

هایدگر، انسان، هستی*

محمد سعید حنایی کاشانی

(قسمت اول)

auf einen Gedanken, der einst
wie ein Stern am Himmel der
Welt stehen bleibt.

تفکر محدود کردن خود به فکری
واحد است که یک روز مانند
ستاره‌ای در آسمان جهان ثابت
می‌ایستد. [1]

هایدگر

* * *

De ...r Bauch des Seins redet
gar nicht zum Menschen, es
sei denn als Mensch.

... بطن هستی با انسان جز به صورت انسان سخن نمی‌گوید.^[۱]

نیچه

مارتین هایدگر از ابتدای جوانی به فهم دو چیز علاقه داشت: معنای هستی و معنای متون مقدس. این دو طلب در سراسر عمر او پایدار ماند و طلب اول به صورت «پرسش هستی» (Seinsfrage) و طلب دوم به صورت «هرمنوتیک» در آثار او چهره نمود. تفکر هایدگر را معمولاً به دو مرحله‌ی متقدم و متأخر تقسیم می‌کنند و مدعی می‌شوند که بر دوره‌ی اول تفکر او مفهوم «وجود» (Existenz) یا «دازاین» (Dasein)، رجوع شود به: فروتر) حاکم بوده و بر دوره‌ی دوم تفکر او مفهوم «هستی».^[۲] اما، چنانکه خواهیم دید، هایدگر بر این نظر اصرار می‌ورزد که هر متفکر بزرگی از «فکری واحد» سخن می‌گوید و لذا خود او را باید بیش از هر متفکر بزرگ دیگری مشمول این قاعده دانست. فکر واحد هایدگر «پرسش هستی» است، اما او برای انجام دادن این پرسش در دوره‌ی متقدم تفکرش از هستی‌شناسی بنیادی، یعنی مطالعه‌ی هستی آن باشنده‌ای که هستی برای او مسئله است («دازاین»)، آغاز می‌کند و سپس به «تاریخ هستی» (Sein/Seynsgeschichte)، یعنی مطالعه‌ی تجلیات عصری هستی یا «حقیقت هستی»، می‌رسد. و این همان «گشت» اوست. «گشت» یا «چرخش» (Kehre) مشهور در تفکر هایدگر به هیچ وجه تغییر نظری ریشه‌ای و بنیادی نیست و او در واقع در تفکر متأخرش نیز از همان واژگانی استفاده می‌کند که در کتاب ماندگارش **هستی و زمان** به کار برده بود، جز اینکه می‌توانیم بگوییم که او، به دلایلی که شرح آنها خواهد آمد، تأکید را از روی برخی مفاهیم برمی‌دارد و بر برخی دیگر می‌گذارد، شاید با توجه به آنچه از برداشتها و ترجمه‌های نادرست افکار او پدید آمد.^[۳] «گشت» هایدگر با مقاله‌ی «در باب چیستی حقیقت» (۱۹۳۰) آغاز و از اواسط دهه‌ی سی کاملاً متمایز می‌شود و در «نامه در

باب انسان‌گرایی» (۱۹۴۶) به صورت دفاعی صریح و علنی از فلسفه‌اش به جلوه درمی‌آید.

مقصود من از نوشتن این مقاله در وهله‌ی نخست آن بود که گزارشی از «نامه در باب انسان‌گرایی» به دست دهم، اما انجام دادن این کار ممکن نبود مگر آنکه ابتدا از نسبت «هستی» و «انسان» در تفکر هایدگر گزارشی می‌دادم. بنابراین در اینجا برای عرضه‌ی گزارشی از فلسفه‌ی هایدگر در دوره‌های متقدم و متأخر تفکر او، با اعتقاد به وحدت تفکر او، نسبت «هستی» و «انسان» را در فلسفه‌ی او بازگو می‌کنم و در قسمت دوم این گزارش که در مقاله‌ی مستقلی ارائه می‌شود به بازگویی «نامه در باب انسان‌گرایی» و ملاحظات راجع به آن می‌پردازم.

از آنجا که ترجمه‌ای از آثار هایدگر به زبان فارسی موجود نیست کوشیده‌ام از «بدعت تلخیص» (heresy of paraphrase) پرهیز کنم و تا آنجا که می‌توانم «مرقعه»‌ای از عبارات خود هایدگر و شارحان بصیر او به دست دهم. بادا که گام کوچکی باشد برای روشن شدن «سوء تفاهمی» به نام **هایدگر**: های وهوی بسیار برای هیچ.

۱

دیباجه‌ی مقدمه‌ی **هستی و زمان** (۱۹۲۷) با استشهاده‌ی از افلاطون آغاز می‌شود: «پُر واضح است که از دیرباز می‌دانسته‌ای وقتی از لفظ "هست / باشنده" استفاده می‌کنی چه مقصود داری. اما همین لفظی که همیشه می‌پنداشتیم معنایش را می‌فهمیم اکنون ما را سردرگم ساخته است» (**سوفیست**، ۲۴۴). و سپس هایدگر می‌پرسد: «آیا ما در عصر خودمان پاسخی به این پرسش داریم که از کلمه‌ی "هست" واقعاً چه معنایی در نظر داریم؟ نه، ابدأ. پس بایسته است که پرسش معنای هستی را باز مطرح کنیم. اما آیا ما در عصر کنونی از ناتوانی‌مان در فهم لفظ "هستی" سردرگم هستیم؟ نه، ابدأ. پس پیش از هر چیز می‌بایست طلب برای فهم معنای این پرسش را باز بیدار کرد».^[۵]

هایدگر با افلاطون موافق است که هر کس باید به معنایی بداند که وقتی درباره‌ی چیزی می‌گوید «آن هست» چه مقصود دارد. اما، به قول افلاطون، فلسفه درباره‌ی معنای هستی سردرگم شده است. و این آن سردرگمی است که هایدگر امید به فهم و حلّ آن دارد. او می‌خواهد مدلل سازد که فلسفه باید به مسئله‌ی هستی بازگردد، مسئله‌ای که خود افلاطون از قضا اشتباه دید و هستی را با برخی هستهای خاص، یعنی «مُثل»، یکی پنداشت.

هایدگر نیک آگاه است که پرسش «هستی چیست؟» بی‌معنا شمرده شده است. نیچه، فیلسوفی که به دیده‌ی هایدگر واپسین ارباب مابعدالطبیعه در غرب است، صریحاً مدّعی شد که هستی کلمه‌ای توخالی است: «واپسین سایه‌ی مه‌آلود واقعیت در حال تبخیر».^[۴] اما هایدگر در *درآمدی به مابعدالطبیعه* به نیچه پاسخ می‌دهد که انسان نمی‌تواند بدون تصویری از هستی هیچ‌کاری انجام دهد. انسان بدون استفاده از این فعل بی‌زبان خواهد بود و «اصلاً هیچ زبانی وجود نخواهد داشت»،^[۵] و در نتیجه انسان نیز وجود نخواهد داشت، چون انسان اساساً موجودی است که زبان دارد. در واقع برای سخن گفتن ما باید قادر باشیم بگوییم که اشیاء «هستند» و بی‌شک اشیاء به طرق متفاوتی هستند.

ما باید نشان دهیم که فهم ما از هستی دارای معنای مشخص و معینی است که خاصّ خودش است و خود هستی آن را مقرر کرده است. اکنون وقت آن است که از گفتار درباره‌ی هستی آغاز کنیم، چون به معنایی ما همواره و اساساً مجبوریم که این معنا را نقطه‌ی شروع خودمان قرار دهیم. [بنابراین] می‌کوشیم خود هستی را در نظر بگیریم که در گفتار از آن سخن گفته می‌شود. ما نوع ساده و آشنا و تقریباً بی‌اهمیتی از گفتار را برمی‌گزینیم که در آنجا هستی به شکل کلمه‌ای به زبان می‌آید که استفاده از آن چندان مکرر است که ما به ندرت به آن توجه می‌کنیم.

می‌گوییم: «خدا هست». «زمین هست». «در تالار سخنرانی است». «این مرد اهل سوآبیاست». «این فنجان از نقره است». «مرد روستایی در مزرعه است». ...

