمودش را داریم، بلکه «دازاین» نامی است برای آنچه ابتدائاً همچون مقام یا، به عبارتی، همچون جایگاه^۵ حقیقت هستی تجربه می‌شود و آن‌گاه باید بر حسب این تجربه اندیشیده گردد.

هم از این رو، اندیشه‌ای که در سراسر رساله هستی و زمان در واژه دازاین

یا روان‌شناسی انسان یا اساساً از انسان در مقام موجودی که ماهیت او صرفاً به خود او مربوط است سخن گوید. در واقع، باید بگوییم که هایدگر غایت پیش‌بنیاد خود را رو می‌کند و، بنابراین، حق ندارد که از تفکر بی‌پیش‌فرض سخن گوید. تفکر از آغاز به این غرض پیشین رجعت دارد که هستی هست آن‌هم نه چون مفهوم یا لفظ یا توهم یا واقعیتی خارجی که ابژه ذهن واقع شود. هستی کم از خدایی نیست که تقدیر ما را با شرکت خودمان رقم می‌زند. - م.

1. menschliches Dasein 2. Bewusstsein

۳. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به دنبال «از جانب خودمان» چنین آمده است: «اما نه دیگر از جانب ما همچون سوژه».

۴. جعل (die Stelle) در این‌جا به مفهومی است که در سنت فلسفی ما نیز به کار می‌رود و از نهادن، طرح و ابداع واژه جدیدی خبر می‌دهد، نه آن‌چنان که معمولاً از جعل در اصطلاحاتی چون جعل اسناد مراد می‌شود. - م.

۵. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) چنین آمده است: «به بیانی نارسا: جایگاه سکنا می‌برندگان، ناحیت میرای جایگاه».

مضمون است پیشاپیش در جمله‌ای کلیدی (در صفحه ۴۲) اعلام شده است: «ذات دازاین هشته در اگزیزتانس اوست».

البته در زبانِ متافیزیک کلمهٔ اگزیزتانس نام دیگری است برای آنچه از «دازاین»^۱ مراد می‌شود. برحسب این معنی، دازاین بر هر واقعیتی از خدا گرفته تا دانه‌ای شن دلالت می‌کند. هم از این رو، اگر جملهٔ نقل شده از هستی و زمان را با توجه به معنای تاکنونی دازاین بفهمیم، چنین می‌نماید که صرفاً دشواری آنچه را باید بیندیشیم از واژهٔ دازاین به واژهٔ اگزیزتانس انتقال داده‌ایم. در هستی و زمان نام اگزیزتانس صرفاً در مقام آنچه منحصرأ بر وجود انسان دلالت دارد به کار رفته است. اندیشهٔ صائب در باب اگزیزتانس به تفکر در ذات دازاین مجال بروز می‌دهد: برحسب این تفکر، ذات دازاین در آن است که در گشودگی او، خودِ هستی است که اعلام حضور می‌کند، که روی از ما نهان می‌کند، که خود را عطا می‌کند و آن گاه روی برمی‌گرداند، بی آن که این حقیقت هستی در دازاین کارش به سر رسد.^۲

اگزیزتانس در هستی و زمان به چه معناست؟ ما به یاری این واژه شیوه‌ای از هستی به ویژه شیوهٔ هستی آن موجودی را می‌نامیم که از برای گشودگی هستی فرا می‌ایستد و در آن گشودگی هستی در حالی فرا می‌ایستد که گشودگی هستی را دوام آورد.^۳ ما تجربهٔ این دوام آوردن (برون ایستادگی) را

۱. هایدگر دازاین را در گیومه می‌گذارد تا نشان دهد که در این جا دلالت و مفهوم سنتی آن منظور است. دازاین در زبان آلمانی به معنای وجود، هستی، حیات و واقعیتی از هر نوع به کار می‌رفته: چنان که آلمانی‌ها اصطلاح داروینی «تنازع بقا» را به *der Kampf ums Dasein* ترجمه کرده‌اند یا از دازاین خدا به معنای وجود خدا سخن گفته‌اند. اما هر اهل فلسفه‌ای می‌داند که مقصود هایدگر از دازاین صرفاً نحوهٔ خاص هستی انسان است. ر.ک.

Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*: p. 42.

۲. erschöpft (از نفس بیفتد و متوقف گردد): ظاهراً هایدگر می‌خواهد بگوید که این هستی متوقف و منحصر به ذهنیت و سوژکتیویتهٔ انسان نیست و همچنین ابژکتیویته به آن معنا نیست که کل واقعیت خارجی همان است که انسان (سوژکتیویته) آن را درک می‌کند. - م.

۳. احتمالاً هایدگر به معنای تحت‌اللفظی کلمه *aussteht* نیز نظر دارد. در این صورت «دوام آورد» را می‌توان به «برون ایستاند» یا «قائم دارد» یا «اقامه دارد» نیز ترجمه کرد. - م.

پروا می‌نامیم. ما ذات برون‌خویش دازاین را برحسب پروا در معرض تفکر قرار می‌دهیم و، برعکس، پروا را نیز تنها در ذات برون‌خویش آن چندان که بسنده باشد تجربه می‌کنیم. دوامی (یا برون‌ایستادگی‌ای) که بدین گونه تجربه می‌شود ذات آن برون‌خویشی است که ما باید در این جا در آن اندیشه کنیم. تا زمانی که ما هنوز ذات برون‌خویش اگزیستانس را تنها به منزلهٔ «از خود برون‌ایستادگی» تصور کنیم که واژهٔ «برون» را در آن به معنای از درونِ حلول آگاهی و روح^۱ [به سوی بیرون] بگیریم، هنوز، چندان که وافی به مقصود باشد، ذات برون‌خویش اگزیستانس را در نیافته‌ایم؛ زیرا بر اساس چنین دریافتی، اگزیستانس هنوز چون امری از ناحیهٔ «سوبژکتیویته» و «جوهر»^۲ تلقی شده است، در حالی که در واقع ما باید واژهٔ «برون» را به منزلهٔ از خود برون شدنِ گشودگی خود هستی بفهمیم. اگرچه این بیان عجب می‌نماید، اما مقام برون‌خویشی متعلق به اندرایستادگی^۳ در «برون»^۴ و «آن‌جا»^۵ نامستوری است همچون آنچه هستی خود هست می‌کند.^۶ اگر واژهٔ اگزیستانس در ضمنِ تفکری به کار رود که رو به سوی حقیقت هستی دارد و از حقیقت هستی سرچشمه می‌گیرد، اندیشهٔ نهفته در آن را به وجه احسن می‌توان اندرایستادگی^۷ نامید. اما در عین حال، باید تنها به ایستادن در گشودگی هستی، به بر دوش گرفتن بار این اندرایستادگی (پروا) و به دوام

1. Geist

۲. Substanz: در لغت یعنی زیرایستا. - م.

3. Innestehen

4. Aus

5. Da

۶. west. هایدگر از اسم Wesen به معنای جوهر، ماهیت و هستی فعلی متعدی و عجیب و نامصطلح می‌سازد به نام wesen. ما نمی‌توانیم معادلی آشنا برای این فعل پیدا کنیم مگر در ترجمه امانت را فدای سهولت کنیم. معادل‌های احتمالی دیگر از این قرارند: می‌ذاند، می‌هستاند، ذات می‌بخشد، هستی می‌بخشد، و ... - م.

۷. Inständigkeit: آن را به «انیت» نیز ترجمه کرده‌اند، اما این واژه چندان داعی به مقصود نیست. مقصود هایدگر ضمن تجدیدنظر در واژهٔ اگزیستانس (برون‌ایستادگی) آن است که ذات دازاین در این نهفته است که در ساحت گشودگی خودِ هستی مقام، قیام و سکنا دارد.

آوردن آن تا آخرین حدّ (هستی به سوی مرگ) ^۱ در مجموع و همچون ذاتِ تمام اگزیستانس ^۲ بیندیشیم.

آن هستنده‌ای که به شیوه اگزیستانس هست انسان است. تنها موجودِ انسانی است که اگزیستانس دارد (برون می‌ایستد یا قیام ظهوری دارد). صخره هست اما اگزیستانس ندارد، درخت هست اما اگزیستانس ندارد، اسب هست اما اگزیستانس ندارد، فرشته هست اما اگزیستانس ندارد، خدا هست اما اگزیستانس ندارد. معنای این گزاره که «تنها انسان اگزیستانس دارد» به هیچ وجه آن نیست که تنها انسان موجود واقعی ^۳ است و بقیه موجودات همگی ناواقعی ^۴ یا صرفاً نمود ^۵ یا بازنمودهای [مرتسم در ذهن] انسان هستند. این گزاره که «انسان اگزیستانس دارد» یعنی انسان آن موجودی است که از ناحیتِ خود هستی در هستی از دیگر موجودات بدین طریق متمایز می‌گردد که شیوه هستی اش اندرایستادنِ گشوده‌ایستا ^۶ در نامستوری هستی است. این که انسان به تصور و بازنمودِ موجودات از آن رو که موجوداتند تواناست و این که انسان می‌تواند از این بازنموده‌ها ^۷ آگاهی داشته باشد در ذات برون ایستای (اگزیستانسیال) ^۸ انسان بنیاد دارد. هر آگاهی‌ای مسبوق به اگزیستانس به معنای برون‌خویشی و همچون ذاتِ (essentia) انسان است – ذات به معنای آنچه انسان مادام که انسان است آن را هست می‌کند. ^۹ برخلاف

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) چنین آمده: «مرگ را گذاشتن تا خود در رسد، خود را در رسیدن مرگ همچون مأمّنِ مجموع نگاه داشتن».

۲. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) چنین آمده: «سکنا همچون ساختن».

3. wirklich

4. unwirklich

5. Schein

۶. Offenstehende Innestehen: به زبان ساده‌تر یعنی ایستادن یا قیام یا اقامه حضور کردن در ساحت نامستوری هستی به نحوی که این ایستادن نسبت به هستی مسدود و فروبسته نیست بل باز و گشوده است. - م.

7. Vorgestellten

۸. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) «از آن خود گشته و به کار رفته» (ereignet - gebrauchte) آمده است.

۹. west (یا «می‌ذاند»). هایدگر ظاهراً به ریشه essentia یعنی esse به معنای هستی اشاره دارد. - م.

آن، آگاهی خود ابتدائاً نه گشودگی موجودات را ایجاد می‌کند و نه ابتدائاً انسان را گشودگی بر موجودات عطا می‌کند. اگر بدو ذات آدمی در اندر ایستادگی نمی‌بود، پس حیث التفاتی آگاهی^۱ از چه سویی و به کدام سویی و در کدامین گستره آزاد و گشوده‌ای خود را حرکت می‌داد؟ اگر ما را چنین افتاده باشد که به جد در باب [پسوند اسم سازِ Sein در زبان آلمانی] اندیشیده باشیم، برای واژه Sein (هستی) در نام‌هایی چون Bewusstsein (آگاهی) و Selbst-bewusstsein (خودآگاهی) چه معنایی قائل توانیم بود جز این که این واژه‌ها متضمن نام ذات برون‌ایستایی (اگزیزستانسیالی) هستند که هست مادام که اگزیزستانس دارد.^۲ البته خودبودن^۳ را می‌توان به عنوان یکی از نشانه‌های ذات آن هستنده‌ای که اگزیزستانس دارد پذیرفت، اما اگزیزستانس نه بر خودبودن (خویشمندی)^۴ استوار است و نه چنین واژه‌هایی می‌توانند تعیین‌بخش اگزیزستانس به شمار آیند. با این همه، از آن‌جا که تفکر متافیزیکی مبدأ تعیین خودبودن آدمی را جوهر یا سوژه - که در اساس هر دو یکی

۱. Intentionalität (یا قصدیت). در واقع این همان مرزی است که هایدگر را از هوسرل و فرانتس برنتانو جدا می‌کند؛ زیرا به نزد دو متفکر اخیر، حیث التفاتی آگاهی سابق بر همه احساس‌ها و اندیشه‌های انسان و نقطه عزیمت آنهاست. - م.

۲. این توضیح برای خواننده ناآشنا به زبان آلمانی بی‌مناسبت نیست که در اغلب زبان‌ها پسوندهایی وجود دارد که به نحوی اسم معنی می‌سازند مثل «ثبت» و در زبان عربی در کلماتی چون انسانیت، قدوسیّت و غیره، یا ment در فرانسه مثلاً در واژه dénouement (گره‌گشایی) و به همین ترتیب ness, dom, ment در انگلیسی مثلاً در واژه‌هایی چون arrangement (سامان) kingdom (پادشاهی) و oldness (پیری، قدمت) و بالاخره «ی» و «ار» در فارسی در کلماتی مثل خوبی، بدی، ایستار، رفتار و غیره. معمولاً دستورنویسان بنا را بر آن می‌گذارند که این پسوندها معنای مستقلی ندارند و تنها در ترکیب ایجاد معنی می‌کنند. یکی از پسوندهای اسم معنی‌ساز در آلمانی sein است که در کلماتی چون Bewusstsein (آگاهی) یا Zusammensein (گردهم‌آبی) و مانند آنها به کار می‌رود. هایدگر ما را متوجه می‌کند که sein در این ترکیبات بی‌معنی نیست؛ sein همان هستی است، و رواج این ترکیبات در زبان آلمانی نشانه آن است که درک هر معنایی از آغاز مسبوق به درکی از هستی بوده است. شاید در فارسی نیز همین تعبیر را بتوان در مورد کلماتی چون بهبودی، نابودی و مانند آنها به کار برد. - م.

3. Selbst zu sein

4. Selbstsein

هستند^۱ - می‌گیرد، پس نخستین راهبردی که از مبدأ متافیزیک به ذات برون‌ایستای (اگزیستانسیال) برون‌خویشانه هستی انسان سائق است لاجرم باید از گذر تعین متافیزیکی خودبودنِ آدمی هدایت شود. (هستی و زمان، بندهای ۶۳ و ۶۴).

اگر رساله‌ای که راهی برای بازگشت به بنیاد متافیزیک می‌جوید نه به عنوانی چون «اگزیستانس و زمان» و نه به عنوانی چون «آگاهی و زمان» بل به عنوان هستی و زمان خوانده شده است هم از آن روست که پرسش در باب اگزیستانس در هر حال بندی و بسته پرسش‌یگانه تفکر، یعنی پرسش از حقیقت هستی همچون بنیانِ نهانِ متافیزیک، است که هنوز زمان باید تا گشوده گردد. اما همچنین نباید به این عنوان چنان اندیشید که گویی عنوانی است در ردیف تقابل‌های مرسوم و رایجی چون بودن و شدن، بود و نمود، هستی و اندیشه، و هستن و بایستن. زیرا همه این موارد حاکی از تصور محدودیت هستی است چنان که گویی «شدن»، «نمود»، «اندیشه» و «بایستن» به هستی تعلق ندارند، در حالی که پیداست که آن‌ها عدم نیستند و، از این رو، به هستی تعلق دارند. از آن‌جا که زمان در حکم پیشنهادی^۲ برای آن حقیقت هستی است که ذات‌بخش (هستی‌بخش) هستی^۳ و، بنابراین، خودِ هستی است، پس در هستی و زمان وجود (هستی) چیزی^۴ غیر از «زمان» نیست. اینک اما از چه سبب «زمان» و «هستی»؟

یادِ آغازِ تاریخی که هستی در تفکر یونانیان پرده از رخ برمی‌انداخت می‌تواند مبین آن باشد که یونانیان هم از آغاز وجود موجودات را چونان حضورِ امر حاضر^۵ تجربه می‌کردند. اگر واژه *εἶναι*^۶ را به هستی ترجمه کنیم،

۱. معنای تحت‌اللفظی Substanz و Subjekt به ترتیب «زیرایستا» و «زیرافکن» است که sub یا زیر می‌تواند معنای بنیاد یا مبدأ را افاده کند. - م.

2. Vorname

3. das Wesende des Seins

4. etwas

5. die Anwesenheit des Anwesenden

۶. به املائی لاتین einai و به معنی وجود یا بودن است. - م.

برگردان ما از نظر لغوی درست است. با این همه، کاری جز آن نکرده‌ایم که اصواتی را به جای اصواتی دیگر نشانده‌ایم. اگر خود را در محک امتحان بگذاریم، دیری نمی‌پاید که این نکته بر ملا می‌شود که ما نه به $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota$ به معنای یونانی آن می‌اندیشیم و نه، به همین قیاس، فکری روشن و بی‌ابهام از تعیین هستی در سر داریم.^۱ پس وقتی به جای $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota$ هستی و به جای هستی $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota$ و *esse* را به کار می‌بریم چه حرفی برای گفتن داریم؟ هیچ حرفی! این سه واژه یونانی، لاتین و آلمانی هر سه به یک اندازه تاریک و نامفهوم^۲ هستند. کاربرد این واژه‌ها به مفهوم رایج آن‌ها تنها نقش ما را به عنوان پیشگامان عظیم‌ترین فقر تفکری که تاکنون در اندیشه رایج و تا این زمان غالب مانده است افشا می‌کند. اما این $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota$ مبین حضور^۳ است. ذات این حضور در نام‌های آغازین هستی عمیقاً پوشیده مانده است. اما به نزد ما $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota$ (آینای) و $\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$ (اوسیا) همچون $\pi\alpha\rho$ (پار) و $\alpha\pi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ (اپوسیا) در وهله نخست حاکی از این معناست:^۴ در [ساحت] حضور،^۵ که به نحوی پوشیده و نااندیشیده زمان حاضر [وقت]^۶ و دیرند^۷ حکمفرماست، زمان هست می‌گردد.^۸ بدین سان هستی بماهو هستی از [سرچشمه] زمان از مستوری به در می‌آید. بدین سان زمان بر نامستوری، یعنی بر حقیقت وجود، اشارت دارد. اما زمانی که اکنون در معرض تفکر ماست از طریق جریان تحول موجودات تجربه نمی‌شود. زمان در این جا به نحوی هویدا ذاتی یکسره دیگر دارد^۹ که نه تنها هنوز

۱. سه واژه‌ای که هایدگر به آن‌ها اشاره می‌کند هر سه به معنای هستی است: *Sein* (آلمانی)، $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota$ (یونانی) و *esse* (لاتین). - م.

2. Stumpf

3. anwesen

۴. به اعتقاد هایدگر، همه این کلمات جز اپوسیا (عدم حضور، غیبت) هم معنای هستی و هم معنای حضور می‌دهند. - م.

5. Anwesen

6. Gegenwart

7. Andauern

8. west Zeit

۹. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این جا این افزوده آمده است: «زمان چهاربعدی است: نخستین بعد آن، که کل موجودات را فراهم می‌آورد، قربت است.»

برحسب مفهوم متافیزیکی زمان مورد تفکر قرار نگرفته است بلکه هرگز از این طریق بدان نتوان اندیشید. هم از این رو، زمان پیشنامی - نامی که نخست باید بدان اندیشید - برای حقیقت هستی است که هنوز زمان باید تا آن را تجربه کنیم.

همان طور که ذات نهفته زمان در نخستین نام متافیزیکی هستی سخن ساز می‌کند، در واپسین نام هستی نیز به سخن درمی‌آید: «بازگشت جاودان همان». ذات نااندیشیده زمان در دوران متافیزیک^۱ تاریخ هستی را یکسره فراگرفته است. با چنین زمانی^۲ مکان نه تنها قرین نیست بل همطراز هم نیست.

کوشش به آهنگ سیر از باز نمود هستندگان به عنوان هستندگان به سوی تذکر حقیقت هستی از آن رو که خود از باز نمود آغازیدن می‌گیرد، به شیوه‌ای خاص حقیقت هستی را نیز باز می‌نماید، اما بدان‌سان که این باز نمود به ضرورت از گونه دگر است و در نهایت نیز از آن رو که به هر حال باز نمود است، از برای تفکر نادرخور باقی می‌ماند. این سلوک، که برآمدگی آن متافیزیک و منزلگه آن نسبت حقیقت هستی با ذات آدمی است، به نزد ما فهم تلقی می‌شود، اما در این جا فهم در عین حال از سرچشمه نامستوری هستی در معرض تفکر قرار می‌گیرد. فهم طرح^۳ (فرا فکنی) برون‌خویشانه و فرا فکننده است و معنای برون‌خویشی نیز در ایستادن در ساحت گشودگی است. ساحتی^۴ که خود را در فرا فکنی بر ما گشوده می‌دارد تا در آن چیزی (در این جا هستی) خود را همچون چیزی (در این جا هستی) همچون خود هستی در نامستوری‌اش) نشان دهد، معنا^۵ نامیده می‌شود. (مقایسه کنید با

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این جا این افزوده آمده است: «این دوران، کل تاریخ هستی است».

۲. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «زمان»، «زمان - مکان» (Zeit-Raum) آمده است.

3. Entwurf

4. Der Bereich

۵. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «معنا»، «معنا - دلیل راه حقیقت امر» آمده است.

هستی و زمان ص ۱۵۱). «معنای هستی» و «حقیقت هستی» گویای یک چیزند. اگر قبول کنیم که زمان به شیوه‌ای که هنوز مستور است، به حقیقت هستی تعلق دارد، آن‌گاه هرگونه گشودگی طرح افکن حقیقت هستی، در مقام فهم هستی باید زمان را همچون افق ممکن^۱ فهم هستی فرادید آرد. (مقایسه کنید با هستی و زمان. بندهای ۴-۳۱ و ۶۸).

پیشگفتار هستی و زمان در نخستین صفحه این رساله با این جمله‌ها به پایان می‌رسد. «مقصد اصلی ما در این رساله بررسی انضمامی پرسش در باب معنای هستی است. تفسیر زمان همچون افق ممکن هرگونه فهمی در باب هستی هدف تمهیدی ماست.»

فلسفه را دیگر آن توان نیست که بر توان نسیان هستی که خود به تمامی در آن سقوط کرده است، گواهی روشن حاصل آورد - این نسیان همان ادعای مقدری است که هستی و زمان مطرح کرده است، و این ادعا همچنان به قوت خود باقی است - چرا که فلسفه را جز این کاری نیست که با یقینی چون یقین خوابگردان از کنار پرسش ویژه و یگانه هستی و زمان [بی‌اعتنا] گذر کند. بنابراین، در این جا نه رفع شماری از کژفهمی‌ها در مورد یک کتاب بل وانهادگی ما از جانب هستی مطرح است.

آنچه متافیزیک اظهار می‌کند آن است^۲ که موجود بماهو موجود چیست. متافیزیک متضمن لوگوسی^۳ (اظهاری)^۴ در باب *ὄν* (هستنده) است. عنوان جدیدتر متافیزیک، یعنی هستی‌شناسی،^۵ مبین ماهیت آن است؛ البته این بدان شرط است که دریافت ما از این عنوان نه از دیده محدودبین^۶ مدرسیان

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «ممکن»، «توان‌بخش» (*ermöglichenden*) آمده است.

۲. این جمله طولانی را در مقابل *Die Metaphysik sagt* (متافیزیک می‌گوید) آورده‌ایم تا به مقصود هایدگر در این که گفتار و گزاره، ظهور زبان و زبان، ظهور فهم یا *Verstehen* (ابستادن در ساحت گشودگی / *Ver-stehen*) است نزدیک شویم. - م.

