

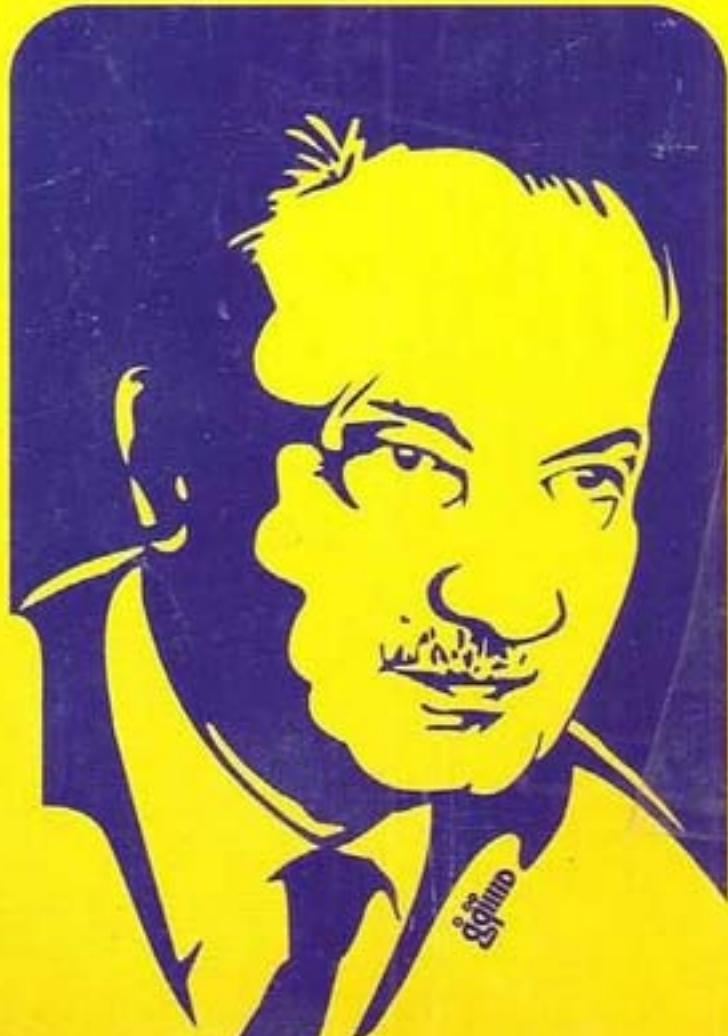


بیانی با فلسفه
ج. ۱

فلسفه هیدگر

موریس کوروز

ترجمه: دکتر محمود نوالی



فلسفه هیدلگر

موریس کوروز

انتشارات دانشگاه فرانسه

P.U.F.

ترجمه

دکتر محلطفه نوالی

آثار حکمت



Corvez, Maurice

کوروز، موریس

فلسفه هایدگر / موریس کوروز، ترجمه محمود نوالی

تهران، حکمت، ۱۳۷۸، ۱۴۲۰ ق.

۲۷۶ ص. (آشنایی با فلسفه غرب، ۹)

فهرستنامه بر اساس اطلاعات فیبا

عنوان اصلی:

La Philosophie de Heidegger,

2e ed.

کتابنامه.

چاپ دوم: ۱۴۲۱ شعبان ۱۳۷۹

ISBN: 964 - 5616 - 10 - 7

شابک: ۷ - ۱۰ - ۵۶۱۶ - ۹۶۴

۱. هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹ - ۱۹۷۶

۲. فلسفه آلمانی - فرن ۲۰ - الف. نوالی،

محمود، مترجم. ب. عنوان

۸۳۱۹۹/۵۲۴

۱۹۳

کاس / ۵۳۹۸

۱۹۸۰۶ - ۷۸

۰۰۰ کتابخانه ملی ایران

۰۰۰

فلسفه هایدگر

موریس کوروز

چاپ دوم، پائیز ۱۳۷۹ شعبان ۱۴۲۱

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

بهاء: ۱۲۵۰ تومان

موسسه انتشارات حکمت

تهران خیابان انقلاب ابتدای خیابان ابوریحان

شماره ۳ کد پستی ۱۲۱۵۶

تلفن: ۰۶۴۱۵۸۷۹ - ۰۶۴۶۱۲۹۲ - فاکس: ۰۶۴۰۶۵۰۵.

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر می باشد)

شرکت چاپ نور حکمت

(حروفچینی، لیتوگرافی، چاپ و مصحافی)

تلفن: ۰۳۱۲۴۲۴۰ - ۰۳۱۲۴۹۸۴

فهرست مطالب

۷	مقدمه مترجم
۲۳	۱ - مسئله هستی
۴۱	۲ - در جهان بودن یا کون فی عالم
۴۴	الف - مفهوم جهان
۷۵	ب - هستی در - (وجود - در)
۷۶	۱ - طبع یا حالت
۸۴	۲ - فهمیدن یا ادراک
۹۱	۳ - هستی تنزل یافته
۱۰۰	غم و زمانمندی
۱۱۵	۳ - خود هستی یا هستی بحث و خالص
۱۱۵	تعالی
۱۲۸	تعالی و آزادی
۱۳۳	آزادی و حقیقت
۱۷۵	نیستی و هستی (وجود و عدم)
۱۹۳	۴ - وجود و موجود یا وجود باشندگان
۲۱۴	موجود شناسی و وجودشناسی
۲۲۳	متناهی بودن هستی
۲۳۳	اعتباریت هستی
۲۵۳	۵ - ملاحظات انتقادی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مترجم

زندگی با همه شادی‌ها و غم‌ها یش که الزاماً برای انسان اتفاق می‌افتد، لحظاتی نیز دارد که همه آن شادی‌ها و غم‌ها بی‌رمق می‌شوند، و پوچی و بی معنی بودن سایه خود را برتام و قایع و موجودات می‌پاشد. از دیدگاه تاریخ فلسفه، دلیل این احساس پوچی این است که انسان پشتونه‌ای در ورای آن احوال نمی‌بیند، و همه آنها را پادر هوا، گذرا و سست می‌یابد. در این لحظات است که انسان در عمق وجود خود از تکیه‌گاه و پشتونه همه پدیدارها سؤال می‌کند. این سؤال، با ذات انسان پیوسته است و یک امر جاودانی است. پاسخهای گوناگون به همین سؤال، حکمت و فلسفه وجودشناسی را به مرور ایام به وجود می‌آورد. بدین ترتیب است که بحث وجودشناسی به عنوان مهمترین مسأله در حکمت مطرح شده و می‌شود. به عبارت دیگر انسان تا دلایل و قایع و عوامل پشت پرده حوادث را نداند، راحت نمی‌ماند. «لیکن باید دانست که آدمی را نیاز به دانستن اشیاء و امور و تبیین آنها چنان فطری و طبیعی

است که حدود آن را معین نمی توان کرد، این نیاز که قوی تر از منطق است انسان را سوق می دهد به اینکه حتی آنجا که گفته می شود که هیچ چیز یافت نتواند شد، باز هم به جستجو درآید و سعی خود را به تبیین امر تبیین ناپذیر مصروف دارد.»^۱ کشش درونی انسانی برای دانستن آنچه که نمی داند سیری ناپذیر می باشد. «انسان بالطبع موجودی است که می خواهد بداند.»^۲

وقتی انسان به دلایل امری واقع شد نوعی اطمینان و مسرت خاطر برای او دست می دهد. به همین جهت گفته اند، اگر انسان چرائی امور را بداند، چگونگی آنها را می تواند تحمل کند. به هر حال، عدم آگاهی از دلایل مخفی و جهل نسبت به خاستگاه حوادث، انسان را در سپهر پوچی و بی معنی بودن زندگی قرار می دهد.

طبيعت و نحوه هستي انسان چنانست که بدون اطلاع از عوامل مخفی و پشت پرده، گاهی تحرك حياتی را از دست می دهد، و ذوقی برای تلاش و فعالیت پیدا نمی کند. اين امری که در همه جا حاضر است و در عین حال از نظرها مخفی است، وجود نامیده شده است که اساس حکمت و مبنای مسائل الهی و قطب مساله توحید می باشد.

اما ورود به مطالعه چنین مطلب مهمی به روش های مختلف صورت

۱ - فلسفه عمومی یا مابعد الطیعه، پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران ۱۳۴۷، صفحه ۱۴۲.

۲ - ارسسطو، متأفیزیک ۲۱، ۹۸۰، I، A، ترجمه فارسی ۹۸۰ ۵۲۲، صفحه

پذیرفته است. بعضی از مابعدالطبيعه به سوی مافیالطبيعه آمده‌اند و بعضی از مافیالطبيعه به سوی مابعدالطبيعه سیر کرده‌اند، بعضی شهود و اکشاف را ترجیح داده‌اند. در این مقام، نظر ما مطالعه وجودشناسی مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف آلمانی می‌باشد، که به عنوان مجدد مساله مزبور در قرن حاضر محسوب می‌شود. او اهمیت اینکار را در رابطه با سرنوشت انسانی و معنی زندگی مطرح می‌کند. اما آغاز مطالعه و بررسی او نه از وجود، بلکه از موجودی است که از وجود سوال می‌کند، او می‌گوید انسان تنها موجودی است که از وجود سؤال می‌کند. بنابراین راه ما به وجود، از موجودی است که سؤال از وجود را مطرح می‌کند. ما از درای وجود انسانی، یا به وسیله وجود انسانی با وجود لقاء پیدا می‌کنیم.

هیدگر بحث از وجودشناسی را ضمن بررسی احوال کسی که از وجود سؤال می‌کند، یعنی انسان با دازاین آغاز می‌کند، و نشان می‌دهد که انسان تنها موجودی است که از مسأله وجود پرسش می‌کند. او دارای سه خصوصیت می‌باشد که عبارتند از:

۱ - انسان شئ نیست، یعنی قابل تعریف و قابل پیش‌بینی نمی‌باشد، وجود او منشأ معانی است.

۲ - انسان جوهر ثابت نمی‌باشد و در تحول دائمی است و زیرا استاده ثابت و ساکنی ندارد، «من» بودن، عبارت از توجه به امکانات خویشتن می‌باشد. انسان توانائی - بودن است.

۳ - انسان آزاد است و چگونگی هستی خود را، از میان امکانات

موجود، انتخاب می‌کند.^۱

هیدگر یادآوری می‌کند که این خصوصیات انسانی وقتی خوب فهمیده می‌شود که برایه یک نحوه هستی مد نظر قرار گیرد، و آن نحوه هستی «در جهان بودن» انسان است^۲ وقتی ما به سوی هستی خاص انسانی متوجه می‌شویم، او از ورای «در جهان بودن» خود را به ما نشان می‌دهد: «دازاین خود را بحسب امری که خود او نیست (یعنی جهان) می‌فهمد». دازاین هرگز خود را به صورت ذهنیت محض یا منِ محض و منزع از هر گونه رابطه‌ای با اشیاء نمی‌فهمد^۳. همین نگرش اساس هستی انسان را به عنوان موجودی در جهان و مرتبط با آن تأسیس می‌کند.