در هر یک از این جملات کلمه‌ی «هست/است» به معنایی متفاوت مراد است. ما می‌توانیم در این باره خودمان را به راحتی قانع کنیم، به‌ویژه اگر به این ادای «هست/است» چنانکه واقعاً رخ می‌دهد توجه کنیم، یعنی به موقعیت و قصد و وجه مشخصی که در هر جمله بر اساس آن گفته می‌شود، و نه به منزله‌ی جمله‌ای محض یا مثالی پیش پا افتاده در دستور زبان.

«خدا هست»، یعنی او واقعاً حاضر است. «زمین هست»، یعنی ما واقعیت دائماً آنجا بودن آن را شاهدیم و به آن باور داریم. «در تالار سخنرانی است»، یعنی در آنجا سخنرانی انجام می‌شود. «این مرد اهل سوآبیاست»، یعنی او از آنجا می‌آید. «این فنجان از نقره است»، یعنی از نقره ساخته شده است. «مرد روستایی در مزرعه است»، یعنی او به مزرعه رفته است و آنجا می‌ماند. ...

صرف نظر از اینکه ما این مثالها را چگونه تأویل و تفسیر می‌کنیم، این مثالها یک چیز را به وضوح نشان می‌دهند: هستی در «هست/است» خودش را به طرق مختلفی بر ما منکشف می‌کند. یک بار دیگر این ادعا که هستی کلمه‌ای توخالی است، ادعایی که در وهله‌ی نخست موجه به نظر رسید— ناگزیرتر از همیشه— نادرست از آب درمی‌آید.

اما گیریم— در اینجا بتوان مدلل ساخت— که این «هست/است» به طرق بسیار مختلفی معنا می‌شود. این امر از خود «هست/است» ناشی نمی‌شود، بلکه منحصراً از محتوای مختلف جملاتی ناشی می‌شود که هر کدام به باشنده‌ی متفاوتی اطلاق می‌شود: خدا، زمین، فنجان، روستایی... فقط به این

دلیل که این «هست/است» ذاتاً نامعین و خالی از معنا می‌ماند می‌تواند برای این‌گونه استفاده‌های مختلف آماده قرار بگیرد، و می‌تواند کار خودش را «هرگاه که مقتضی باشد» انجام دهد و خودش را متعین کند. تنوع معانی معین پیشگفته خلاف آن چیزی را اثبات می‌کند که امکان داشت نشان داده شود و روشنترین برهان بر این است که هستی برای اینکه به تعین درآید باید نامتعین باشد.

ما معانی متفاوتی را که با بیان دیگری تأویل و تفسیر کرده‌ایم به‌اجمال از نظر می‌گذرانیم. «هستی» به زبان آمده در «هست/است» بدین معانی است: واقعاً حاضر، دائماً آنجا، انجام شدن، آمدن از، متعلق بودن به، ساخته شدن از، ... دریافتن معنایی عام به منزله مفهومی کلی و نوعیه که در ذیل آن همه‌ی این وجوه «هست/است» را بتوان به عنوان انواع طبقه‌بندی کرد دشوار، و شاید ممتنع، باقی می‌ماند. با این همه خصوصیتی معین و واحد در همه‌ی آنها حاضر است. این خصوصیت تأمل ما در باب «هستی» را به افق مشخصی معطوف می‌کند که فهم در آن حاصل می‌شود. [و لذا] حدّ معنای «هستی» در درون سپهر فعلیت و حضور و سپهر بقا و دوام و سپهر خلود و وقوع باقی می‌ماند.

با همه‌ی این نکات آن‌گاه مواجه می‌شویم که در مسیر آن چیزی قرار بگیریم که تجربه و تأویل یونانی از «هستی» وصف کردیم. اگر تأویل معمول از هستی را حفظ کنیم، کلمه‌ی «هستی» معنایش را از وحدت و متعین بودن افقی کسب می‌کند که فهم ما را هدایت کرده است. در یک کلام: ما اسم فعل Sein [«هستی»] را از طریق مصدر آن [sein/هستن] می‌فهمیم، و این نیز به نوبه‌ی خود مرتبط است با «هست/است» [ist] و صورتهای مختلف آن که وصف کرده‌ایم. صورت محدود و جزئی فعل «هست»، سوم شخص مفرد وجه اخباری، در اینجا مرتبه‌ی بسیار بالایی دارد. ما «هستی» را با توجه

به «هستی»، «هستید»، «هستم»، یا «خواهند بود» نمی‌فهمیم، گرچه همه‌ی اینها دقیقاً به یک اندازه مبین تصریفات فعل «هستن» «است». «هستن» [sein] برای ما مصدر «هست» [ist] است. و ما بی‌اختیار، تقریباً تو گویی امکان دیگری نداشته‌ایم، مصدر «هستن» را از طریق «هست» برای خودمان توضیح می‌دهیم.^[8]

در اینجا هایدگر به تجربه‌ی زبانی فلسفه یونانی نزدیک می‌شود. یونانیان از مصدر εἶναι (= هستن/Sein)، از ریشه‌ی εἶς، به عنوان ضمیر سوم شخص مفرد و جمع وجه اخباری (= هست/er ist، هستند/sie sind) و فعل رابط (= است/ist، صورتهای صرفی دیگر آن فعل εἶμι و εἶσθε است و البته این فعل نیز هم معنای وجودی و حقیقت‌گویانه دارد و هم معنای رابطی استفاده می‌کردند؛ و با افزودن حرف تعریف، το εἶναι (= هستی/ das Sein)، از آن اسم می‌ساختند؛ این مصدر در وجه وصفی (اسم فاعل)، برای مفرد، به صورتهای ὄν، οὐσα، ων، صرف می‌شد، که از آن برای اشاره به آنچه هست (= هست/باشنده/بوده/Seinde)؛ با استفاده از حرف تعریف، das Sein/το ὄν، صورت جمع، (die Seienden/τὰ ὄντα) استفاده می‌کردند؛ و بالاخره از همین فعل اسم معنی οὐσία (در ترجمه‌های عربی: جوهر، مأخوذ از گوهر در زبان پهلوی) را می‌ساختند که به معنای «هستی هستها» یا «هست بودن هستی» (das Sein des Seiende) یا Seiendheit des Seins بود.^[9]

از آنچه گفته شد شاید این پرسش به ذهن بیاید که آیا با چند بحث دستوری و ریشه‌شناختی درباره‌ی یک کلمه می‌توان به حقیقت آن پی برد؟ هایدگر خود به مطرح شدن این شبهه واقف است:

... پرسش هستی موضوع صرف و نحو و ریشه‌شناسی نیست. اگر با این وصف باز زبان را نقطه‌ی شروع کارمان می‌شماریم، می‌بایست در اینجا

و به‌طور کلی شأن خاصی برای نسبت موجود میان هستی و زبان قائل باشیم.

معمولاً زبان و کلمه را بیان تجربه می‌شماریم و معتقدیم که زبان به دنبال تجربه می‌آید و مادام که اشیاء و رخدادها در این تجارب به تجربه درمی‌آیند، زبان در حقیقت بیان است، اگر چنین تعبیری روا باشد، زبان رونوشتی از باشنده‌ی به تجربه درآمده است. محض نمونه، کلمه‌ی ساعت مچی این تفکیک سه‌گانه‌ی معروف را به ما نشان می‌دهد. این کلمه را می‌توان بدین گونه بررسی کرد: (۱) با توجه به صورت سمعی و بصری کلمه؛ (۲) با توجه به معنای آنچه ما در خصوص آن تصور می‌کنیم؛ (۳) با توجه به شیء: یکساعت مچی، این ساعت مچی خاص. در اینجا (۱) نشانه‌ای است برای (۲) و (۲) نشانه‌ی (۳) است.

پس مسلماً در خصوص کلمه‌ی «هستی» نیز همین کار را می‌توانیم انجام دهیم، یعنی می‌توانیم میان صورت کلمه و معنای کلمه و شیء تفکیک کنیم. لذا به راحتی می‌بینیم که مادام که بر سر صورت کلمه و معنای آن درنگ می‌کنیم هنوز به «شیء» نرسیده‌ایم، به نکته‌ای که در واقع پرسش ما در باب هستی است. اگر توقع داشته باشیم که چیستی شیء، در اینجا چیستی هستی، را از راه بحث‌های محض درباره‌ی کلمه و معنای آن بفهمیم، اشتباه ما پُر واضح خواهد بود. اصلاً بعید است که ما به چنین اشتباهی دچار شویم، زیرا این بدان می‌ماند که برای پژوهش در خصوص پدیدارهای حرکت در هوای رقیق/ اثیر، در ماده، تعیین پوشش‌های اتمی، به جای آزمایش‌های فیزیکی لازم، به مطالعات صرف و نحوی در خصوص کلمات «اتم» و «اثیر» بپردازیم.