3. einen *λογος*

4. Aussage

5. Ontologie

6. Verengung

سده‌های میانه بل بر حسب درونمایه^۱ خاص این هستی‌شناسی باشد. جولانگاه متافیزیک $\acute{\omicron}\nu\ \eta\ \acute{\omicron}\nu$ (موجود بماهو موجود) است. باز نمود متافیزیکی ناظر به هستنده است از آن رو که هستنده است. بدین طریق متافیزیک همواره موجودات را در کل و از حیث موجودیت آنها (*die óvota*) / اوسیای آن) باز می‌نماید. اما شیوه باز نمود متافیزیکی موجودیت موجود (هستومندی هستنده)^۲ دو وجه دارد: وجه نخست کلیت موجودات بماهی موجودات با توجه به کلی‌ترین نشان‌های آنها ($\acute{\omicron}\nu\ \chi\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$)، $\chi\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu$ ^۳ است، اما وجه دیگر کلیت موجودات بماهی موجودات به معنای والاترین موجود و، بنابراین، موجود الهی ($\acute{\omicron}\nu\ \chi\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$, $\acute{\alpha}\chi\rho\acute{\omicron}\alpha\iota\acute{\alpha}\iota\omicron\nu$) $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ ^۴ است. انکشاف موجودات بماهی موجودات به ویژه در متافیزیک ارسطو به این شیوه دو وجهی تفصیل یافته است (ر.ک. مابعدالطبیعه، G.E.K.). متافیزیک فی نفسه و البته از آن رو که موجود بماهو موجود را در معرض باز نمود قرار می‌دهد همان حقیقت موجودات است هم در کلیت آنها و هم در مقام والاترین موجود. این باز نمود به نحوی است که حقیقت موجودات در متافیزیک در عین دوگانگی صورتی یگانه به خود می‌گیرد. متافیزیک بر حسب ذات خود در عین حال هم هستی‌شناسی به معنای دقیق کلمه است و هم خداشناسی. فلسفه اولی^۵ ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$) بنا به ماهیت هستی - خداشناسانه^۶ خود، باید چنان پی‌ریزی شود که در آن $\acute{\omicron}\nu$ (موجود) یعنی

1. Gehalt

۲. *die óvota des Óv* را بهتر است به «وجود موجود» یا «هستی هستنده» ترجمه کنیم، اما هایدگر خود در متن این عبارت را به *Seiendheit des Seiender* یا «موجودیت موجود» برمی‌گرداند. - م.

۳. آن خاتلون خوینون ۴. آن خاتلون آخروتاتون نیئون

۵. *eigentliche philosophie*: این عبارت به معنای فلسفه خاص، حقیقی و اصیل است، اما هایدگر آن را هم معنی با عبارت یونانی پروتی فیلسوفیا که به معنای فلسفه اولیه یا نخستین یا آغازین است، آورده. در واقع، اولی نیز در اصل معادل همین $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ (پروتی) و $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron$ (پروتو) بوده است.

6. onto-theologische

موجود بماهو موجود به منصه ظهور رسد. بنابراین، خصلت خداشناسانه هستی شناسی بدان بسته نیست که بعدها خداشناسی کلیسایی مسیحی متافیزیک یونانی را برمی گیرد و آن را دگر دیسه می کند، بلکه این به شیوه ای برمی گردد که هم از آغاز موجودات بماهی موجودات بر سبیل آن خود را منکشف ساخته اند. همین نامستوری موجودات بود که از ابتدا برای الهیات مسیحی این امکان را حاصل آورد که بتواند^۱ در فلسفه یونانی تصرف کند! این که این تصرف به سود یا به زیان الهیات بوده است امری است که الهیات دان ها می توانند بر مبنای تجربه مسیحیت بر سر آن تصمیم بگیرند و بدین مقصود در آنچه در رساله نخست پولس حواری به قرن تیان مکتوب آمده است می توانند امعان نظر کنند.

οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου. / «آیا نه مگر خداوند حکمت این جهان را جهل قرار داده است؟» (رساله اول قرن تیان، باب اول، آیه ۲۰) اما طبق آیه ۲۲ از همین بخش از رساله، *σοφία τοῦ κόσμου* (حکمت جهان) همان چیزی است که یونانیان جستجو می کنند (*Ἑλληνας ζητοῦσίν*). ارسطو به بیانی کاملاً گویا *πρώτη φιλοσοφία* (فلسفه اصیل)^۲ را *ζητούμενη* یا آنچه جستجو می شود می نامد. آیا الهیات مسیحی یک بار هم که شده، کلام پولس حواری و، بر حسب آن، فلسفه را به عنوان نوعی جهل به جد خواهد گرفت؟

متافیزیک به عنوان حقیقت موجودات بماهی موجودات هیئت دورویه دارد. اما [دیدگان] متافیزیک بر بنیاد این هیئت دورویه و سرچشمه آن یکسره فرو بسته می ماند، و البته این نه بر سبیل تصادف است و نه حاصل

۱. هایدگر احتمالاً از کاربرد دو واژه همگن *Möglichkeit* (امکان) و *bemächtigen* (استیلا، تصرف، غصب، تصاحب و در اصل تمکن و قدرت یافتن) مقصودی دارد که ما کوشیده ایم با افزودن «تواند» تا حدی آن را منتقل کنیم. - م.
۲. یا همان پروتی فیلسوفیا (فلسفه اولی). - م.

سهل‌انگاری. متافیزیک از آن سبب این هیئت دورویه را به خود می‌گیرد که هست آنچه هست: یعنی باز نمود موجود بماهو موجود. متافیزیک را گریزی از این گزینه نیست. متافیزیک در مقام متافیزیک به سبب ذات خاص خود راهی به تجربه هستی ندارد. چنین راهی بر متافیزیک مسدود است، زیرا همواره موجودات ($\delta\upsilon$) را تنها از آن وجهه آن‌ها که پیشاپیش خود را همچون موجود ($\eta\delta\upsilon$) نشان داده است در معرض نمایش می‌نهد. اما متافیزیک به آنچه خود را درست در همین $\delta\upsilon$ مستور کرده در آن حدّ که آن را از مستوری به در آورد توجه نمی‌کند.

پس زمان این ضرورت فرار سیده بود تا بازاندیشی در آنچه به راستی به هنگام سخن گفتن از $\delta\upsilon$ یا به اصطلاح خود ما Seinde (هستنده) اظهار می‌شود، احیا و تازه گردد. بر همین نمط، پرسش در باب $\delta\upsilon$ را برای تفکر بازیافتیم (مقایسه شود با پیشگفتار هستی و زمان)، اما این بازیافت^۱ صرفاً تکرار و بازخوانی پرسش افلاطونی - ارسطویی نیست؛ بل بازگشتی است به پرسش از آنچه خود را در $\delta\upsilon$ مستور کرده است.

متافیزیک تا آن‌جا که خود را وقف باز نمودن $\delta\upsilon\eta\theta\upsilon$ (موجود بماهو موجود) می‌کند، همچنان در آنچه در $\delta\upsilon$ [موجود] مستور است بنیاد دارد. بدین سان از دیدگاه متافیزیکی، تجدید پرسش راجع به این امر مستور به جستجویی نیاز دارد که در طلب رهیافت به بنیاد هستی‌شناسی^۲ است. هم از این روست که در هستی و زمان (ص ۱۳) این کوشش هستی‌شناسی بنیادی^۳ نام گرفته است. اما دیری نمی‌پاید که این عنوان نیز چون هر عنوانی که بر همین نمط رفته باشد، گمراه‌کننده از آب در می‌آید. این عنوان از نظرگاه تفکر

۱. در ضمن هایدگر اشاره به معنای اصلی Wieder-holen می‌کند. Wieder یعنی «دوباره»، «باز» و holen یعنی «یافتن، آوردن». این کلمه در آلمانی راجع به معنی تکرار است. - م.

2. Fundament für die Ontologie

3. Fundamentalontologie

متافیزیکی گویای چیزی است که خود نادرست نیست، اما دقیقاً هم از این رو گمراه‌کننده است [که از دیدگاه تفکر متافیزیکی است]، چرا که برای رهیافت به ذکر و فکر^۱ در حقیقت هستی فراگذار از متافیزیک^۲ لازم می‌آید. تا آنجا که این تفکر خود را همچون هستی‌شناسی بنیادی نشان می‌دهد، با همین نامگذاری خود را در راه خاص خود می‌اندازد و این راه را تیره و تاریک می‌کند، زیرا عنوان «هستی‌شناسی بنیادی» حاکی از این معناست که تفکر جویای حقیقت هستی، که برخلاف همه انواع هستی‌شناسی، صرفاً حقیقت هستندگان را نمی‌جوید، خود نیز نوعی هستی‌شناسی به نام هستی‌شناسی بنیادی است. بدین لحاظ است که ذکر و فکر راجع به حقیقت هستی در مقام بازگشت به بنیاد متافیزیک از همان نخستین گام قلمرو هرگونه هستی‌شناسی را پیشاپیش پس پشت نهاده است. از سوی دیگر، هر فلسفه‌ای که فراگرد باز نمود به واسطه یا بی‌واسطه «استعلا»^۳ می‌چرخد، خواه بنیادی دیگر برای هستی‌شناسی پی‌ریزی کند خواه ما را مطمئن سازد که از هستی‌شناسی در مقام تصلب مفهومی^۴ تجربه زنده روی برتافته است، برحسب ذات خود الزاماً هستی‌شناسی باقی می‌ماند.

اما البته وقتی آن تفکری که جوینده حقیقت هستی است و برآمدگه آن نیز در حقیقت همان طریقه معمول دیرینه در باز نمود موجود بماهو موجود است حتی خود نیز در تنگنای این باز نمود گرفتار آید، پس به ظن قوی هم برای رسیدن به دریافتی اولیه و هم به آهنگ آماده ساختن اسباب فراگذار از تفکر باز نمودین به تفکر متذکرانه هیچ چیز از این پرسش ضرورتر نیست که متافیزیک چیست.

شکافتن این پرسش در درسگفتاری که از پی می‌آید خود به پرسشی

1. Denken an
3. Transzendenz

2. Übergang von der Metaphysik
4. begriffliche Erstarrung

دیگر می‌انجامد. این پرسش پرسش بنیادین متافیزیک نامیده می‌شود. و از این قرار است: اصلاً موجودات چرا به جای آن‌که نباشند هستند؟^۱

در این میان در باره ترس آگاهی و عدم، که در این درسگفتار از آن‌ها سخن رفته است، چه بسیار رطب و یابس‌ها که نبافته‌اند، اما این اندیشه هرگز به خاطر کسی خطور نکرده است که از خود بپرسد چرا درسگفتاری که می‌کوشد تا از رهگذر تفکری که از اندیشه حقیقت هستی می‌آغازد عدم را فرایاد آرد، و از آن‌جا می‌کوشد تا به بنیاد متافیزیک بیندیشد باید مدعی شود که این پرسش، پرسش بنیادین متافیزیک است. آیا با این ادعا خواننده باریک‌بین می‌تواند در اظهار تأمل و تردیدی زبان به کام کشد که می‌تواند بسی سنگین‌تر از همه پرخاش‌های تند و تیزی باشد که ترس آگاهی و عدم را نشانه رفته‌اند؟ این پرسش اختتامیه^۲ ما را فراروی این تردید قرار می‌دهد که آیا تأملی که از راه توجه به عدم می‌کوشد تا هستی را فرایاد آورد سرانجام باز به صراط پرسش از موجودات رجعت نمی‌کند. از آن‌جا که این پرسش کاملاً بر سبیل مرسوم و تاکنونی متافیزیک یک «چرا»^۳ علت و معلولی را دلیل راه خود می‌کند، پس آیا به سود شناخت باز نمودین^۴ موجودات بر حسب موجودات به تحاشی از ذکر و فکر در باب هستی نمی‌انجامد؟ افزون بر این همه، آیا زائدبودن این پرسش اختتامیه امری آشکار نیست؟ آخر مگر نه این‌که متافیزیسی‌نی به نام لایب‌نیتس آن را در رساله اصول طبیعت و عنایت^۵ مطرح ساخته است: چرا چیزها به جای آن‌که نباشند هستند.^۵ آیا ممکن

۱. برای رعایت امانت، اصل و ترجمه تحت‌اللفظی این پرسش را نیز می‌آوریم:

Warum ist überhaupt seiendes und nicht vielmehr Nichts?

چرا اصلاً هستند هست و نه ترجیحاً عدم؟

2. die Schlussfrage

3. Vorstellende Erkenntnis

4. *Principes de la nature et de la grâce*

۵. در متن اصلی، عین جمله لایب‌نیتس همراه با ارجاع آن آمده است:

Pourquoi il y a plutôt quelque chose qu'rien? (Opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. n. 7).

نیست که این درسگفتار در صعب‌راه فراگذار از متافیزیک به تفکری دیگر از فرط دشواری طریق از نیل به آنچه پیشاپیش فرادید داشته، فرومانده باشد؟ آیا این درسگفتار در پایان همسخن با لایب‌نیتس^۱ در باب علت‌العلل^۲ برین^۳ همه چیزهای موجود پرسش می‌کند؟ پس از چه سبب، برخلاف آنچه مقتضی بوده، نامی از لایب‌نیتس برده نشده است؟

یا طرح این پرسش به معنایی یکسره دیگر بوده است؟ اگر پرسشی که در درسگفتار مطرح است راجع به موجودات و، از این رو، در طلب آگاهی از علت نخستین، که خود موجودی [در میان سایر موجودات] است، نباشد، پس این پرسش باید از جستجوی آنچه موجود نیست آغاز گردد. این سرآغاز، که به عنوان مضمون یگانه و اصلی درسگفتار منظور بوده و با حروف بزرگ نوشته شده است، چنین نامیده می‌شود: عدم. پس این خواسته چندان گزافه نیست که یک بار هم که شده، پایان این درسگفتار را از منظر خاص آن، که در عین حال دلیل راه کل درسگفتار است، بازاندیشیم. در این صورت، پرسشگری و تفسیر در باب آنچه پرسش بنیادین متافیزیک نامیده می‌شود، باید برحسب هستی‌شناسی بنیادی همچون پرسشی که از بنیاد متافیزیک ناشی می‌شود و همچون پرسشی که به خود این بنیاد راجع است متحقق گردد.

اما با قبول این فرض که تفکر در آنچه مطلوب خاص درسگفتار است در پایان درسگفتار نیز به قوت خود باقی است، پرسش اختتامیه را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟

پرسش این است: اصلاً چرا موجودات به جای آن که نباشند هستند؟ اگر امر بر آن دایر شود که تفکر در حقیقت هستی دیگر در حیطه خود متافیزیک

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹): «با لایب‌نیتس و شلینگ».

۲. Ursache: علت نخستین، هیولای اولیه، اقنوم اولیه، اقنوم‌الافانیم یا شاه‌سبب. - م.

و بر سبیل متعارفِ متافیزیکی نباشد بل در این باب به ذکر و فکری روی آوریم که از ذات و حقیقت متافیزیک سرچشمه می‌گیرد، پس می‌توان پرسش را بدین گونه نیز مطرح ساخت: چرا چنین شده که از هر طرف که رویم هستنده را سابق و داعی بر هرگونه «هست»ی می‌بینیم، حال آن‌که آنچه نه موجود است و ما آن را به عدمی که به منزلهٔ خودِ هستی است تفسیر می‌کنیم پاک از یاد رفته و در دست نسیان مانده است؟ چه پیش آمده که هستی^۱ به راستی هیچ به شمار می‌آید، و چه شده که عدم در اصل خود نمی‌هستاند؟^۲ آیا نمی‌توان گفت که این تفسیر برآمده از پندارِ پایداری در سراسر متافیزیک است که برحسب آن، هستی به خودی خود قابل فهم و، در نتیجه، [درک] عدم نیز سهل‌تر از [فهم] هستنده است؟ در واقع، تاکنون بر هستی و نیستی [وجود و عدم] چنین امری دایر بوده است. اگر امر جز این بود، لایب‌نیتس را یارای آن نبود که این توضیح را به دنبال پرسش یاد شده بیاورد: «زیرا عدم بسیط‌تر و آسان‌تر از هر چیز دیگر است.»^۳ کدام یک معمای غامض‌تری است:^۴ این که هستندگان هستند یا این که هستی هست؟ یا آیا از رهگذر این بینش نیز به قرب معمایی که خود با هستی^۵ هستنده پدید آمده^۶ نتوان رسید؟ در سگفتار متافیزیک چیست؟ تاکنون آماج حملاتی

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این جا عبارت «برای متافیزیک» افزوده شده است.

۲. nicht west. این عبارت را می‌توان به «هست نمی‌کند» یا «هستی بخش نیست» یا «ذات نمی‌بخشد» یا «اذاته نمی‌کند» نیز ترجمه کرد، اما ظاهراً هایدگر در وضع فعل بسیطی که با Sein و Gewesen هم‌ریشه است عمد دارد، هرچند این واژه عجیب می‌نماید. - م.

۳. در متن آلمانی عین جملهٔ لایب‌نیتس نقل شده است:

Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.

۴. در اصل: Was bleibt rätselhafter یک معمایی‌تر (رمزآگین‌تر) می‌ماند. - م.

۵. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این جا کلمهٔ «تمایز» (der Unterschied) آمده است. این کلمه را هایدگر گاه به جای differenz به کار می‌برد و مقصود از آن همان افتراق هستی‌شناختی، یعنی تمایز میان وجود (هستی) و موجود (هستنده)، است. - م.

۶. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این جا «رویداد از یاد رفتگی تمایز» (Ereignis der Vergessenheit) آمده است. این که مقصود هایدگر از «با هستی هستنده پدید آمده» چیست بر ←

گونه‌گون واقع شده است، اما در این میان، صرف نظر از این که پاسخ به پرسشی که مطرح شد چه باشد، اینک باید زمانه آن قدر رسیده و پخته شده باشد که یک بار هم که شده، در این درسگفتار بر حسب غایت آن امعان نظر کنیم - بر حسب غایتِ خودِ درسگفتار، نه بر حسب غایتی خیالبافته.

ما روشن نیست. اگر «با» معنای دوجانبگی و معیت را افاده کند، *ereignet* را نمی‌توان به «پدیدآمده» ترجمه کرد؛ بلکه باید معنای خاص آن را در تفکر هایدگر مراد کرد، از این قرار که *ereignen* و *Ereignung* البته معنای حدوث و حادثه و پدیدآمدن را می‌رسانند، اما این رویداد رویدادی است که هستی و هستنده با مناسبت و تخصیص دیگری به خود در وقوع آن شریکند. این رویداد صرفاً حادثه نیست بل محادثه است. - م.

متافیزیک چیست؟

«متافیزیک چیست؟» چنین پرسشی این انتظار را برمی‌انگیزد که در باره متافیزیک بحث شود. ما از این بحث درمی‌گذریم و در عوض با طرح پرسش متافیزیکی معینی بحث را تغییر می‌دهیم. به نظر می‌رسد که از این رهگذر به خود مجال می‌دهیم که بی‌واسطه و یکسره در متن متافیزیک وارد شویم. تنها بدین طریق است که می‌توانیم امکانی راستین برای متافیزیک فراهم آوریم تا به یاری آن متافیزیک بتواند خود را باز نماید.

طرح پیشین ما از واگشایی پرسشی متافیزیکی آغاز می‌شود، سپس می‌کوشیم تا به تفصیل این پرسش پردازیم، و سرانجام طرح خود را با پاسخگویی به پرسش تمام می‌کنیم.^۱

واگشایی یک پرسش متافیزیکی

اگر از دیدگاه فهم سلیم آدمیان بنگریم، به قول هگل فلسفه یعنی «جهان بازگونه».^۲ پس چون عزیمت در راهی که به عهده گرفته‌ایم نشانی ویژه دارد،

۱. اصل آلمانی این سه مرحله به ترتیب Entfaltung Ausarbeitung, Beantwortung است. دیوید فارل کرل (David Farrell Krell)، مترجم انگلیسی، آن‌ها را به ترتیب به Unfolding، elaborate و answering برگردانده است. - م.

۲. به زبان ساده، یعنی فلسفه اندیشیدن برخلاف آمد عادت همگانی است. مقصود از فهم سلیم فهم از دید عامه است. - م.

به عنوان تمهید راه طرح اشاراتی چند لازم می‌آید. آنچه باعث بسط این طرح می‌شود خصلت دوجهی پرسش متافیزیکی است.

نخست آن‌که هر پرسش متافیزیکی همواره کل قلمرو متنازع‌فیه متافیزیک^۱ را دربر می‌گیرد. هر پرسش [متافیزیکی] همواره خود کل [متافیزیک] است. پس، از وجه دیگر، طرح هر پرسش متافیزیکی تنها بدین‌سان ممکن است که پرسنده - در مقام پرسنده - خود نیز در حیطه پرسشگری حاضر یا، به بیانی دیگر، خود نیز محل پرسش باشد. هم از این‌جا به این راهکار ره می‌یابیم: طرح پرسش متافیزیکی باید به صورت یک کل و همچنین برآمده از موضع ذاتی دازاین پرسنده باشد. ما اکنون، این‌جا و برای خودمان است که پرسش می‌کنیم. آنچه دازاین ما را - در جماعت پژوهشگران، استادان و دانشجویان - تعیین می‌بخشد علم^۲ است. بر ذات ما بر حسب بنیادهای دازاین چه رفته است آن‌جا که علم به شور و شغب^۳ ما تبدیل شده است؟

حوزه‌های علوم بسی متفاوت و گونه‌گونند. شیوه تعامل با موضوع علم در علوم گوناگون از بن و بنیاد فرق می‌کند. امروزه رشته‌های گونه‌گون و پراکنده تنها به زور سازمان تکنیکی دانشگاه‌ها و دانشکده‌هاست که گردهم آمده‌اند، و تنها از طریق مقرر داشتن هدف عملی برای هر شاخه است که معنای واحدی برای علوم متکثر فراهم می‌آید. با این همه، آنچه رو به پژمردگی و سستی نهاده است رشته پیوند ریشه علوم با بنیاد ذاتی آنهاست.

و در عین حال، اگر اصیل‌ترین مقصد همه علوم را دنبال کنیم، خواهیم دید که در هر علمی ما با خود موجودات سر و کار داریم. اگر درست از منظر خود علوم به قضایا بنگریم، هیچ حوزه‌ای بر حوزه دیگر تقدم و اولویت ندارد، نه علم طبیعت بر علم تاریخ و نه برعکس. شیوه‌های تعامل با موضوعات همه به

1. Problematik der Metaphysik

2. Wissenschaft

3. Leidenschaft

لحاظ اولویت یکسانند. شناخت ریاضی به هیچ وجه متقن تر از شناخت زبان شناختی - تاریخی نیست. شناخت ریاضی صرفاً از خصلت قطعیت^۱ برخوردار است که با امر متقن^۲ یکی نتواند بود. چشمداشت قطعیت از تاریخ به معنای تجاوز از ایده اتقان خاصی است که لازمه علوم روحی^۳ (انسانی) است. آنچه بر هر علمی تا آن جا که علم است ولایت دارد نسبت با جهان است. همین نسبت است که از برای علوم مجال جستار در خود موجودات را حاصل می آورد، تا در هر مورد موجودی را بر حسب چیستی درونمایه و چگونگی هستی آن موضوع پژوهش قرار دهند و بنیادهای آن را تعیین کنند.

حامل و هادی این نسبت مشخص و ویژه با جهان که نسبتی با خود موجودات است نوعی موضع گیری آزادگزیده اگزیستانس انسانی است. مسلماً فعل و ترک فعل پیشاعلمی و فراعلمی آدمی^۴ نیز به نسبت با موجودات راجع است، اما ویژگی انحصاری نسبت با موجودات در قلمرو علم آن است که علم به شیوه ویژه خود و به نحوی بین و منحصر به فرد مدعی حرف اول و آخر در باره ماده تحقیق است. علم به یاری این شیوه عینی و بی طرفانه ای که در تحقیق، تعیین و تقویم^۵ در پیش می گیرد، به شیوه ای که به طریق خاص خود ترسیم و تحدید شده، خود را منقاد خود موجود می کند، تا مگر موجود از این طریق خود را به منصفه ظهور برساند. التزام پژوهش و آموزش علمی به این خدمت امری است که گسترش و بالش آن منجر می شود به بنیاد امکان راهبردی خاص و در عین حال محدود که کل اگزیستانس انسان را هدایت می کند. اما در حقیقت، نسبت ویژه علم با جهان

1. Exaktheit (exactness) 2. die Strenge

۳. Geisteswissenschaften: در لغت به معنای «علوم روح» و در اصطلاحی که واضح آن در اصل ویلهلم دیلتای است، به مفهوم «علوم انسانی» در مقابل علوم طبیعت است. - م.

4. das vor-und ausserwissenschaftliche Tun und Lassen des Menschen

۵. Begründen: تقویم در این جا به معنی قوام بخشی، اثبات و بنیاد نهادن است نه ارزیابی. - م.

و آن ایستارِ انسانی که رهبرندهٔ این نسبت است تنها وقتی به راستی درک می‌شود که ما آنچه را در چنین نسبتی روی می‌دهد ببینیم و دریابیم. موجودی در خیلِ دیگر موجودات، یعنی انسان، «علم را راه می‌برد».^۱ در این راهبرد، کمینه چیزی که رخ می‌دهد آن است که موجودی به نام آدمی پردهٔ کل موجودات را می‌برد تا در واقع، در این راه و از این رهگذر موجود پرده از چیستی و چونی هستی خود بردارد.^۲ این تهتکِ پرده برانداز است که به شیوهٔ خود نخستین بار موجود را به سوی خودِ موجود راه می‌برد.