ساختمان و ساختار دازاین (Dasein)، بر مبنای حضور وی در جهان پی‌ریزی شده است. پس صحبت از جهان بیان یک واقعیت ساده نمی‌باشد، بلکه یک حق مطلق است. ناگفته نگذریم که روش پدیدارشناسانه هیدگر، در اینجا و هر جای دیگر، کاملاً ملموس است و به همین جهت است که او می‌گوید: یک انسانی که فقط بر من محض خود برگردد، مسلماً غیرقابل تصور و تفکر می‌باشد. به عبارت دیگر مراد از برگشت به «من محض خود»، یعنی فرض انسانی که در خود باقی می‌ماند و ارتباطی با جهان ندارد. چنین انسان مجرد و کاملاً ذهنی و بی‌ارتباط با جهان، جز تصور غیرواقعی و توهمی بیش نمی‌باشد. یعنی انسان در جهان

۱ - به صفحات ۳۲ به بعد همین کتاب مراجعه شود.

۲ - وجود و زمان، مارتین هیدگر، پاریس، ۱۹۷۲، صفحه ۲۵

۳ - همین کتاب، صفحه ۴۱.

محضور دارد و همواره مرتبط با جهان و اشیاء آن بوده و با خاطرات آنها زندگی می‌کند، و هر قدر خود را از این روابط و نسب خالی کند از امکان انسان بودن خود کاسته است.

هیدگر حضور انسان را در جهان به سه لحظه تجزیه و تحلیل می‌نماید: ۱- «جهان»، ۲- «موجودی در جهان»، ۳- «در»، یا کیفیت حضور انسان در جهان. ابتدا او بر کیفیت حضور انسان در جهان تأکید می‌کند و می‌گوید حضور وی در جهان یک حضور التفاتی یعنی توأم با هدف و غایت است. او با نیاز غیرقابل جلوگیری اش برای توجه و علاقه به چیزی در جهان حضور دارد. عمومی‌ترین کیفیت‌ات این هستی عبارتند از تصمیم‌گیری، اقدام کردن، سؤال کردن، اجازه دادن می‌باشد.^۱

در جهان بودن انسان همانا عبارت از تصمیم‌ها، کارها، شادی‌ها و رنج‌های او می‌باشد. صور متعدد تعهد و التفات انسان، چون تصمیم‌گیری و اقدام کردن... به صورت اشتغال خاطر و غم، حضور انسان را در جهان متعین می‌سازند. در واقع اشتغال خاطر و غم نوعی خویشاوندی با جهان و مجموعه روابط درونی با اشیاء است.

«نگرش انسان نسبت به موجودات غیر انسانی که او را احاطه کرده‌اند (=جهان) برای ما به صورت نوعی همدیمی قابل اعتماد ظاهر می‌شود، که جنبه کاملاً بیواسطه آن، جنبه عملی آنست. حیات عملی عبارت از استعمال و کاربرد اشیاء است. بدین ترتیب موجود کاملاً نزدیک به ما عبارت از وسیله و آلت و ابزار می‌باشد.^۲

ما با فهم هستی ابزار و وسائل، به هستی خود جهان دسترسی پیدا می‌کنیم. در نظر هیدگر ابزار شئی‌ای است که قصد و التفات انسان بر آن حال‌گردیده است و آنرا به صورت عملی، مورد استفاده قرار می‌دهد. اگر عمل انسانی منقطع شود، وسیله به صورت شئی تنزل می‌نماید، و به صورت امر فی نفسه و خالی از قصد و نیت باقی می‌ماند. امّا باید توجه داشت که هدف‌های گوناگون انسان در زندگی روزمره به سوی «یک هدف نهائی» گرایش دارد که تمام روابط متقابل برگشتی انسان و جهان را به وجود می‌آورد. در همین محل نظر و هدف است که دازاین (Dasein) جهان خود و جهان را کشف می‌کند. جهان همین محل نظر و هدف است.^۱ هیدگر با این عبارت و امثال آن می‌خواهد نشان دهد که هدف‌های انسان در یک واقعیت ملموس و محدود گرفتار نمی‌شود و از آن تعالیٰ می‌یابد و به سوی یک هدف نهائی سیر می‌کند. همین تعالیٰ به سوی هدف نهائی، راهی به سوی وجودشناسی است. هستی جهان بدون نظر و التفات دازاین خالی از معنی است.

اگر ما فقط، موجود واقعی را با تمام گسترش آن در نظر بگیریم، این چنین توجّهی سر نهائی اشیاء جهان را به دست نمی‌دهد، خیلی پوشیده‌تر از موجود واقعی آنطوری که هست، چیزی وجود دارد که موجود واقعی به وسیله آن «هست» شده است که اساس نهائی و «موضوع» خاص وجودشناسی است. هدف هیدگر به دست آوردن صورت مخصوص آن هستی است.^۲

هیدگر برای رسیدن به هستی مخصوص، به وجود انسان، به دازاین یا وجود در جهانی او بر می‌گردد، و سه خصوصیت دیگر هستی خاص او را مطرح می‌نماید، که با آنها انسان می‌تواند با وجود ارتباط پیدا کند، و به همین جهت این خصوصیات را خصوصیات اگزیستانسیال Existential می‌نامد، یعنی خصوصیاتی که ما را با وجود و نه با موجود مرتبط می‌سازند، و آنها عبارتند از. حالت انفعالي، ادراک و فهمیدن و سقوط و در جهان انداختگی:

الف - حالت انفعالي یا حالت ماقبل شناخت نظری عبارتست از حالت انفعالي انسان در برابر عالم، در برابر دیگران و در برابر وجود خودش. حالت انفعالي موقعیتی است که انسان تحت تأثیر آن موقعیت، به ادراک و فهمیدن هدایت می‌گردد. در نظر هیدگر هر عاملی که بتواند ما را از وضع روزمرگی و عادی خارج سازد، راهی به وجود دارد. اکنون که حالت انفعالي ما را به احوال مختلف و درک معانی تازه هدایت می‌کند، پس یک امر اگزیستانسیال است یعنی خصوصیتی است که ما را با وجود مرتبط می‌سازد. زیرا راهی به خروج از عادت روزمرگی و به خلافیت دارد. بر مبنای همین نگرش است که هیدگر می‌گوید: «ایمان مصراًنه انسان به عادت و کراحت انسان در برابر هستی، امر واحدی هستند». ^۱

توضیح این عبارت این است که تحجر و تصلب در یک عادت امکان تعالی را از انسان سلب می‌کند، پس توجه و اعتقاد مصراًنه به عادت، در واقع نوعی اعراض از تجلیّات وجود و بی‌میلی نسبت به لقاء با آن است.

گُر فقار شدن در عادت و عدم تعالی، نوعی کراحت و دوری از وجودشناسی و از حقیقت زمانمندی است، زیرا، وجودشناسی بدون تعالی میسر نمی‌گردد. فهمیدن در دنباله حالت انفعالی، منشاء و سرچشمه دیگری از کشف و انکشاف امکانات و تحقق تعالی و گذر از وضع موجود می‌باشد.

ب- فهمیدن، ادراک و اکتشاف امکانات جدیدی است که بالطبع در قلمرو امکانات به حرکت می‌آید و آرزومند کشف امکانات تازه می‌باشد. هیدگر توضیح می‌دهد که این خصیصه فهمیدن همانا عمل جلو انداختن و طرح دادن می‌باشد. «جلو انداختن» از توانایی - بودن حاصل می‌شود، که خود را در ضمن طرح آشکار می‌سازد. دازاین به مدد فهمیدن، خود را در یکی از امکانات خود پیش می‌اندازد، که در عین حال انکشاف موجود واقعی نیز هست. این وجود واقعی، زمانی که داخل امکانات خاص ما فرار گرفته، فهمیده می‌شود، به نحوی که دازاین «ادراک کننده» دازاینی است که امکانات خود را مطرح می‌کند.^۱ هستی از انسانی که دائماً به موجود واقعی اکتفا می‌کند کاملاً دور است^۲ از خود بیرون رفتن هدایت شدن به سوی هستی است.^۳ همچنین ساختار طرح جز خصیصه «پیشی گرفتن» از هستی خود نمی‌باشد. دازاین «از گذشتن و تجاوز کردن از وضع موجود» باز نمی‌ایستد.

فهمیدن با یک نگرش محض عقلانی نمی‌تواند مشابه باشد، فهمیدن

۱- همین کتاب، صفحه ۸۵-۸۶

۲- همین کتاب، صفحه ۱۲۵

۳- همین کتاب، صفحه ۱۲۷

موقعیت ما در متن واقع، عبارت از تعریف آن، تبیین و توضیح آن یا حتی تمایل آن نیست، بلکه «فهمیدن» یک شئ عبارت از این است که خود را در برابر آن، با قدرت سلط یافتن بر آن بیابیم. این همانا قدرت عمل کردن است.^۱ بنابراین هستی انسانی داشتن (یا قیام ظهوری داشتن) چیزی جز «گذر کردن به سوی توانائی بودن خود نمی‌باشد».^۲

ج- هستی نزول یافته و سقوط کرده در جهان، انسان در جهان اندادخته شده است او بدون قبول باطنی در چنین احوالی گرفتار آمده است، و علی رغم نظر خود بر چنین موقعیت تاریخی سوار شده است. این احساس اندادخته شدگی و پرت شدگی، همانا ترک شدگی در بی‌پناهی و ظلم است. (هبوط در جهان)

موقعیت اندادخته شدگی با احساس ترک شدگی به سرنوشت خود، آنهم در میان موجوداتی که مارا می‌فشارند، همراه است.^۳ پس در جهان اندادخته شدن، یک واقعه تمام شده و بدون تاثیر و انعکاس در احوال کنونی ما نیست. بلکه واقعیتی است که دوام می‌یابد، و خصیصه دائمی هستی خاص انسانی است. بدین ترتیب است که در برابر دیدگان من، امکان ناپایداری و محل حوادث بودن موقعیت من در جهان تجلی می‌کند.^۴

از نظر هیدگر، انسان باید در این رها شدگی در میان امکانات خود، با فهمیدن‌های تازه یعنی کشف امکانات، معانی گوناگونی را خلق کند. در

۲ - همین کتاب، صفحه ۸۸

۱ - همین کتاب، صفحه ۸۶

۴ - همین کتاب، صفحه ۸۳

۳ - همین کتاب، صفحه ۸۲

واقع، «معنی هر آن چیزی است که در ضمن فهمیدن انتظام یافته و بیان می شود». جهان خالی از معنی است، مگر به خاطر حضور انسان در این جهان که معنی را به وجود می آورد.^۱ از آنجائی که معنی، یک نوع ویژگی خاص نمی باشد، بلکه معنی عبارت از همه آن چیزی است که شئ برای طرح دازاین دارد، از طرف دیگر انسان با نگرش های خود می تواند، تمام آنچه را که یک شئ شامل آنست به مرور آشکار سازد، بنابراین، معنی وسیله تعالی و ارتباط با وجود است. به همین جهت گفته می شود: «معنی، یک امر اگزیستانسیال (Existential) است.»^۲

گفتار و کلام نیز مانند معنی است، زیرا در بطن خود شامل معنی و تعالی است. بدین جهت گفتار نیز در مسیر تفکر هستی قرار می گیرد.^۳ بدون زبان و گفتار، اشیاء هرگز نمی توانستند آنچه هستند باشند، زیرا زبان و گفتار اشیاء را به صورت های خاص خلق می کنند و معانی نازه به آنها اطلاق می کنند، و برای ما نیز قدرت خلق و آفرینش اشیاء را می دهند. بدین نحو است که زبان جهان را به روی ما باز می کند.^۴ هر چیزی که هست جز در «حریم زبان» نمی تواند باشد. زبان خانه هستی است، انسان در آنجا سکونت دارد و در آنجا هر چیزی جای خود را پیدا می کند.^۵ هستی تنزل یافته انسانی، یعنی وجودی که بدون دلخواه خود در جهان انداخته شده است، با این خصوصیات اصلی مشخص شده که

۱ - همین کتاب، صفحه ۹۱

۲ - همین کتاب، صفحه ۹۴

۳ - همانجا

۴ - همین کتاب، صفحه ۹۵

۵ - همین کتاب، صفحه ۹۵

عبارتند از وسوسه‌های سوم شخص غائب، آرامش ظاهري، بیگانگی از خویشن و بالاخره افتادن در محل. معمولاً انسان به خاطر دوری از خلا قیت و عمل و به خاطر تسلیم به غیر، یعنی «سوم شخص مجھول» یعنی «او» وسوسه می‌شود، تا خود را از مسؤولیت و استغافل خاطر و غم نجات دهد. این حالت غفلت از خویشن و انکار خود است. در این صورت، انسان به سوی ورّاجی و تجسس و کنجکاوی و ابهام و تاریکی برده می‌شود.^۱ تجسس و کنجکاوی مربوط به بی‌عملی است، وقتی عمل کردن قطع شود، تماشا شروع می‌شود و با تماشا تجسس و کنجکاوی خالی از عمل شروع می‌شود، که با خود تفریح و تفتن و میل به کسب هر چه بیشتر شناخت ممکن را اقتضاء می‌کند. شناختی که از لقاء با عالم خود را محروم می‌سازد.