بدین ترتیب، صرف‌نظر از اینکه کلمه‌ی «هستی» معنای نامعین یا معینی داشته باشد، یا به طوری که دیده‌ایم، دفعتاً هر دو باشد، می‌باید در

ورای عامل دلالت به سراغ خود شیء رویم. اما آیا «هستی» شیئی مانند ساعتها، خانه‌ها، یا هر باشنده‌ی دیگری، هر چه باشد، است؟ ما قبلاً به این زحمت افتاده‌ایم که هستی یک باشنده نیست و مؤلفه‌ی باشنده نیز نیست. هستی ساختمان سربرافراشته در آنجا فقط شیء دیگری از همان نوع سقف یا انبار نیست. هیچ شیئی مطابق با کلمه و معنای «هستی» نیست.

اما از این امر نمی‌توانیم استنتاج کنیم که هستی فقط عبارت از کلمه و معنایش است. معنای این کلمه، از آن حیث که معناست، مقوم چِستی هستی نیست. اگر چنین بود، این بدان معنا می‌بود که هستی باشنده، مثلاً هستی ساختمان مورد بحث ما، عبارت از معنای کلمه بود. پُر واضح است که فرض چنین چیزی بی‌معنا خواهد بود. خیر، در کلمه‌ی هستی، در معنای آن، ما از کلمه و معنای آن می‌گذریم و خود هستی را مقصود قرار می‌دهیم، جز آنکه هستی شیء نیست، اگر از شیء چیزی را مراد می‌کنیم که به هر حال باشنده است.

از اینجا نتیجه می‌شود که با توجه به کلمه‌ی «هستی» و تصریفهای آن، و همه‌ی کلمات قرار گرفته در دایره‌ی آن، کلمه و معنا به آنچه مراد می‌شود عمیق‌تر وابسته‌اند تا در مورد کلمات دیگر. اما عکس این امر نیز صادق است. هستی خود به معنایی کلاً متفاوت و بنیادی‌تر از هر باشنده به خود این کلمه وابسته است.

کلمه‌ی هستی در هر یک از تصریفهای نسبتی اساساً متفاوت با خود هستی دارد و این نسبت اساساً متفاوت با نسبت تمامی اسامی و افعال دیگر زبان با باشنده‌ای است که در آنها آن باشنده بیان می‌شود.

از اینجا می‌توان استنباط کرد که ملاحظات پیشین در خصوص کلمه‌ی «هستی» بیش از دیگر ملاحظات درباره‌ی کلمات و استعمال زبانی در خصوص اشیاء، از هرگونه که باشند، دارای اهمیت است. اما ولو آنکه ما در اینجا ارتباطی بسیار خاص

و بنیادی میان کلمه و معنا و هستی داشته باشیم، که در آن اگر چنین تعبیری جایز باشد شیء گم می‌شود، نباید فرض کنیم که جدا کردن چیستی خود هستی از یک مشخصه‌ی معنای این کلمه امکان خواهد داشت. [1]

اما از تعبیر که بگذریم، پرسش اساسی فلسفه چیست و اساساً تفلسف چگونه آغاز می‌شود؟ هایدگر در ابتدای کتابش، *درآمدی به مابعدالطبیعه*، به این پرسش پاسخ می‌دهد. او سرآغاز فلسفه را همان پرسشی می‌داند که فریدریش شلینگ، زمانی، پرسشی اندیشه‌سوز خوانده بود: «چرا هستی هستها بر نیستی آنها مرجح است؟» این پرسش را هایدگر، از حیث رتبه، نخستین پرسش می‌نامد: به سه دلیل. نخستین پرسش است، چون پُرشمول‌ترین و فراگیرترین پرسش است؛ چون عمیق‌ترین پرسش است؛ و بالاخره چون از همه‌ی پرسشها بنیادی‌تر است. اما این پرسش در تفکر یونانی پاسخ خاصی یافت.

یونانیان هستها را در کلّ «فوسیسی» [φύσις] می‌گفتند... آنها آن را از آنچه «تسیسی» [θεσις]، نهاده، حکم، یا «نوموس» [νόμος]، قانون، قاعده به معنای «اتوس» [ἔθος] می‌نامیدند متمایز می‌کردند... قلمرو هستی از آن حیث که هستی است و در کلّ «فوسیسی» است، یعنی: چیستی و خصلت آن به عنوان آن چیزی تعریف می‌شود که ظاهر می‌شود و دوام می‌آورد... اگر پرسش در خصوص «فوسیسی» به طور کلی اصلاً پرسیده شود، یعنی اگر پرسیده شود: قلمرو هستی از آن حیث که هستی است چیست؟ در وهله‌ی نخست «تا فوسای آنتا» [τὰ φύσει ὄντα] بود که این مبدأ عزیمت را به دست می‌داد. اما از همان ابتدا نیز این پرسش در این یا آن قلمرو طبیعت، جمادات و نباتات و حیوانات، متوقف نماند و به فراسوی «تا فوسیسی» رفت.

در زبان یونانی با کلمه‌ی «متا» [μετα] از «فراسوی چیزی» سخن می‌گویند. تحقیق فلسفی در قلمرو هستی از آن حیث که هستی است «متا تا فوسیکا»ست؛ این تحقیق به فراسو یا ورای هستها نظر می‌کند و لذا متافیزیک یا مابعدالطبیعه است.^[۱۱]

بنابراین پرسشی که هایدگر به آن مرتبه‌ی نخست داد، یعنی: «چرا هستی هستها بر نیستی آنها مرجح است؟» پرسش بنیادی مابعدالطبیعه است و تاریخ آن را رقم زده است. اما آیا هایدگر نیز می‌خواهد باز همین پرسش را مطرح کند؟ هایدگر معتقد است که این پرسش از چیزی بنیادی غفلت داشته است و آن خود «هستی» بوده است. مابعدالطبیعه همواره از هستی هستها پرسیده است و نه خود هستی؟ و آن‌گاه نیز که به نظر آمده از خود هستی پرسیده است باز «هستی» را چیزی «هست» تصور کرده است. این پنهان شدن و پنهان ماندن «هستی» در «هست» را هایدگر «نسیان یا فراموشی هستی» می‌نامد (کلمه‌ی «لِثَه» / λεθη در یونانی به معنای «فراموشی»، معنای متداول کلمه، و نیز حجاب و اختفا، معنای آن با توجه به ریشه‌اش، است). بنابراین فهم نادرست ما از هستی— «دور افتادن ما از هستی»— را نباید صرفاً اشتباهی فلسفی دانست، تا چه رسد که آن را غفلتی فکری بینگاریم.^[۱۲] پرسش در خصوص مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی^[۱۳] از همان آغاز فلسفه بر آن حاکم بوده است، اما هایدگر با این‌همه شکوه می‌کند که تفکر دوره‌ی جدید و حتی بخش عظیمی از تفکر قدیم و قرون وسطی از پرسش مهمتر، یعنی پرسش هستی، دست شسته‌اند و در عوض در باره‌ی «هستها» پرسیده‌اند، در باره‌ی اعیان و اشیاء، و نه درباره‌ی هستی از آن حیث که هستی است. فیلسوفان پرسیده‌اند که آن چیست که برای شیء خاصی به معنای وجود داشتن است، اما نپرسیده‌اند که آن چیست که «بنیاد» هستی آنها را فراهم می‌کند. بنابراین هایدگر صریحاً اعلام می‌کند: «در هستی و زمان پرسش از معنای هستی مطرح می‌شود و نخستین بار در تاریخ فلسفه به‌صورت پرسش درمی‌آید. همچنین بیان می‌شود و به تفصیل توضیح داده می‌شود که مراد از معنای آن

چیست (یعنی انکشاف هستی و نه فقط انکشاف هست از آن حیث که هست است؛ رجوع شود به: *هستی و زمان / Sein und Zeit*، بندهای ۳۲، ۴۴، ۶۵)»^[۱۴] اما از آنجا که فهم غیرصریح ما از هستی نه فقط اساس تأویل خود هایدگر، بلکه ویژگی پُرشمولی است که به طور کلی صفت بارز نوع بشر است، همواره فهمی دست کم مبهم از «پرسش هستی» وجود داشته است. هایدگر در اینجا ادّعی ابتکار ندارد. «آنچه دقیقاً نیازمند تبیین است این است که چرا این فهم مبهم تا قبل از این هرگز به طور کامل پرورده نشده بود و بخش معتابهی از مساهمت مبتکرانهی هایدگر عبارت است از تبیین آنچه او "نسیان یا فراموشی" هستی می‌نامد»^[۱۵].