این سه گانه - نسبت با جهان،^۳ ایستار^۴ و تهتک^۵ - با یگانگی ریشه‌ای خود باعثِ سادگی و آمادگی دازاین در راه روشن گشتهٔ اگزیستانس علمی او می‌گردد. اگر دازاینِ عالمی را که بدین سان روشن گشته در حیطة فهم خود گیریم، آن گاه باید گفت:

آنچه هرگونه نسبتی با جهان معطوف به آن است خودِ موجود است - و دیگر هیچ.^۶

آنچه هر ایستاری از سوی آن هدایت می‌شود، خودِ موجود است - و فراتر از آن هیچ.

1. treibt

۲. هایدگر در این جا با ترکیبات brechen (break / شکستن) بازی می‌کند تا نسبت علم با انسانِ عالم را (که در این جا به طور کلی آدمی نامیده شده) با موجودات از حیث کلی با واژه‌هایی همگن به بیان آورد. آنچه از سویهٔ انسان است Einbruch و آنچه از سویهٔ موجودات است Aufbruch نامیده می‌شود. اولی به معنای تجاوز، در جستن، به زور وارد شدن، تهتک، دست درازی و... است و دومی به معنای بازشکفتن، شکستگی، پارگی، عزیمت، به زور بازکردن یا شدن و ... ما در برگردان فارسی اولی را به پرده‌دریدن و دومی را به پرده‌برداشتن ترجمه کرده‌ایم. - م.

3. Weltbezug

4. Haltung

5. Einbruch

۶. این افزوده که در چاپ اول (۱۹۲۹) آمده در این جا حذف شده است: «بعضی بر آن رفته‌اند که این عبارت افزوده که پس از خط تیره می‌آید، عبارتی خودساخته و من‌درآوردی است؛ اما آن‌ها نمی‌دانند که تِن (Taine)، که می‌توان او را نماینده و نشانهٔ اندیشهٔ یک دوران - اندیشه‌ای که هنوز غالب است - به شمار آورد، همین ضابطه را برای ترسیم و توضیح مقصد و موضع بنیادی خود آگاهانه به کار برده است.»

آنچه در رویکرد پژوهشی در معرض هجوم واقع می‌شود خود موجود است - و افزون بر آن هیچ.

اما نکته در خور توجه آن است که اهل علم درست به همان نحو که خاص‌ترین متعلق خود را ایمن می‌دارد، صریحاً یا ضمناً^۱ در باب چیزهای دیگر نیز سخن می‌گوید. آنچه باید در آن تحقیق شود تنها موجود است و دیگر هیچ. تنها موجود و فراتر از آن هیچ؛ منفرداً موجود و افزون بر آن هیچ. این هیچ از چه نشان دارد؟ آیا این که ما خودبخود از این [هیچ] سخن می‌گوییم بر سبیل تصادف است؟ آیا این‌گونه سخن گفتن صرفاً نوعی ترفند بیان است - و دیگر هیچ؟

پس چرا ما خود را برای این هیچ به زحمت می‌اندازیم؟ علم این هیچ را به صراحت رد می‌کند و آن را به عنوان امری هیچ و پوچ^۲ به حال خود وامی‌گذارد. اما آیا وقتی که ما به چنین طریقی این هیچ را به حال خود وامی‌گذاریم، آن را تصدیق نکرده‌ایم؟ لیکن وقتی که ما هیچ را تصدیق می‌کنیم،^۳ باز هم می‌توانیم گفت که از تصدیق سخن می‌گوییم؟ ولی نکند که این پس و پیش کردن کلمات هم‌اینک ما را به نزاعی توخالی بر سر الفاظ کشانده باشد. علم اکنون باید از سر مخالفت، حدیث اثباتِ جدیت و فراست خود را از این بابت که صرفاً روی به سوی موجود دارد تازه کند. عدم -^۴ به

۱. عبارت «صریحاً یا ضمناً» در نسخه مندرج در مجموعه آثار (Gesamtausgabe) افزوده شده و در چاپ اول این خطابه مندرج در نشانه‌های راه مشاهده نمی‌شود. - م.

2. das Nichtige (nullity)

۳. Wenn wir nichts zugeben. ترجمان معمول این جمله چنین است: «وقتی که ما هیچ چیز را تصدیق نمی‌کنیم»، زیرا مطابق گرامر و نیز کاربرد معمول زبان آلمانی و انگلیسی، وقتی کلمات منفی از قبیل Nichts و niemand در جمله به کار می‌رود، برخلاف زبان فارسی، فعل جمله منفی نمی‌شود اما معنای منفی می‌دهد. هایدگر چنان سخن می‌گوید که مخاطب را به این مسئله در گرامر سنتی توجه دهد که، مثلاً، "Niemand ist hier" یعنی «هیچ کس این جا هست»، چنان که گویی امر عدمی هست یا وجود دارد. - م.

۴. خط تیره از نویسنده است. - م.

نزد اهل علم چه ممکن است باشد الا نفرتی و خیالی؟ اگر علم بر حق باشد، پس تنها یک چیز مسلم است: علم می‌خواهد در مورد عدم هیچ چیز نداند. پس سرانجام علم برای عدم مفهومی متقن می‌شناسد: عدم یعنی آنچه می‌خواهیم در باره آن هیچ ندانیم.

علم می‌خواهد در باره عدم هیچ چیز نداند. اما حتی اگر چنین باشد، آنچه مسلم می‌ماند این است: آن‌جا که علم می‌کوشد تا به ذات خاص خودش^۱ جامعه بیان بپوشاند، دست یاری به سوی عدم دراز می‌کند. علم به آنچه ردش می‌کند متوسل می‌گردد. این سرشت دویاره^۲ چیست که در این‌جا عیان می‌گردد؟

اگر به چشم بصیرت در اگزیستانس حالیه خویش - یعنی اگزیستانسی که به واسطه علم متعین می‌گردد - بنگریم، خود را در گیر و دار کشمکشی ناسازگار گرفتار می‌بینیم. در کشاکش این کشمکش پیشاپیش پرسشی از پرده برون افتاده است. تنها چیزی که این پرسش می‌طلبد آن است که با بیانی روشن مطرح گردد: عدم از چه نشان دارد؟

تفصیل پرسش

تفصیل پرسش در باب عدم باید سرانجام ما را در وضعی قرار دهد که در آن یا پاسخ ممکن گردد یا بر ما مشهود شود که هرگونه پاسخی ناممکن است. عدم تصدیق می‌شود. علم با نوعی بی‌تفاوتی مدبرانه در برابر عدم، عدم را چون آنچه «وجود ندارد» تصدیق می‌کند.^۳

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) عبارت «ایستار انحصاری و تحصیلی نسبت به موجود» آمده است.

۲. در چاپ سوم (۱۹۳۱) عبارت «افتراق هستی‌شناختی» و در چاپ پنجم (۱۹۴۹) «عدم همچون 'وجود'» آمده است.

۳. این همان بازی لفظی است که رودلف کارناب و فیلسوفان حلقه وین آن را مورد انتقاد قرار داده‌اند، زیرا اگر به جای «تصدیق می‌کند» «تکذیب می‌کند» را بنشانیم، از نظر فلاسفه تحلیلی معنا فرقی نمی‌کند. افزون بر آن، موضوع گزاره به لحاظ تجربی نه قابل تکذیب است نه قابل تصدیق. - م.

با این همه، ما می‌کوشیم تا پرسش در باب عدم را پی‌گیریم. عدم چیست؟ هم از آغاز همین دورخیز^۱ ما به آهنگ این پرسش نشان از چیزی دارد که برخلاف آمدِ عادت است. با این پرسشگری پیشاپیش ما عدم را چون چیزی فرادید داشته‌ایم که چنین و چنان «هست» - یعنی چون یک موجود. اما عدم درست همانی است که به روشنی از موجود متمایز است. پی‌گیری پرسش از عدم - این که عدم چه و چگونه است - موضوع پرسش را به ضد آن قلب می‌کند. پرسش خود رهنِ موضوع خود می‌شود.

بدین منوال هم از آغاز هر پاسخی بدین پرسش ناممکن است، چرا که پرسش به ضرورت چنین صورتی به خود می‌گیرد: عدم این یا آن «است». پرسش و پاسخ ناظر به عدم هر دو به یکسان فی‌نفسه مهمل است.

پس چه حاجت که نخست علم دست رد به سینه عدم زند. اصل امتناع تناقض قانون منطق عمومی و قاعده‌اساسی تفکر به شمار می‌آید و عموماً در همه جا به آن استناد می‌شود. پرسش از عدم برحسب این قانون منکوب و بی‌اعتبار است، زیرا تفکری که همواره ذاتاً تفکر در باره چیزی است در مقام تفکر در باب عدم باید خلاف ذاتِ ویژه خود رفتار کند.

وقتی ما بر سر این انکار مانده‌ایم که عدم را از بن و بنیاد نمی‌توان به صورت ابژه درآورد، پس بر حسب این پیش‌فرض که برای درک اصیل عدم و قطعیت نظر در امکان کشف آن، مرجع‌اعلای پرسش ما منطق^۲ و وسیله آن خرد و راه آن تفکر است، آیا پیشاپیش [دفتر] پرسشگری در باب عدم برای ما به پایان نیامده است؟

اما آیا حکومت منطق به ما اجازه می‌دهد که دستی در آن بریم؟ آیا در پرسش از عدم خواجه خرد واقعاً لگام پرسش را در دست ندارد؟ آری، تنها

1. Anlauf

۲. در چاپ اول (۱۹۲۹) در این جا این افزوده آمده است: «یعنی منطق به مفهوم متداول، یعنی آنچه عامه منطق می‌شمرند».

به یاری خرد است که اصلاً عدم را تعریف می‌کنیم، و به یاری خرد است که عدم را همچون مسئله‌ای که خود خود را می‌سوزد مطرح می‌کنیم؛ زیرا عدم نفی کلیت موجودات است. عدم ناموجود^۱ محض است. اما بدین طریق ما عدم را در ذیل تعین اعلائی نفی قرار می‌دهیم و بدین سان چنان می‌نماید که^۲ عدم امر نفی شده^۳ است. اما مطابق آموزه‌ای از منطق که همچنان تکیه بر اریکه زده و هرگز خدشه‌ای بر آن وارد نشده، نفی نوعی فعل ویژه خرد است. پس ما در پرسش از عدم و در واقع در پرسش از پرسش‌پذیری عدم چگونه می‌خواهیم با خرد وداع کنیم؟ با این همه، آیا ما چندان که شاید یقین داریم که در این جا چیست آنچه پیشاپیش مفروض گرفته‌ایم؟ آیا «نه»،^۴ «نفی شدگی»^۵ و بدین سان «نفی»^۶ نمودار همان تعین اعلائی هستند که عدم همچون نوعی خاص از امر نفی شده در ذیل آن قرار می‌گیرد؟ آیا عدم تنها از آن رو وجود دارد که «نه»، یعنی نفی، وجود دارد؟^۷ یا قضیه برعکس است؟ آیا «نفی» و «نه» تنها از آن رو وجود دارند که عدم وجود دارد؟ پاسخ قطعی نیست. حتی پرسش هنوز به نحوی گویا و بین مطرح نشده است: ما مدعی آنیم که عدم از «نه» و از «نفی» آغازین‌تر^۸ است.

اگر این پیش‌نهاد [تز] درست باشد، آن‌گاه امکان نفی به عنوان یکی از افعال خرد و بدین سان خود خرد به نحوی از انحا بسته‌اند. در این صورت، خرد چگونه می‌خواهد در باب عدم به قطعیت برسد؟ آیا مهمل نمودن ظاهر فریب پرسش و پاسخی که ناظر بر عدم است سرانجام تنها به خودبینی کورکورانه خرد هرزه‌درای^۹ بر نمی‌گردد؟

1. Nicht-Seiende

۲. در چاپ اول مندرج در نشانه‌های راه عبارت «چنان می‌نماید که» نیامده است. - م.

3. Verneinte

4. Nicht

5. Verneintheit

6. Verneinung

۷. es gibt به معنای هایدگری، هم به معنای حضور داشتن است هم به معنای وجود داشتن. - م.

۸. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «آغازین‌تر» چنین آمده است: «سامان‌بخش آغازین».

۹. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این جا این عبارت افزوده شده: «یقین من می‌اندیشم: سوژکتیویته».

اما اگر نگذاریم که امتناع صوری^۱ پرسش از عدم ما را به گمراهه افکند، و اگر پرسش را به رغم آن مطرح کنیم، پس باید کمینه به آنچه اساساً امکان پیشبرد هر پرسشی می‌طلبد بسنده کنیم. عدم باید آن چنان که همواره از آن پرسیده‌ایم - یعنی خودِ عدم - در معرض پرسش قرار گیرد، پس عدم باید امری پیشداده^۲ باشد. ما باید بتوانیم با عدم رویاروی گردیم.

عدم را در کجا باید جست؟ عدم را در کجا باید یافت؟ برای یافتن چیزی آیا اساساً نمی‌باید که پیشاپیش آن چیز را چیزی که حضور دارد^۳ بدانیم؟ در واقع، آدمی بدو^۴ و غالباً تنها وقتی می‌تواند جستجو کند که فرادست بودن^۴ آنچه را می‌جوید پیشاپیش پذیرفته باشد. اکنون آنچه جستجو می‌شود عدم است. سرانجام [باید پرسید که] آیا جستجویی هم وجود دارد که عاری از هر پیشفرضی باشد یا [به بیانی دیگر] آن گونه جویندگی باشد که به یابندگی محض تعلق دارد.

ما عدم را صرف نظر از این که چگونه آن را تلقی کنیم، حتی اگر شده در حد یک لفظ که در زندگی هر روزینه در این جا و آن جا ورد زبان ماست می‌شناسیم. این عدمِ عامیانه‌ای که هر روز بی آن که بدان توجه کنیم بر زبانمان می‌لغزد و از فرط بداهت پریده‌رنگ و بی نور و نوا شده است، کمینه چیزی است که می‌توانیم بی درنگ تعریفی برای آن ساخته و پرداخته کنیم. عدم نفی کاملِ کلیتِ موجودات است.

آیا از این توصیفِ عدم سرانجام اشارت به آن سمت و سوی حاصل می‌آید که از ناحیهٔ آن عدم خود با ما رویاروی می‌گردد؟ کلیت موجودات باید پیشاپیش چنان داده شده باشد که بتواند یکسره در نفی - که از این پس عدم خود را در آن آشکار می‌کند - ساقط گردد.

1. formale Unmöglichkeit

2. zuvor gegeben

3. es da is (چیزی که آن جا هست)

4. Vorhandensein

اما حتی اگر پرسش‌پذیری نسبت میان نفی و عدم را نادیده بگیریم، ما – در مقام موجوداتی متناهی – چگونه باید کل موجودات در کلیت آن‌ها را فی نفسه و نیز برای خودمان ره‌یافتنی کنیم؟ در هر حال، ما می‌توانیم در قالب یک ایده به کل موجودات بیندیشیم. سپس آنچه را در فکر خود تصور کرده‌ایم نفی کنیم، و بدین‌سان آن را نفی شده انگاریم. از این طریق البته ما مفهوم صوری عدم خیال‌بافته را حاصل می‌آوریم نه خودِ عدم را. اما عدم یعنی هیچ چیز.^۱ و اگر عدم نمایشی از بی‌تفاوتی کامل باشد، پس میان عدم خیال‌بافته و عدم اصیل نیز تفاوتی وجود نخواهد داشت. و اما با این همه، آیا خودِ عدم «اصیل» مجدداً همان مفهوم پوشیده اما مهملِ عدمی نیست که وجود دارد؟^۲ اکنون برای آخرین بار اعتراضات خرد باید ما را از جستجویمان، که اثبات حقانیت آن تنها از طریق تجربه بنیادین عدم ممکن است، بازداشته باشد.

یقیناً ما هرگز کل موجودات را آن‌گونه که در نفس الامر خود باید باشند مطلقاً درک نمی‌کنیم، اما این نیز همان قدر قطعی است که ما خود را همانا فرونهاده در میانه موجوداتی می‌یابیم که به نحوی خود را به صورت یک کل آشکاره می‌کنند.^۳ حاصل آن که میان دریافت نفس الامر کل موجودات و خود

۱. اصل جمله چنین است: *Aber das Nichts is nichts*. در این جمله *Nichts* اول با حرف بزرگ آغاز می‌شود و به معنای عدم است. *nichts* دوم ضمیر مبهم است به معنی «هیچ چیز» که در گرامر معمولی فعل را نیز منفی می‌کند، و جمله بدین منوال چنین ترجمه می‌شود: «اما عدم هیچ چیز نیست» اما مقصود هایدگر ظاهراً، با تخطی از گرامر، آن است که «اما عدم هیچ چیز است». برای رساندن این مقصود به ناگزیر «است» را به «یعنی» ترجمه کرده‌ایم. - م.

۲. این استدلال‌ها را نمی‌توان به عنوان مقصد اصلی هایدگر یا باور او جدی گرفت. تا این جا وی عقل و فاهمه (*Verstand*) را برای پاسخ به پرسش از عدم به چالش می‌طلبد. او روشن می‌کند که حتی اگر فاهمه مفهومی از عدم داشته باشد، این مفهوم به عدم اصیل که بر فهم و خرد احاطه دارد راجع نیست. عقل به بن‌بست می‌رسد، و هر جا که به بن‌بست می‌رسد به جای اعتراف به عجز خود از امر مهمل (*widersinnig*) سخن می‌گوید. از این جا به بعد، هایدگر به حیطة عدم اصیل وارد می‌شود اما بر حسب تجربه. - م.

۳. این جمله که در عین حال بازگشتی به هستی و زمان نیز هست، در حکم گلوگاه این خطابه است؛ ←

را در میانه کلیت موجودات یافتن تفاوتی اساسی نهفته است. نخستین از بن و بنیاد ناممکن است. دو دیگر مدام در هستی حاضر [Dasein] ما رخ می دهد. همانا چنین می نماید که ما دقیقاً در فرارانش های^۱ هرروزینه خود چنان به این یا آن موجود چنگ می زنیم که گویی یکسره در حوزه^۲ ای از حوزه های موجودات گمگشته مانده ایم. هر قدر نیز که زندگی روزمره پخشیده و پاره پاره بنماید، باز هم همواره با هستندند چنان نسبت دارد که آن هستندند را به گونه ای هر چند شده سایه سان در وحدتی از یک «کل» می یابیم. حتی وقتی که و درست وقتی که ما مخصوصاً دلمشغولِ اشیا یا خودمان نیستیم این «درکل»^۳ مثلاً به هنگام ملالت^۴ [اطاله یا دم ریسه] اصیل به سراغمان می آید. آن گاه که

قسمت اول آن را شاید بتوان بن بست ادراک عقلی نامید. فعل این قسمت erfassen (دریافتن / درک کردن) است. هایدگر تا حدی نظریه کانت را تکرار می کند. جهان، خدا و نفس از حیث کلی هرگز به حیطه فاهمه در نمی آید. چون این ها خود بر فاهمه احاطه دارند. قسمت دوم، که فعل اصلی آن finden (یافتن) است، به راه برونشو از این بن بست که شاید بتوان گفت نوعی تجربه است اشاره می کند. خلاصه مطلب آن است که ما کل را در نمی یابیم اما خود را در میانه یک کل می بینیم. این نخستین گام به سوی کشف عدم، در همان طریقی رخ می دهد که در هستی و زمان یافتن حال نامیده می شود. - م.

1. Dahintreiben

2. Bezirk

3. im Ganzen

۴. Langeweile: مرکب از Lange (دراز) و Weile (لحظه) و در اصل لحظه ای که نه به زمان ساعت بل برحسب زمان درونی مدید و طولانی است، مثل لحظه انتظار. برحسب آنچه هایدگر می گوید، لحظه بیکاری نیز چنین است. در واقع، به هنگام این حالت آنچه به سراغ ما می آید زمان اصیل است. وقتی ما در کاری مشغول یا مستغرق هستیم، گذر زمان را حس نمی کنیم. حتی ساعت ابزاری است برای گریز از این حس، حس اطاله و ادامه بیهوده. پس ملالت، که شاید معادل مناسبی نباشد - و به همین دلیل این توضیح را در پانوشت آورده ایم - به رخداد زمان بسته است. ما در زندگی هرچه می کنیم برای گریز از ظهور این زمان هولناک است. پس ملالت دقیقاً لحظه ای رخ می دهد که دست ما از آویزه ها تهی می گردد و دیگر چیزی نداریم که با آن روز و زمان را بکشیم. به معنای کلی تر، این لحظه آغاز فلسفه است، زیرا ما وضعیت حقیقی خود را می یابیم: فروافتاده در یک کل. ملالت افسردگی یا کسالت نیست، بلکه لحظه ای است مدید که زمان گلوی ما را می فشرد و چون سیل بر ما هجوم می آورد. این مترجم در دو رساله این بحث را تفصیل داده است: یکی به فارسی تحت عنوان سینما و زمان (انتشارات شادگان) و دیگری به انگلیسی تحت عنوان کارکرد شماتیک و درونمایه ای زمان در هیاهو و خشم ویلیام فاکنر (Thematic & Schematic Function of Time in the Sound & Fury) رساله اخیر در کتابخانه مرکزی دانشگاه آزاد موجود است. - م.

صرفاً این کتاب یا آن نمایشنامه، این مشغلت یا آن عطلت ما را ملول می‌کند [زمان را برای ما مدید و کشدار می‌کند] هنوز مانده تا به ملالتِ اصیل برسیم. ملالت وقتی سر بر می‌کشد که «آدمی ملول گردد».^۱ ملالت ژرف که چون مهی خاموشی‌زا از هر سو در مفاک‌های هستی ما می‌خلد، همه اشیا و انسان‌ها و همراه با آن‌ها خود ما را نیز فی‌الجمله به سوی گونه‌ای بی‌تفاوتی^۲ حیرت‌زا وامی‌راند: چنین ملالتی موجود را در کلیت آن آشکار می‌کند.

یک امکانِ دیگر این آشکارگی در شادی ما فرارویِ دازاینِ - و نه شخص محض - موجودی انسانی که به وی عشق می‌ورزیم نهفته است.

چنین وفاقی که هر کس به طریقی در آن «است» و مدام به آن متعین می‌گردد، به ما مجال می‌دهد تا خود را در میانه کلیت موجودات بیابیم. یافتِ حالِ این وفاق نه تنها به شیوه‌های گوناگون کلیت موجودات را منکشف می‌کند، بل این انکشاف - که مشکل می‌توان آن را به حساب تصادفِ صرف نهاد - در عین حال ماجرای بنیادینِ دا-زاینِ ماست.

آنچه «احساس»^۳ می‌نامیم نه پدیداری ملازم با اندیشه و رفتار عمدی ماست، نه صرفاً انگیزشی که باعث چنین رفتاری می‌شود، و نه صرفاً وضعیت حاضری که ما به طریقی خود را با آن وفق می‌دهیم.

اما چنین احوالی درست وقتی که ما را به رویارویی با کلیتِ موجودات سوق می‌دهند، عدمی را که ما در جستجوی آنیم از ما پوشیده می‌دارند. اکنون حتی این باور بیش از پیش در ما سستی گرفته است که نفی کلیت موجودات، که بر سبیل وفاق بر ما آشکار می‌شود، می‌تواند ما را فراروی عدم قرار دهد. چنین چیزی تنها در حالتی به همین منوال اصیل و آغازین

۱. برگردان جناسی که هایدگر در این جا به کار برده است در ترجمه مقدور نبود: ملالت (Langeweile) وقتی سر بر می‌کشد که آدمی langweilig است. یعنی زمان ریشه یا دم‌ریسه دارد یا، به عبارت دیگر، در لحظه‌ای کشدار و دل‌ریسه‌آور فرومی‌افتد که هیچ موجودی برای گریز از آن وجود ندارد. - م.