دومین خصوصیت تنزل یافته‌گی عبارت از رضایت و آرامش ظاهري است. دازاین وقتی به وسیله اعتقاد (عاقله) اطمینان خاطر می‌یابد، در آرامش روحی و بی‌تصمیمی زندگی می‌کند. به عبارت دیگر از امکانات خود غفلت می‌کند. کسی که در این آرامش ظاهري افتاده، در برابر خود هدفی ندارد، و همین حالت به نظر او آرامش می‌نماید.

این دو حالت یعنی وسوسه تسلیم به «او»، و آرامش ظاهري، یعنی بی‌تصمیمی، منجر به «از خود بیگانگی» می‌گردند. این احوال «در گل ماندن» است که عبارت از دوری از تعالی و جدائی از توجه و التفات به وجود است. به نظر هیدگر، انسان وقتی وجود اصلی خود را گم کند، در

نوعی خلاً بی‌انتها پرست می‌شود. در این صورت همه چیز را پا در هوا و محظوظ نماید. در همین تاریکی عدم است که زیبائی هستی، چون معشوق زیبا که به همه چیز معنی و شادی می‌پاشد، در نظر او جلوه می‌کند، ولذت دیدار هستی به عنوان پشتوانه تمام پدیدارها، برای او پدیدار می‌شود. بنابراین، خلاً بی‌انتها و درمانگی و پوچی کم کم او را به فکر کنده شدن از «او» هدایت می‌کند. به عبارت دیگر انسان تصمیم می‌گیرد از یکنواختی و روزمرگی بگذرد و خود عهده‌دار سرنوشت خود شود. وسیله دیگری که ما را به عدم متوجه می‌سازد و ما را متوجه امکانات فعلی خودمان می‌کند، ترس آگاهی یا مرگ آگاهی (Angoisse) می‌باشد. در چنین حالی سه خصوصیت یاد شده، یعنی حالت انفعالی، فهمیدن و سقوط در جهان، در یک ترکیب ساختاری به هم‌گره می‌خورند، که هیدگر آن وحدت آلی را «غم» می‌نامد. دازاین با وجود غم «وجود پیشی گیرنده» می‌گردد.^۱

«وجود پیشی گیرنده» به سوی جلوتر از خودش، مسأله فهمیدن یا ارتباط با وجود را مطرح می‌کند مراد از ارتباط با وجود که در ضمن فهمیدن اتفاق می‌افتد، همانا بیان این مطلب است که فهمیدن از میان امکانات طرحی را بیرون می‌کشد. به عبارت دیگر کسی می‌تواند از امکانات استفاده کند که متوجه هدفی باشد. همین توجه و اشتغال خاطر سبب غم می‌گردد. خود غم نیز بر یک واقعیت بنیادی دیگری مبنی است که آن نیز عبارت از زمانمندی (Temporalité) است.^۲

زمانمندی در بطن خود حامل تحوّل و دگرگونی است. تعالی بدون تحوّل، یعنی زمان، حاصل نمی شود. بنابراین انسان ذاتاً زمانمند است، یعنی تحوّل و تعالی دارد و از این دو هرگز منفک نمی شود. تعالی نیز بدون توجه به گذشته و استفاده از آن، به عنوان مواد و مقدمات طرح، تحقق نمی یابد. ولی اگر آینده نیز نباشد گذشته بی معنی و فی نفسه و بی تفاوت باقی می ماند. پس زمانمندی حاصل توجه به گذشته و آینده می باشد، در واقع آندو در سپهر امکانی، حیز طرح انسانی می باشد. زمان محل عمل انسان است.

انسان علاوه از اینکه زمانمند است، اشیاء را نیز زمانمند می کند، یعنی معانی تازه‌ای به آنها اطلاق می کند، یا از آنها معانی تازه‌ای استخراج می کند. امکانات که در برابر انسان قرار دارند، شرایط زمانمندی و زمانمند کردن را فراهم می کنند. وجود امکانات در جهان و زمانمند بودن انسان، قدرت آفرینش به انسان می دهدند. به هر حال آفرینش نیز در دایره هستی است، هستی امکان آفرینش و خلاقیت را فراهم می کند. بنابراین، به نظر هیدگر رسیدن به هستی مستلزم گذشتن از وضع فعلی و وضع موجود می باشد. آنچه در دایره شناخت‌های علمی قرار ندارد، و از دیدگاه علمی عدم محسوب می شود. یعنی اموری که در ورای واقعیت موجود و در بوته امکان قرار گرفته‌اند، آنها نیز در دایره هستی می باشند. بنابراین بدون تعالی و بدون زمانمندی و انکشاف آنچه فعلًا ظاهر و پدیدار نیست، رسیدن به هستی میسر نمی گردد. به نظر هیدگر این آخرین

کلام تحلیل وجود شناختی است.^۱

کنه مطالب فوق، بیان این مطلب است که ما تنها با تکیه بر زمان می‌توانیم هستی را درک کنیم. و با اینکه هر سه بعد زمان به نحوی در انکشاف هستی اثر دارند، اما هیدگر به بعد آینده زمان ارجاعیت قائل می‌شود.^۲ زیرا در آینده الزام گذشته و مقتضیات زمان حال جمع می‌شوند. در واقع آینده حاصل دو بعد زمان و حیّز خلاقیت انسان می‌باشد به عبارت دیگر آینده محل تحقق هدفهای ماست. هدف ما را به سوی امکانات هدایت می‌کند. هیدگر در این مقام اشاره به مرگ می‌کند. مرگ آگاهی انسان را به وجود اصیل خود متوجه می‌سازد. وجود اصیل انسانی متوجه امکانات خود است، و مرگ آخرین امکان انسان در جهان است.^۳ پس مرگ به ما هشدار می‌دهد که پایان هدفداری و پایان ملاقات با تعالی و هستی است.

اثر مهم هیدگر به نام وجود و زمان، هدفش این است که نشان دهد زمان، افق ممکن هر ادراکی از وجود است. برای رفتن به سوی هستی، باید خود را در نظرگاهی قرار داد که نظرگاه زمان است. بدین ترتیب زمان زمان، به عنوان اسم کوچک اسرار آمیز هستی، برای ما ظاهر می‌شود.^۴ در واقع زمان حقیقت هستی را نشان می‌دهد. اینطور نیست که زمان و تحول هستی را به وجود می‌آورند، بلکه خود هستی است که انسان را به سوی هستی می‌راند و به صورت طرح در برابر آن قرار می‌گیرد. طرح

۱ - همین کتاب، صفحه ۱۰۵

۲ - همین کتاب، صفحه ۱۰۲

۳ - همین کتاب، صفحه ۱۱۳

۴ - همین کتاب، صفحه ۱۰۶

هستی را خلق نمی‌کند. «آنچه طرح را به وجود می‌آورد، انسان نیست، بلکه خود هستی است.»^۱

تعالی و آزادی. آزادی در جریان تعالی به دست می‌آید، طرح اندازی بر مبنای توانائی بودن به وجود آمده که یک «اراده» می‌باشد.^۲ اراده در این مقام عبارت از توانائی «قصد» داشتن است. بنابراین آزادی عبارت از گذر از آنچه هست به سوی آنچه نیست، می‌باشد. آزادی امری است که امکان تحمیل و تحمل یک الزام را می‌دهد. هیدگر این دستورالعمل ارسسطو و اصحاب قرون وسطی را که حقیقت عبارت از مطابقت ذهن با واقع است ناقص می‌باید. زیرا در این صورت حقیقت در حکم محبوس می‌شود و مسئله انکشاف و تعالی مورد غفلت قرار می‌گیرند. برای اینکه موجودی که من درباره آن حکم می‌دهم، خود را آنطوری که هست، در حد ذات خود نشان دهد، و من بتوانم آنرا کشف کنم باید که من اجازه دهم، برای من آنچه هست باشد. شناسایی همین امر نیز هست که من اجازه دهم یک شئ، به عنوان متعلق شناسائی، در برابر من تجلی کند.^۳

در نظر هیدگر آزادی از تعالی بر می‌خizد. از آنجایی که روح انسانی در سیلان و گذر و در جریان التفات‌های تازه قرار می‌گیرد و غیر از این نیز نمی‌تواند باشد، بدین جهت آزادی و تعالی جزو ذات اولیه انسان به حساب می‌آید. کسی که در واقعیت ملموس باقی می‌ماند و به آنچه فعلاً غایب است سیر نمی‌کند، یعنی به ورای آنچه هست نمی‌رود و دچار

۱ - در باب اصالت بشر، صفحه ۲۵ به نقل در همین کتاب، صفحه ۱۲۶

۲ - همین کتاب، صفحه ۱۲۸ ۳ - همین کتاب، صفحه ۱۲۵

تحجّر می‌گردد. این حالت ثبات و عدم گذر نفی آزادی است. به همین جهت است که پادآوری کردیم که «ایمان مصراوه انسان به عادت و کراحت انسان در برابر هستی، یک امر واحدی هستند». ^۱ هستی از انسانی که دائماً به ملاقات با موجود واقعی اکتفا می‌کند، کاملاً دور است.^۲

در خاتمه از مؤسسه محترم انتشارات حکمت و مدیر فاضل و ارجمندش جناب آقای دکتر حسین غفاری و جناب آقای مجید حمیدزاده همکار محترم ایشان و سایر مسؤولین محترم، کمال سپاسگزاری خود را به خدمتشان تقدیم می‌دارم. از درگاه خداوند بی‌همتا توفیقات بیشتری برای مؤسسه انتشارات حکمت و مسؤولین ارجمندشان مسأله می‌نمایم.