تعبیر هایدگر از «نسیان یا فراموشی» هستی دقیقاً با تعبیر او از «حقیقت» هستی گره خورده است و ما در اینجا باید کاملاً مراقب باشیم تا معانی متداول این کلمات فهم ما از کلمات در *هستی و زمان*، بند ۴۴، با عنوان «دازاین، انکشاف، حقیقت» (برای معنای دازاین، رجوع شود به: فروتر)، پیوند هستی و حقیقت را شرح می‌دهد.

فلسفه از دیرباز حقیقت و هستی را با هم قرین ساخته است. پارمنیدس نخستین کاشف هستی هستها بود و او هستی را با فهم ادراکی از هستی «یکی دانست»: «یک چیز است که هم به اندیشه درمی‌آید و هم هست»^۱

ΤΟ ΓΑΡ ΑΥΤΟ ΝΟΕΙΝ ΕΣΤΙΝ ΤΕ ΚΑΙ ΕΙΝΑΙ
/αρχαι در شرح تاریخ این مطلب که
«آرخی» [مبادی] چگونه کشف شد، تأکید می‌کند که
فیلسوفان قبل از او، با هدایت «خودِ اشیاء» ناگزیر
از تحقیق بیشتر شده بودند:

ωπο το πραγμα ωδοποιησεν αυτοις
και αυθηναγκασε ζητεια
«... خود امر واقع راه را به آنها نشان می‌داد و به
پژوهیدن موضوع مجبورشان می‌کرد»،
مابعدالطبیعه، کتاب آلفا، ۹۸۴ الف، س ۱۸ به بعد.^۱
^[۱۶] او هنگامی که می‌گوید:

ναγκαζομενος δ ακολουθειν τοις φαινομενοις

باز همین نکته را وصف می‌کند: اینکه او (پارمنیدس) ناگزیر بود از آن چیزی پیروی کند که خودش را در خودش نشان می‌داد. در فقره‌ای دیگر او شرح می‌دهد که این متفکران را «خود "حقیقت" و ادراک» به انجام دادن تحقیقاتشان کرده بود: $\text{ὅτι τῆς ἀληθείας ἀναγκαζομην φιλοσοφειν περὶ τῆς ἀληθείας}$ — «فلسفه‌ورزان "درباره‌ی "حقیقت"» — یا حتی به عنوان $\text{ἄφαινεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας}$ یعنی نمایش دادن چیزی و رخصت دادن به آن تا با توجه به «حقیقت» و در دامن «حقیقت» دیده شود. خود فلسفه نیز «علم "حقیقت"» تعریف می‌شود: $\text{ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας}$. اما فلسفه به عنوان «علمی که به هست از آن حیث که هست است نظر می‌کند» نیز تعریف می‌شود: $\text{ἐπιστήμη ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ὡς ὄν}$ یعنی، علمی که از هستی هستها بحث می‌کند.^[۱۷]

هایدگر سپس به بررسی برداشت معهود و متعارف از حقیقت و مبانی هستی‌شناختی آن می‌پردازد و سه نظر متعارف درباره‌ی ماهیت حقیقت را ذکر می‌کند: (۱) حقیقت در حکم است؛ (۲) ماهیت حقیقت در «مطابقت» حکم با متعلق آن نهفته است؛ (۳) و اینکه ارسطو، پدر منطق، نه فقط حقیقت را اساساً متعلق به حکم دانسته است بلکه به تعریف «حقیقت» به عنوان «مطابقت» نیز مبادرت کرده است. هایدگر می‌کوشد با یک بررسی اجمالی نشان دهد که این برداشت از حقیقت چگونه شکل گرفته است (او مدعی است که به دست دادن تاریخی از مفهوم حقیقت فقط بر اساس تاریخی از هستی‌شناسی ممکن است و این کار فعلاً ممکن نیست) و ما حتی می‌توانیم ببینیم که چگونه در بُن این برداشت نیز این پیشفرض وجود دارد که شیء خودش را نشان می‌دهد:

این انکشاف وقتی اثبات می‌شود که آنچه در حکم مطرح می‌شود (یعنی خود باشنده) خودش را بدان گونه نشان می‌دهد که خود همان شیء. «اثبات» دالّ بر نشان دادن خود باشنده در همانندی با خودش است. اثبات بر اساس نشان دادن خود باشنده انجام می‌شود. این امر فقط به نحوی ممکن است که شناسنده‌ای که حکم می‌کند و این حکم به اثبات می‌رسد، در معنای هستی‌شناختی‌اش، خود یک هستی معطوف به باشندگان واقعی است و یک هستی که منکشف می‌کند.

گفتن اینکه حکم «حقیقی است» دالّ بر آن است که حُکْم باشنده را چنانکه فی‌نفسه هست منکشف می‌کند. چنین حکمی حکم می‌کند، خاطر نشان می‌سازد، باشنده در منکشف بودنش «دیده شود». حقیقی بودن (حقیقت) حکم را باید منکشف بودن بدانیم. بدین ترتیب حقیقت به هیچ وجه عبارت از مطابقت میان شناسایی و متعلق شناسایی به معنای همانندی یکباشنده (فاعل شناسایی) با یکباشنده‌ی دیگر (متعلق شناسایی) نیست.

حقیقی بودن در مقام منکشف بودن نیز به لحاظ هستی‌شناختی به نوبه‌ی خود فقط بر اساس هستی-در جهان ممکن است. این پدیدار دوم که ما آن را حالت اصلی «دازاین» دانسته‌ایم برای پدیدار آغازین و سابق بر هر چیز حقیقت در حکم بنیاد است.^[۱۸]

بدین ترتیب با اینکه هایدگر **هستی و زمان** را مطالعه‌ی خود هستی اعلام می‌کند ناگزیر می‌شود که به بررسی نوع خاصی از هستی بپردازد، آن هستی که در باشنده متملّ می‌شود. اما از میان تمام باشندگان کدام باشنده را می‌باید به عنوان مثال انتخاب کرد. هایدگر باشنده‌ای را انتخاب می‌کند که بتوان او را در هستی خودش شفاف ساخت، چراکه «خود انجام دادن این پرسش حالتی از هستی باشنده است و به خودی خود خصلت ماهوی‌اش را از آن چیزی حاصل می‌کند که در باره‌ی آن تحقیق می‌شود، یعنی: هستی. این باشنده‌ای

که هر یک از ما خود اوست و باشنده‌ای که تحقیق را به عنوان یکی از امکانهای هستی‌اش در بر دارد، ما با لفظ Dasein / "دازاین" به آن اشاره می‌کنیم».^[۱۹] بنابراین «دازاین» متفاوت با هر باشنده‌ی دیگر است، چون باشنده‌ای «هستی‌شناختی» است، یعنی به بحث از اساس هستی خودش می‌پردازد، اساس آنچه این هستی هست، چگونگی به هستی آمدن و آنچه معنای وجودش است.