2. Gleichgültigkeit (بالسوئگی)

3. Gefühle

ممکن است رخ بدهد که عدم را در خاص‌ترین معنای انکشاف آشکاره می‌کند.

آیا در دازاین انسان چنان حالتِ وفاقی که وی را فراروی خودِ عدم قرار دهد روی خواهد داد؟

این حالت هرچند بسی نادر و تنها در طرفه‌العینی در حالتِ بنیادین ترس آگاهی رخ می‌دهد، اما به هر حال ممکن و نیز واقعی است.

این ترس آگاهی نه آن‌گونه تشویشی است که مکرر رخ می‌دهد و در اساس به ترسی که هر دم به سراغمان می‌آید برمی‌گردد. ترس آگاهی با ترس فرقی اساسی دارد. ما همواره از این یا آن موجود معین که از این یا آن نظر ما را تهدید می‌کند می‌ترسیم. ترس در برابر... در هر مورد ترس از چیز معینی است. از آن‌جا که ترس دارای این محدودیت است که «ترس در برابر» و «ترس از» است، پس آن‌که می‌ترسد و ترسان است خود را در حالتی می‌یابد که در آن گرفتار است. آن‌گاه که چنین کسی می‌کوشد تا خود را از بند این چیز معین نجات دهد، از چیزهای دیگر نامطمئن، یعنی به طور کلی «دست و پاگم کرده»، می‌شود.

ترس آگاهی به این‌گونه دست و پاگم‌کردگی مجالِ بروز نمی‌دهد. درست برعکس، آرامشی ویژه ترس آگاهی را یکسره فرامی‌گیرد. البته ترس آگاهی ترسی است در برابر... اما نه در برابر این یا آن چیز. ترس آگاهی در برابر... همواره ترس آگاهی از... است، اما نه از این یا آن چیز. آن نامتعینی که ما فراروی آن و از آن می‌ترسیم صرفِ فقدان تعین نیست، بل عدم امکان ذاتی تعین‌پذیری است. در تعبیر آشنایی که از پی می‌آید این بی‌تعینی روشن شده است.

ما می‌گوییم که در حالت ترس آگاهی «برکسی از چیزی حال خوف و غرابت می‌رود» این «کسی» و «چیزی» به چه معناست؟ نمی‌توانیم گفت که چیست آنچه کسی در برابر آن حالت خوف و غرابت دارد. و چنین است آن

حالتی که کلاً [در ترس آگاهی] بر کسی می‌رود. در این حالت همه اشیا و خود ما در گونه‌ای بی‌تفاوتی سقوط می‌کنیم.^۱ اما این بی‌تفاوتی به معنای ناپدید شدن محض نیست بل به آن معناست که اشیا درست در همین عقب‌نشینی خود رو به ما می‌کنند. این عقب‌نشینی کلیت موجودات که عرصه را بر ما تنگ می‌سازد ما را دلفشرده می‌کند.^۲ هیچ دستاویزی نمی‌ماند. به هنگام از دست شدن موجودات تنها همین هیچ است که می‌ماند و بر سر ما نازل می‌شود.

ترس آگاهی عدم را آشکاره می‌کند

در ترس آگاهی ما «معلق می‌مانیم» روشن‌تر بگوییم: ترس آگاهی ما را به حالت تعلیق در می‌آورد، چرا که کلیت موجودات را از کفمان می‌رباید. در این امر این نیز مضمون است که ما خودمان این انسان موجود (هستنده)^۳ را نیز در زمره دیگر موجودات از کف می‌دهیم. بنابراین، در اساس چنان است که گویی «بر من» یا «بر تو» نیست که حال خوف و غرابت می‌رود، بل بر کس است که چنین می‌رود. در آزمون لرزان این تعلیق که در گذر آن هیچ دستاویزی برای تمسک وجود ندارد، تنها دازاین محض است که هنوز آن‌جاست.

ترس آگاهی کلام را در کام می‌خکوب می‌کند، زیرا که موجودات از کف برون می‌سرنند و در کل فرو می‌روند و، هم از این رو، همانا عدم از هر سو هجوم می‌آورد و فراروی آن ادای لفظ «هست» از هر نوعی خاموش می‌گردد. این که ما در حالت خوف و غرابت ترس آگاهی می‌کوشیم تا پرده سکوت تهی

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این جا آمده است که «موجود دیگر با ما سخن نمی‌گوید».

۲. در متن اصلی دو واژه تنگ کردن عرصه Umdrängen و دلفشرده (bedrängt) همگن هستند و معنای تنگی و فشار در هر دو مضمون است. - م.

۳. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این جا آمده است که «اما نه انسان به عنوان انسان دازاین».

را با سخنانی بی‌اختیار پاره کنیم، تنها نشانی از حضور عدم است. این که ترس آگاهی عدم را آشکاره می‌کند امری است که آدمی خود بی‌درنگ پس از فروکش کردن ترس آگاهی آن را اثبات می‌کند. از چشم‌انداز روشنی که بر اثر یاد تازه ترس آگاهی هنوز فرادید داریم جز این نتوانیم گفت که آنی که فراروی آن و از آن ترسیدیم «به طور خاص» هیچ بود. در واقع، آنچه آن‌جا بود عدم بماهو عدم بود.^۱ وفاق با حالت بنیادین ترس آگاهی اینک ما را به [ساحت] ماجرایبی که بر دازاین می‌رود و عدم را آشکاره می‌کند وارد کرده است، و همین [ساحت] است که باید سرچشمه طرح این پرسش گردد: امر در مورد خودِ عدم از چه قرار است؟

پاسخگویی به پرسش

اگر به این نکته توجه داشته باشیم که پرسش از عدم به راستی همچنان مطرح باقی مانده است، پاسخی که تاکنون به دست آورده‌ایم دست‌کم در وهله نخست برای مقصدی که فرادید داریم تنها پاسخ اساسی است. این مقصد چنین می‌طلبد که ما دگردیسی آدمی^۲ به آن هستی حاضرش (دا-زاین‌اش) را که در هر لحظه ترس آگاهی در ما مجال وقوع پیدا می‌کند به کمال حاصل آوریم تا مگر ما را دستی به غدمی رسد که در آن‌جا حضورش چنان اعلام می‌شود^۳ که خود بر خود گواهی می‌دهد. بنابراین، در عین حال چنین مقصدی این را نیز می‌طلبد که ما به نحوی بین و گویا از آن گونه نشانه‌های عدم که از خودِ عدم بالیدن نمی‌گیرد فاصله بگیریم.

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این‌جا این افزوده آمده است: «یعنی خود را عیان نمود؛ آشکارگی و وفاق».

۲. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این‌جا این افزوده آمده است: «در مقام سوژه! اما در این‌جا دا-زاین قبلاً اندیشمندانه به تجربه درآمد است و تنها از این رو، در این‌جا طرح این پرسش که 'متافیزیک چیست؟' ممکن گشته است».

۳. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «حضور»، «انکشاف» (Entbergung) آمده است.

عدم در ترس آگاهی آشکاره می‌گردد. اما نه چونان موجود. بعیدتر آن که عدم داده‌ای باشد چونان ابژه. ترس آگاهی نیز ادراک عدم نیست. در عین حال، عدم از طریق ترس آگاهی و در ترس آگاهی آشکاره می‌گردد، هرچند باز هم نه آن چنان که عدم در این حال از کلیت موجودات که حال غرابت^۱ بدان‌ها بسته است خود را گسلیده و جدا دارد. آنچه ما گفتیم این بود: در ترس آگاهی رویارویی با عدم و موجودات در کلیتشان با هم یکی می‌شوند. مراد از این «با هم یکی»^۲ چیست؟

در ترس آگاهی موجودات از حیث کلی در مغاک سقوط می‌روند. مراد از این رویداد چیست؟ نه چنین است که موجودات به وساطت ترس آگاهی نفی شوند تا از پس نفی آن‌ها عدم باقی ماند. آن‌جا که ترس آگاهی خود را در قبالی کلیت موجودات به راستی در غایت ناتوانی می‌یابد، موجودات چگونه توانند بود؟ افزون بر آن عدم با موجودات و به موجودات آن‌گاه که همچون فرولغزندگان در یک کلند خود را اظهار می‌کند.

کل موجودات فی‌نفسه در حالت ترس آگاهی نیست نمی‌گردد. اما بعیدتر آن است که ما نفی کلیت موجودات را عملی کنیم تا مگر از این طریق برای نخستین بار به عدم ره یابیم.^۳ صرف نظر از این که اجرای گویا و بین حکمی

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «غرابت»، «غرابت و نامستوری» آمده است.

۲. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «با هم یکی»، افتراق آمده است.

۳. هایدگر نمی‌گوید «ما کلیت موجودات را نفی می‌کنیم تا...» او از عملی کردن یا اجرای نفی سخن می‌گوید. اگر وضع اول بود، مشکلی وجود نداشت؛ زیرا نفی امری ذهنی و عقلی است و فیلسوف ممکن است نفی کند یا ما تصور کنیم که نفی می‌کند. اما عملی کردن نفی کلیت موجودات نه مقید به فکر یا فلسفه‌ورزی است و نه کسی اصلاً تصور آن می‌کند تا این تصور بعید یا موجه باشد. چنین کاری از بمب اتم ساخته است. پس هایدگر چرا چنین جمله کژتاب و نجسبی به کار می‌برد؟ از دلایلی که ممکن است به ذهن برسد یکی آن است که او برای حفظ شکل اسمی نفی (Verneinung) ترکیبی چون اجرا کردن نفی (Vollziehen eine Verneinung) را به کار می‌برد تا وزن و هیمنه بیش‌تری به جمله بدهد. اما به نظر ما، دلیل روشن‌تر آن چنین است که نه این‌جا و نه در جایی دیگر فعل vollziehen و اسم آن، یعنی vollzug، را نه صرفاً به مفهوم عمل فیزیکی و ←

نفی‌کننده با ترس آگاهی بماهو بیگانه است، ما همواره بسی دیر هنگام به چنین نفی‌ای که باید عدم را حاصل آورد می‌رسیم. عدم پیشاپیش و قبل از این همه پرده از چهره برمی‌فکند. ما گفتیم که مواجهه عدم «با» موجوداتی که در یک کل فرو می‌لغزند «یکی» می‌گردد.^۱

گونه‌ای پس‌نشینی فراروی... در ترس آگاهی نهفته است که محققاً گریز نیست بل آرامشی هوشرباست. این پس‌فراروی^۲ ... از عدم است که راهی برای برونشوی خود می‌یابد. این [عدم] فی‌نفسه پیش نمی‌کشد بل ذاتاً پس‌زننده است. اما این پس‌زندگی فی‌نفسه چنان چون اشاره و داعی است به سوی موجودات در کل فروشونده که می‌گذارشان تا از کف برون‌سرنند.^۳ در کل این اشاره و داع پس‌زننده^۴ به سوی موجوداتی که از دست برون می‌سرنند و در کل فرو می‌شوند - که در همین حال [می‌گوییم که] عدم عرصه را بر دازین تنگ می‌کند - ذات عدم است: [و این یعنی] نیستکاری.^۵ اما این نه به معنی نیست‌گردانی موجودات است و نه از نفی موجودات برمی‌خیزد. نیستکاری خود نه می‌گذارد که نیست‌گردانی^۶ به شمار آید و نه می‌گذارد که نفی^۷ محسوب گردد. نیستی خود می‌نیستاند.^۸

مادی بلکه، مثلاً، به مفهوم اعمال قانون یا قاعده‌ای نیز به کار می‌برد، چنان‌که ما نیز، مثلاً، می‌گوییم عملیات ریاضی. - م.

۱. جهت این توضیح تأکید و تفسیر چندباره هایدگر در باره این عبارت "in eins mit" است که در زبان رایج بر وحدت و همراهی دو چیز مختلف دلالت دارد. توجه هایدگر در این جا بیش‌تر به اختلاف آن دو چیز است تا وحدت آن. به زبان ساده، او می‌خواهد بگوید عدم با نفی کلیت موجودات و نیز با ترس آگاهی یکی نیست؛ عدم سابق بر آن‌هاست، اما ظهورش با آن‌ها هم‌مقران می‌افتد. - م.

2. Dieses Zurück vor 3. entgleitenlassende

۴. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) این افزوده آمده است: «پس زدن: موجود برای خود؛ اشاره: هستی هستنده».

5. Nichtung 6. Vernichtung 7. Verneinung

۸. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) این افزوده آمده است: «در مقام نیستانیدن می‌هستد، مدام می‌دارد و نیستی می‌بخشد».

نیستادن، پیشامدی که از سر اختیاری رخ داده باشد نیست. بلکه همچون اشارهٔ پس‌زننده به موجوداتی که از دست برون می‌سرنند و در کل فرومی‌روند، این موجودات را به لحاظ غرابت کاملشان که تاکنون همچون امری مطلقاً دیگر در مقابل عدم پنهان بوده است آشکار می‌کند.

در روشن‌شبِ عدمِ [قرین با] ترس‌آگاهی گشودگیِ آغازین و اصیلِ موجودات بماه‌ی موجودات بدین‌سان مجالِ بروز می‌یابد که آن‌ها موجوداتند، نه عدم. اما این «نه عدم» که ما در این‌جا از آن سخن می‌گوییم صرفاً نوعی توضیح که بعداً افزوده شده باشد نیست، بل در اساس امکانِ پیشاهنگیِ افتتاح‌پذیری موجودات^۱ است. ذاتِ عدمی که از سر‌آغاز نیستکار است نهفته در این است که عدم-دازین را برای نخستین بار فراروی موجود بماهو موجود^۲ قرار می‌دهد.

تنها بر بنیادِ گشودگیِ سر‌آغازینِ عدم است که دازینِ انسانی را توان رویکرد و رهیافت به موجودات است. اما تا آن‌جا که دازین خود برحسب ذاتش با موجودات – چه آن موجودی که خودش باشد و چه موجودات غیر خودش – مناسبتی درخور برقرار می‌کند، پس برآمدگه او در مقام چنین دازینی در هر بار و در هر مورد عدمی است که در آغاز به منصبهٔ ظهور رسیده است.

دا-زاین یعنی: درایستادگی فراپیش عدم.^۳

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) این افزوده آمده است: «یعنی هستی».

۲. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) این افزوده آمده است: «به ویژه فراروی وجودِ موجودات، فراروی تمایز [هستی‌شناختی]» (eigens vor Sein des Seienden, vor den Unterschied).

۳. درایستادگی فراپیش عدم، معادل Hineingehaltenheit in das Nichts است که فارل آن را به being held out into the nothing ترجمه کرده است. در ترجمهٔ فارسی، مفهوم عبارت به کمال منتقل نمی‌شود، لذا این توضیح بی‌مناسبت نیست که هایدگر اولاً با کاربرد فعل halten هم معنای نگه داشتن، پاییدن و دوام آوردن و هم معنای درنگیدن، ایستادن و توقف کردن را آن هم به وجه مفعولی می‌رساند. افزون بر آن، حروف اضافه و قیود hinein (به سوی درون) و in (در)، که در اصل مفهوم اقامت و سکنی را می‌رساند، ترکیب عجیبی ساخته که بی‌نیاز از توضیح نیست: ←

دازاین که خود را در عدم فرا می‌دارد،^۱ در هر حال پیشاپیش به فراسوی کلیتِ موجودات فرا رفته است. ما به این فراسویِ موجودات بودن فراروندگی (استعلا) می‌گوییم. اگر دازاین از بن و بنیاد ذاتاً استعلا نداشت یا، برحسب آنچه اکنون گفتیم، اگر دازاین خود را پیشاپیش فراپیش عدم فرا نمی‌داشت، پس هرگز نمی‌توانست نه با موجودات تعاملی داشته باشد نه حتی با خودش. اگر گشودگیِ سرآغازین عدم نبود، هرگز نه خودبودن [در میان بود] نه آزادی.

پاسخ به پرسش در باب عدم بدین‌سان حاصل می‌آید. عدم نه برابر ایستا (ابژه‌شناسایی) است و نه اصلاً موجود است. عدم خود را نه از برای خود ظاهر می‌کند و نه به آهنگ مجاورت با موجوداتی که گویی بدان‌ها آویخته است. عدم ظهور موجودات بماه‌ی موجودات را برای^۲ دازاین انسان ممکن می‌سازد. عدم بدواً مفهوم متضادی در مقابل موجودات افاده نمی‌کند، بلکه هم از اصل و آغاز به ظهور ذاتی هستی تعلق دارد. نیستکاری نیستی (عدم‌نیدن عدم) در هستی هستندگان است که رخ می‌دهد.

و اما اینک باید مجال سخن در باب پنداری فراهم آمده باشد که بیش از حد آن را به تعویق انداخته‌ایم: اگر تعامل دازاین با موجودات صرفاً بسته آن است که دازاین خود را فراپیش عدم فرا دارد، و اگر تنها بدین نمط دازاین

دازاین از خود برون شدن به سوی ... است. اما به سوی چه؟ به سوی آنچه دوام آوردنِ رویارویی با آن دشوار است، یعنی عدم یا نیستی. دا-زاین یعنی به سوی عدم فراز شدن و در عدم درنگیدن، دوام آوردن و ایستادن (هم به معنای قیام و هم به معنای مقاومت و ایستادگی). شاید توضیحات هایدگر در چاپ اول (۱۹۲۹) که بعداً حذف شده، درک معنای این عبارت را آسان‌تر کند. (م. م.):

(۱) نه تنها در میان دیگر موجودات، (۲) چنین نتیجه نمی‌شود که پس همه چیز هیچ (عدم) است، بلکه بر عکس است: برعهده گرفتن و فرادریافتن موجودات، هستی و تناهی.

۱. فراداشتن: در برابر چیزی نگه داشتن. شاهد: «من آن شب... شما را چراغ فرا می‌داشتم» (سندبادنامه).

در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای این عبارت چنین آمده: «که خود را اصالتاً نگه می‌دارد».

۲. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) در این جا آمده است: «نه 'از طریق'».

وجود تواند داشت، و نیز اگر آشکارگی سرآغازینِ عدم تنها در حال ترس آگاهی ممکن است، پس از این سبب آیا لازم نمی آید که ما اساساً برای وجود داشتن مدام در حال ترس آگاهی معلق باشیم؟ و آیا نه مگر ما خود اقرار کردیم که این ترس آگاهی اصیل بسی طرفه و نادر است؟ اما افزون بر این همه، ما همه هر آینه وجود داریم و فارغ از ترس آگاهی در قبال موجودات - اعم از خودمان و غیر خودمان - رفتاری در پیش می گیریم. پس آیا این ترس آگاهی اختراعی من درآوردی نیست، و آیا عدمی که بر آن حمل می کنیم گمانی گزافه نیست؟

با این اوصاف، پس این که این ترس آگاهی سرآغازین فقط در آناتی نادر رخ می دهد به چه معناست؟ به هیچ معنا جز آن که [چهره] این عدم به لحاظ اصلیت و سرچشمگی آن به نزد ما قلب می گردد. اما از چه طریق؟ از این طریق که ما خود را به شیوه ای معین در میانه موجودات یکسره گم و گور می کنیم. هرچه ما بیش تر در چرخه هرزه گردی های خود به سوی موجودات روی گردانیم، کم تر به کلیت موجودات بماهی مجال می دهیم تا از کفمان فرو لغزد و، در نتیجه، بیش تر از عدم روی برمی گردانیم تا با گام هایی مطمئن تر به سوی ظواهر بیرونی و علنی دازاین خود شتاب ورزیم.

و با این همه، این عتاب مدام و در عین حال مبهم از عدم در حدود معینی با خاص ترین معنای عدم مطابق است. عدم با عدمانیدنش ما را درست به سوی موجودات ره می نماید. عدم پیوسته و بی وقفه می عدماند، بی آن که ما به مدد دانشی که هر روزه با آن سر و کار داریم، به درستی بر این واقعه وقوف داشته باشیم.

چه نشانی محتوم تر از فعلِ نفی^۱ بر آشکارگی پیوسته و گسترده اما دگردیسه عدم در دازاین ما گواهی می دهد؟ اما این فعل نفی به هیچ وجه «نه»

1. Verneinung

را از [چاه] خود برون نمی آورد تا آن را چونان وسیله افتراق و تقابل داده‌ها چنان چون چیزی که گویی پادرمیانی می‌کند، به سوی داده‌ها گسیل دارد. نفی چگونه می‌تواند «نه» را از خود برآورد، در حالی که تنها وقتی می‌تواند فعلیت پیدا کند که پیشاپیش امر نفی‌پذیری به آن داده شده باشد؟ اما اگر هر تفکری فی‌نفسه «نه» را پیشاپیش فرادید نداشته باشد، چگونه ممکن است امر نفی‌پذیر و آنچه باید نفی شود به مثابه امری که حکم «نه» بر آن جاری است تلقی گردد؟ اما «نه» تنها زمانی می‌تواند آشکاره شود که خاستگاه آغازین آن، یعنی عدم‌مانیدنِ عدم و بدین سان خودِ عدم، از پوشیدگی به در آمده باشد. «نه» به واسطه نفی پیدا نمی‌آید، بل نفی خود در «نه» بنیاد دارد؛^۱ اما نفی نیز تنها یک شیوه از شیوه‌های عدم‌مانیدن یا، به بیانی دیگر، یک شیوه از شیوه‌های تعاملی است که پیشاپیش در عدم‌مانیدن عدم بنیاد دارد.

پس بدین طریق رئوس اساسی نظریه فوق مبرهن می‌گردد: عدم سرچشمه نفی است، نه بالعکس. وقتی که قدرت خرد در حیطه پرسشگری راجع به نیستی و هستی پای در گل می‌ماند، خواجگی «منطق»^۲ در حیطه فلسفه نیز، به موجب آن، تقدیر خود را رقم می‌زند. ایده «منطق» خود در کشاکش آشوب پرسشی سرآغازین تر محو و متلاشی می‌گردد.

نفوذ آشکار یا نهان نفی در کل تفکر هر قدر هم که زیاد و به شیوه‌های متعدد بوده باشد، نفی خود کم‌تر می‌تواند تنها گواه کاملاً معتبر بر آشکارگی عدم، که ذاتاً به دازاین تعلق دارد، باشد؛ زیرا نفی نمی‌تواند محمل این ادعا باشد که یگانه نحوه تعامل نفی‌کننده و در عین حال هدایتگری است که دازاین در ضمن آن در معرض لرزه و تکانی که عدم‌مانیدن عدم بر او وارد

۱. در چاپ اول (۱۹۲۹) این افزوده آمده است: «و در عین حال در این جا - چون هر جای دیگری که با حکم (گزاره) سر و کار داریم - نفی چون امری اندریافت می‌گردد که بسی واپسین تر و بیرونی تر است».

۲. در چاپ اول (۱۹۲۹) در این جا چنین آمده: «منطق یعنی تفسیر فراداده (سنتی) تفکر».

می‌کند باقی می‌ماند. بنیاد سرسختی در ستیزه‌کاری و حدت در بیزاری را در مغاکی بی‌پایاب‌تر از سنجۀ نفی نظری صرف باید جست. درد نامرادی و نامُداریی منع و بازداری را پاسخی ژرف‌تر باید. گرانبارتر از این همه ناگواری نابهره‌مندی^۱ است.

این امکاناتی که به رفتار نفی‌کننده تعلق دارند یا، به بیانی دیگر، این نیروهایی که با آن‌ها دازاین پرتاب‌شدگی خویش را بی‌آن‌که بر آن چیره شود بر دوش می‌کشد، از انواع نفی صرف نیستند، اما این مانع از آن نمی‌شود که چنین رفتارهایی در [قالب] «نه» و «نفی» بیان شوند. در حقیقت، از این طریق است که برای نخستین بار نیستگاه و فراخنای نفی برملا می‌گردد. لبریزبودن دازاین از رفتار نفی‌کننده گواه آشکارگی دائم و البته مبهمِ عدمی است که از اصل و سرچشمه، تنها در حال ترس آگاهی پرده از چهره برمی‌فکند. ترس آگاهی آن‌جاست، اما فقط خفته است. نفس‌های ترس آگاهی پیوسته و بی‌وقفه در دازاین در تپش است: به اندک‌ترین وجهی در تنش ناشنیدنی و ترس آلودۀ نهفته در «آری! آری!» گفتن و «نه! نه!» گفتن پرمشغلمان؛^۲ به بیش‌ترین وجهی در سیره خودداران،^۳ و به مطمئن‌ترین وجهی در دلیری دازاینی که از بن و بنیاد بی‌پرواست. لیکن اینان تنها به یاری آنچه خود را در راه آن بر باد می‌دهند به ماجرای وجود خویش ادامه می‌دهند تا بدین‌سان غایت شوکت دازاین را پاس دارند.