دکتر محمود نوالی

۲۲ فروردین ماه ۱۳۷۷

دانشگاه تبریز

مسئله هستی

فلسفه مارتین هیدگر^۱ من حیث المجموع به هستی شناسی یا تحقیق و مطالعه در هستی منتهی می‌شود. ما در این کتاب می‌خواهیم خطوط اصلی این تحقیق و مطالعه را مشخص نمائیم.

تفکر هیدگر گاهی به صورت رمزی و بسیار موجز است. مخصوصاً زمانی که به سرنهای هستی می‌پردازد، تفکر هیدگر بیش از پیش به خود کاوی پرداخته و ما را نیز همراه با خود به کنکاش دعوت می‌نماید. تفکر فعلی هیدگر نسبت به آثار اولیه اش خیلی عمیق و بسیار صریح می‌باشد. به هر حال تفکر کنونی هیدگر مورد توجه ماست. بنابراین ما از این شهود اولیه حرکت خواهیم کرد، هرگز آنرا نفی نخواهیم کرد، و سعی خواهیم کرد به نظرگاه‌هایی ملحق شویم، که تفکر فیلسوف به سوی آنها هدایت می‌شوند.

سعی ما ناظر به این امر خواهد بود که متدرجاً، مفهوم وجود را، از مفاهیم غیرخالص، جهان، زمانمندی، تعالی و آزادی، حقیقت و عدم، استنباط نماییم. در اینصورت ما آنچه را که باید در مشرب هیدگر از وجود بفهمیم، خواهیم دانست. ما متوجه خواهیم شد که چرا این وجود بالضروره باید متناهی باشد.

مسئله‌ای که دقت هیدگر را به خود جلب کرده و هنوز نیز جلب می‌کند، عبارت از وجود و معنی وجود است. آنچه او را به ذوق می‌آورد، این یا آن وجود نیست، مثلاً وجود انسان که اشرف مخلوقات است، بلکه عبارت از وجود به معنی اعم و آنطوری که هست، می‌باشد. هدف هیدگر تأسیس یک نظریه وجود، یک وجودشناسی به معنی اعم می‌باشد.

همه‌ما، به باری ادراک خودانگیخته و بیواسطه، تصوری از وجود داریم. اما این تصور روشن نمی‌باشد. بلکه از همه تصورات تاریک‌تر و کلی‌تر است. کلیت وجود به نحوی است که از همه حدّها خارج می‌ماند و قابل تعریف نمی‌گردد.^۱ مفهوم وجود، اغلب به صورت غیرملفوظ خود را منکشف می‌سازد، و به همین جهت است که اینهمه به معانی گوناگون استعمال شده است.^۲ هیدگر، این تصور مبهم هستی را: مفهوم ماقبل وجودشناسی می‌نامد.

تلash فیلسوف بر این است که تصور وجود را روشنی بخشد. بنابراین، ابتدا باید «کیفیت طرح پرسش از هستی را فراهم نمود»، سپس به بازشناسی معنی عمیق، خصوصیات کاملاً ظریف و کاملاً مخفی این هستی دقیق‌تر شد.

کدام روش را برای تحقیق این مقصود باید به کار بست؟ هستی زمینه

۱ - وجود و زمان (۱۹۲۷) چاپ ششم ۱۹۴۹، صفحه ۴.

۲ - همان کتاب، صفحه ۷. در صفحه ۷ وجود و زمان، با کلمات و اصطلاحات زیر، از هستی صحبت شده است: هستی در وجود قرار دارد، در ماهیت، در واقعیت، در هستی زیربنائی، در دوام، در ارزش، در انسان و به طور کلی در عبارت «وجوددارد» حضور دارد.

مشترک همه چیز است. هستی حتی کسی را که درباره آن مسئل می‌کند، در بر می‌گیرد. در نظر آوردن و لحاظ آن از یک نظرگاه بیرون از وجود، محال است، همچنین غیرممکن است آنرا از اصلی استنتاج نماییم، یا آنرا به مبنای ارجاع دهیم. در علوم بنابر بعضی از داده‌ها استدلال می‌کنند، در این مورد، داده اولیه خود هستی است. در این صورت روش خاصی اعمال خواهد شد، که روش استدلال و اثبات نبوده بلکه روش «انکشاف و بینش»^۱، یعنی روش پدیدارشناسی خواهد بود.^۲

این روش به توصیف پدیدارها، به همان نحو که خود را به وسیله خودشان نشان می‌دهند، می‌پردازد. هرچیزی که خود را، به هر نحوی که باشد، ظاهر سازد پدیدار نامیده می‌شود. مراد این است که به پدیدارها اجازه داده شود، خودشان را پاک و بی‌آلایش آشکار سازند. به مفاهیمی که بد ساخته شده‌اند اعتمادی نیست. از نظریاتی که نسبت به خود اشیاء بیگانه هستند، باید چشم پوشی کرد. به همین اشیاء است که می‌خواهیم مستقیماً راه یابیم، و به نحوی آنها را بخوانیم و با استحکام آنها را بیان کنیم. بنابراین پدیدار فقط یک ظاهر فریبند نمی‌باشد؛ بلکه عبارت از

۱ - در ترجمه اصطلاح «Monstration» که به احتمال قوی از ساخته‌های خود هیدگر می‌باشد و با فعل‌های Démontrer و dé-monter غیرمرتب نمی‌باشد (با معادل‌های انکشاف، بینش و نشان دادن و دیدار برابر سازی شده است). خود هیدگر در صفحه ۴۴ وجود و زمان چاپ ۱۹۷۲، یادآوری می‌کند که «روش ما پدیدارشناسانه است. یعنی در کار ما «نظرگاه» و «گرایش» خاصی معین نشده است. به هر حال اصطلاح پدیدارشناسی اولاً میان یک روش است و محتوای واقعی اشیاء و متعلقات مورد تحقیق فلسفی را مشخص نمی‌سازد، بلکه روش تحقیق فلسفه را نشان می‌دهد».

۲ - وجود و زمان، صفحه ۲۷ و همان کتاب چاپ ۱۹۷۲، صفحه ۴۴.

خود شئ است که خود را نشان می دهد. روش پدیدارشناسی عبارت از تلاشی برای دریافت واقعیت‌ها، در روشنایی خاص و غیرقابل تأویل خود آنهاست.^۱

پدیداری که وجودشناسی را مشخص می سازد پدیدار هستی است. اما در کجا می توانیم به آن پدیدار با اطمینان کامل نایل شویم؟ اولین سؤالی که درباره پدیدار هستی مطرح می شود همین است. باری، این پدیدار جز منظر بسیار گسترده موجودات جزئی نمی باشد که ما در میان آنها زندگی می کنیم. با آن پدیدار، جز زمانی که به سوی آنها برگشته‌ایم، لقائی نداریم. از هستی «باشندگان»، یا موجودات، است که همه چیز هستی خاص خود را از آن اخذ می کنند. ما نمی توانستیم بدون آن هستی، از هیچکدام از آن موجودات، تجربه‌ای داشته باشیم. زیرا هرچه هست، و هر نام و عنوانی که داشته باشد، به هستی تعلق دارد و هستی را برای ما حاضر می سازد. بنابراین باید از موجود به هستی رفت. ولی، خود هستی یک موجود نمی باشد. هستی آنست که به هرچیزی که هست، وجود می بخشد، اما علت خارجی نمی باشد، بلکه به عنوان یک اصل بنیادی است که در درونی ترین درون موجودات، ثبت شده است. [آن هستی] می تواند هر چیزی را از آنچه هست منسلخ سازد، و یا هر چیزی را منسجم و برقرار نماید. تفکر هستی همواره تفکر انسان حقی و حاضر در

۱ - وجود و زمان، صفحه ۳۴ - در پدیدارشناسی سعی می شود موقعیتی فراهم شود تا «خود شئ»، خود را نشان دهد و با مفاهیم نارسا و مبهم در خفا و حجاب نیافتد. وقتی یک جنگل صحبت می کند، یا یک کویری، از کویر صحبت می کند، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آنها چگونه پدیدار می شوند، نه اینکه ما به آنها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده، بنگریم و تأویل نماییم.

باب هستی است. هستی عبارت از هستی مخصوص و به معنی اولیه لفظ هستی است.^۱

بدین ترتیب، تمایز بنیادی بین قلمرو هستی، یا هستی‌شناسی^۲، و قلمرو موجود یا موجودشناصی^۳ مشخص می‌شود، که دوباره درباره آن بحث خواهیم کرد. وجودشناصی به امری راجع می‌شود که سبب می‌گردد، موجود آن باشد که هست، به واقعیت بسیار عمیق، به ساختار بنیادی مربوط است. موجودشناصی شامل موجود است، تنها آنطوری که هست. همانطوری که داده شده است: موجودشناصی آنچه را که هست، معین می‌سازد.

وجود همه جا هست. اما، او یکسان وجود ندارد، و یکسان وجود نمی‌بخشد. کیفیّات گوناگون هستی، و گونه‌های مختلف موجودات، وجود دارند: اشیاء، وسیله و آلت، انسان و غیره، گونه‌های مختلف هستی می‌باشند. با کدامیک از آنها بررسی هستی را شروع کنیم؟ انتخاب هیدگر فاطع و بدون پشممانی است: ما باید بررسی خود را از موجودی که ماییم، و با هستی متعینی که هستی ماست، شروع کنیم. والاً نمی‌توان مبنای کاملی

۱- از لحاظ فلسفه تطبیقی می‌توانیم بررسی‌های مبسوط فلسفه و متصرّفین اسلامی را در باب هستی مخصوص و بسیط الحقيقة و هستی بحث و خالص، در اینجا یادآوری کنیم. با این صفاتی که هیدگر نسبت به هستی مخصوص قائل می‌شود و انسجام و پایداری عالم را از آن می‌داند، می‌توانیم بگوییم وقتی فلسفه اسلامی مبحث وجودشناصی را به الهیات مبدل ساخته‌اند، یک اقدام منطقی و بعجایی بوده است. ولی از لحاظ محدود ساختن هستی‌شناسی در خداشناسی، به نوعی غفلت از موجودشناصی منتهی شده است. و اینکان بحث‌های آزاد و بدون مانع را ناخواسته در خطر انداخته‌اند.

پیدا کرد که بر روی آن بتوان پرسش مربوط به معنی هستی را بنا نهاد. پس، نقطه آغاز الزامی و جودشناسی به معنی اعم عبارت از تحلیل وجود انسانی است. این تحلیل، ساختار وجود موجودی را که در باب هستی، از خود سؤال می‌کند، باید استنباط نماید.

دلایل چنین انتخابی چیست؟ تمام دلایل به این امر مربوط می‌شوند که اگر وجودهای انسانی نبودند، پرسش وجود شناختی مطرح نمی‌شد. تا آنجاکه تجربه ما حاکی است، انسان تنها موجودی است که می‌تواند با موجودات دیگر لقاء داشته باشد، و بر آنها دقت نماید، و با آنها تماس و ارتباط داشته باشد. این موجودات تنها برای انسان گشوده و باز هستند، همچنانکه تنها اوست که می‌تواند خود را بر دیگران مفتوح سازد. او تنها حیزی است که در آن محل، ادراک وجود جامع^۱ ظاهر می‌شود؛ و در وجود انسانی است که آن ادراک دائمًا تحصل می‌یابد. تفکر هستی همواره عبارت از تفکر انسان متفسّر در باب هستی است. بدین جهت «ذات انسانی برای (درک) حقیقت هستی یک امر اساسی است». ادراک هستی یک تعینی از هستی انسانی است.^۲ پس، ابتدا باید این مطلب را دانست که انسان در رابطه‌اش با هستی چیست. چگونه «حامل و واقعیت دهنده قوه فهم یا عقل بسیط^۳ است»^۴، انسان می‌تواند تفکر هستی را در

۱- وجود جامع دور ترجمه total Intellectus آمده است.