کلمه‌ی Dasein/«دازاین» در زبان عادی آلمانی کلمه‌ای است که فیلسوفان از آن به معنای «وجود» (existence) استفاده کرده‌اند، به عنوان مثال، کانت در بحث از وجود خدا از این کلمه استفاده می‌کند.^[۲۰] اما هایدگر در وهله‌ی نخست این کلمه را تحت‌اللفظی معنا می‌کند: آنجا - بودن یا هستی - آنجا (Da-sein). «این کلمه عمداً مبهم و غیرتوصیفی و تقریباً تسمیه‌ای توخالی و مآلاً حرکتی اشاری است تا موضوعی شایسته برای فلسفه. اما این امر از نظر هایدگر امری اساسی است. او از هوسرل آموخته بود که فلسفه باید "بی‌پیشفرض" باشد و به نظر او چنین می‌آمد که هیچ‌چیز پیشفرضی رسواتر از فرض این امر نخواهد بود که آنچه در پدیدارشناسی به آزمون آن می‌پردازیم "نفس" یا حتی "آگاهی" است و این "نفس" به وضوح متمایز از بدنی است (حتی اگر به طور اسرارآمیزی به آن منضم شده) که به یک نوع مخلوق خاص متعلق است و این نفس شبیه به نفوس دیگری از این قبیل است و از این قبیل. آنچه آدمی در مرتبه‌ی نخست درمی‌یابد "می‌اندیشم" نیست، و نه حتی یک "باشنده‌ی آگاه"، بلکه صرفاً نوعی واقعیت آشکار است، واقعیت "آنجا بودن". آدمی حق ندارد فرض کند که آنچه بدین ترتیب کشف می‌کند نفس یا آگاهی است، تا چه رسد که نفس یا آگاهی باشنده‌ی بشری باشد. می‌باید از تشخیصی اساسی آغاز کرد که وجود شخص را پیشفرض قرار نمی‌دهد (تا چه رسد که وجود خود شخص) و تمایزی میان نفس و بدن یا میان آگاهی و هر چیز دیگری را فرض نمی‌کند یا حتی جایز نمی‌شمارد».^[۲۱] بدین ترتیب هایدگر قصد آن می‌کند که از راه تحلیل باشنده‌ی خاصی که صرفاً «آنجاست» حقیقت هستی را برملا کند.

ما خودمان هسته‌هایی هستیم که به تحلیل درمی‌آیند. هستی هر باشنده‌ای از این دست در هر مصداق آن از آن خودش است. این هسته‌ها، در هستی‌شان، خودشان را با توجه به هستی‌شان وفق می‌دهند. آنها در مقام هسته‌هایی با این‌گونه هستی به هستی خودشان تن می‌دهند. هستی آن چیزی است که برای هر باشنده‌ای از این دست مسئله است. این نحو متصف کردن «دازاین» نتیجه‌ای مضاعف دارد:

۱. «چیستی» [wesen / «بود»] این هست در «بودن» اش [Zu-sein] نهفته است. چه بودن [Was-sein] (essentia) آن را باید بر حسب هستی (existentia) آن تصور کرد، تا آنجا که اصلاً می‌توانیم درباره‌ی آن سخن بگوییم. اما در اینجا وظیفه‌ی هستی‌شناختی ما نشان دادن این است که وقتی لفظ «وجود» [Existenz] را برای نامیدن هستی این باشنده انتخاب می‌کنیم، این لفظ دلالت هستی‌شناختی لفظ سنتی existentia را ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ لفظ existentia معادل است با Vorhandensein [تو - دست بودن] یا هستی - تو - دست/Being-present-at-hand، نوعی هستی که اساساً برای باشندگانی با خصلت «دازاین» نامناسب است. ما برای اجتناب از سردرگمی همواره از تعبیر تأویلی «تودستی» به جای لفظ existentia [وجود در برابر ماهیت] استفاده می‌کنیم، و حال آنکه لفظ existence [وجود به معنای در جهان بودن]، به عنوان تسمیه‌ی هستی، منحصرأ به «دازاین» اختصاص داده خواهد شد.

چیستی «دازاین» در وجودش نهفته است. به این دلیل آن خصوصیتی که امکان دارد در این باشنده ظاهر شود «خواص» تو - دست [= حاضر] باشنده‌ای نیست که چنین و چنان «می‌نماید» و خودش تو - دست است؛ این خصوصیات در هر

مصدق آن طرق ممکن آن برای بودن اند و نه چیزی
بیش از آن. هر چنان - بودی [So-sein] که این
باشنده واجد است در وهله‌ی اول هستی است.
بنابراین وقتی که ما به این باشنده با لفظ *Dasein*
اشاره می‌کنیم، «چه»ی آن را بیان نمی‌کنیم (به مانند
یک میز، خانه یا درخت) بلکه هستی آن را بیان
می‌کنیم.

۲. این هستی که برای این باشنده در خود
هستی‌اش مسئله است، در هر مصداق آن از آن
خودش است. بنابراین «دازاین» را هرگز نباید به
لحاظ هستی‌شناختی یک نمونه یا مصداق خاصی از
یک جنس از باشندگان همچون اشیاء پنداشت که تو -
دست‌اند. برای باشندگانی مانند اینها، هستی‌شان
«امری بی‌اهمیت» است؛ یا به تعبیر دقیقتر، آنها
چنان «اند» که هستی‌شان نه اهمیتی برای‌شان دارد و
نه اهمیتی برای‌شان ندارد. از آنجا که «دازاین» در
هر فردش از آن من بودن [*Jemeinigkeit*] دارد،
همواره می‌باید در هنگام خطاب به او از ضمیر
شخصی استفاده کنیم: «هستم»، «هستی».^[۲۳]

یادداشتها:

* این مقاله نخستین بار در *ارغنون* ۱۱۴۲، پاییز و زمستان
۱۳۷۵، ص ۱۸۱-۱۰ منتشر شد.

- 1) Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983, p. 76.

به نقل از:

Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, London: Routledge, 1995, p. xi,
note 1, p. 190.

چنین گفت زرتشت، ترجمه‌ی داریوش آشوری، چاپ هفتم، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۰، ص ۳۸؛ ترجمه‌ی دقیق آن چنین است: «بطن هستی با انسانها سخن نمی‌گوید، مگر به صورت انسان». برای متن آلمانی، رجوع شود به:

Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Eds.) *KSA* 4, Berlin: de Gruyter, 1988, p. 36.

سخن نیچه، با توضیحی که در پایان خواهم داد، مقایسه شود با این آیه از قرآن: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا» («و اگر او [پیامبر] را از میان فرشتگان برمی‌گزیدیم باز هم او را به صورت مردی می‌فرستادیم»)، آیه‌ی ۹، سوره‌ی انعام. (برای ترجمه‌ی آیات از ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، چاپ‌چهارم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴، استفاده کرده‌ام. در این آیه ترجمه را اندکی تغییر داده‌ام.) همچنین مقایسه شود با: آیه‌ی ۱۷، سوره‌ی مریم: «فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» («و ما روح [جبرئیل] خود را نزدش [مریم] فرستادیم و چون انسانی تمام بر او نمودار شد»). نکته‌ی جالب توجه در این آیه استفاده از «بشراً» به جای «رجلاً» است. (پازولینی در *انجیل به روایت مئی* فرشته‌ی ظاهرشده بر مریم [سلام الله علیها] را به صورت شخصی تصویر می‌کند که نه زن است و نه مرد و هم به زن شباهت دارد و هم به مرد. به عبارت دیگر، به‌بشر می‌ماند ولی بشر نیست.) قرآن به صراحت می‌گوید که هیچ بشری نمی‌تواند مستقیماً با خداوند سخن بگوید: «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ» (آیه‌ی ۵۱، سوره‌ی شوری؛ «هیچ بشری را نرسد که خدا جز به وحی یا از آن سوی پرده، با او سخن گوید. یا فرشته‌ای می‌فرستد تا به فرمان او هر چه بخواهد به او وحی کند»). اما ظاهراً استثنائی نیز وجود دارد: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا» (آیه‌ی ۱۶۴، سوره‌ی نساء؛ «و خدا با موسی سخن گفت، چه سخن گفتنی بی‌میانجی»). قرآن بینش اسطوره‌ای را مردود می‌شمارد، بینشی که الوهیت را به صورت الوهیت در طبیعت مشهود می‌خواهد. مردمان نمی‌فهمند که چرا انسانی باید آنان را به سوی پروردگار هدایت کند. «وَمَا مَنَّ عَلَى النَّاسِ أَنْ يُؤْتُوا إِذْجَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبْعَثْ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» (آیه‌ی ۹۴، سوره‌ی اسراء؛ «هیچ‌چیز مردم را از ایمان آوردن، آن‌گاه که هدایتشان