ترس آگاهی دلیران، نسبت به شادی یا حتی نسبت به آن‌گونه لذت مطبوعی که به قیل و قال آسوده‌خاطران تعلق دارد موضع تقابل و ستیزه به خود نمی‌گیرد. این ترس آگاهی – و رای قیل و قال چنین تقابل‌ها و ستیزه‌کاری‌ها – با سرور^۴ و سکینه^۵ اشتیاقی آفریننده، نهانی وحدتی دارد.

۱. در ترجمۀ این حالات مخصوصاً از کلماتی که پیشوند «بی» یا «نا» دارند بهره برده‌ایم تا شاید به مقصود هایدگر نزدیک‌تر شویم. - م.

2. Betriebsamen

3. das Verhaltene

4. Heiterkeit

5. Milde

ترس آگاهی سرآغازین می‌تواند در هر آن در دازاین بیدار شود. برای این بیداری، ترس آگاهی را نیازی به رویدادی نامعمول نیست. ژرفای امارت ترس آگاهی با بی‌مقداری انگیزش‌های ممکن آن تناسب دارد. ترس آگاهی پیوسته در آستانِ خاستن است، هرچند تنها به ندرت خیزیدن می‌گیرد تا ما را معلق وانهد.

اندرايستادگي دازاین در عدم که در ترس آگاهیِ نهان بنیاد دارد، آدمی را نگهدار موقوف عدم می‌کند. ما چنان محدودیم که نمی‌توانیم خود را مستقیماً با عزم و اراده‌ی خویش از اصل و از آغاز فرایشِ عدم حاضر آوریم. ژرفنای مغاک تناهی در دازاین چندان نافذ است که ژرف‌ترین و خاص‌ترین تناهی از آزادی ما روی برمی‌تابد.

اندرايستادگي دازاین در عدم که در ترس آگاهیِ نهان بنیاد دارد، همان فراگذار از کلیت موجودات است: و این یعنی استعلا.

پرسش ما در باره‌ی عدم باید ما را به رویارویی با خودِ متافیزیک گسیل دارد. نام «متافیزیک» از واژه‌ی یونانی *μετά τά φυσικά* (متا تافوسیکا) گرفته شده است. این عنوانِ شگفت بعدها به عنوان وصف قلمروی از تحقیق مراد شد که ما را به *μετά* (متا) - ترانس - یعنی به فراسوی موجودات بماهی موجودات فرامی‌گذراند.

در این پرسش در باب عدم چنین فراگذری به فراسوی موجودات بماهی موجودات از حیث کلیت آن‌ها رخ می‌دهد. هم از این رو، مبرهن است که پرسش در باب عدم پرسشی «متافیزیکی» است: در آغاز ما برای پرسشی از این‌گونه خصلتی دوگانه قائل شدیم. نخست آن‌که هر پرسش متافیزیکی برکل متافیزیک شمول دارد؛ دو دیگر آن‌که هر پرسش متافیزیکی متضمن دازاین پرسش‌کننده است.

فراگیری و تسری پرسش در باب عدم برکل متافیزیک تا چه حدّ است؟ از دیرباز تاکنون متافیزیک در قالب گزاره‌ای از عدم سخن گفته است که

هر آینه می‌تواند محمل معانی گونه‌گون باشد: *ex nihilo nihil fit* / از عدم جز عدم حاصل نیاید.^۱ اگرچه در شرح و بسط این گزاره تاکنون به طور خاص خودِ عدم به صورت نوعی مسئله مطرح نشده است، اما در عین حال دیدگاه‌های ناظر بر عدم به دریافتی بنیادین و رهگشا راجع به موجودات جامه بیان پوشانده‌اند. عدم در متافیزیک باستان به معنای ناموجود^۲ گرفته شده است، و ناموجود یعنی ماده صورت پذیرفته‌ای^۳ که نمی‌تواند خود در صورت یا به شکلی مصور که مظهریت بیرونی داشته باشد یعنی به شکل *εἶδος* (ایدوس) عرضه کند. موجود آن مصوری^۴ است که خود صورت بخش خود است و بدین سان در یک صورت^۵ (منظر)^۶ خود را در معرض دیدار می‌نهد. این دریافت هستی، و سرچشمه، درستی و حدود آن چندان کم مورد شرح و بسط قرار گرفته است که خودِ عدم. از طرف دیگر، جزم‌اندیشی مسیحی بر این حکم که از عدم جز عدم حاصل نیاید یکسره خط بطلان می‌کشد، و بدین سان معنایی دگرگونه به عدم می‌بخشد. برحسب این معنا عدم عبارت است از غیاب همه موجودات غیر از خدا: *ex nihilo fit ens creatum* / از عدم موجود مخلوق حاصل آید. بدین سان عدم به مفهوم مقابل با هر آنچه اصالتاً هست، یعنی مقابل *Summun ens* / کلیه موجودات بدل می‌گردد و خدا چون *ens increatum* / موجود نامخلوق فرض می‌شود. در این جا نیز تفسیر عدم از دریافتی بنیادین راجع به موجودات نشان دارد، اما شرح و بسط موجودات در همان سطحی در جا می‌زند که پرسش در باب عدم. هم از این رو، پرسش در باب خودِ هستی و نیز خودِ عدم اساساً مطرح نمی‌شود. لذا این مشکل که اگر خدا از عدم خلق می‌کند، پس هر آینه باید وی

۱. یا «از نیست نیست برآید». هایدگر این جمله لاتین را به صورت *Aus Nichts wird Nichts* ترجمه کرده است. - م.

2. Nicht-seiende

3. ungestaltet(en) Stoff

4. Gebilde

5. Bilde

6. Anblick

را معاملتی با عدم باشد، هیچ خاطری را مشوش نمی‌کند. اما با این فرض که «مطلق» طارد هرگونه امر عدمی است، اگر خدا خداست، پس او نمی‌تواند از عدم آگاه باشد.

این تذکار تاریخی^۱ خام و اولیه عدم را همچون پادمفهوم^۲ موجود اصیل یا، به بیانی دیگر، همچون نفی موجود اصیل نشان می‌دهد. اما اگر عدم به نحوی از انحا به مسئله‌ای تبدیل شود، این نسبت متقابل نه تنها از نحوی تعین معنی دارتر خبر می‌دهد بل برای نخستین بار طرح ویژه پرسش متافیزیکی در باب وجود موجودات را برمی‌انگیزد. در این صورت، عدم دیگر در مقام آن امر نامتعینی که ضد موجود است باقی نمی‌ماند، بل خود را چون آنچه به وجود موجود تعلق دارد آشکاره می‌کند.

«هم از این رو، وجود محض با عدم محض یکی است» این جمله هگل (علم منطق، کتاب اول، مجموعه آثار، جلد ۳، ص ۷۴) درست درمی‌آید. وجود و عدم همبسته یکدیگرند، اما نه از آن رو که هر دو - به آن مفهومی که در اندیشه هگل ملحوظ می‌شوند - در بی‌تعینی^۳ و بی‌واسطگی^۴ با هم مطابق می‌افتند، بلکه بیش‌تر از آن سبب که هستی خود ذاتاً محدود است و تنها در استعلای دزاینی آشکاره می‌گردد که خود را در عدم فرامی‌دارد.

اگر پرسش در باب هستی بماهو هستی پرسشی است که بر متافیزیک شمول دارد، پس پرسش در باب عدم خود را در مقام آن گونه پرسشی مبین می‌دارد که محیط بر کل متافیزیک است.^۵ اما پرسش در باب عدم تا آن جا که

1. historische Erinnerung

2. Gegenbegriff

3. Unbestimmtheit

4. Unmittelbarkeit

۵. شاید مقصود هایدگر را با این تمثیل بتوان روشن کرد که اگر متافیزیک را دایره‌ای فرض کنیم، پرسش در باب هستی تمام سطح دایره را می‌پوشاند اما پرسش در باب عدم همچون دایره وسیع‌تری است که دایره متافیزیک را از بیرون الی غیرالنهاییه احاطه می‌کنند. دلیل ما بر لزوم این توضیح آن است که هایدگر برای پرسش از وجود و پرسش از عدم به ترتیب از دو فعل قریب‌المعنی یعنی *umgreifen* و *umspannen* استفاده می‌کند، و پیشوند *um* در هر مورد بر ←

ما را در تنگنای رویارویی با مسئله سرچشمه نفی می‌افکند، یعنی در اصل تا آن‌جا که ما را با تصمیم بر سر حقانیت خواجه‌گی «منطق»^۱ در متافیزیک رویاروی می‌کند، در عین حال به کل متافیزیک نیز تسری می‌یابد.

بنابراین، گزاره دیرینه از عدم جز عدم حاصل نیاید حاوی معنای دیگری می‌گردد که با مسئله هستی^۲ تناسب دارد و می‌توان آن را بدین‌سان بیان کرد:

احاطه دلالت دارد. اما فعل اول اصطلاحاً فراگیری و گسترش چیزی را در سراسر چیزی دیگر نشان می‌دهد، حال آن‌که فعل دوم دقیقاً به معنای احاطه چیزی یا دست دور چیزی انداختن است و به این مفهوم پرسش از عدم هم بر کل دایره متافیزیک شمول دارد، هم آن را از بیرون احاطه می‌کند. - م.

۱. در چاپ اول (۱۹۲۹) در این‌جا چنین آمده: «یعنی همواره منطق سنتی (فراداده) و لوگوین آن به عنوان سرچشمه مقولات».

۲. در این‌جا کاربرد واژه Seinsproblem (مسئله هستی) به جای Seinsfrage (پرسش هستی) قابل تأمل است زیرا، به نزد هایدگر، پرسش و مسئله دو امر متفاوتند و به مراتب متفاوتی از تفکر تعلق دارند: همه مراتب تفکر به نزد هایدگر را کلاً می‌توان در دو مرتبه خلاصه کرد: تفکر اصیل که با شکر و یادِ آغاز قرین و با هستی محادث است، و تفکر نااصیل که مراتب گونه‌گون دارد. از جمله reflexion (تأمل). هایدگر نیز، همچون هگل، این نوع اخیر تفکر را بازتابنده به شخص متفکر می‌داند. تفکر هوسرل و دکارت در این مرتبه است. هایدگر گزاره این تفکر را از زبان دکارت چنین بیان می‌کند: Cogito me Cogitare / من فکر می‌کنم که من فکر می‌کنم (درآمد به پژوهش پدیدارشناختی، در مجموعه آثار، جلد ۱۷، ص ۲۸۴). تفکر علمی، که محدود به افق موجود خاصی به عنوان ابژه تحقیق است، و تفکر اعداداندیش (rechnende Denken) مراتب دیگر تفکر نااصیلند. افق به تعامل محاسبه‌ای دازاین با موجودات تودستی است. این همان تفکر فرد منتشر یا دازاین هر روزینه است: (هستی و زمان، ص ۲۸۹) گرچه نمی‌توان به صراحت گفت که تفکر متافیزیکی تاکنونی به چشم هایدگر نااصیل است، می‌توان گفت که از دید او پرسش هستی در این نوع تفکر در مسئله در جا می‌زند و، از همین رو، نااندیشیده می‌ماند. بنابراین، در جمله بالا، که ناظر به تفکر متافیزیکی و الهیاتی در باب هستی است، هایدگر عبارت «مسئله هستی» را به کار می‌برد و باز به همین سبب، نام یکی از آثار خود را کانت و مسئله متافیزیک می‌گذارد: مسئله به نزد هایدگر ناظر به موجودی ابژه شده و لازمان است که کسانی چون ویندلبانند (Windelband) و هارتمان (Hartmann) آن را از آثارگذشتگان و از فرادش فلسفی استخراج می‌کنند. برعکس، پرسش رویدادی انضمامی و بسته وضعیت واقع بوده است «تنها بر اساس نظرگاه‌های فلسفی روشن و مشخص است که تاریخ مسئله‌ها وجود دارد. برعکس، جستجوی آزاد و اصیل به موضوع خود تنها همچون سرچشمه‌ها و انگیزه‌های ممکن پرسشگری و تفصیل و بسط و جوهی که موضوع تفکر بر حسب آن‌ها محل پرسش قرار می‌گیرد نظر دارد.» (درآمد به پژوهش پدیدارشناختی، ←

ex nihilo omne ens qua ens fit / از عدم کل موجودات بماهی موجودات در وجود می آیند. موجودات از حیث کلی در نیستی دازاین است که نخستین بار در وفاق با خاص‌ترین امکان خود، یعنی در حالت متناهی، خود را باز می‌یابند. پس پرسش در باب عدم اگر پرسشی متافیزیکی است، تا چه حد متضمن پرسشگری دازاین ماست؟ نشانه بارزی که ما برای دازاین خود برحسب تجربه آن در این جا و اکنون قائل شده‌ایم آن است که این دازاین را همچون آنچه ذاتاً علم به آن تعیین می‌بخشد تشخیص داده‌ایم. اگر دازاین ما با چنین تعریفی در پرسش راجع به عدم مضمون باشد، پس از رهگذر همین پرسش این دازاین باید در خور پرسش شده باشد.

دازاین علمی^۱ بساطت و قاطعیت خود را از آن دارد که به نحوی مشخص و بارز رفتار خود را با موجود، و تنها با موجود، وفق می‌دهد. علم می‌خواهد عدم را با نگاهی فایق از نظر بیندازد. اما اکنون پرسشگری ما در باب عدم این نکته را آشکار کرده است که امکان دازاین علمی خود مسبوق بدان است که این دازاین پیشاپیش خود را در عدم فراداشته باشد. پس این دازاین آن‌گاه که عدم را وانهاده باشد، برای نخستین بار می‌فهمد که چه هست. آن‌گاه که علم عدم را به جد نمی‌گیرد، فراست و ریاست آن، که فرضی مسلم به شمار آمده است، اسباب مضحکه می‌گردد. اگر عدم پیشاپیش آشکار نگشته باشد، علم

ص ۷۸) مسئله پاسخی قطعی و مختوم را فرادید دارد. برعکس، پاسخ به پرسش «تنها وقتی پاسخ است که بداند چگونه در راه درست محو گردد.» (همان، ص ۷۶). پاسخ به پرسش مختوم و فیصله‌دهنده نیست، بلکه ما را به پرسش‌های دیگری سوق می‌دهد. این جمله هایدگر در مقدمه‌ای بر فلسفه، مجموعه آثار، جلد ۲۷، صص ۱۵ و ۲۵) همین نکته را به نحوی دیگر بیان می‌کند: «فلسفه فلسفه‌ورزی است، نه پیکره‌ای از حقیقت‌ها». پرسنده خود نیز با بسط پرسش متحول می‌شود. «آنچه محل بحث فلسفه است خود را تنها در و از تحول دازاین انسانی منکشف می‌کند.» (مفاهیم بنیادین متافیزیک، مجموعه آثار، جلد ۲۹، ص ۴۲۳). با این تفصیل پیداست که عنوان پاسخگویی به پرسش در رساله‌ای که پیش روی شماست بیش از رسیدن به پاسخ قطعی، باب گشایش پرسش‌های تازه‌تر است. - م.

نیز نمی‌تواند موجود را ابژه یا برابر ایستای پژوهش خود سازد. علم تنها آن‌گاه که وجودش از متافیزیک سرچشمه گرفته باشد قادر است در ادای تکلیف ذاتی خود، که هر دم از نو تجدید می‌شود، کامروا گردد. این تکلیف نه در گردآوری و ساماندهی دانسته‌ها بل در گشودگیِ رو به کمالِ سراسرِ ساحتِ حقیقت در طبیعت و تاریخ است.

تنها به سبب افتتاحِ عدم در بنیاد دازاین است که اعجاب و غرابتِ کلیِ جملهٔ موجودات ما را می‌گیرد. تنها آن‌گاه که غرابتِ موجودات ما را در تنگنا می‌افکند، این غرابت در ما حیرت برمی‌انگیزد و ما را به سوی حیرت سوق می‌دهد. تنها بر بنیادِ حیرت – یعنی افتتاحِ عدم – است که «چرا؟» از سرچشمه برون می‌خیزد. تنها از آن رو که بدین سان امکانِ چون و چرا وجود دارد، ما می‌توانیم به شیوه‌ای معین در بارهٔ بنیادها پرسش کنیم و قادر به اثبات امور گردیم. تنها از آن رو که پرسش و اثبات توانیم کرد، تقدیر اگزیستانس ما به حیطة تحقیقِ عالمان حواله می‌گردد.

پرسش در باب عدم خودِ ما – پرسندگان – را در معرض پرسش قرار می‌دهد. این پرسش پرسشی است متافیزیکی.

دازاینِ انسانی تنها آن‌گاه که خود را فرایشِ عدم فراداشته باشد می‌تواند با موجودات نسبتی برقرار کند. سیر به ماورایِ موجود ماجرای است که بر ذات دازاین می‌رود. اما این سیر به ماورا همان متافیزیک است. این خود متضمن این نکته است که متافیزیک به «سرشت آدمی» تعلق دارد. متافیزیک نه شاخه‌ای است از فلسفهٔ درسی^۱ و نه حیطة‌ای است از سوانح ذهنی خودبنیاد.^۲ متافیزیک آن ماجرای بنیادینی است که بر دازاین می‌رود. متافیزیک همان دازاین است. در این بنیادِ مگاکِ بی‌پایاب است که حقیقت متافیزیک منزل دارد. هم از این رو، متافیزیک همسایهٔ دیوار به دیوار خانه‌ای

1. Schulphilosophie

2. Willkürliche Einfälle

است که در آن امکانِ ژرف‌ترین خطاها مدام به کمین اندر نشسته است. فلسفه را هرگز نتوان با عیارِ ایده‌علم سنجید.

اگر پرسش‌هاشکوفاً^۱ ما در باب عدم، در واقع، ما را نیز همراه با خود به حیطة پرسش‌کشانده باشد، پس ما متافیزیک را صرفاً از سویه بیرونی فرایش خویش ننهاده‌ایم. چنین نیز نیست که ما خود را به [ساحت] متافیزیک «منتقل کرده باشیم». ما به هیچ وجه نمی‌توانیم خود را به [ساحت] متافیزیک منتقل کنیم. زیرا تا آن‌جا که ما وجود داریم [یا از خود برون‌ایستاده‌ایم] همواره پیشاپیش در [ساحت] متافیزیک ایستاده‌ایم:

Φύσει γάρ, ὧ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία (افلاطون، فایدروس، ۲۷۹a)

[*τῆ τοῦ ἀνδρὸς διανοία*] زیرا، دوست من، تفکر آدمی به اقتضای سرشتش در فلسفه سکنی دارد. [تا زمانی که انسان وجود دارد، فلسفه‌ورزی نیز به نحوی از انحا روی می‌دهد. فلسفه، یعنی آنچه ما این نام را بر آن می‌گذاریم، به راه انداختن متافیزیکی است که فلسفه در آن خود و عهده‌های گویای خود را باز می‌یابد.^۲ فلسفه رهسپارِ راه خود نمی‌گردد مگر از گذارِ گونه‌ای اندراجِ خاصِ اگزستانس خود ما در امکانات بنیادین دازاین از حیث کلی. آنچه در این اندراج نقش تعیین‌کننده دارد آن است که نخست راه [ظهور] موجودات از حیث کلی را باز بگذاریم، و سپس به خود مجالِ خلاصی در عدم بدهیم، و این یعنی آزادشدن از بت‌هایی که از آن همگان است و همگان عادت دارند از آن‌ها گریزگاهی خفیه برای خوف خویش سازند. سرانجام آن که بگذاریم تا این تعلیق تاب خود را چندان تاب آورد تا به سوی پرسشی بنیادین و اتابد که عدم خود آن را ناگزیر می‌سازد: چرا موجود هست و نه، به جای آن، عدم؟

1. aufgerollte (از هم باز شده)

۲. در ویراست نخست نشانه‌های راه (۱۹۶۷) در این‌جا چنین آمده است: «دو نکته در این‌جا گفته می‌آید: یکی ذات متافیزیک و دیگری تاریخ خاص آن که تاریخ حوالت هستی است. این هر دو بعدها نامی دگرگونه یافتند.»

پسگفتار^۱

پرسش «متافیزیک چیست؟» همچنان در مقام پرسش به قوت خود باقی است. پسگفتاری که از پی می آید برای آنان که در این پرسش سرسختانه مداومت می‌ورزند پیشگفتاری آغازین‌تر است. پرسش «متافیزیک چیست؟» پرسشی است که از متافیزیک فرامی‌گذرد. این پرسش از تفکری سرچشمه می‌گیرد که پیشاپیش به [ساحت] چیرگی بر متافیزیک وارد شده است. این پرسش به ذاتِ چنان فراگذرهایی تعلق دارد که تا حدودی هنوز باید به زبان همان چیزی بیان شوند که ما را در راه چیرگی بر آن یاری می‌کنند. موقعیت ویژه‌ای که پرسش از ذات متافیزیک در آن شرح و بسط می‌یابد نباید ما را به کژراهه^۲ این گمان افکند که این پرسشگری به ناگزیر باید در بند آن باشد که از علوم آغازیدن گیرد. تحقیق در عصر جدید با شیوه‌های دگرگونه و گونه‌گونش در بازنمود و فرآوری^۲ موجودات در خط بنیادین آن حقیقتی گام می‌نهد که بنای طرح و رسم هر موجودی را بر مقیاس اراده به سوی اراده همچون آنچه صورت پیشین آن از ظهور اراده به سوی قدرت آغاز گشته است می‌نهد.

۱. این پسگفتار در چاپ اول (۱۹۲۹) با گزین‌گویی‌ای از هگل آغاز می‌گردد که در چاپ‌های بعدی حذف شده است: «متافیزیک همچون واژه انتزاعی و تا حدی همچون واژه تفکر واژه‌ای است که همگان کمابیش چونان کسانی که از طاعون می‌رمند از آن می‌گریزند.» (هگل، ۱۷۷۰-۱۸۳۱: مجموعه آثار، جلد ۱۷، صفحه ۴۰۰).

وقتی اراده به منزلهٔ مشخصهٔ بنیادینِ موجودیتِ موجود تفسیر شود، امر واقع با اراده برابر می‌گردد، و این برابری به گونه‌ای تلقی می‌شود که واقعیتِ امر واقع در قابلیتِ اعمالِ بی‌قید و شرطِ ابژه‌سازی^۱ فراگیرِ زمام قدرت را به دست می‌گیرد. علم جدید نه در خدمت هدفی است که مطلوب آغازینش بوده و نه در طلبِ «حقیقت فی نفسه». علم جدید در مقام شیوهٔ ابژه‌سازیِ اعداداندیشِ موجودات قیدی است که اراده به سوی اراده خود آن را مقرر کرده تا از رهگذر آن خواجگیِ ذاتِ خود را ایمن دارد. با این همه، چون حفظِ هرگونه ابژه‌سازیِ موجودات در گرو ساخته کردن و ایمن داشتنِ موجودات است، و چون ابژه‌سازی از این طریق امکانات ادامهٔ کار خویش را فراهم می‌آورد، پس این ابژه‌سازی سرسختانه به موجود متوسل است و ای بسا که آن را وجود می‌انگارد. بدین سان هر تعاملی با موجودات بر علم هستی^۲ و در عین حال بر ناتوانی خودِ این علم از مداومت بر وفاق قانون^۳ حقیقت گواهی می‌دهد. این حقیقت حقیقت راجع به موجود است. متافیزیک تاریخ این حقیقت است. متافیزیک با به مفهوم درآوردن موجودیت موجود به ما می‌گوید که موجود چیست. در حیطة موجودیتِ موجود است که متافیزیک به وجود می‌اندیشد، اما شیوهٔ اندیشهٔ آن چنان است که از تأمل در حقیقت هستی ناتوان است. عرصهٔ جولانِ متافیزیک در همه جا قلمرو حقیقت هستی است. اما اگر به زبانِ متافیزیکی سخن بگوییم، این حقیقت برای متافیزیک بنیادی ناشناخته و بی‌بنیاد است. لیکن بنا بر این فرض که

1. Vergegenständlichung 2. Wissen vom Sein

۳. Gesetz: در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای این واژه چنین آمده: Ge-Setz; Ereignis. هایدگر بعد از Ge، که افادهٔ معنای تجمع می‌کند، خط تیره می‌گذارد تا ما را به کارکرد قانون هستی یعنی گردآوری و وحدت‌بخشی توجه دهد. عبارت اخیر را به مفهوم دقیق می‌توان به «فراهم‌نهشت / رویدادِ خویشمندان» ترجمه کرد. ضمناً متذکر می‌شویم که Gesetz با «قانون» در جاهای دیگر نیز در اصطلاح هایدگر به همین معناست: آنچه آسمان، زمین، میرندگان و ایزدان را در موجود فراهم می‌آورد. - م.