۲- وجود و زمان، صفحه ۱۲ چون بدون وجود انسان ادراک هستی میسر نمی‌گشود. بنابراین ادراک وجود جامع یکی از ظهورات وجود انسانی است، زیرا انسان ادراکات دیگری نیز دارد مانند ادراک موجودات جزئی و ادراک عشق.

۳- عقل بسیط در ترجمه Intellectus آمده است.

۴- Von Wesen der wahreit (1943) 2^e ed., Klostermén, trad.

خود ایجاد کند. بدین جهت ادراک هستی باسته اوست. سؤال هستی شناختی، از موقعیت ذاتی وجود در جهانی انسان (= Dasein) یا وجود حاضر در جهان) زاده می‌شود، و نیز از ساختار بنیادی خود پرسش‌کننده حاصل می‌شود، ساختاری که ما می‌خواهیم در هستی خودش، شفاف و روشن سازیم.

هر لحظی از هستی، تکیه‌گاه خود را در موجودی که ما هستیم، به دست می‌آورد، (پس) وجودشناسی مبتنی بر موجودشناسی خواهد بود^۱، هرچند که، ملاحظه خواهیم کرد، موجودشناسی نیز به نوبه خود و به نحو خاص خودش، بر وجودشناسی مبتنی شده است.

هیدگر، هستی خاصی را که مائیم، Dasein، وجود آنجایی (وجود حاضر در جهان) می‌نامد: آنجا، نه تنها امکان دسترسی به مکان دارد، بلکه غالباً دسترسی به امر مربوط به وجودشناسی نیز دارد.

مسلماناً وجود این موجود که منم متعلق به من است. اما آن وجود از آن هر یک ما نیز هست. پس یک ویژگی عمومی وجود انسانی مطرح می‌باشد، که ساختار خاصی از آن مشترکاً به عموم منکشف می‌شود. بدین جهت امکان یک نظریه عمومی وجود انسانی موجّه می‌شود. هدف تحلیل عبارت از آشکار نمودن اصالت کیفیت هستی خاص انسانی می‌باشد،^۲ تا اینکه ضمناً واقعیت حقیقی اش به خود وی، همانطوری که

←

Franç. par M. de WAELHENS et W. BIEMEL, Louvain - Paris.
1949, p. 9.

۲ - همان کتاب، صفحه ۵۲

۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۳

«بنفسک» و «فی نفسه» موجود است، ظاهر گردد.
بنابراین، ساختارهای هستی انسانی که تفکر و تأمل می‌بایستی آنها را
تبیین نمایند، کدامند؟ اینها ساختارهای ذاتی می‌باشند و ساختارهای
تحکیمی و عارضی نیستند.

ساختارهای ذاتی انسان، آنها بی هستند که او را کاملاً متعهد می‌سازند.
مطالعه و بررسی باید ناظر بر کلیه کیفیاتی باشد که «دازاین» برای وجود
داشتن انضمامی و ملموس آنها را داراست و همچنین مطالعه باید ناظر به
امور ماتقدّم (فطري) در هر زمينه‌اي باشد که حاصل بر طبيعت انساني است.
بدين ترتيب آغاز کار فلسفه کانت، که انحصراراً ذهنی و عقلی است، از
لحاظ صوري مردود می‌باشد. فلسفه کار عقل شخص نمی‌باشد. آنچه
انسان فکر می‌کند، در ارتباط نزديك با كيفيت هستي اوست (با آنچه
هست، می‌باشد). پس هستي انسان، در تماميت خودش، باید مورد تحليل
قرار بگيرد.

باری، ساختارهای ذاتی هستی انسان غير از ساختارهای اوليه او
نمی‌باشند: ساختارهایی که او را آنطوری که هست در ابتدا و قبل از همه،
قوام می‌بخشند. اين ساختارها، ساختارهای عادي نيز هستند. تعیینات
بادوام وجود انساني، که در هر يك از كيفيات او ظاهر می‌شوند،
ساختارهایی هستند که معين می‌کنند انسان در اغلب موارد چگونه خود
را معرفی می‌کند، و چگونه در زندگی روزمره خود، رفتار می‌نماید.

(۱) اولین خصوصيت ذاتی وجود انساني که در مقابل چشمها ظاهر
مي‌شود: اين است که اين وجود با وجود شئ مشابه نمی‌باشد. هرگز انسان

به عنوان نمونه و مثال فلان یا بهمان مقوله خود را ظاهر نمی‌سازد، یا مانند وجودی که برای همیشه انتظام یافته باشد، جلوه نمی‌کند. قانون وی عدم بقین است. وجود انسانی در حد ذات خود با رابطه عدم ثبات، که لا ینقطع با خود اعمال می‌کند، مشخص شده است.^۱ هر انسانی لایق این است که بگوید من: «دازاین» یا وجود خاص انسانی یک خود، دارای شخصیت، و یک من است.^۲

(۲) این من جوهر نمی‌باشد. در تحت جریان تغیر روانی هیچ زیرایستاده ساکن و ثابت مخفی نشده است. خلاصه، من بودن، عبارت از متوجه شدن به امکانات خود می‌باشد.

در نتیجه، وجود انسانی به صورت توانایی - بودن ظاهر می‌شود. او سرچشمۀ امکانات است. استعدادی است که خود را به سوی آن امکانات هدایت می‌کند. او دائمًا سعی دارد، چیزی بر خود بیفراید. ضمن اینکه هنوز آنچه خواهد شد نیست، در واقع، به نحوی، او چیزی است که هنوز نیست، بنابراین بیشتر از آنست که فعلًا نیست. او همواره و هر بار امکان مخصوص به خود می‌باشد. بدین جهت که او پیوسته از هستی تحقق یافته خود تجاوز می‌کند، دازاین عبارت از جلو انداختن^۳ است. او خود را در امکانات مخصوص می‌اندازد. در ضمن طرح، توانائی بودن که مفوم دازاین می‌باشد، کشف می‌شود.

۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۲. ۲ - همان کتاب، صفحه ۵۳.

۳ - pro-jet، مراد از جلو انداختن، همان طرح‌ریزی و فرضیه‌سازی و عمل است. انسان با طرح‌های خود، خود را جلو می‌اندازد، و از آنچه هست به سوی آنچه فعلًا نیست می‌رود. این عمل با تنظیم امکانات موجود، و با توجه به الزامات جهان و موقعیت انسانی، تحقق می‌یابد. م.

(۳) بالاخره، سومین خصیصه بنیادی وجود انسانی: آزادی است. دازاین آزاد است، هنوز هم بحث می‌شود، تا اینکه معنی اصطلاح «آزاد بودن» روشن شود. با این حال، از هم اکنون، می‌توان گفت که مراد از آزادی، اراده مطلقه متداول نمی‌باشد. آزادی خصوصیتی نیست، که انسان آنرا مانند کیفیتی دارا بشود. بلکه عبارت از تعیینی است که دازاین برخود تحمیل می‌کند. من خود طرز بودن خود را انتخاب می‌کنم، تا بر له با علیه بعضی از امکاناتم عمل کنم. بدین ترتیب من چگونگی هستی خود را انتخاب می‌کنم و من مسؤول من خود هستم. زیرا، از جهتی غنا و وسعت جهان‌بینی من، به من مربوط است، به طور غیرقابل تبدیلی، من یک من هستم، ولی ممکن است من خود را از خودم، ضمن انتخاب امکانی غیرمنطبق و غیرکامل از هستی ام، طرد کنم.^۱

محمولات و خصوصیات دازاین را که اینجا متذکر شدیم، فقط علائم و نشانه‌هایی برای تأمل بودند، بعداً به طور عمیق‌تری آن خصوصیات را مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

همچنین است سایر جنبه‌های مسلط بر دازاین که باید کشف نماییم. این خصوصیات و محمولات در وحدت یک ذات، متحد و ترکیب می‌شوند.

۱ - وجود و زمان، صفحه ۴۳. توضیح مطلب از جهتی این است که انسان با طرح و فرضیه، و هدفهای خود، امکانات را کشف می‌کند، و به وسعت جهان‌بینی و امکانات خود پی می‌برد. ولی ممکن است انسان، طرحی را انتخاب کند که منطبق با امکانات خود نباشد یا توانایی تنظیم امکانات و قدرت ملتزم ساختن خود را نداشته باشد. و بدین ترتیب، آزادی خود را از خودش طرد کند. در نتیجه انسان از هستی خود که همان، توانایی بودن است، غفلت کند. م

به توسط همین ذات انسانی، ماهیتی غیر از ماهیت علمی، مثلًاً ماهیت سگ در جانورشناسی، فهمیده می‌شود. ماهیت علمی عبارت از مجموعه تعینات عینی است که مشاهده، به عنوان محمولات گروهی از موجودات بازشناسی می‌کند. این محمولات موجود را چنانکه فی نفسه وجود دارد، تعریف می‌کنند. اگر ماهیت بدین ترتیب اخذ شود، قلمرو موجودشناسی یا *Ontique* را منکشف می‌سازد.

کلمه *wesen* بیش از ماهیتی که فلسفه‌های مدرسی مشخص می‌ساختند^۱، و آنرا از وجود (= *esse*)، به طور واقعی یا غیرواقعی، متمایز می‌نمودند، بیان نمی‌کند. مطابق داوری هیدگر، ماهیت به معنی اخیر از محدوده موجود، آنطوری که هست، تجاوز نمی‌کند، و به عنوان یک واقعیت کاملاً وجودشناسی (= *Ontologique*) معنی نمی‌دهد. ماهیت در نظر هگل^۲ و هوسرل^۳، یا از نظر سایر اصحاب مابعدالطبیعه که تفکر آنها در سطح موجود باقی می‌ماند همینطور است.