می‌کردند، بازداشت مگر اینکه می‌گفتند: آیا خدا انسانی را به رسالت می‌فرستد؟»؛ «أَوْ عَجَبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ» (آیه ۶۹، سوره اعراف؛ «آیا از اینکه بر مردی از خودتان از جانب پروردگارتان وحی نازل شده است تا شما را بترساند، تعجب می‌کنید؟»؛ «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ» (آیه ۳۱، سوره هود؛ «آیا مردم درشگفتند از اینکه به مردی از خودشان وحی کردیم که مردم را بترسان؟»؛ «قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا» (آیه ۱۰، سوره ابراهیم؛ «گفتند: شما جز مردمانی همانند ما نیستید» [چرا به سخن شما گوش دهیم]). اما پیامبران در مقابل مدعی نشدند که انسان نیستند، فرشته‌اند یا دارای صفات الوهی‌اند. «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ» (آیه ۱۱، سوره ابراهیم؛ «پیامبران‌شان گفتند: ما جز مردمانی همانند شما نیستیم ولی خدا بر هر يك از بندگانش که بخواهد مئت نهد»؛ «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (آیه ۱۱، سوره هود؛ «بگو من انسانی هستم همانند شما [جز آنکه [به من وحی می‌شود]]»؛ «هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» (آیه ۹۳، سوره اسراء؛ «آیا جز این است که من انسانی هستم که به رسالت آمده‌ام»). مردمان توقع دارند که خداوند با فرشتگان در آسمان ظاهر شود، یا فرشته‌ای به پیامبری بفرستد، یا فرشته را به صورت فرشته به نزد پیامبرش بفرستد، یا معجزه‌ای به آنان نشان دهد. «لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ إِنْ كُنْتِ مِنَ الصَّادِقِينَ» (آیه ۷، سوره حجر؛ «اگر راست می‌گویی، چرا فرشتگان را برای ما نمی‌آوری؟»؛ «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَكُ وَفُضِي الْأَمْرُ» (آیه ۲۱۰، سوره بقره؛ «آیا اینان منتظر آن هستند که خدا با فرشتگان در زیر سایبانی از ابر نزدشان بیاید و کار یکسره شود؟»). با این وصف، اگر همه‌ی آنچه خواسته‌اند برآورده شود، باز هم ایمان نمی‌آورند و مدعی می‌شوند که اینها جادوست: «وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ* لَقَالُوا إِنَّمَا سَكْرَاتُ أَبْصَارِنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ» (آیات ۱۴-۱۵، سوره حجر؛ «اگر بر ایشان جادو کرده‌اند، بلکه ما مردمی جادوزده هستیم»). و بالاخره، گفته می‌شود که چرا خداوند برای انسانها فرشته‌ای را به پیامبری نمی‌فرستد: «قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ

السماء ملكاً رسولاً» (آیهی ۹۵، سورهی اسراء؛ «بگو: اگر در روی زمین فرشتگان به آرامی راه می‌رفتند، برایشان به پیامبری فرشته‌ای از آسمان نازل می‌کردیم»). اما بازگردیم به آنچه نیچه می‌گوید. نیچه معتقد است که گردوی هستی بدون انسان پوك است و هر آنچه به هستی نسبت داده می‌شود از رهگذر تأویل انسان، یا ارزیابی انسان، به آن معنادار است. بنابراین بزرگترین فاجعه برای انسان هنگامی روی می‌دهد که انسان دیگر قادر به خلق معنا برای خود و جهان‌ش نباشد (نیپیلیسم/نیست‌انگاری). نیچه سخت منکر آن است که در ورای پدیدارها (فنومن‌ها) بتوانیم به چیزی دست یابیم که ناپدیدار (نومن)؛ آنچه به عقل دریافته می‌شود، اما هیچ‌گاه به تجربه در نمی‌آید) است. بدین‌ترتیب، هر آنچه به هستی نسبت دهیم انسانی است. اما قرآن، چنانکه من می‌فهمم، با اینکه هرگونه دسترسی انسان به جهان غیب (نومن) را منکر است و آن را صرفاً ایمانی می‌شمارد («الذین یؤمنون بالغیب»، آیهی ۴، سورهی بقره)، تعقل انسان را تصدیق و شناسایی و فهم آیات (پدیدارها، ترجمه‌ی آیه به «پدیدار» بسیار پُرمعناتر از ترجمه‌ی آن به «نشانه» است؛ در قرآن، آیه معنای پُرشمولی دارد: نشانه، عبرت، معجزه، پدیدارهای طبیعی، دلیل و حجّت. برای مثالی از هر يك، مقایسه شود با: آیات ۵-۱۱، سورهی نحل؛ آیهی ۳۵، سورهی عنكبوت؛ آیهی ۴۸، سورهی زُخْرُف؛ آیهی ۲۰، سورهی فتح؛ آیات ۱۱۸، ۱۹۰، سورهی آل عمران؛ آیات ۳-۴، سورهی رعد؛ آیهی ۴۰، سورهی اعراف و الخ) می‌داند، به عبارت دیگر، هدایت و ضلالت آدمی ناشی از فهم درست یا نادرست اوست (دعوت قرآن به گشودگی و برداشتن موانع فهم صحیح از جمله تعالیم قرآنی است که می‌توان با مباحث علم‌شناسی و روش‌شناسی در تاریخ فلسفه مقایسه کرد).

باری، هایدگر می‌کوشد شیوه‌ای دیگر اختیار کند. او، برای پرهیز از انسانی شدن یا انسانی کردن هستی، سعی می‌کند از انسان با تعبیری سخن بگوید که هستی مهمترین لازمه‌ی ذات آن باشد: دازاین (رجوع‌شود به: فروتر). اما از آنجا که این ذات نیز خود تعینتی تاریخی دارد که از هستی می‌آید، هایدگر به واسطه‌ای توجه می‌کند که می‌تواند از هستی پرده بردارد: زبان (هایدگر می‌داند که هستی از آن حیث که هستی است هیچ‌گاه سخن نمی‌گوید و، به‌عبارت دیگر، زبان ندارد: کاشکی هستی زبانی داشتی/ تا ز

هستان پرده‌ها برداشتی، مثنوی، دفتر سوم، ۴۷۲۵). از همین روست که او می‌گوید زبان «خانه‌ی هستی» است، چون از نظر هایدگر زبان دقیقاً آن واسطه‌ای است که می‌تواند انسان و هستی را در یک همسخنی از آن هم کند. برای آشنایی با نظریه‌ی هرمنوتیک هایدگر و اهمیت زبان در این نظریه، رجوع شود به: ریچارد ا. پالمر، **علم هرمنوتیک**، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، قریب‌الانتشار [انتشارات هرمس، ۱۳۷۷].

(۳) «هستی» (Sein) در این زبان فلسفی با «وجود» (Existenz) مترادف نیست. برای توضیح آن باید به‌خود زبان یونانی، زبان فلسفه، رجوع کنیم. در زبان یونانی مصدر «آینای» (εἶναι) (einaí) ضمیر سوم شخص مفرد و جمع در وجه اخباری (هست، هستند) و فعل رابط (است) است. این مصدر در وجه وصفی، به‌صورت اسم فاعل، همراه با حرف تعریف، می‌شود: to on / to ov (باشنده؛ در فارسی از «هست»، ضمیر سوم شخص مفرد در وجه اخباری و «بوده»، اسم مفعول، نیز می‌توان استفاده کرد؛ ترجمه‌ی آن در عربی: «کائن» و «موجود»)، و در حالت جمع، می‌شود: τὰ οὐτὰ (باشندگان / هستها / بوده‌ها / کائنات و موجودات)، و به‌صورت اسم معنی، می‌شود: οὐσία («هست بودن» یا «هستی هست»؛ در ترجمه‌ی عربی: جوهر، از گوهر در زبان پهلوی). یونانیان از این فعل به سه شکل عمده استفاده می‌کردند: رابطی (copulative)، وجودی (existential)، حقیقت‌گویانه (veridical). در زبان یونانی قدیم هیچ کلمه‌ی متمایزی برای «وجود» (existence) به کار نمی‌رفت، گرچه کلماتی مانند εἶναι، εἰσθαι، εἶναι در این زبان معنایی قریب به‌معنای «وجود» (existence) دارند و بعدها به همین معنا مورد استفاده قرار می‌گیرند. از این میان لفظ εἶναι در یونانی معاصر به معنای «وجود» به کار می‌رود و «اگزیستانسیالیسم» را در این زبان εἶναι (εἶναι) «هوپارکسیسموس» می‌گویند. هایدگر مدعی است که یونانیان میان «هستی» و «وجود» تمایز قائل می‌شدند و وجود را به معنای نابودن (nicht-sein) می‌دانستند: «"هستی" برای یونانیان بدین معنا بود: بقا به معنایی دوگانه: ۱) قائم به خود [In-sich-] stehen] به معنای ظهور [Ent-stehen]، از درون

برخاستن] φυσικς)، (۲) اما از آن حیث که هست، "باقی"] [stndig، یعنی دائم (ousia / ουσια). بنابراین نا - بودن به معنای جدا شدن از چنین بقای مکوئی است: ἐξιστασθαι، "وجود" / "existence"، "وجود داشتن" / "to exist"، برای یونانیان دقیقاً به معنای نابودن بود. عادت بی‌فکرانه به استفاده از کلمات existence و to exist به عنوان تسمیه‌هایی برای هستی یک بار دیگر حاکی از بیگانگی شدن ما هم با هستی و هم با تفسیر ریشه‌ای و نیرومند و مشخص هستی است»، رجوع شود به:

Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, Tr. Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press, 1987, pp. 63-64.