نه تنها موجود از وجود ریشه می‌گیرد بلکه خود وجود نیز به نحوی باز هم آغازین‌تر در حقیقت خود مستقر است و حقیقت وجود ذات خود را همچون وجود حقیقت هست می‌کند،^۱ این پرسش که متافیزیک چیست پرسشی است ضرور. تفکر مربوط به این پرسشگری باید متافیزیکی و در عین حال برخاسته از بنیاد متافیزیک، یعنی به طریقی که دیگر متافیزیکی نیست، باشد. به معنایی ذاتی، این پرسشگری مبهم و دوپهلوی باقی می‌ماند.

بنابراین، هر کوششی برای همراهی با سیر اندیشه این درسگفتار به موانعی برخورد می‌کند. این خوب است، چرا که پرسشگری بدین طریق خالص‌تر می‌گردد. هر پرسشی که حق مطلب خود را ادا کند، آمادگر پلی برای رسیدن به پاسخ است. همواره پاسخ‌های ماهوی تنها واپسین مرحله پرسشگری هستند. لیکن این مرحله را بدون رشته دور و درازی از مرحله آغازین و مراحل سپسین نتوان سپرد. پاسخ ماهوی نیروی کشش و دوام خود را از درایستادگی^۲ پرسشگری برون می‌کشد. پاسخ ماهوی تنها آغاز پاسخگو

۱. west را به «ذات خود را هست می‌کند» ترجمه کرده‌ایم. این فعل سوم شخص مفرد از مصدر *wesen* است که در آلمانی امروزی صرفاً به شکل اسمی، یعنی *Wesen*، به معنای «ذات» یا «ماهیت» به کار می‌رود. کاربرد فعلی آن امروزه منسوخ شده است، اما در آلمانی قدیم *wesen* به معنای بودن، ماندن، دوام آوردن، رخ دادن و در اصل سکنی، زندگی و نحوه بودن به کار می‌رفته است. هایدگر نه تنها این فعل منسوخ را احیا می‌کند، بلکه اسم مصدر *Wesung* را نیز برای بیان حادثه‌گشودگی ذات هستی به کار می‌برد. اما او شکل فعلی *wesen* را به معنایی استعمال می‌کند که ترجمه دقیق آن «ذاتیدن» یا «تذوّت» است، و گاه نیز آن را با *währen* یا دوام آوردن هم‌معنی می‌گیرد. شاید بتوان گفت که *wesen* ظهور هستی در قلمرو هستی و از جانب خود هستی است قبل از آن که در موجود یا موجودیت موجود ظاهر شود. مراد از عبارت «باز هم آغازین‌تر» احتمالاً همین است. هایدگر از مشتقات دیگر این فعل برای بیان معانی دیگر استفاده می‌کند از جمله *wesentlich* و گاه *wesenhaft* به معنای ذاتی یا *essential* و *verwesen* و *Verwesung* به معنای دورافتادگی از ذات، *anwesend* به معنای حاضر، *abwesend* به معنای غایب، و مهم‌تر از همه *Gewesenheit* به معنای بودگی یا، به بیانی دیگر، آنچه دازاین پیشاپیش در آن افتاده است از جمله فرادش. در هر حال، چاره‌ای جز این به نظر ما نرسید که *wesen* را به «هست کردن ذات» ترجمه کنیم. در ضمن، مترجمان انگلیسی اغلب آن را به *essence* به معنای فعلی و *wesung* را به *essencing* ترجمه کرده‌اند. - م.

۲. *Inständigkeit*: معنای متداول این کلمه فوریت، آنیت، ضرورت و ابرام است. معنای لغوی ←

بودن [مسئولیت] است. در این مرحله است که پرسشگری به نحوی آغازین تر برانگیخته می شود. هم از این رو، پاسخ یافته شده قلم بر سر پرسش ناب و سره نمی کشد.

در راه همراهی با سیر اندیشه این درسگفتار ما با دو نوع مانع رویارویم: یکی موانعی که از رموز پنهان در حیطه آنچه در این جا اندیشیده می شود سر بر می کشند؛ دو دیگر موانعی که از ناتوانی و، در حقیقت، از ناخواهنگی تفکر^۱ برمی خیزند. در حیطه پرسشگری اندیشمندانه حتی پندارهای گریزپای گهگاهی – به ویژه آن گاه که با دقتی تمام در آنها تأمل کرده ایم – می توانند به ما یاری برسانند. کژاندیشی های ناسخته و ناهنجار نیز، حتی وقتی منادی خشم جدلی کور و سودایی اند، چه بسا بی حاصلی نباشند. آنچه بایسته است تنها آن است که در مرحله بازاندیشی همه چیز سرانجام به وارستگی^۲ تأملی صبورانه باز رسد.

پندارها و کژاندیشی های غالبی که این درسگفتار ممکن است به آنها دامن بزند در مجموع در سه مضمون اصلی خلاصه می شوند. می گویند:

۱. این درسگفتار «عدم» را به یگانه موضوع متافیزیک تبدیل می کند، اما در عین حال چون عدم کلاً همان هیچ مطلق است، پس چنین تفکری از این باور سر در می آورد که همه چیز هیچ است، چندان که نه زیستن را ارزشی است نه مردن را. «فلسفه نیستی»^۳ نهایت «نیست انگاری»^۴ است.

۲. این درسگفتار ترس آگاهی را به مرتبه یگانه حالت بنیادین ارتقا

آن ایستادگی و قیام در... با درایستادگی است. این دو معنا به هم مربوط است. وقتی بر چیزی پای می فشریم، در آن چیز ایستادگی می کنیم. هایدگر پس از هستی و زمان گاه این واژه را به جای اگزیزتانس (بیرون ایستادگی) به کار می برد و هر دو معنای مذکور را منظور می دارد از جمله در متافیزیک ایدئالیسم آلمانی (مجموعه آثار، جلد ۴۹، ص ۵۴) و ادای سهم به فلسفه (مجموعه آثار، جلد ۶۵، ص ۳۰۲). - م.

1. Unwillen zum Denken
3. Philosophie des Nichts

2. Gelassenheit
4. Nihilismus

می دهد، حال آن که این حال تنها بر افرادی پراکنده و تک افتاده و، در واقع، بر افسردگان می رود. در عین حال، چون ترس آگاهی وضعیت روحی افراد جبون و مشوش است، پس چنین تفکری بر سر انکار سلوک و رفتار جانفزایی چون شجاعت است. «فلسفه ترس» اراده به سوی عمل را فلج می کند.

۳. این درسگفتار موضعی ضد «منطق» اتخاذ می کند. در عین حال، چون خرد معیارهای هرگونه محاسبه و انتظامی را دربرمی گیرد، پس چنین تفکری مسئولیت هرگونه داوری در باب حقیقت را به حالتی عارضی و تصادفی واگذار می کند. «فلسفه احساس صرف» تفکر «دقیق» و اطمینان عمل را در معرض خطر قرار می دهد.

تجدید نظر در بررسی دقیق این درسگفتار باعث می شود که موضعی درست نسبت به این گزاره‌ها اتخاذ گردد. در این تجدیدنظر می توان این [پرسش] را در محک امتحان نهاد: آیا عدم، که ترس آگاهی را با ذاتش همساز می کند، خود را با گونه‌ای نفی واهی همه موجودات از نفس می اندازد، یا آیا آنچه هرگز و در هیچ کجا موجود نیست همچون آنچه با همه موجودات فرق دارد و ما هستی اش می نامیم، حجاب از چهره برمی دارد؟ تفاوت نمی کند که هر تحقیقی کجا و تا کجا در باره موجود کند و کاو و جستجو کند. چنین تحقیقی را هرگز رهیافتی به هستی نیست. چنین تحقیقی همواره تنها با موجود سر و کار دارد، زیرا هم از آغاز سرسختانه توضیح موجودات را فرادید قرار داده است. اما هستی فطرتی^۱ موجود در موجودات نیست. برخلاف موجودات، هستی نمی گذارد که خود را به صورت ابژه یا برابریستایی وانماید و فرا آورد. هستی، که یکسره غیر از^۲ تمام موجودات است، همان ناموجود است. اما این عدم^۳ همچون وجود ذات خود را هست می کند. ما نیز

1. Beschaffenheit

۲. در چاپ چهارم (۱۹۴۳) این جمله آمده است: «این نیز هنوز با آغازیدن از موجودات یعنی به زبان متافیزیک گفته شده است».

۳. در چاپ چهارم (۱۹۴۳) به جای «عدم»، «نیستی موجود» آمده است.

وقتی که از پی توضیحی سهل‌اندیشانه در مورد عدم حکمی به نام هیچ مطلق صادر می‌کنیم، و آن را با آنچه بالذات نابوده برابر می‌کنیم، بسی شتاب‌زده خود را از تفکر معاف کرده‌ایم. به جای آن که شتابان به تیزبینی واهی‌ای تن‌زنیم و چندمعنایی رمزآگین عدم را به خود نهیم، باید در عدم فراخ‌جایگاه‌آنی را تجربه کنیم که به هر موجودی مجال وجود می‌دهد: ^۱ آنی که خود هستی است. بدون هستی، که ذات مغاک‌سان و بی‌پایاب اما در عین حال ناشکفته مانده آن، عدم را در حالت بنیادین ترس‌آگاهی به سوی ما گسیل می‌دارد، جمله موجودات در فقدان هستی رها می‌شوند. اگر به راستی حقیقت هستی ملازم با آن باشد که هرگز ^۲ بدون هستی ^۳ نه هستی ذات خود را عیان می‌کند و نه هرگز موجودی وجود دارد، پس این فقدان هستی نیز که به منزله وانهادگی [موجود از جانب] هستی ^۴ است، باز هم عدمی خالی و هیچ نیست.

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹): «که به هر موجودی وجود عطا می‌کند».

۲. در چاپ چهارم (۱۹۴۳) به جای «هرگز»، «مسلماً» آمده است.

۳. در چاپ چهارم (۱۹۴۳) کلمه Sein (هستی) با املاي کهن Seyn و در عبارت im Sinne von Seyn (در معنای هستی) آمده است.

۴. Seinverlassenheit در زبان انگلیسی اغلب به Being's abandonment ترجمه شده است. همچنین «فقدان وجود» در اصل Seinlosigkeit و در ترجمان انگلیسی beinglessness است. این دو واژه، همچون ترکیبات هایدگری مشابهی مثل Seinvergessenheit یا به انگلیسی forgottenness of being (فراموش گشتگی هستی) و Seinverborgenheit یا به انگلیسی hiddenness of being (مستوری هستی)، احتمالاً برای ناآشنایان با تفکر هایدگر معنایی مبهم و دوپهلوی دارند. افزون بر آن، تفسیر خود هایدگر از این واژه‌ها نیز گاه در مراحل مختلف تفکرش تغییر می‌کند. از همین رو، شاید توضیحات ذیل تا حدی روشن‌گر باشد.

الف - Seinlosigkeit را می‌توان به «بی‌وجودیت»، «بی‌بهرگی از هستی»، «از هستی گسستگی» یا «غیاب از هستی» ترجمه کرد. اما ما «فقدان هستی» را ترجیح می‌دهیم از این رو که اولاً فقدان معنای گم کردن و فقد معنای «از او غایب و پنهان شد» را می‌دهد. فقدان به معنای نابودی و مرگ نیست، و ما به غلط به شخص متوفی فقید می‌گوییم. مقصود هایدگر نیز، چنان که در همین درسگفتار شرح می‌دهد، آن نیست که فقدان هستی با نبود یا عدم مطلق موجود یکی باشد. موجود آن‌گاه در فقدان هستی می‌ماند که وجود بر او غایب و او از وجود دور افتاده و به خود وانهاده شده است.

وقتی که هستی در مقام آنچه ماسوای همه موجودات است تجربه می‌شود، این تجربه هستی ترس آگاهی را به ما عطا می‌کند. این بدان شرط است که ما بر اثر ترس آگاهی از رویارویی با ترس آگاهی، یعنی از رویارویی با

ب - از همین جا به شرح ابهام تعبیری چون «فراموش گشتگی هستی»، «مستوری هستی» و «وانهادگی هستی» می‌رسیم. این ترکیبات اضافی ممکن است به دو معنا مراد شوند: مثلاً «فراموش گشتگی هستی» به دو صورت قابل تعبیر است: نخست آن که ما هستی را فراموش کرده‌ایم؛ دو دیگر آن که هستی ما را فراموش کرده است. همین طور «وانهادگی هستی»: موجود از جمله دازاین هستی را به خود وانهاده یا ترک کرده؛ و هستی موجودات را به خود واگذارده است. در کل، سیر فکری هایدگر حاکی از گرایش تدریجی وی از معنای اول به معنای دوم است. هرچه از عمر هایدگر می‌گذرد، هستی برای او خدایگونه‌تر می‌شود و حضور و غیاب، دور و نزدیکی، ظهور و غیبت و آشکارگی و مستوری هستی بیش‌تر از جانب خود هستی و به دست خود هستی در تاریخ تحقق پیدا می‌کند. در تاریخی که یکسره تاریخ هستی است، از افلاطون و ارسطو به بعد، هستی اولاً فراموش شده و ثانیاً پوشیده مانده است. (توضیح بیش‌تر در قسمت C از بند ۷ هستی و زمان). فراموش گشتگی هستی در هستی و زمان نه بر اثر عجز ما در پرسش از معنای هستی بل ناشی از کژفهمی ماست. مثلاً ما موجود را بدواً موجود فرادستی می‌پنداریم و بعداً آن را همچون موجود تودستی یا همچون ابزار به کار می‌بریم. هایدگر می‌گوید قضیه برعکس است، و باعث و بانی این کژفهمی را غلبه تفکر متافیزیکی مفهومی می‌داند. لیکن در نیچه (جلد اول) این فراموشی را به معنای واقعی کلمه می‌گیرد. ما هستی را به دست نسیان سپرده‌ایم. وانهادگی هستی مفهومی است که بیش‌تر به تفکر متأخر هایدگر برمی‌گردد. پس، همان طور که در ترجمه آورده‌ایم، این واژه بدان معناست که هستی خود را از هستندگان از جمله دازاین غایب کرده و موجودات را به حال خود وانهاده است. هایدگر با تعبیر مختلف این حالت هستی را بیان می‌کند: عقب‌نشینی، انکار و عتاب، مضایقه، غیبت و... (ادای سهم به فلسفه در مجموعه آثار، جلد ۶۵، ص ۲۹۳). این که غیبت و حضور هستی به دست ماست یا خودِ هستی از مسائلی است که به ویژه در آثار متأخر هایدگر مطرح شده است. هرچند این حضور و غیاب از هستی و زمان به بعد بیش‌تر از جانب خود هستی صورت می‌گیرد، اما مداخلیت انسان (دازاین) به نحوی به قوت خود باقی است. هایدگر در ادای سهم به فلسفه وانهادگی هستی را در عصر تکنیک، تاریکی جهان، تخریب زمین، سرعت، محاسبه و غیره در نهایت شدت می‌بیند: «آنچه به راستی در ماشین‌وارگی رخ می‌دهد آن است که وجود، موجودات را به خود وانهاده و از آن‌ها روی گردانده».

ج - Seinlosigkeit (فقدان هستی) ممکن است به دو معنا باشد: اول ناموجودیت صرف هستی خواه حاضر خواه غایب. این همان چیزی است که هایدگر آن را عدم خالی و پوچ می‌نامد و اغلب رد می‌کند؛ دوم غیاب هستی از جانب خودش. به این معنا در غیاب هستی نیز موجودات در جهان قرار دارند اما بی‌بهره از هستی، پوشیده بر هستی.

آن آهنگِ خاموشی که در صرفِ تشویش از خوف ما را با رعبِ مفاکِ دمساز می‌کند، شانه خالی نکنیم. مطمئناً اگر ما هنگام اشاره به این ترس آگاهی ذاتی رشته اندیشه‌های مضمون در این درسگفتار را خودسرانه به حال خود رها کنیم و اگر پیوند خود را با ترس آگاهی از آن حیث که حالتی دمساز با آهنگ خاموش برخاسته از نسبت با عدم است قطع کنیم، در آن صورت آنچه برای ما باقی می‌ماند ترس آگاهی همچون «احساسی» است که تنها بر افرادی پراکنده و تک‌افتاده می‌رود و ما می‌توانیم آن را به عنوان یک وضعیت روحی که روان‌شناسی آن را در مجموعه شناخته شده‌ای از وضعیت‌های روحی دیگر قرار می‌دهد تشخیص دهیم و به تشریح و کالبدشکافی آن پردازیم. این «حالات» بر حسب آن گونه راهنماهای کلیدی که با تفکیکی سهل‌اندیشانه «برین» را از «اسفل» جدا می‌کنند، می‌توانند در ذیل طبقاتی چون حالات جان‌افزا یا جانکاه قرار گیرند. شکارِ نستوه «گونه‌ها» و «پادگونه‌ها»ی «احساسات» و گونه‌گونی و زیرگونه‌های این صیدها تمامی ندارد. با این همه، امکانِ هم‌رهی با سیر اندیشه‌های مضمون در این درسگفتار همواره بیرون از دسترس پژوهش انسان‌شناختی انسان است، زیرا تفکر این درسگفتار از گوش هوش سپردن به ندای وجود و دمسازی برآمده از این ندا برمی‌خیزد که با ادعای فراخوانِ آدمی به ذاتش به او می‌آموزد که وجود را در عدم تجربه کند.

آمادگی برای ترس آگاهی یعنی آری گفتن به درآمدن در آن ایستاری که برترین ادعا را به تمامی متحقق می‌کند. این ادعا تنها فراخوان آن است که

در سال‌های ۱۹۴۳ و ۱۹۴۵ هایدگر می‌گوید که اگر فقدان وجود به معنای اول بود اصلاً هیچ موجودی نمی‌توانست وجود داشته باشد. (ادای سهم به فلسفه، ص ۱۱۵) در جای دیگر، برعکس، می‌گوید: اگر هیچ موجودی نیز نبود، باز هم وانهادگی هستی بود. به هر حال، هایدگر در ادای سهم به فلسفه در باره وانهادگی هستی، به ویژه در عصر ما، حرف‌های بسیاری دارد که در این پانویشت مجالی برای نقل آن‌ها نیست. - م.

آدمی را به ذاتش واصل کند. در میان جمله موجودات تنها انسان است که مخاطب فراخوانِ ندایِ هستی قرار می‌گیرد، و تنها اوست که شگفت‌ترین شگفتی‌ها را تجربه می‌کند. [این شگفتی چیزی نیست جز] این که موجود هست. بنابراین، این موجود از آن رو که فی حد ذاته به سوی حقیقتِ هستی فراخوانده می‌شود، با آهنگی گوهرین هم‌نواست. پس روشن است که ترس آگاهی بنیادین را پردلی و جرئتی باید که ضامنِ امکانِ پررمز و راز تجربه‌ی هستی است، زیرا ترس آگاهی بنیادین از آن رو که رعبِ مفاک است، همسایه‌ی هول است. این هول پاسدار و فروغ فروزنده‌ی آن منزلگه ذات انسانی است که در آنچه ماندنی است موطن مأنوسی برای انسان ماندگار می‌دارد.

برعکس، «ترس و تشویش»^۱ فراروی ترس آگاهی چه بسا بتواند تا آن‌جا از راه خود به در شود که در شناخت نسبت‌های ساده [نهفته] در ذات ترس آگاهی به کژراهه افتد. دلیری و پردلی همه‌سر چه می‌توانست بود اگر این دلیری و پردلی آویزگاهی دائم در مقابل خود نمی‌یافت؟ هر قدر که ترس آگاهی ذاتی و مناسبت هستی و انسان که در ضمن این ترس آگاهی هویدا می‌گردد نازل به شمار آید، به همان نسبت حرمتِ ذاتِ دلیری هتک شده است. اما دلیری را توان ایستادگی در برابر عدم است. در مفاک وحشت، دلیری به شناخت هستی ره می‌یابد که مشکل بدان ره یافته‌اند، اما هر موجودی نخستین بار از پرتو روشنگر^۲ آن است که به آنچه هست و تواند بود رجعت می‌کند. این درسگفتار نه بر سر آن است که «فلسفه ترس» را پیشه کند و نه در طلب آن است که با لطایف الحیل تأثیر فریبنده «فلسفه‌ای حماسی» را به جا نهد. اندیشه این درسگفتار همه‌سر یک نکته بیش نیست: هستی. هستی یعنی آنی که در آغاز تفکر مغرب‌زمین همچون آنچه باید اندیشید بردمید اما

۱. Angst: همان ترس آگاهی است اما هایدگر هرگاه این واژه را در گیومه می‌گذارد، مرادش معنای رایج آن یعنی ترس و تشویش، دل‌نگرانی، هول، اضطراب، آسیبگی و مانند آن‌هاست. - م.

2. Lichtung

مدت‌هاست که در پرده فراموشی مانده است. با این همه، هستی ساخته تفکر نیست. برعکس، تفکر بنیادین به راستی رویداد هستی^۱ است.