پس معنی *wesen* یا ماهیت در فلسفه هیدگر چیست؟ عموماً این کلمه، ظهور، حضور و قدرت چیزی را نشان می‌دهد. این کلمه هم ماهیت به معنی ماهوالشی هوهو، و هم نحوه هستی بسیار عمیق این شئ

1- Über Humanismus, V. Klosterman, Frankfurt- a. - M., 1949,
pp. 8, 15.
(Hegel - ۱۸۳۱ - ۱۸۷۰)

2- Husserl - ۱۹۳۸ - ۱۸۵۹، در مورد هوسرل، نظر مؤلف ظاهرآ نمی‌تواند قابل قبول باشد، زیرا هوسرل همواره در جستجوی راهی به سوی وجود بوده است، و هرگز پدیدار را جدا از وجود ندانسته است (پدیدارشناسی چیست؟ آندره دارتیگ، ترجمه محمود نوالی، صفحه ۱۲۷). نظر مؤلف درباره هگل نیز که همواره به مطلق نظر داشته، قابل قبول نمی‌باشد، یعنی هگل در سطح موجود باقی نمانده است. م

يعنى ما به التحقق و ما به الشئ هو هو را، در برابر مى گيرد.^۱ باري، وقتی مطلب عبارت از دازاین باشد، ما هو الشئ و ما به الشئ با هم ترکيب و مشهد مى شوند. دازاین مانند اشیاء، فلان يا بهمان کیفیت را ندارد که تعین و تحدید خاص ماهیت او باشد. دازاین يا وجود حاضر در جهان انسان يك شئ نیست بلکه يك کسی است. وقتی به دازاین اشاره مى شود، مراد عبارت از وجود داشتن بر حسب کیفیتی است، که خاص اوست. ماهیت دازاین با کیفیت هستی او متعدد و عین هم مى شوند.^۲

این نحوه هستی، که به صورت کاملاً درونی و عمیق، خاص هستی انسان می باشد، عبارت از این است که انسان همیشه خود را در برابر

۱ - در مورد کلمه *Quidile* به معنی ماهیت در پاورقی صفحه ۲۱ فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه تأليف پل فولکیه ترجمه دکتر یحیی مهدوی چنین آمده است: «يعنى ماهیت (*Quidile*) در اینجا به معنی «ماهو» الشئ هو هو است و آنچه در جواب سؤال «ماهو» الشئ واقع مى شود، نه ماهیت به معنی «ما به» التحقق و «ما به» الشئ هو هو و آنچه شئ بدان شئ است...» ولی هیدگر از کلمه *Wesen* هر دو معنی را مراد می کند. م

۲ - مراد این است که در باب انسان، ماهیت به معنی ما هو الشئ و ما به الشئ به معنی ما به الشئ هر دو در پدیدارهای انسانی متعدد می شوند، یعنی تمام پدیدارها، و رفتارهای انسانی هم مبین اصل اساسی و سرچشمme وجود انسانی و هم مبین کیفیت ظهور هستی او، توسط پدیدارها می گردد. به عبارت دیگر، پدیدارها و رفتارهای انسانی، مبین ظاهر و باطن یا ذات و ظاهر هر دو می باشند، در صورتی که در اشیاء، ماهیت آنها هیچ معنی دیگری غیر از آنچه پدیدار می شود، ندارد. مگر اینکه انسان با التفات‌ها و طرح‌های خود معانی تازه‌ای از آنها استخراج نماید. به هر حال کیفیت هستی انسان، با ماهیت او که در ضمن پدیدارها ظاهر می شود، عین هم می باشد. در واقع، ماهیت انسان همان طرح‌ها و اعمال اوست که به دست خود او ساخته می شوند، و از وجود او منفك نمی باشند، همچنین از وجود به معنی اعم نیز جدا نیستند، زیرا پدیدارها، هستی خود را از همان هستی به معنی اعم کسب می کنند. بنابراین، وقتی گفته می شود: «ماهیت دازاین با کیفیت هستی او متعدد و عین هم می شوند»، مراد همان یگانگی ذات و ظاهر در هستی پدیدار می باشد. م

خودش می‌یابد.^۱ دازاین یا وجود خاص انسانی بالضروره خارج از خودش است، و از خودش خارج شده است.^۲ و بدین سبب موجودی در جهان می‌باشد. او جلوتر از خودش به سوی امکاناتش می‌رود، انسان بر طبق نحوه قیام ظهوری وجود دارد.

هستی انسان، قیام ظهوری است. جزء EK³ یا EX منشأ و مبنای و ظهور و بروز را نشان می‌دهد. SISLENZ وضعیت و دوام هستی را می‌رساند. پس قیام ظهوری یا اگزیستانس، کیفیت هستی این «موجود» جزئی؛ یعنی انسان می‌باشد.

هیدگر زمانی که می‌نویسد: «ماهیت هستی انسانی در کیفیت هستی او قرار دارد.»^۴ تنها می‌خواهد این مطلب را بیان کند که: خصوصیات ذاتی هستی انسانی به خاطر وجود خاص^۵ وی در اوست. تمام خصوصیات ذاتی وی دارای این نحو اتفاق افتادن و عمل کردن هستند که عبارت از قیام ظهوری^۶ داشتن است: ماهیت انسان در ضمن وجود خاص وی

۱ - مراد از اینکه انسان خود را برابر خود دارد این است که انسان همواره طرحی برای انجام دارد و اصولاً انسان در حد ذات خود وقتی نفس انسان بودن خود را ایفا می‌کند که هدفهایی در پیشایش داشته باشد، و به تعبیر منوچهر بزرگمهر «وجود انسانی به معنی در پیشایش خود بودن است» (فلسفه چیست؟ چاپ دوم، صفحه ۱۱۸)

۲ - مراد از اینکه انسان موجودی خارج از خودش است، این است که انسان به طرح اندازی و فرضیه‌سازی می‌پردازد، و در خارج از خود و در جهان، تعیینات خاصی را بر خود تحمیل می‌کند. او در خود محبوس نیست. و همواره توجه به بیرون از خود دارد، و دائمًا اشیاء و حوادث جهان را بنابر هدفهای تازه خود تنظیم می‌کند و طرحی نو می‌اندازد.

۳ - وجود و زمان، صفحه ۴۲

۴ - Dasein را در اینجا به وجود خاص انسانی ترجمه کرده‌ایم.

۵ - مراد از EK-sistence یا قیام ظهوری داشتن که همان نحوه وجود، خاص

پی ریزی می شود.

باری، بنا بر نظر فیلسوف ما، ماهیت وجود خاص انسانی (= Dasein)، تا حدی که می توان از آن سخن گفت،^۱ باید از آغاز هستی وی فهمیده شود. هستی وجود خاص انسانی در تحت مفهوم ماهیت، تفکر می شود. بر عکس، هستی ای که به لحاظ فلسفی فهمیده شده، جز کیفیت هستی و نحوه هست بودن موجود نمی باشد. بدین ترتیب، در قلمرو مختص به انسان، ماهیت، وجود خاص انسانی، و هستی^۲، فقط جنبه های گوناگون یک واقعیت واحد می باشند: وجود حاضر در جهان یا

— — — — — ←

انسانی است، عبارت از این است که انسان همواره می تواند دارای طرح و نقشه و هدف باشد و خود را در پیش اپیش بیند و جلوتر از خود به امکانات خود توجه نماید.
۱ - وجود و زمان، صفحه ۴۲.

۲ - Etre ET EK-sistence-Essence که به ترتیب به ماهیت، وجود خاص انسانی و هستی ترجمه شده اند.

در باب وجود خاص انسانی و هستی یا هست بودن انسان، می توانیم این مطلب را اضافه کنیم که هیدگر وجودشناسی را از موجودشناسی متمايز می سازد. هدف اصلی وی از موجودشناسی هم، شناختن وجود به معنی اعم می باشد. «بنابراین، فلسفه هیدگر همان طور که خود گفته است، فلسفه وجود است نه فلسفه هستی، و تحلیل هست بودن انضمامی انسان در آن فقط وسیله ای است برای نیل به شناخت مطلق وجود.» (بحث در مابعد الطیعه، زان وال، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران ۱۳۷۰، صفحه ۹۹۳). خلاصه کلام اینکه انسان می تواند هم دارای طرح وجودشناسی (= Ontologie)، یعنی شناختن وجود در تمامیت آن باشد، و هم دارای طرح موجودشناسی (= Ontique) باشد، یعنی هستی انضمامی و جزئی امور را بشناسد. ولی هیدگر همواره هدف و طریق وجودشناسی است، و موجودشناسی نیز وسیله ای برای نیل به این مقصد می باشد، هیدگر چنین نگرشی را خاص انسان می داند. بنابراین، انسان چه از لحاظ ماهیت و چه از لحاظ وجود خاص وی، و چه از لحاظ وجود انضمامی، جلوه ای از نحوه هستی خاص وی هستند، که گرایش وجودشناسی یا انتولوژیک او را نشان می دهد. و این خصوصیت انسانی گه به وجود توجه دارد، یک خصوصیت اگریستانسیال می باشد. م

وجود خاص انسانی یعنی Dasein می‌باشد. انسان برخلاف اشیاء، وجودی حاضر در سرتاسر ماهیت خود می‌باشد.

آشکار است که به نظر هیدگر، مفهوم EK-sistence نسبت به مفهوم Existence، به معنی ستّی آن کلمه، بیگانه می‌باشد. به معنی اخیر کلمه، باشنده یا موجود واقعی عبارت از هر چیزی است که خداوند، خارج از خودش جعل می‌کند، که هستی زیر ایستاده ثابت^۱ می‌باشد. و اهل مدرسه

۱ - هیدگر وقتی به تحلیل «وجود حاضر انسان در جهان» می‌پردازد، (وجود و زمان، ترجمه فرانسوی چاپ ۱۹۷۲، صفحه ۶۲)، درباره خصوصیت وجود انسانی که از وجود خود به سوی وجود عام می‌رود، دو نکته را در نظر می‌گیرد: الف - ذات این وجود در «هست بودن» یا در توانایی بودن (avoir-à-être) است. ماهیت انسان، در حدودی که می‌توان از آن سخن گفت، باید به وسیله هستی او (existentialia) در حدودی که می‌توان از آن سخن گفت، باید به وسیله هستی او (existentialia) فهمیده شود. این یک تلاش وجودشناسی است که نشان بدھیم، که اگر ما اصطلاح هستی خاص انسانی (Existence) را، برای معنی کردن وجود این باشنده بر می‌گزینیم، دلیلش این است که کلمه Existence، معنی ستّی را که Existentialia دارد، ندارد. از لحاظ وجودشناسی، Existentialia، به معنی وجود زیر ایستاده ثابت می‌باشد که اساساً با باشنده‌ای که دارای وجود حاضر در جهان است، بیگانه می‌باشد. بنابراین، ما برای احتراز از خلط و اشتباه، به جای Existentialia، اصطلاح روشنگرانه وجود زیر ایستاده ثابت را به کار می‌بریم. و اصطلاح Existence را نیز برای نشان دادن تعین وجودی که، جز به وجود حاضر در جهان انسانی، مناسب نمی‌باشد، نگه می‌داریم.

«ذات» وجود انسانی، در نحوه هستی یا اگزیستانس او قرار دارد. بنابراین خصوصیتی که می‌تواند از این باشنده استباط شود، هرگز «او صاف» زیر ایستاده ثابت نمی‌باشد، که منکشف کننده هستی زیر ایستاده ثابت باشند، و به یک باشنده زیر ایستاده ثابت، با فلان یا بهمان پدیده از متعلق باشند، (بلکه) حالات ممکن هستی وجود حاضر در جهان، انسانی هستند و لا غیر...».