مترجمان عرب در ترجمه‌ی آثار یونانی به عربی نتوانستند در زبان عربی فعلی بیابند که مانند فعل یونانی عمل کند، یعنی هم فعل رابط باشد و هم فعل وجودی («کان» در زبان عربی هم به معنای «بودن» است و هم به معنای «شدن» و برای جملاتی مانند «الف ب است» یا از الگوی «الف (اسمیّه) ب (اسمیّه)» و یا به میان آوردن ضمیر سوم شخص «هُوَ» (مونث: هی)، مانند «الف (اسمیّه) هُوَ ب (اسمیّه)» و یا شروع با حرف «ان»، مانند «انّ الف (مفعول) ب (اسمیّه)» استفاده می‌شود، و در نتیجه بسیاری از معانی این فعل و تمایزات آن در زبان عربی (و در نتیجه فلسفه‌ی اسلامی) از میان رفت، گرچه مفاهیم تازه‌ای نیز بر اثر این انحراف به وجود آمد (بحث وجود و ماهیت به طوری که در فلسفه‌ی اسلامی، و سپس در فلسفه‌ی مسیحی قرون وسطای لاتینی مطرح می‌شود، ارتباط اندک و سستی با فلسفه‌ی یونانی دارد، گرچه به نام افلاطون و ارسطوست). مترجمان عرب برای مصدر εἶναι معادلهایی پیشنهاد کردند که مصدر و اسم معنی‌اند: انیّه، ایسیّه، وجود، کینونه، ائه، بقا، هویت، موجود (برای τὸ εἶναι)؛ کُنه، موجود، کائن (برای τὸ οὐν)؛ «وجود» برای ὑπαρχεῖν و «وَجَدَ» برای εὐρεσις. از این میان دو لفظ «وجود» و «موجود» رفته رفته اصطلاحات حاکم بر زبان فلسفی شدند. برای استشهدهای این معادله‌ها در متون و معادلهای یونانی آنها، رجوع شود به: سهیل محسن افنان، *واژنامه فلسفی*، چاپ افست، تهران: نشر نقره، ۱۳۶۲، ذیل هر واژه، و به ویژه ص ۲۲۹ (ADDENDA). آنچه یونانیان با فعل هستی مراد می‌کنند فقط در

زبانهای هند و اروپایی (از جمله فارسی) به بیان درمی‌آید. هستی برای یونانیان سه معنای مهم دارد: حقیقی، حاضر، ساکن. و هیچ کدام از اینها با تعبیر «وجود» قابل بیان نیست. مثال، می‌گوییم: «چنان باش که هستی» و نمی‌گوییم: «چنان باش که وجود داری!»، از هستی حقیقت چیزی را مراد می‌کنیم (در اینجا حقیقت شخص) یا می‌گوییم: همین طور است، یعنی حقیقتاً چنین است. می‌گوییم: «اینجا هستم» و نمی‌گوییم: «اینجا وجود دارم»، از هستی حضور را مراد می‌کنیم. می‌گوییم: «امشب اینجا باش» و نمی‌گوییم: «امشب اینجا وجود داشته باش!»، از باش «سکونت کردن» و «ماندن» را مراد می‌کنیم. برای بحث مبسوط از تفاوت‌های «هستی» و «وجود»، با توجه به گفته‌های هایدگر در خصوص صرف و نحو و ریشه‌شناسی کلمه‌ی «هستی» و همچنین استناد به منابع دیگر، رجوع شود به: جان مک‌کواری، *فلسفه‌ی وجودی*، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، «پیش‌گفتار مترجم»، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، قریب‌الانتشار [انتشارات هرمس، ۱۳۷۷]. برای بحثی مقدماتی از چگونگی کاربرد «هستی» در زبان‌شناسی و فلسفه، با اشاره به چگونگی استعمال این فعل در زبان یونانی و زبانهای هند و اروپایی و مقایسه‌ی آن با زبان عربی و ترجمه‌های عربی از یونانی، رجوع شود به:

Foundations of Language, I (1965) ,

pp. 223-231.

ترجمه‌ی این مقاله را انجام داده‌ام و، احتمالاً در هنگام انتشار این شماره، آن نیز در جایی منتشر شده است. [معارف، ۱۳۷۹]

(۴) برای بحثی محققانه به قلم یکی از بهترین هایدگرشناسان، درباره‌ی وحدت تفکر هایدگر، رجوع شود به:

The Cambridge Companion to Heidegger, Ed. Charles Guignon, New York: Cambridge University Press, 1995, p. 121-97, especially p. 98.

5) Martin Heidegger, *Being and Time*, Tr. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 19.

6) Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Ed. & Tr. Walter Kaufmann, in *The Portable Nietzsche*, New York: Penguin Books, 1982, p. 81.

برای ترجمه‌ی فارسی، رجوع شود به: *شامگاه بتها*، ترجمه‌ی عبدالعلی دستغیب، تهران: انتشارات سپهر، ۱۳۵۷، ص ۵۷.

۷) «فرض کنیم که این معنای نامعین هستی وجود نداشته باشد و فرض کنیم که ما نیز نمی‌فهمیم که این معنا چه معنایی می‌دهد. آن‌گاه چه خواهد شد؟ آیا فقط یک اسم و یک فعل در زبان ما کمتر وجود خواهد داشت؟ نه. اصلاً هیچ زبانی وجود نخواهد داشت». رجوع شود به: Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 82.

سخن هایدگر فقط با توجه به فعل «هستن» در زبانهای هند و اروپایی صادق خواهد بود، و با کم شدن فعل «وجود» چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد، چون ورود این فعل («وجود» در زبان فارسی و *existere* در زبان لاتینی و از طریق آن در دیگر زبانهای اروپایی به صورت *existence*) امری متأخر است. رجوع شود به: «پیش‌گفتار مترجم»، در *فلسفه‌ی وجودی*.

8) Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, pp. 89-92.

۹) برای بحثی دستوری از صرف مصدر *εἶναι* (از ریشه‌ی *εἶς* -، مقایسه شود با *es-se* در زبان لاتینی و «است» در فارسی)، رجوع شود به:

Herbert Weir Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, pp. 210-214.

برای بحثی مستوفی از معانی متفاوت «هستی» و اهمیت تمایز میان معانی رابطی (*copulative*) و وجودی (*existential*) و حقیقت‌گویانه (*veridical*) «هست/ است» برای تحول فلسفه، رجوع شود به:

C.H. Kahn, , Dordrecht: Reidel, 1973.

برای بحثی در خصوص اینکه چرا «وجود» (*existence*) در فلسفه‌ی یونانی به صورت مفهومی متمایز مطرح نمی‌گردد، رجوع شود به:

as a Distinct Con in
Philosophies of Existence and Medieval, New
York: Fordham University Press, 1982.

برای بحثی در خصوص اینکه «وجود» به معنای «بودن در
جایی» و نهایتاً «بودن در جهان» است، رجوع شود به:

Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, New
York: New York University Press, 1974.