۱. شاید توضیح مفهوم رویداد به نزد هایدگر در فهم این جمله راهگشا باشد. هایدگر کلمات متعددی را به معنای رویداد، حادثه، پیشامد و ماجرا به کار می‌برد که مایکل اینوود آن‌ها را در واژه‌نامه هایدگر (*A Heidegger Dictionary*) ذیل مدخل event جمع‌آوری و شرح کرده است: Begebenheit: مأخوذ از begeben به معنای منتشرکردن و به جریان انداختن است، و sich begeben برعهده گرفتن و خود را در معرض خطر قرار دادن معنا می‌دهد. این رویداد اغلب رویدادی غیرعادی است و، به نزد هایدگر، حادثه‌ای فرعی است. Vorgang و Vorkommnis(se): تقریباً معادل حادثه و پیشامد است که اغلب در مورد موجودات فرادستی و حوادث طبیعی به کار می‌رود. Geschehen: رویدادی تاریخی و کلی است اما در این جا تاریخ نه فقط به معنای وقایع گذشته بلکه سوای آن، دال بر نحوه خودگستری دازاین میان زادن و مردن است. این رویداد به معنای Ereignis نزدیک‌تر و در مقابل Vorgang و Vorkommnis است. بعد از هستی و زمان هایدگر اغلب به جای Geschehen از Ereignis استفاده می‌کند و، در هر حال، این دو واژه (به ویژه واژه دوم) هستند که در تفکر او نقشی مهم و اساسی دارند؛ زیرا هر دو بر رویدادی دلالت می‌کنند که رویداد هستی است. هایدگر در کتاب مهم خود به نام ادای سهم به فلسفه نه تنها دو واژه Geschehen و Ereignis را در مقابل Vorgang و Vorkommnis (حوادث طبیعی) می‌داند، بلکه آن‌ها را از Begebenheit نیز جدا می‌کند. واژه اخیر دال بر حوادث آشکار، دراماتیک اما همگانی و قشری است، ولی دو واژه اول به معنای رویدادی مبهم، ناپیدا اما بسی ژرف‌اثر و مهم است. (ادای سهم به فلسفه، در مجموعه آثار، جلد ۶۵، ص ۲۸). همچنین هایدگر در جلد دوم نیچه می‌گوید: نیست‌انگاری حادثه‌ای فرعی (Begebenheit) در میان سایر حوادث نیست. نیست‌انگاری رویدادی (Ereignis) دیرپاست که در حین آن حقیقت کلیت موجودات به تدریج دگرگون می‌شود. بنابراین، برای آن که خیال خواننده از سردرگمی در این رویدادشناسی هایدگر راحت شود ما تنها دو واژه Ereignis و Geschehen را برمی‌گزینیم. افزون بر این مقصود، اساساً این دو واژه هستند که از رویدادی بنیادین از جانب هستی دلالت دارند. هایدگر در ادای سهم به فلسفه می‌نویسد: «تنها عظیم‌ترین Geschehen و ژرف‌ترین Ereignis می‌تواند هنوز ما را از گمگشتگی در قیل و قال Begebenheit‌های صرف و ماشین‌وارگی‌ها نجات دهد. چیزی باید روی دهد (sich ereignen) تا هستی را بر ما گشوده دارد و ما را به ساحت آن بازگرداند.» از نظر هایدگر، Ereignis و Geschehen به تاریخ هستی تعلق دارند. اما چرا هایدگر به تدریج رویداد به معنای Ereignis را مهم‌تر می‌داند؟ این واژه ممکن است دو دلالت داشته باشد: اول دلالت بر جلوه و دیدار هستی از آن رو که واژه مزبور لفظاً از Auge به معنای چشم مشتق است و تا قرن هجدهم با املاي Eräugnis به معنای جلوی چشم قرار گرفتن و در معرض دید آمدن بوده است؛ دوم دلالت بر تعلق، مناسبت و اختصاص به این معنی که هستی خود را متعلق و مختص و متناسب موجودات می‌کند - در هر عصری به طریقی. در این صورت، هایدگر به ریشه لفظی eigen ←

هم از این رو، اینک طرح این پرسش تقریباً مطرح نشده ضرور می‌افتد که این تفکر اگر صرفاً تابع تفکری باشد که صورت‌ها و قواعد آن بر حسب دریافت منطق تعیین می‌شود، آیا پیشاپیش به قانون حقیقت خود پای‌بند مانده است. اصلاً چرا در این درسگفتار ما این عنوان را در میان علامت نقل قول قرار داده‌ایم؟ زیرا می‌خواهیم این معنا را برسانیم که منطق تنها یکی از تفاسیر ذات تفکر و، در واقع، چنان که از نامش پیداست، تفسیری است مبتنی بر تجربه هستی آن گونه که در تفکر یونانی حاصل آمده است. بدگمانی نسبت به «منطق»، که گونه منحن آن بعدها به صورت علم قیاس‌های منطقی درمی‌آید، از دانش آن تفکری برمی‌خیزد که سرچشمه خود را نه در نگرش ابژکتیو به موجودات بل در تجربه حقیقت هستی می‌یابد. اگر، در حقیقت، امر متقن از طریق آن گونه کوشش سرسختانه‌ای به ذات خود ره یابد که بر حسب آن دانش در هر موردی به آنچه ذاتی موجودات است پای‌بند و ملتزم می‌ماند، پس تفکر دقیق هرگز متقن‌ترین تفکر نیست. تفکر دقیق صرفاً در بند محاسبه موجودات و منحصرأ در خدمت این محاسبه است.

هر محاسبه‌ای امر قابل محاسبه را به امر محاسبه شده‌ای تبدیل می‌کند، تا آن امر محاسبه شده را نیز برای محاسبه بعدی به کار برد. محاسبه نمی‌گذارد که چیزی جز به صورت امر قابل محاسبه ظهور پیدا کند. برای محاسبه، همه چیز یعنی آنچه محاسبه می‌شود. آنچه در هر مورد محاسبه می‌شود ضامن پیشرفت محاسبه است. محاسبه اعداد را به نحو تصاعدی به کار می‌برد و

(یا به انگلیسی own) نیز توجه دارد. رویداد هستی رویداد از آن خودکننده و به خود اختصاص دهنده است. به این مقصود، هایدگر فعل *aneignen* (یا به انگلیسی *appropriate*) را به کار می‌برد. مثل وقتی که می‌گوییم فلان مفسر اثر نویسنده‌ای را با تفسیرش از آن خود کرده است. *Er-eignen* دقیقاً بر این رویداد بزرگ که به ندرت رخ می‌دهد دلالت دارد. *Ereignes* مقوم آغازی (*Anfang*) در تاریخ هستی است. در ادای سهم به فلسفه (ص ۲۶۳) هایدگر جمله‌ای روشن دارد. «رویداد از آن خودکننده (*Er-eignung*) انسان را مال (*Eigentum*) هستی می‌کند.» بنابراین، *Ereignis* رویدادی است که هم متضمن دیدار و انکشاف هستی است و هم بر نحوه این انکشاف یا از آن خودکنندگی دلالت دارد. - م.

خود نیز نوعی خودمصرف‌کنندگی است که مدام ادامه دارد. از دیدگاه اعداداندیش، تبدیل موجودات به امر محاسبه شده به منزله توضیحی در باب هستی آن‌ها به شمار می‌آید. در تفکر اعداداندیش همه موجودات پیشاپیش همچون امور قابل محاسبه به کار می‌روند و امر محاسبه شده نیز خود به قصد محاسبه به کار می‌رود. همین کاربرد موجودات به قصد مصرف پرده از خصلت مصرف‌کنندگی محاسبه برمی‌دارد. تنها از آن رو که قابلیت تکثر عدد - چه در جهت اعداد کوچک‌تر چه در جهت اعداد بزرگ‌تر - بی‌پایان است، پس ذات مصرفی محاسبه خود را در پس محصولاتش پنهان می‌کند و بدین‌سان تفکر اعداداندیش را در نمود ظاهر چون امری مولد و ثمربخش نشان می‌دهد، در حالی که چنین تفکری پیشاپیش - و نه اولین بار در نتایج ثانوی‌اش - همه موجودات را تنها در هیئت آنچه می‌تواند در اختیار ما قرار گیرد و مصرف شود معتبر می‌شمرد. تفکر اعداداندیش خود را ملزم به این اجبار می‌کند که از پی تصحیح ثانوی پیشروند خود بر همه چیز فائق آید. تفکر اعداداندیش خودش خود را مقید به این قید می‌کند که بر مبنای تصحیح پیامدها و نتایج پیشروند کار خود بر همه چیز فائق شود. این تفکر از وقوف بر این نکته عاجز است که هر آنچه با محاسبه قابل محاسبه می‌گردد - سابق بر حاصل جمع‌ها و نتایجی که محاسبه در هر مورد حاصل می‌آورد - پیشاپیش یک کل است که مسلماً وحدت و یگانگی آن به امر محاسبه‌ناپذیری تعلق دارد که خود و نامأنوسیت سرّش^۱ را از قبضه و دستبرد محاسبه دور می‌دارد.

۱. «نامأنوسیت سرّ» را به ناگزیر معادل Unheimlichkeit آورده‌ایم که شاید برگردانی کژتاب و نامفهوم به نظر برسد. Unheimlichkeit (به زبان انگلیسی: Unhomliness) در مقابل Heimlichkeit و برگرفته از Heim (home) به معنای خانه، محل سکنی و سکونت و سکینه و انس و آشنایی یا مسکن است و Heimat (homeland) به معنای موطن و زادبوم مأخوذ از آن است. هایدگر در نامه‌ای در باب اومانیسیم، هستی و زمان (بند ۴۰) و درآمدی به متافیزیک، جلد دوم نیچه، سروده هولدرلین: گرمانین و راین (مجموعه آثار، جلد ۳۹) مفاهیم بنیادین متافیزیک (مجموعه آثار، جلد ۲۹) و خلاصه در جای جای آثار خود بارها در باره معنای خانه، در خانه بودگی ←

با این همه، آنچه همه جا و همواره از بدو تا ختم خود را بر چشمداشتِ محاسبه فروبسته است و، با این همه، در همه وقت، در عین نامأنوسیتِ رمزآگینش، به انسان نزدیک‌تر است تا همه موجودات دیگری که انسان خود

(zu Hause sein) و نادرخانه بودگی (Nicht zuhause sein) و بالاخره معنای Unheimlichkeit توضیح می‌دهد که نشان از اهمیت این معنا در تفکر وی دارد، و ما می‌کوشیم چکیده‌ی نظر او را، که بر حسب متون (و نه زندگی) هایدگر به هیچ وجه دلالت ناسیونالیستی ندارد، توضیح دهیم.

از Heim دو صفت ساخته شده است: heimlich و heimisch. هر دوی این‌ها ابتدا به معنای خانگی و آشنا بوده‌اند، اما امروزه اولی به معنای بومی و محلی و دومی به معنای سرّی و نهانی نیز به کار می‌رود. مایکل اینوود در واژه‌نامه هایدگر معنای اخیر را معنایی دور شده و گسسته از معنای اصلی می‌داند، اما به نظر ما چنین نیست؛ زیرا خانه را همچنین می‌توان به حریم و پوشاننده اسرار نیز تعبیر کرد، چنان که صفت geheim نیز به معنای سرّی و محرمانه و اسم Geheimnis نیز به معنای سرّ و راز به کار می‌روند. هایدگر نیز Geheim را به معنای راز به کار می‌برد از جمله در اثر خود به نام در باب ذات حقیقت (چاپ اول، ۹۴۳، ص ۱۹۱): «ناذات (Unwesen) اصیل حقیقت راز است... نه رازی خاص در باره این یا آن موجود... بل مستوری آنچه همچون یک کل مستور است، یعنی مستوری موجودات بماه‌ی موجودات» با توجه به این مطالب، کلمه Unheimlichkeit، تا آن‌جا که دانش مترجم اجازه می‌دهد، به نزد هایدگر همزمان دو معنا را می‌رساند: (۱) سرّ، رمزوارگی، رازبودگی، در پردگی؛ و (۲) نامأنوسیت، ناآشنابودگی، غرابت، خلاف آمد عادت بودگی. همچنین Unheimlich، امروزه به معنای عجیب و غریب، سهمناک و خوفناک است، و هایدگر گوشه چشمی نیز به این معنا دارد. به لحاظ هستی‌شناسی هایدگر، این واژه ابتدا در بند ۴۰ هستی و زمان شرح و تفسیر می‌شود. این بند را می‌توان چکیده‌ی مضمون متافیزیک چیست؟ دانست با این تفات که در هستی و زمان هایدگر اغلب جهان به مفهوم کلی یا جهان بماهو جهان یا جهانیت جهان (Welt) (Die Weltlichkeit der) را به جای کلیت موجودات یا موجودات از حیث کلی به کار می‌برد. Unheimlichkeit یک حالت اگزستانسیال بنیادین دازاین است که قرین ترس آگاهی است. وقتی دازاین خود را در جهان به معنای کلی می‌یابد یا با جهان رویاروی می‌گردد، هرچه در جهان است از جمله موجودات فرادستی، خود او و دیگران بی‌اهمیت می‌شوند و تقریباً از دست می‌روند. و جهان به معنای کلی نیز نه امری آشکار و نه چیزی قابل تمسک است، بلکه صرفاً بر دازاین احاطه دارد و تناهی او و همچنین عدم به معنای ناموجودیت موجودات را آشکار می‌کند. دازاین این حالت را که سه خصوصیت غرابت (نادرخانگی)، راز و خوفناکی را دارد تحمل نمی‌کند. در واقع، او وضعیت اصیل هستی خود را دوام نمی‌آورد. این وضعیت او را به غایت انزوا و فردیت و خویشمندی می‌کشاند. دازاین بی‌درنگ به آغوش همگان یا افراد منتشرگریز می‌زند، دازاین در ترس آگاهی با عدم تعین، که در هیچ چیز و هیچ جا به بیان در می‌آید، خود را Unheimlich می‌یابد. فرد منتشر، بر عکس، جهان را برای خود مأنوس می‌کند، زیرا از رویارویی ←

و آهنگ‌های پیشین خود را بر بنیاد آن‌ها راست می‌کند، گهگاه می‌تواند ذات انسان را با تفکری دمساز کند که هیچ «منطقی» را یارای اندریافت آن نیست. آن تفکری را که اندیشیده آن نه تنها در محاسبه نمی‌گنجد بل از سرچشمه آنچه به کلی ورای موجود است متعین می‌گردد، می‌توان تفکر بنیادین [گوهرین] خواند. چنین تفکری به جای محاسبه موجود به وسیله موجود، از برای حقیقت هستی هم خود را صرف هستی می‌کند. این تفکر به فراخوانِ هستی پاسخ می‌گوید، بدین سان که به واسطه انسان ذات تاریخی انسان را بر آن می‌دارد که عهده‌دار بساطتِ ضرورتی یگانه گردد، ضرورتی که خود را به ضرب قید و فشار تحمیل نمی‌کند، بل آفریننده آن نیازی است که در آزادیِ ایثار برآورده می‌شود. این نیاز آن است که حقیقت هستی حفظ شود.^۱ تفاوت نمی‌کند که در این راه احتمالاً بر انسان و بر جمله موجودات چه‌ها افتد. این

با کلیت آن می‌گریزد و به آغوش موجودات اندرجهانی و انسان‌های دیگر پناه می‌برد. حالت او در خانه بودگی است و نه نادرخانه بودگی. هایدگر حالت دوم را وضعیت ماتقدم‌تر، بنیادی‌تر و مقدم‌تری می‌داند. اگر این حالت نبود، ما همه در زندگی به جستجوی خانه، موطن و آنچه به ما امنیت و سکونت می‌دهد بر نمی‌آمدیم. بعدها هایدگر کوشش انسان برای غلبه بر زمین و کیهان و حتی سفر به کرات دیگر را ناشی از این حالت بی‌خانگی و غربت می‌داند. او در بخشی از در باب ذات حقیقت به نقل از نوالیس می‌گوید: «فلسفه همه‌سر غم غربت (Heimweh) و نیاز به درخانه بودن در همه جا است.» در مفاهیم بنیادین متافیزیک می‌گوید: برای فلسفه‌ورزی اصیل نباید در جهان خود را در خانه احساس کنیم. باید بکوشیم سرّ دازاین انسان را بازبایم. این راز همان Unheimlichkeit (نامأنوسیت سرّ) است که آزادی دازاین بسته آن است. - م.

1. daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird

چنان‌که می‌بینیم در این جمله جناسی به کار رفته که انتقال آن در ترجمه برای ما میسر نبود. در توضیح باید گفت که ظاهراً هایدگر کلمات *wahr* (حقیقی)، *wahren* (حفظ کردن یا پاس داشتن) و *wahrheit* (حقیقت) را همگن و هم‌ریشه می‌داند. حال این که چگونه حقیقت به حفظ و پاسداشت ارتباط دارد پرسشی است که می‌توانیم آن را به احتمال چنین پاسخ دهیم: حقیقت به نزد هایدگر باید همان حفظ یا پاسداشت باشد، اما نه حفظ این یا آن موجود، بلکه حفظ به بنیادی‌ترین وجه آن که حفظ وجود باشد. همچنین است مناسبت *Wahrheit* (حقیقت) با *währen* (ایستادگی، دوام آوردن) که می‌توان آن را به ایستادگی در عدم تعبیر کرد. چنین است مناسبت *wahrheit* (حقیقت) *wahren* (حفظ کردن) و *währen* (دوام آوردن). - م.

ایثار بذلِ ذات انسان در راه پاسداشتِ حقیقتِ هستی از برای موجود است که چون از ژرفنایِ آزادی برمی‌خیزد از هر قید و اجباری مبرا است. در ایثار سپاس پنهانی روی می‌دهد که بر حسب آن، تنها آن فیضی شایسته قبول است که وجود خود به ذات انسان واگذار کرده است تا بدین سان انسان در نسبت با وجود عهده‌دار نگهبانی وجود گردد. تفکر آغازین^۱ بازتاب احسان وجود یعنی احسانی است که بر اثر آن امری یگانه روشن می‌گردد و به این رویداد مجال بروز می‌دهد که موجود هست. این بازتاب پاسخ انسانی است به کلام [نهفته در] ندای بی‌صدای وجود. اگر گهگاه نبود پنهانی تفکر^۲ی در کنه ذات انسان تاریخی، انسان را هرگز توان سپاس^۳ نبود. البته این بدان شرط است که هر اندیشه و سپاسی بسته تفکری باشد که در حقیقت هستی آن سان که در آغاز شکفته است تأمل کند. آن قدر هست که احسان هستی،^۴ از رهگذر نسبتی گشوده با این احسان، فرهی فقری^۵ را به آدمی عطا می‌کند که آزادی ایثار، گنجِ ذاتش را در آن پنهان می‌کند که اگر چنین نبود، پس چگونه امکان داشت فردی انسانی را راهی به سپاس سرآغازین باشد؟ ایثار وداع با موجود و عزیمت در راه پاسداشتِ احسان هستی است. در حقیقت، کار و راهبرد^۶ در حیطه موجودات می‌تواند آمادگی ایثار را فراهم آورد و در خدمت ایثار باشد، اما از این رهگذر ایثار هرگز به کمال جامع تحقق نخواهد پوشید. تحقق کامل ایثار از آن در ایستادگی ای ریشه می‌گیرد که از سرچشمه آن هر انسان

۱. در چاپ چهارم (۱۹۴۳) به جای «تفکر آغازین» (anfängliche Denken) «سپاس آغازخاسته» (Danken) (Das ursprüngliche) آمده است. ضمناً در این جا نیز احتمالاً هایدگر نوعی تشابه لفظی و معنوی میان Denken (تفکر) و Danken (سپاس) می‌بیند که انتقال آن در ترجمه میسر نشد. - م.

۲. در چاپ چهارم (۱۹۴۳) به جای «تفکر»، «سپاس» آمده است.

۳. در چاپ چهارم (۱۹۴۳) به جای «سپاس»، «تفکر» آمده است.

4. die Gunst des Seins

5. Adel der Armut

6. Werken und Leiten

تاریخی ای در عمل - و تفکر بنیادین خود نوعی عمل است - نگهدارنده آن دزاینی است که به پاسداشتِ شأنِ هستی نایل آمده است. این درایستادگی همبسته چنان اطمینان‌خاطری است که به هیچ چیز مجال نمی‌دهد تا به آن حالت آمادگی ترک و عزیمت که در ذات هر ایثاری نهفته است، تعرض و پرخاش کند. ایثار با ذات رویدادی مانوس است که در مقام آن انسان مخاطب فراخوان هستی قرار می‌گیرد^۱ و به سوی حقیقت هستی دعوت می‌شود. از این رو، ایثار هرگز به محاسبه تن در نمی‌دهد، چه، محاسبه همواره آن را به غلط بر حسب سودمندی و بی‌فایده‌گی می‌سنجد خواه برای آن اهدافی پست مقرر شود خواه غایاتی والا مفروض باشد. چنین محاسبه غلطی ذات ایثار را کژ صورت می‌کند. دل‌سپردگی به هدف‌ها مایه تیرگی و اغتشاش وضوح آن وحشتی می‌گردد که آماده ترس آگاهی و همبسته جرئت ایثاری است که به همسایگی با آنچه فناپذیر است ملتزم گشته است.

تفکر هستی در میان موجودات نگهداری نمی‌جوید. تفکر بنیادین گوش هوش به نشانه‌های امری محاسبه‌ناپذیر دارد که آرام آرام و گام به گام پیدا می‌آیند. تفکر بنیادین در این امر محاسبه‌ناپذیر از ورود پیش‌بینی‌ناپذیر امری واقف می‌گردد که احترام‌ناپذیر و بی‌چون و چراست. این تفکر گوش به زنگ حقیقتِ هستی است و، بنابراین، به هستی حقیقت یاری می‌کند تا جایگاه خود را به نزد انسان تاریخی بیابد. این یاری هیچ تأثیری که باعث نتایجی گردد ندارد، زیرا آن را نیازی به تأثیر نیست. یاری تفکر بنیادین به صورت ایستار ساده در ساحت دزاین است مادام که دزاین در این ایستار روشنی‌بخش امثال خویش است بی‌آن که بتواند زمامدار این ایستار یا حتی آگاه از آن باشد.

۱. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای «مخاطب فراخوان هستی قرار می‌گیرد» چنین آمده است: «از آن رویداد هستی می‌گردد و [هستی] او را به کار می‌برد.» در ضمن، در این جا رویداد (Ereignis) در عین حال به معنی «از آن خودکنندگی» نیز هست. - م.

تفکری که نیوشایِ ندایِ هستی است از ساحتِ هستی کلامی می‌طلبد تا به یاری آن حقیقتِ هستی را به زبان آورد. زبانِ انسانِ تاریخی تنها آن زمان با عیارِ اصالتِ میزان است که برخاسته از این کلام باشد. اما آن‌گاه که زبان با عیارِ اصالتِ میزان است، ندایِ بی‌صدایِ سرچشمه‌هایِ نهانی که بر آن‌گواه است آن را به زبان اشارت به سوی خود فرامی‌خواند. تفکرِ هستی پاسبانِ کلام است و با این پاسبانیِ آهنگِ مقصد خویش را به کمالِ حصول می‌پیوندد. تفکرِ هستی اندیشناکِ کاربردِ زبان است. گفتار متفکران از آن بی‌زبانی^۱ که دیرزمانی از آن پاسبانی شده و از [آهنگ] روشن‌سازی اندیشناک آنچه در عرصهٔ این بی‌زبانی روشن گشته است برمی‌خیزد. به همین سان است برآمدگاه^۲ شاعران در نامیدن [اشیا]. با این همه، چون این همسانی تنها از آن رو که تفاوت هست، وجود دارد، و چون آنچه به اصیل‌ترین وجه مایهٔ همسانیِ تفکر و شاعری است همانا اهتمام^۳ کلمات است، پس این دو در عین حال در غایت دوری از یکدیگر جدا می‌گردند. متفکر از هستی سخن می‌گوید. شاعر امر قدسی را می‌نامد. این که به راستی چگونه - البته اگر ملاکِ تفکر برخاسته از ذات وجود باشد - شاعری، سپاس و تفکر به سوی همدیگر سائق و در عین حال از یکدیگر فارقند، بحثی است که در این جا باید باب آن گشوده بماند. می‌توان بر این گمان رفت که سپاس و شاعری هر یک به شیوه‌ای جداگانه از تفکر آغازاندیشی برمی‌خیزند که بدان نیاز دارند بی‌آن که در عینِ این نیاز خود نیز بتوانند نوعی تفکر باشند.

چه بسا چیزها که شاید ما در باب نسبت فلسفه و شعر بدانیم، اما از

1. Sprachlosigkeit

2. Herkunft

۳. اهتمام در این جا به معنای هم و غم و تیمار و پروای چیزی داشتن است. - م.

گفتگوی شاعر و متفکر، که «نزدیک یکدیگر بر کوه‌هایی به غایت جدا از هم سکنی دارند»، هیچ نمی‌دانیم.^۱

یکی از ساحت‌های ذاتی بی‌زبانی، ترس آگاهی به معنای وحشتی است که مفاک عدم آدمی را با آن دمساز می‌کند. عدم به عنوان آنچه غیر از موجود است حجاب هستی است.^۲ تقدیر موجودات هم از آغاز در [ساحتِ هستی] تحقق یافته است.

آخرین شعر از آخرین شاعر یونانیت آغازین، یعنی ادیپوس در کلونوس،^۳ اثر سوفوکلس به کلامی ختم می‌شود که به نحوی تأمل‌ناپذیر معطوف به تاریخ مستور مانده این قوم است و [حدیث] ورود ایشان به ساحتِ حقیقتِ ناشناخته هستی را [برای ما] حفظ کرده است:

۱. در این متن نخستین بار در این جمله است که هایدگر از کلمه یونانی الاصل *poesie* به معنای شعر استفاده می‌کند. در جاهای دیگر هایدگر برای افاده معنای شعر و شاعری از *Dichtung* و *Dichten* و برای افاده معنای شاعر از *Dichter* استفاده می‌کند. چنین می‌نماید که چون شعر در این جا با تفکری که داعیه گذار از متافیزیک دارد همسوست، هایدگر از کاربرد *Poesie* یونانی اکراه دارد و تنها در این جمله، که راجع به معلومات رایج ما و، از این رو، در باره اندیشه محاط در متافیزیک است، از *poesie* استفاده می‌کند، به ویژه آن که آن را در مناسبت با فلسفه، که هم یونانی الاصل و هم غیر از تفکر مطرح در این اثر است، به کار می‌برد. واژه *poesie* از *poiēsis* (پوئیسس) یونانی مأخوذ است که به معنای ساختن، تولیدکردن و ابداع است. اما *Dichtung* از مصدر *dichten* برآمده که به معنی اختراع، نوشتن، انشا و خلق است. بنابراین، همان طور که هایدگر در خاستگاه کار هنری می‌گوید، *poiēsis* و *Dichtung* هر دو بر کار، که اعم از کار هنری از جمله معماری و نقاشی است، نیز دلالت می‌کنند؛ اما وی بر آن است که همه هنرها مسبوق به هنر زبانی، یعنی شعر، هستند و *Dichtung* پی و بنیان همه آن‌هاست. *Dichtung* بر هر نوع خلاقیت هنری دلالت دارد. در عین حال، این خلاقیت با ابداع لجام گسیخته و دلبخواه نیست، بلکه وابسته استعلائی ذاتی ما از موجود به وجود است. در این نسبت است که نخستین بار اشیا نامگذاری می‌شوند. این عمل بنیادین شاعر است. - م.