ب - «هستی برای این باشنده، که از هستی خود به هستی (اعم) می‌رود، همواره عبارت از هستی مال من است، بدین جهت است که وجود در جهانی انسان، برای فهمیدن از لحاظ وجودشناسی، مانند یک حالت یا نمونه جنی از باشنده نمی‌باشد که عبارت از باشنده زیر ایستاده ثابت باشد. این باشنده زیر ایستاده ثابت، هستی

تصویر می‌کنند که وجود (esse) عبارت از فعل نهایی است که هر ماهیت یا ذات مخلوق را خارج از خدا، و خارج از علل خاص اش قرار می‌دهد. همچنین آنچه هیدگر وجود خاص انسانی یا «Existence» می‌نامد، وجود منداول ما نمی‌باشد، اما عبارت از حالت زیر ایستاده‌ای است (= وجود یک باشنده، به عنوان دادهٔ محض Vorhandensein)، (یعنی) حضور یک باشنده، به بسیط در جهان می‌باشد.^۱

بنابراین باید گفت که در عالم هیدگر، تنها انسان قیام ظهوری یا وجود خاص دارد و میز یا درخت قیام ظهوری ندارند؛ آنها هستند نحوه هستی کلیه موجودات، به غیر از انسان، در یک مقوله^۲ بیان می‌شوند، و

بی تفاوت است. اگر دقیقتر حرف بزنیم. این باشنده، به نحوی «هست» که نیستی وی برای او نه بی تفاوت و نه غیر بی تفاوت می‌تواند باشد. خصوصیت هستی ای که مال من است و اختصاص به باشنده‌ای دارد که نوع هستی آن در جهان بودن است، هر گفتاری که خاص اوست، همواره و بالضروره شامل و متضمن ضمیر شخصی است: من هستم، تو هستی».

خلاصه وجود انسانی، وجود ثابت و از پیش تعیین یافته نیست. ذات انسانی با استفاده از امکاناتش تحقیق می‌یابد، و از هستی او راهی به هستی اعم، وجود دارد. به عبارت دیگر هر انسانی در هستی خودش راهی به هستی عام دارد. وجود او هستی زیر ایستاده و ثابت نمی‌باشد. ذات او به سوی امکانات گشوده است و کامل بودن انسان در کیفیت به دست آوردن همان امکانات است. م

۱ - نظرات هیدگر را در باب اینکه انسان وجود زیر ایستاده ثابت نمی‌باشد، در پاورقی صفحه قبل نقل کردیم. ظاهرآ در اینجا تعارض آشکار بین آن مطالب و مطلب اخیر وجود دارد. ولی مراد نویسنده در اینجا این است که وجود انسان جوهری زیر ایستاده و ثابت نمی‌باشد بلکه این وجود زیر ایستاده یکی از حالات انسان حاضر در جهان است. م

۲ - وجود و زمان، صفحه ۵۴، در نظر هیدگر اصطلاح مقوله، مختص موجودی است که نحوه هستی او مانند هستی. در جهانی انسان نمی‌باشد (وجود و

خصوصیات خاص این باشنده، «او صاف بخصوصی» می‌باشد.^۱ اما انسان، اگر از جهت هستی اش لحاظ شود، دارای او صاف بخصوصی نمی‌باشد. نحوه‌های هستی‌ای که خاص او هستند اگریستانسیال هستند. اگریستانسیال هر آن امری است که به ساختار وجودشناسی وجود خاص انسانی مرتبط می‌شود. تحلیل اگریستانسیال، عبارت از توضیع پدیدارشناسانه وجود خاص انسانی است. بر عکس، در مصطلحات هیدگر، کلمه اگریستانسیل، وجود خاص قابل تجربه انسان را مدنظر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، یک قلمرو مربوط به موجودشناسی را مطمح نظر قرار می‌دهد. تحلیل اگریستانسیل جز توصیف حیثیات و موقعیت‌های انضمامی، و امکانات خاص به فلان انسان جزئی نمی‌باشد، بدون اینکه این مطالعه بتواند ما را به یک نظریه عمومی هستی انسان، رهنمون گردد. مقدمه ضروری بر مسئله هستی عام، تحلیل اگریستانسیال می‌باشد، که با اراده نیل به ریشه‌های وجودشناختی وجود حاضر در جهان انسانی^۲، به

-

زمان، صفحه ۷۵-۷۶). در عبارت متن وقتی هیدگر می‌گوید: «کلیه موجودات، به غیر از انسان در یک مقوله بیان می‌شوند» مرادش این است که هستی هیچیک از موجودات، مانند انسان نمی‌باشد و راهی به وجودشناسی ندارد.

۱ - مراد از عبارت فوق این است که موجودات همگی دارای او صاف محدود می‌باشند. ولی انسان دارای او صاف محدود نیست، و ذات و ماهیت او از کیفیت هستی او و از کیفیت استفاده او از امکانات خود پدیدار خواهد شد. به عبارت دیگر خصوصیات انسان تا به منصه ظهور نیاید، نمی‌توان از آنها سخن گفت و شکل و حالتی را به آنها نسبت داد.

۲ - لازم است به این نکته عنايت شود که اصطلاحات Dasein یا وجود حاضر در جهان انسان و EK-sistence یا نحوه هستی خاص انسان و Existence و Etre-là یا وجود آنجایی، همگی اشاره به نحوه هستی انسان دارد که اوصاف

گذشتن از مابعدالطبيعه سنتی توجه دارد. زیرا اين مابعدالطبيعه خود را به مطالعه و بررسی موجود آنطوری که هست و در مجتمعه آن موجود، محدود می‌نماید. تحلیل اگریستانسیال، وجودشناسی بنیادی، یا وجودشناسی بنیادها را جستجو می‌کند. این بنیادها از فهم هستی عام نشأت می‌گیرند، که در وجود خاص انسانی مكتوم هستند. با تصریح و روشن ساختن آن بنیادها، امکان دسترسی به يك مابعدالطبيعه ژرفها را فراهم می‌کنند، که هرگز تاکنون ظاهر نشده است. هیدگر چنین مابعدالطبيعه را، «مابعدالطبيعه مابعدالطبيعه» تصور می‌نماید.

◀

بعضی، جز آنکه به سوی اسکانات خود گشوده می‌باشد، ندارد و حضور او در جهان يك امر ذاتی اوست. بنابراین، انسان آنطوری که فعلًا هست، و همچنین در مجتمعه آنچه هست، محدود نمی‌شود.

در جهان بودن یا کون فی العالم

خصوصیات وجود خاص انسانی که تابه حال مطرح گردید، وقتی کاملاً فهمیده می‌شوند که بر پایه یک نحو از هستی درک شود، که آن خصوصیات را به طور ماتقدم و قبلی و به نحوی متعین می‌سازد که با اصطلاح جامع «در جهان بودن» مشخص می‌شود.^۱

بنابراین، در نظر هیدگر، این نحوه هستی، اصلی و مبنایی است. و وقتی که مابه بسوی اگزیستانس انسانی برمی‌گردیم، ابتدا همین نحوه هستی، خود را به مانشان می‌دهد. در جهان بودن، اولین امر اگزیستانسیال است. دازاین به نحوی وجود دارد که خود را بحسب امری که خود او نیست، می‌فهمد. دازاین، هرگز خود را به صورت ذهنیت محض، من محض، و منترع از هرگونه رابطه‌ای با اشیا نمی‌فهمد. جهان را نمی‌توان در میان پرانتر^۲ قرار داد: ما بالضروره به آن وابسته‌ایم.

مطلوب تنها عبارت از تصدیق ساده یک واقعیت نیست، بلکه صحبت

۱ - وجود و زمان، صفحه ۵۳.

۲ - مراد از میان پرانتر قرار دادن، که بیشتر در فلسفه ادموند هوسرل (E.HUSSERL) مطرح شده است، عبارت از عزل نظر، یا عدم توجه موقعی به امری می‌باشد، به عبارت ساده‌تر، میان پرانتر گذاشتن، یعنی کنار گذاشتن. هیدگر در اینجا می‌گوید، انسان با در جهان بودن، مقام انسانی پیدا کرده است. و ما نمی‌توانیم انسانی داشته باشیم که در جهان نباشد، بدین جهت می‌گویند انسان ذهنیت محض، من محض و منترع از هرگونه رابطه با اشیا نمی‌تواند باشد.

از یک حق مطلق است که ساختمان و قوام خود دازاین (برآن) مبتنی شده است. یک انسانی که فقط بر من محض خود برگردد، مسلمًا غیرقابل تصور و تفکر است. دازاین انسان، جز با ارتباط ذاتی با خارجیتی که جهان است، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

پدیدار غیرقابل قسمت، وجود - در - جهان، سه لحظه ساختاری یا سه عنصر مقوم دارد، که متدرجاً مورد بررسی قرار خواهیم داد: جهان، موجودی که در جهان است، و بالاخره، در، یا کیفیت حضور دازاین در جهان.

قبل از بررسی مفهوم جهان، خالی از فایده نیست که توضیح مقدماتی درباره در (= le dans) و به آلمانی (in-sein) داده شود. در این مقام، کلمه دو، درونی و حال بودن خصوصیت مکانی، یا رابطه ظرف و مظروف را مطرح نمی‌سازد، بلکه یک رابطه التفاتی را یادآوری می‌کند. انسان با کارها، شادی‌ها و رنج‌ها و نیاز غیرقابل جلوگیری اش برای توجه و علاقه به چیزی، در جهان حضور دارد. عمومی‌ترین این کیفیات هستی - در، عبارتند از *Habito*, *culto*, *diligo* و نیز کیفیات تصمیم‌گیری، اقدام کردن، سؤال کردن، اجازه دادن و غیره می‌باشد. این صور متعدد تعهد جز تظاهرات انضمایی و ملموسی حالتی از ورود و وابستگی بسیار بنیادی و همواره متأثر از وجود خاص انسانی نیستند، یعنی حالت اشتغال خاطر و غم: وضع کلی حضور در جهان، که اشتغالات و غم‌های ما - به معنی متداول کلمه - صورت خاصی از آنها هستند.

در (جهان بودن) که با اشتغال خاطر واقعیت می‌باید، آشکارا عبارت از در نزد (چیزی) بودن می‌باشد. موجود دارای اشتغال و غم، همان موجودی است که در نزد چیزی می‌باشد، در نزد و در میان چیزی که برای او شناخته شده و عزیز است، و با آن یک داد و ستد صمیمانه دارد. به محض اینکه دازاین حضور پیدا می‌کند، خود را در میان موجودات می‌بیند و احساس می‌کند، که در حال گره خوردن هر نوع روابط با آنهاست. بنابراین اشتغال و غم نوعی خویشاوندی با جهان و مجموعه روابط درونی با اشیا است. اشتغال و غم غالباً به قلمرو حیات عملی و مصلحت اندیشی تعلق دارد.

به طور گذرا یادآوری می‌نماییم که این نحوه هستی در جهان همراه با اشتغال، امکان ارضاي اقتضاءات است تحلیلی^۱ را که در آغاز مطلب کردیم، فراهم نمی‌کند. اشتغال آشکار می‌سازد که انسان ابتدا، قبل از نظر، دارای عمل می‌باشد، در واقع با عمل و در ضمن عمل است که جهان به طور اصولی برای وی کشف می‌شود. دست کم، اطمینان و اعتقاد هیدگر چنین است. و انگهی، حیات عملی، تقریباً، شکل عمومی وجود خاص انسانی و سبک کاملاً عادی رفتار انسانی است. یعنی سبک عادی رفتار انسانی عبارت از زندگی روزانه و روزمرگی متوسط و مبتذل می‌باشد. بدون تردید شناخت نظری از میدان اشتغال روزمره نفی نشده است. ولی به صورت خاصی در اشتغال روزمره داخل می‌شود که از حالت ضعف و

۱ - به احتمال قوی مراد تحلیلی است که از حالت اگزیستانسیل و اگزیستانسیال انسان در صفحات ۴۰ و ۳۸ همین کتاب به عمل آمده است.