برای بحثی در باره‌ی مترادف بودن «موجود» با «محسوس»
(شیء قابل اشاره حسّی) و مترادف بودن «وجود» با «وجود
متعیّن»، نظری که ابن سینا آن را ردّ می‌کند، رجوع شود به:
التنبیّهات والإشارات، به‌اهتمام محمود شهابی، تهران: انتشارات
دانشگاه تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۰۷-۱۰۴؛ ترجمه و شرح *اشارات*
و *تنبیّهات*، نگارش دکتر حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات
سروش، ۱۳۶۳، ص ۵۴-۲۴۷.

10) Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p.
87-89.

11) Ibid., pp. 15-17.

(۱۲) کلماتی مانند «حقیقت» و «نسیان» به واسطه‌ی بار معنوی
فراوانی که در طول تاریخ و به ویژه سنت دینی یافته‌اند سوء تفاهم
ایجاد می‌کنند. برای بسیاری این کلمات تداعی‌کننده‌ی تصوّرات
غنوصی - مسیحی در خصوص هبوط انسان، یعنی دور افتادن از
مقام قرب الهی و بازگشت به آن مقام است، و حال آنکه هایدگر به
صراحت می‌گوید که فراموش کردن خدا، از نظر او يك باشنده و نه
خود هستی، نیز به واسطه‌ی فراموش کردن «هستی» است: «زیرا
خدا نیز - وقتی که هست - يك باشنده است و در مقام باشنده
در بطن هستی قرار می‌گیرد و، به حضور آمدنش، چیزی است که
خود به طور افشاگرانه از جهانیدن جهان به وقوع می‌رسد.»،
رجوع شود به:

*The
Question Concerning Technology and Other
Essays*, Tr. William Lovitt, New York: Harper &
Row, 1977, p. 47, and note 17.

(۱۳) هستی‌شناسی را در ترجمه‌ی ontology می‌آوریم، اما این کلمه خود نیز داستانی دارد. این اصطلاح مرکب از دو کلمه‌ی یونانی onto + Logos است. کلمه onto یا دقیق‌تر ontos (οντος) حالت ملکی کلمه‌ی (هست/باشنده) در صورت اسم فاعل، einai / ειναι در وجه وصفی، on/ov به صورت اسم فاعل، است و کلمه‌ی Logos / λογος نیز به معنای «تبیین» است. بنابراین ترجمه‌ی دقیق این اصطلاح نیز «هستی‌شناسی» خواهد بود (وجودشناسی کاملاً غلط است)، اما از آنجا که «هستی بدون هست» نیست و «هست بدون هستی»، و تقریباً از همان ابتدا نیز میان این دو اشتباه شده، همین تعبیر (هستی‌شناسی) را حفظ می‌کنیم. اصطلاح ontologia از اواسط قرن هفدهم وارد واژگان فلسفی شده و واضع آن رودلف گوکلنیوس بوده است (Goclenius ۱۶۲۸-۱۵۴۷، فیلسوف آلمانی، پیرو ملانکتون و پیتر راموس. کار عمده‌ی او وضع اصطلاحات فلسفی بوده است). نخستین مروّجان این اصطلاح لایبنیتس و ولف بودند. رجوع شود به:

Philosophy

of Logic, ed. S. Körner, 1976, p. 1.

به نقل از :

C. J. F. Williams, *What is Existence?* Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 17, note 1.

14) Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 84.

15)

The Cambridge

Companion to Heidegger, ed. Charles Guignon, New York: Cambridge University Press, 1995, p. 57.

(۱۶) قرانتهای درخشان هایدگر از تاریخ فلسفه یکی از مهمترین دلایل توفیق او در نزد دانشجویان فلسفه، متفکران آینده، بود. او به بسیاری یاد داد که چگونه می‌توان تمامی سنت را طور دیگری دید. با این‌وصف نباید روش او، یعنی نقض متن و تصرف در آن (violence) را بی‌ملاحظه به کار بست. عبارت نقل‌شده یکی از مواردی است که در آن می‌توان، از نظر برخی، به تناقض‌گویی‌های هایدگر اشاره کرد، یا دست کم نشان داد که او

چگونه می‌تواند فیلسوفی مانند ارسطو را هم «انسان‌گرا» و هم «ارباب مابعدالطبیعه» و هم «پدیدارشناس» و هم «اهل مدرسه» و... به ما معرفی کند. ژان بوفره، یکی از شارحان فلسفه‌ی هایدگر در فرانسه، می‌گوید که: «هایدگر زمانی در خصوص مابعدالطبیعه‌ی ارسطو به من گفت: "این مابعدالطبیعه اصلاً "مابعدالطبیعه" نیست، بلکه يك پدیدارشناسی است از آنچه حاضر است."» (تأکیدها از بوفره است.) رجوع شود به:

Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, p. 154.

به نقل از:

Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, p. 110, and p. 228, note 23.

این نقل قول همچنین نشان می‌دهد که هایدگر برداشت خودش از پدیدارها را از هوسرل نگرفته بلکه از ارسطو گرفته است. «به طوری که مارتا نوسباوم خاطر نشان می‌کند، ارسطو معتقد بود که فلسفه از پدیدارهایی آغاز می‌کند که به منزله‌ی "جهان ظاهر شده و مورد تجربه‌ی مشاهده‌گرانی از نوع ما" تعریف می‌شوند. پدیدارها در "تأویلات، اغلب آشکار در استعمال زبانی" یافت می‌شوند. از نظر ارسطو، هدف فلسفه رسیدن به چیزی در زیر نمودها نیست، بلکه دریافتن آن چیزی است که به واسطه‌ی آن پدیدارها متحد و معقول‌اند. بدین معنا، "نمودها همه از این راه پذیرفته می‌شوند."» رجوع شود به:

Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1986, pp. 24-45, 251.

هایدگر به دین خودش به روش پدیدارشناختی ارسطو بیش از يك بار اذعان کرده است، مقایسه شود با:

Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. Tr. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 232 ;idem., *On Time and Being*. Tr. Joan

Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972, p. 79.

به نقل از :

The Cambridge

Companion to Heidegger, p. 37, note 6.

17) Heidegger, *Being and Time*, p. 256.

18) Ibid., p. 261.

19) Ibid., p. 27.

(۲۰) رجوع شود به:

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Tr.

Norman Kemp Smith, New York: Macmillan,

1961, B 611-670, pp. 495-531.

به نقل از:

Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*,

p. 52.

21) Robert C. Solomon, *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self* (vol.7 of A History of Western Philosophy), Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 154.

ترجمه‌ی Dasein به مفهومی غیر از مفهوم تحت‌اللفظی آن یا «وجود» (با در نظر گرفتن قید و شرط‌های خود هایدگر) مشکلات مفهومی بسیاری در فهم فلسفه‌ی هایدگر به بار خواهد آورد (رجوع شود به: بخش دوم این مقاله، در آینده). تعبیر Dasein (اسم اشاره Da + فعل sein : آنجا - بودن یا هستی - آنجا) را که هایدگر برای انسان به کار می‌برد، همچنین می‌توان مقایسه کرد با این تعریف از ناصر خسرو برای شخص: «شخص عینی است مشارالیه» (جامع‌الحکمتین، به نقل از: سهیل محسن افغان، *واژنامه‌ی فلسفی*، ذیل «عین»، ص ۲۰۶).

(۲۲) این کلمه‌ی آلمانی که برای وجود و وجود داشتن به کار می‌رود

در ضمن به معنای نوعی از وجود داشتن برای اشیاء، مانند ذخیره

و موجودی، است. مثلاً، مانند وقتی که از فروشنده‌ای پرسیده

می‌شود: «فعالاً چه موجود دارید؟» یا «فعالاً چه تو دست دارید؟» و

او می‌گوید: «فعالاً موجود ندارد!» یا «فعالاً تو دست ندارد!»

هایدگر حیثیت وجودی اشیاء طبیعی را از این‌گونه می‌شمارد و

برای منحصر کردن کلمه‌ی «وجود» به انسان برای اشیاء وجود حاضر و آماده قائل می‌شود، بنابراین اشیاء طبیعی «تو دست» اند، حتی اگر آن قدر از ما دور باشند که ستاره‌ای در راه شیری از ما دور است (به همین دلیل ترجمه‌ی این اصطلاح به «فراستی» صحیح نیست). برخی نویسندگان انگلیسی‌زبان، به همین دلیل، ترجیح می‌دهند که این کلمه را به "occurrence" (وقوع) ترجمه کنند، رجوع شود به:

23) Heidegger, *Being and Time*, pp. 67-68