۲. در چاپ پنجم (۱۹۴۹) به جای این عبارت چنین آمده است: «عدم: آنی که نفی‌کننده یعنی به منزله افتراق است، همچون حجاب هستی یعنی حجاب هستی (*seyn*) به معنای رویداد از آن خودکننده کاربرد است.»

3. *Oedipus auf Kolonos*

ἀλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπί πλείω

θρήνον ε'γείρετε.

πάντως γὰρ ἔχει τάδε χῦρος.

آری، اینک بس است دیگر، و زین پس دگر بار هرگز این سوگ و زاری را
تازه مکن،

زیرا که رخداده^۱ در همه جا آهنگ انجام کار را محفوظ می دارد.

واژه‌نامهٔ آلمانی - انگلیسی - فارسی

| | |
|---|--|
| Wesen: essence | ذات، ماهیت، موجود، هسته |
| Bild: image | انگاره، تصویر |
| Grund: ground | بنیاد |
| Seiende: being | موجود، هستنده، هستومند |
| (das) Seiende als das Seiende: being as being | موجود بماهو موجود، هستنده از آن رو که هستنده است |
| Dank: thanking | سپاس، شکر، شکرانه |
| Vorstellung: representation | بازنمود، تصور، تمثیل |
| Lichtung: Clearing | روشنگاه |
| Sein: Being | وجود، هستی |
| Geist: spirit | روح |
| Spiritualismus: Spiritualism | روح‌انگاری، مذهب اصالت روح |
| Stoff: matter | مایه، ماده، هیولی |
| Kraft: force | نیرو، قوه، توان |
| Materialismus: materialism | ماده‌انگاری، مذهب اصالت ماده |
| Werden: becoming | صیرورت، شدن، شوند، تجدد |
| Leben: life | حیات، زندگی |
| Substanz: substance | جوهر، گوهر |
| Wille: will | اراده، خواست، خواهش |
| Subjekt: subject | سوژه، فاعل شناسایی |
| Energie: energy | انرژی، کارمایه، ورزه |
| ewige Wiederkehr (des Gleichen): eternal recurrence (of the same thing) | بازگشت جاودان (همان) |

| | |
|---|---|
| entbergung: revealing | انکشاف، کشف حجاب، پرده براندازی |
| Offenbarkeit: manifestness, openness | گشودگی، انفتاح، فتوح، آشکارگی |
| Andenken: recall | ذکر و فکر، بازاندیشی، تذکر، یاد |
| Verwaltung: presiding | اداره، امارت و ولایت |
| Sein als solches: Being as such | وجود بماهو وجود، هستی بماهو هستی |
| Sein des Seienden: Being of beings | هستی هستندگان، وجود موجودات |
| Sinn von Sein: meaning of Being | معنای وجود، معنای هستی |
| Seinsvergessenheit: forgottenness of Being | فراموشی هستی، از یادرفتگی وجود، نسیان هستی |
| Seinverlassenheit: abandonment of Being | وانهادگی وجود، ترکِ هستی |
| Seinlosigkeit: absense of Being | فقدان وجود، غیاب هستی |
| Seinsgeschichte: history of Being | تاریخ هستی |
| Seinsfrage: question of Being | پرسش هستی |
| Ereignis: event | رویداد (از آن خویش کننده) |
| Kehre: turning | گشت، چرخش |
| Ereignen: occur | روی دادن (به معنای حالتی که هستی خود را در هر مورد به نحو خاصی به هستندگان مختص و متعلق می کند) |
| absolute Wissenschaft: absolute science | علم مطلق |
| Unverborgenheit: unconcealedness | نامستوری، ناپوشیدگی |
| Walten: prevail | حکمروایی، ولایت و امارت |
| Gestalt: form | گشتالت، صورت، هیئت مُشکله |
| Vorstellende Denken: representational thinking | تفکر باز نمودین، تفکر وابسته به مفاهیم ذهنی |
| Widersinnung: vain and absurd | پادمعنی، عبث و مهمل |
| Geschick des Seins: desting of being | حوالت وجود، تقدیر هستی |
| Verlassenheit: forsakenness | دوری و مهجوری، وانهادگی |
| Angst: anxiety | ترس آگاهی، هیبت، و تنگ (ترس آگاه (tarsāgāh)، و ترس آگاهی (tarsāgāhih) مأخوذ از پهلوی است (ر.ک. دی.ان. مک کنزی، فرهنگ پهلوی. این معادل را نخستین بار مرحوم فردید به کار برده است. - م.). |
| Notwendigkeit: necessity | ضرورت |
| Dasein | دازاین، وجود حاضر، هستی آن جایی |
| Existenz: existence | برون ایستادگی، قیام ظهوری، تقرر ظهوری |
| Sorge: care | اگزستانس، برون خویشی پروا، اهتمام، تیمار، مبالا، اندیشناکی |

| | |
|---|------------------------------------|
| sich bekunden: self-announcing | اعلام حضور (وجود) |
| gewähren: granting | عطا، دهش |
| Weise des Seins: way of being | شیوه وجود، طریق هستی |
| Ekstase: ecstasis | برون‌خویشی، وجد، از خود به‌درشدگی |
| Immanenz: immanence | حلول |
| Bewusstsein: consciousness | آگاهی |
| Transzendenz: transcendence | فراروندگی، استعلا |
| Hinausstehen: standing out | برون‌ایستادگی، قیام صدوری |
| Subjektivität: subjectivity | سوبژکتیویته، موضوعیت نفسانی، ذهنیت |
| Innestehen: in-standing | اندرایستادگی، قیام درگشودگی هستی |
| Wirklichkeit: (1) reality, (2) actuality | (۱) واقعیت، (۲) فعلیت |
| Schein: appearance | نمود، جلوه ظاهر، فرانمود |
| Inständigkeit: in-standing | اندرایستادگی، آنیت، ضرورت، ابرام |
| Intentionalität: intentionality | حیث التفاتی، قصدیت |
| Selbstsein: selfhood | خودبودگی، خویشمندی |
| Bestimmung: determination | تعیین |
| Sein zum Tode: being toward death | هستی به سوی مرگ |
| Gegenwart: presence | حضور، حال |
| Andauern: duration | دیرند |
| Verstehen: understanding | فهم، فراایستادن |
| Entwurf: projection | طرح، فرافکنی، طرح افکندن |
| Geworfenheit: thrownness | افکندگی، پرتاب‌شدگی |
| Sinn: meaning | معنا |
| Konkret: concrete | انضمامی |
| Seinsverständnis: understanding of being | فهم هستی |
| Bezug: relation | نسبت، مناسبت |
| Verhältnis: comportment | تعامل، سلوک، مناسب، معاملت |
| Ontologie: ontology | هستی‌شناسی |
| Erfahrung des Seins: experience of Being | تجربه هستی |
| Fundamentalontologie: fundamental ontology | هستی‌شناسی بنیادی |
| (das) Nichts: the Nothing | عدم، نیستی، نهستی |
| Grundfrage: grounding question | پرسش بنیادین |
| andenkende Denken: thinking that recalls | تفکر متذکرانه، تفکر به یاد آورنده |

| | |
|---|---|
| (das) Wesen: essence, creature | ذات، گوهر، موجود |
| wesen: to essence | تذوت، ذات بخشیدن، هست کردن |
| Wesung: essencing | تذوت، ذات بخشیدن، هست کردن، هستگری (پهلوی) |
| | «تذوت یعنی طریقی که در آن خودِ هستی هست» (ادای سهم به فلسفه، ص ۴۸۴) |
| Ursprünglich: primordial | سراغازین، اصیل |
| Ursprung: source | سرچشمه، سراغاز، خاستگاهِ آغازین |
| Entfaltung: unfolding | واکشایی، گره کشایی، انکشاف |
| Ausarbeitung: elaborating | تفصیل، فراکشایی |
| Wissenschaft: science | علم |
| Gegenstand: object | موضوع، برابرایستا، برابرنهشت، ابژه |
| Erkenntnis: knowledge | شناخت، معرفت |
| Geistwissenschaften: human sciences | علوم روحی (انسانی) |
| Einfachheit: simplicity | سادگی، بساطت، یکدستی |
| (das) Nichtige: nullity | هیچ و پوچ |
| Widerspruch: contradiction | تناقض، پادگویی |
| Verneinung: negation | نفی |
| Allheit: totality | کلیت، تمامیت |
| Allheit des Seienden: totality of beings | کلیتِ موجودات |
| Nicht-Seiende: nonbeing | ناموجود، ناهستومند |
| Möglichkeit: possibility | امکان |
| Unmöglichkeit: impossibility | امتناع، عدم امکان |
| Vorhandensein: presence-at-hand | فرا دست بودن |
| Zuhandensein: readiness-to-hand | تو دست بودن |
| Befindlichkeit: state of mind | حال، یافتِ حال |
| Langeweile: boredom | ملالت، اطالهُ دم، دم ریسه |
| Ängstlichkeit: anxiousness | تشویش، دل شوره |
| Furcht: fear | ترس، بیم، وحشت |
| Bestimmtheit: determinatedness | تعیّن |
| Unbestimmtheit: indeterminatedness | بی تعینی، عدم تعین |
| Stimmung: attunement | دمسازي، وفاق، حالت |
| Stimmen: attune | دمساز کردن، بر وفاق آوردن |
| Unheimlich: uncanny | غریب و خوفناک |
| Nichtung: nihilation | نیستکاری، ان هستکاریه (پهلوی) |
| Vernichtung: nihilating | نیست گردانی، آن هست گری (پهلوی) |

| | |
|---|---|
| Verneinung: negation | نفی |
| nichten: nihilate, noth | نیستاندن، عدم‌انیدن، ان هست‌گری (پهلوی) |
| (das) Nichten des Nichts: nihilation of the nothing | نیستاندن نیستی، عدم‌انیدنِ عدم |
| Entgegensetzung: opposition | تقابل، برابر نهشت |
| Wille zum Willem: will to will | اراده به سوی اراده |
| Stimme des Seins: voice of Being | ندای هستی |
| Endlichkeit: finitude | تناهی، محدودیت، کرانمندی |
| Gegenbegriff: counter concept | پادمفهوم، مفهوم مقابل |
| Unbestimmtheit: indeterminatedness | بی‌تعینی، عدم‌تعین (صفت هستی و نیستی مطلق در فلسفه هگل) |
| Unmittelbarkeit: immediacy | بی‌واسطگی (صفت هستی و نیستی مطلق در فلسفه هگل) |
| Offenbarkeit des Nichts: the openness of the nothing | افتتاح عدم |
| Einsprung: injection | اندراج، تعبیه |
| Seiendheit: beingness | موجودیت، هستندگی، هستومندی |
| Vergegenständlichung: objectification | عینی‌سازی، ابژه‌گردانی |
| Wissen vom Sein: knowledge of being | علم هستی |
| Ge-setz: law, gathered setting | قانون، فراهم‌نهشت |
| Gelassenheit: releasement | وارستگی، واگذاشتگی، صبوری |
| Schlechthin Nichtige: mere null | هیچ مطلق |
| Philosophie des Nichts: philosophy of nothing | فلسفه نیستی |
| Nihilismus: nihilism | نیست‌انگاری |
| Grundstimmung: fundamental mood | حالت بنیادین |
| Wille zur Macht: will to power | اراده به سوی قدرت |
| Wille zur Tat: will to act | اراده به سوی عمل |
| Wille zum Tode: will to death | اراده به سوی مرگ |
| Seinverlassenheit: Being's abandonment | وانهادگی هستی |
| Seinlosigkeit: beinglessness | فقدانِ هستی |
| Scheu: awe | هول |
| heroische Philosophie: heroic philosophy | فلسفه حماسی، فلسفه قهرمانی |
| (das) exakte Denken: exact thinking | تفکر دقیق، اندیشه تدقیقی |
| (ein) Ereignis des Seins: event proper to being | رویدادِ هستی، رویداد تعلق هستی و هستندگان |
| Unheimlichkeit: uncanniness | نامأنوسیت، غرابت، نامأنوسیت سرّ |

| | |
|--|--|
| Dichtung: poetizing | شاعری، ابداع، تولید |
| Dichter: poet | شاعر، مبدع |
| das Heilige: the holy | امر قدسی |
| ex nihilo nihil fit (L.): from nothing nothing comes to be | از عدم جز عدم حاصل نشود |
| ens creatum (L.): created being | موجود مخلوق |
| ex nihilo fit ens creatum (L.): from nothing comes created being | از عدم موجود مخلوق حاصل می‌آید |
| ens increatum (L.): uncreated being | موجود نامخلوق |
| Summen ens (L.): totality of beings | کلیت موجودات |
| ens qua ens (L.): being as being | موجود بماهو موجود |
| ex nihilo omne ens qua ens fit (L.): from the nothing all beings as beings come to be | از عدم کل موجودات بماهی موجودات در وجود می‌آیند |
| solus ipse (L.): alone oneself | تنها خود |
| animal rationale (L.): rational animal | حیوان ناطق |
| animal metaphysicum (L.): metaphysical animal | حیوان متافیزیکی |
| veritas (L.): truth | حقیقت |
| esse (L.): being | هستی |
| intellectus (L.): intellect | خرد، عقل |
| Intellectus divinus (L.): divine intellect | عقل الهی |
| existentia (L.): existence | وجود (در اصطلاح مدرسیان) |
| essentia (L.): essence | ماهیت |
| ego (L.): ego | من |
| certitudo (L.): certainty | یقین |
| ego cogito (L.): thinking ego | من اندیشنده |
| entziehen: recede | پس نشستن، رخ نهان کردن |
| (das) ekstatische Wesen des Daseins: ecstatic essence | ذات برونخویش دازاین |
| | of Dasein |
| Anwesenheit des Anwesenden: the presence of what is present | حضور امر حاضر |
| Vorstellende Denken: representational | تفکر بازنمودین (تفکر مبتنی بر مفاهیم، تفکر مصور و مرتسم در ذهن، تفکر حصولی) |
| Reflexion: reflection | تفکر انعکاسی، (تفکری که همچون تفکر دکارت تفکر شخص متفکر را محل تأمل قرار می‌دهد، تأمل) |

| | |
|---|--|
| rechnende Denken: calculating thinking | تفکر اعداداندیش؛ اندیشه حسابگر |
| (die) ontologische Differenz: ontological difference | افتراق هستی‌شناختی |
| Entwurf: projection | طرح، فرافکنش |
| (die) Not: 1. need 2. distress | ۱. نیاز ۲. عسرت |
| | (عسرت حال کسانی است که در هنگام وانهادگی هستی چشم انتظار ظهور هستی در آینده‌اند، مثلاً شاعران) |
| Notlosigkeit: lack of distress | فراغت از عسرت |
| | (حال کسانی است که دل‌سپرده در میان موجودات، غیاب و وانهادگی هستی را فراموش کرده‌اند، مثلاً افراد منتشر). |
| Überlieferung: tradition | فرادهش، سنت |

نمایه

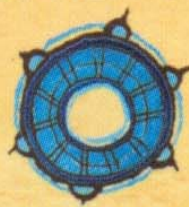
- آدورنو، ۱۶، ۲۲، ۴-۳۳، ۴-۱۰۳، ۱۱۵
 آرنت، ۳۴
 آکادمیکر، ۱۰۲
 آکویناس، ۴۱، ۱۳۸
 آندروونیکوس ردسیایی، ۴۰، ۴۲
 آن سوی خیر و شر، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸
 ابن سینا، ۱۶
 ات، ۳۴، ۱۱۱
 ادای سهم به فلسفه، ۴۷، ۶۷، ۷۱، ۹۹، ۱۰۴
 ۱۹۳، ۸-۱۹۷، ۲۰۰، ۲۱۲
 اسپینوزا، ۳۸، ۱۲۱
 استیس، ۱۰۷
 اشارات و تنبیهات، ۱۶
 اصطلاح اصالت، ۱۶، ۳۳، ۱۰۳، ۱۱۵
 اصول طبیعت و عنایت، ۱۵۷
 افلاطون، ۵۲، ۶۴، ۷۶، ۹۶، ۱۱۷
 ۱-۱۲۰، ۱۲۴، ۸-۱۲۶، ۱۳۶، ۱۳۸
 ۱۴۳، ۱۸۹، ۱۹۷
 اکهارت، ۱۱-۱۰۸
 اگوستین، ۹۰
 اینوود، ۹-۷۸، ۲۰۰، ۲۰۳
 بارت، ۴۷
 برنتانو، ۷۷، ۷۹، ۱۴۸
 بلانشو، ۳۴
 بولتمان، ۱۰۱، ۱۱۱
 پاتیسون، ۲-۱۰۱
 پارمنیدس، ۷۶
 پاسکال، ۱۰۶
 پدیدارشناسی ادراک حسی، ۷۵
 پرسش در باب تکنولوژی، ۶۷
 پولس، ۱۳، ۱۵۴
 پیکو، ۹، ۱۳۱
 تذکرة الاولیا، ۱۰۷
 تواین، ۷۹
 تهوع، ۷۵
 چه باشد آنچه گویندش تفکر؟، ۵۹، ۶۱، ۶۳،
 ۷۱، ۹۸-۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۹
 حکمت اشراق، ۱۷
 استادی از آلمان، ۳۴

- خاستگاه کار هنری، ۹، ۳۱، ۸-۳۷، ۷۱، ۹۹،
۲۰۷، ۱۱۳
- درآمد به پژوهش پدیدارشناختی، ۱۸۶
در باب ذات حقیقت، ۵۴، ۶۸، ۷۱، ۱۲۷،
۲۰۳-۴، ۱۳۶
- دریدا، ۳۴
- دکارت، ۹، ۵۶، ۹-۵۸، ۶۴، ۳-۷۲، ۷۵،
۸۳، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۸۶، ۲۱۴
- دکترین افلاطون در باب حقیقت، ۱۲۷، ۱۳۶
دیلتای، ۷۳
- زافرانسکی، ۳۴
- سارتر، ۴۷، ۶-۷۵، ۱۱۶
- سروده هولدرلین: گرمانین و راین، ۲۰۲
سقراط، ۶۶، ۷۶، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۲۰،
۱۳۹، ۱۲۷
- سوفوکل، ۱۱۳
سهروردی، ۹-۱۷
- شبستری، ۱۵، ۲۱
شفا، ۱۷
- شلینگ، ۴۷
شوپنهاور، ۳۸، ۱-۱۲۰
- شیهان، ۳۴
شیء، ۸۷، ۹۹، ۱۱۳، ۱۲۱
- عرفان و فلسفه، ۱۰۷
علم منطق، ۱۸۵
- فاریاس، ۳۴
- فاکنر، ۶۸، ۱۷۱
فایدروس، ۵۲، ۱۸۹
فرانسیس قدیس، ۱۰۲
فروید، ۱۲۵
فون هرمان، ۴۸
- کارناب، ۴۱، ۴۶، ۴۸، ۱۶۶
کانت، ۳۸، ۴۱، ۴۶، ۶۸، ۷۰، ۱۰۱،
۸-۱۰۶، ۱۳۵، ۱۷۰، ۱۸۶
کانت و مسئله متافیزیک، ۴۶، ۱۸۶
کاوتمن، ۷-۱۳۶
کُنت، ۴۱
کواپن، ۴۱
کی پرگور، ۵۸، ۱۰۲
- گریم، ۸۶
گلشن راز، ۱۹، ۲۱
- لئوشلاگتر، ۱۰۳
لایبنیتس، ۵-۱۴، ۳۰، ۳۸، ۴۷، ۱۰۱،
۹-۱۵۷
لویناس، ۳۴
- مارکوزه، ۳۴، ۱۱۵
متافیزیک چیست؟، ۱۰-۷، ۱۲، ۱۵، ۲۰-۱۸،
۳۱-۲۹، ۸-۳۷، ۴۴-۸، ۲-۵۱، ۵۴،
۵۷، ۴-۶۱، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۴، ۸۶،
۹۳، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۵۹، ۱۶۱،
۱۷۵، ۱۹۱، ۲۰۳
- مرلو - پونتی، ۷۵
مسیح، ۱۲۰، ۱۲۷
معنای کثیرالوجه موجود به نزد ارسطو، ۷۹

- مفاهیم بنیادین متافیزیک، ۱۸۶
 مگی، ۴۷
 ملاصدرا، ۱۷
- هرمنوتیک واقع‌بودگی، ۷۸
 هستی و زمان، ۷، ۹-۱۰، ۳-۱۲، ۵-۲۲،
 ۶-۴۳، ۷-۵۶، ۵۹، ۶۱، ۴-۶۳، ۶۸،
 ۴-۷۱، ۸۲-۷۷، ۹۰-۸۷، ۹۳، ۶-۹۵،
 ۹-۹۸، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۳۵، ۵-۱۴۲،
 ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۷۰، ۱۸۶، ۱۹۳،
 ۱۹۷، ۲۰۰، ۳-۲۰۲
- هستی و نیستی، ۳۳، ۴۷، ۷۵، ۲۱۳
 هگل، ۳۸، ۴۶، ۵۸، ۷۱، ۱۰۱، ۱۰۵،
 ۸-۱۰۷، ۱۶۱، ۱۸۵، ۱۹۱
- هوسرل، ۷، ۳۷، ۵۳، ۶۸، ۷۰، ۷۵، ۷۷،
 ۸۳، ۱۲۰، ۱۴۸، ۱۸۶
- هولدرلین، ۶۷، ۹۸، ۱۰۵، ۴-۱۱۳، ۱۳۶
 هیاهو و خشم، ۶۸، ۱۷۱
 هیوم، ۴۱
- یاسپرس، ۳۴
 یونکر، ۳۴
- نامه‌ای در باب اومانیسیم، ۵۴، ۶۵، ۶۸، ۷۱،
 ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۳، ۶-۱۱۵، ۱۳۵، ۱۳۶،
 ۲۰۲
- نیچه، ۱۱، ۳۴، ۵۴، ۶۴، ۹۹، ۱۰۱،
 ۲-۱۱۱، ۲۹-۱۱۷، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۹۷،
 ۲۰۰، ۲۰۲
- وارستگی، ۷۱، ۹۹، ۱۱-۱۰۹، ۱۱۴
 واژه‌نامه هایدگر، ۷۸، ۲۰۰، ۲۰۳
 ولف، ۴۱
- هایدگر، (در اغلب صفحات)
 هایدگر متأخر، ۹۶، ۱۰۱-۹۹، ۱۰۴
 هراکلیت، ۱۱۳

Was ist Metaphysik

Martin
Heidegger



«چرا موجودات به جای آن که نباشند هستند؟» به نزد هایدگر، تاریخ متافیزیک غرب این پرسش لایبنیتس را یکسره به غفلت سپرده یا در پاسخ‌هایی که به این پرسش داده آن را لوث کرده است. «متافیزیک چیست؟» پرسش وجود را پس از «هستی و زمان» دگرباره از راهی که به نزد هایدگر دیگر مشوب به متافیزیک «هستی و زمان» نیست مطرح می‌کند. هم از این رو، این درسگفتار از نخستین گام‌های هایدگر در آنچه به «گشت» تفکر او معروف است نشان دارد. اما در این جا نیز سخن از همان پرسشی است که هایدگر آن را بنیادین‌ترین پرسشی می‌داند که همواره چون امکانی در کمون همبسته هستی ماست. پرسش وجود لاجرم ما را با عدم رویاروی می‌کند.

۲۱۰۰ تومان



ISBN 964-311-532-1



9 789643 115326