کمبود ناشی می‌شود. اکاربرد اشیا مقدم بر معرفت بوده و آن را مشروط می‌کند، معرفتی که به مشاهده صرف فناعت می‌کند. اکنون به مطالعه این عامل هستی - در - جهان^۲ شروع می‌کنیم که خود جهان می‌باشد.

الف) مفهوم جهان

سؤال از دنیا، به عنوان دنیا، سؤال از چیزی است که آنرا چنانکه هست، قوام می‌دهد، سؤال از دنیویت دنیا، مطرح می‌باشد. ما به وسیله و با این دنیویت به هستی خود دنیا نایل خواهیم شد.

نگرش دازاین نسبت به موجودات غیرانسانی که او را احاطه کرده‌اند، برای ما به صورت نوعی همدنی قابل اعتماد ظاهر می‌شود، که جنبه کاملاً بیواسطه آن، جنبه عملی آنست. باری حیات عملی عبارت از استعمال و کاربرد اشیا است. بدین ترتیب، موجود کاملاً تزدیک به ما عبارت از وسیله و آلت و ابزار می‌باشد. یعنی به طور کلی، هر چیزی که از آن می‌توان استفاده کرد، و هر چیزی که به درد چیزی می‌خورد. بدین معنی بسیار وسیع یک قطار، یک روزنامه، کلام و غیره ابزار محسوب می‌شوند. با فهم هستی ابزار و وسائل، ما به هستی خود جهان دسترسی

۱- گویی هیلگر می‌خواهد بگوید انسان در ابتدا اهل عمل بوده نه نظر. ولی بحث‌های نظری از اشتغالات انسان است و اغلب، وقتی انسان به آن بحث‌ها روی می‌آورد که در عمل دچار ناتوانی و ضعف شده باشد. در واقع، ما وقتی به توفیق عملی نایل نمی‌شویم، شروع به بحث‌های نظری می‌کنیم.

2- Etre-dans-le-monde

پیدا می‌کنیم^۱. بالاخره، ابزار برای ما به عنوان موجودی که بالضروره به جهان تعلق دارد، معرفی می‌شود. بنابراین، آنچه ابزار را چنانچه هست مشخص می‌سازد، می‌بایستی در ارتباط با هستی جهان و دنیویت باشد. در نتیجه ضمن استخراج و استنباط نوع خاص ساختار وجودشناسی ابزار، به همان نحوی که در امر اشتغال و به آن ظاهر می‌شود^۲، در عین حال ما به هستی جهان نیز ملحق خواهیم شد. که ابزار و وسیله، با آن در ارتباط ذاتی است.

باری، ابزار و وسیله مانند ماده ساده جهان، مانند «موجودی خام» که بعداً شکلی پذیرد و یا تمايز ذهنی بیابد، و وسیله را به عنوان وسیله قوام بیخشید، در حیات عملی حضور ندارد.

همچنین نمی‌توانیم وسیله را مانند یک موجودی از جنس شئ بدانیم، موجودی که فقط داده شده است. شئ جز از خلال وسیله ظاهر نمی‌شود، شئ حالتی نازل از وسیله می‌باشد. بنابراین، با نوعی تقلیل و تضعیف و با انتقال در قلمرو شناخت محض است که اشتغال، شئ را (باز هم) زیر عنوان وسیله می‌فهمد.^۳ وسیله قویاً در اصل و اساس جهان است که

۱ - توجه باید نمود که روش اندیشه مارتین هیدگر پدیدارشناسانه است و به همان نحو که در مورد انسان کلیه پدیدارها و تظاهرات انسانی باهستی انسان در ارتباط هستند، و به نحوی از انحصار، هستی خود انسان را نشان می‌دهند، در مورد جهان نیز تمام اشیای عالم به نحوی از انحصار، هادی به هستی جهان می‌باشند و ابزار و وسائل، پدیدارهای هادی به هستی جهان هستند.

۲ - وجود و زمان، صفحه ۶۷

۳ - شعار اصلی پدیدارشناسی این است که «هر ادراکی، ادراک چیزی است». این اصل پدیدارشناسی در همه جا قابل انطباق است، به همان نحو که نمی‌توانیم در ابتدا از ادراک محض صحبت کرد، در اینجا نیز نمی‌توان از شئ محض صحبت کرد،

دانشمند به تماسای آن می‌پردازد و نگرش عادی عرف عام را دربر می‌گیرد. امر زیر استاده مشترک، هستی منظره‌های طبیعت و جهان، وقتی عمل منقطع شود و انسان در نزد اشیا باقی بماند، آشکار می‌شود.^۱ در این صورت، شناخت نظری ظاهر می‌شود که فقط از «منظرهای» جهان تغذیه می‌شود نه از واقعیت کاملاً باطنی جهان.

پس، نحوه هستی بخصوصی وسیله، در ابتدا و بنفسه با ملاحظه ساده، منکشف نمی‌شود، بلکه با عمل کشف می‌شود. اساساً (نحوه هستی وسیله) جنبه عملی آنست، ادراک ما از وسیله، فقط در ضمن کاربرد آن منکشف می‌شود. چکش فقط وقتی برای من به عنوان چکش شناخته می‌شود که من آنرا برای استفاده در دست می‌گیرم. این امر چنین معنی می‌دهد که در ساختار خود وسیله، رجوع به فعالیت انسانی و یک وابستگی باطنی نسبت به انسان، مسطور شده است.^۲ آن کیفیتی که بر حسب آن، وسیله و آلت به دازاین مرتبط و راجع می‌شود، عبارت از «امکان دستکاری» است. وسیله و آلت عبارت از «موجود دم دستی»^۳

←

شئی از ورای یک وسیله فهمیده می‌شود یعنی هر شئی از خلال محل مصرفی گه دارد، معنی می‌شود. و موجودی ساده و فقط داده شده محض نیست، بلکه حامل یک معنی است. ولی برای فهمیدن شئی باید وسیله را از مقام آلت و ابزار بودن تقلیل دهیم و آنرا به مرتبه ادراک ممحض که در واقع بی ادراکی است، انتقال دهیم تا معنی شئی فهمیده شود. م

۱ - توضیح مطلب این است که وقتی انسان به زندگی روزمره و اشیای دم دستی اشتغال دارد، به استفاده بردن و دستکاری در اشیا مشغول است. اما زمانی که انسان ابزار و وسیله را به مرتبه شئی بودن تقلیل می‌دهد، نیستی مناظر ظاهر می‌شود. م

۲ - وجود و زمان، صفحه ۳۵۳

۳ - «موجود دم دستی» یا موجود قابل دستکاری، در ترجمه

است. اولین کیفیت هستی و خصوصیت «فی نفسه» آن همان قابل دستگاری بودن آنست.

متقابلًاً دازاین نیز مارا به آلت وسیله ارجاع می‌دهد، به نظر می‌آید که خود دازاین نیز به نحوی وابسته به آن است، یعنی یک وابستگی برگشته و متقابل دارند.^۱

ولی هستی ابزار، تنها یک ارجاع (و وابستگی) به دازاین نمی‌باشد، همچنین او در وجود خود خصوصیت وابستگی به ماده را نیز دارد که از آن ساخته شده است. «قابل استعمال بودن»، و مرتبط بودن با ماده اولیه، بیان می‌کند که وسیله و ابزار از چه چیز ساخته شده است. برای ساختن میز از چوب استفاده می‌کنند. میز و هر ابزار دیگری ما را به طبیعت ارجاع می‌دهند، طبیعتی که در ضمن اشتغال، که شرط ضروری حیات عملی است، ظاهر می‌شود. از این نظرگاه، یک مزرعه گندم قبل از همه، چیزی است که مانان خود را از آن به دست می‌آوریم. در این صورت، جهان به وسیله طبیعت، خود را به ما ظاهر می‌سازد.

ارجاع و وابستگی دیگری نیز در ساختار وسیله داخل شده است:

← آورده شده است. م *être-sous la main*

۱ - اینکه هیدگر، انسان را «موجودی در جهان» می‌نامد، مرادش ارتباط انسان با اشیای جهان به عنوان وسیله و آلت می‌باشد. در واقع انسان با نحوه استفاده خود از اشیا، در جهان بودن خود را متحقق می‌سازد و راهی غیر از استفاده از وسائل، برای تحقق هستی خاص خود ندارد. نگرش هیدگر کاملاً پدیدارشناسانه است زیرا در عین اینکه وسائل در دسترس انسان قرار می‌گیرند و معنی دار می‌شوند، متقابلًاً انسان نیز بدون استفاده از وسائل، هستی خود را نمی‌تواند منکشف سازد. در واقع هیدگر می‌خواهد به جنبه عملی نیز توجه کند و در ساخت نظری گرفتار نشود و به قول ژان پل سارتر دوگانگی عمل و نظر را از بین برد و به هر دو اهمیت قائل شود.

وسیله و ابزار همواره به خاطر چیزی است: این جنبه تازه هستی ابزار، عبارت از «قابل استفاده بودن»، و توانایی به درد خوردن به چیزی، می‌باشد، تعیینی از وجودشناسی مقوله‌ای^۱ است که ذات درونی ابزار را قوام می‌بخشد. ابزار به طور کامل فهمیده نمی‌شود مگر وقتی که با هدفی مرتبط باشد، اشتغال باید در ضمن استفاده‌ای که از ابزار می‌کند، از هدف (à quoi) پیروی کند.

با وجود این، فقط قابل استفاده بودن تنها، «دلیل قطعی هستی»، و معنی نهائی ابزار را فراهم نمی‌کند. قابل استفاده بودن افتضا دارد که با مقصد ملموس و انضمامی (معنی) ابزار روشن گردد. چکش فقط ابزاری نیست که به درد چیزی می‌خورد. چکش به درد چکش زنی می‌خورد. چکش «اختصاص» به این مقصد دارد. با تصریح مطلب به مدد یک خصوصیت موجودشناسی که عرضی و اتفاقی نمی‌باشد، هدف^۲ قابل استفاده بودن، یعنی مقصد، به ما امکان می‌دهد در ساختار برگشتی^۳ ابزار

۱ - مراد از وجودشناسی مقوله‌ای، اشاره به نحوه هستی موجودات غیرانسانی است که به تنهایی راهی به وجودشناسی ندارند. ولی همان اشیا به عنوان وسیله و ابزار، در معرض التفات انسان، راهی به سوی طبیعت و زیربنای مشترک باز می‌کند، بنابراین مقولات غیرانسانی نیز در رابطه با انسان، راه به سوی وجودشناسی پیدا می‌کند. (به پاورقی صفحه ۳۸ شماره ۲ مراجعه شود).

۲ - هدف و مقصد، در ترجمه à quoi آمده است.

۳ - ساختار برگشتی (= la structure référentielle) ابزار، عبارت از این حالت است که ابزار با دستکاری و با مورد استفاده قرار دادن انسان، ابزار می‌گردد، متقابلاً دازاین نیز ما را به ابزار ارجاع می‌دهد، یعنی بدون وسیله، دازاین نیز نمی‌تواند دستکاری بخند و استفاده ببرد. از طرف دیگر ابزار تنها به دازاین وابسته نیست بلکه به ماده و شیوه ابزار نیز وابسته است. از همین وابستگی به امر زیر استاده می‌باشد که امکان وجودشناسی و سیر به سوی زیربنای مشترک فراهم می‌گردد. البته نگرش

بیشتر نفوذ کنیم. می خواهیم بگوییم که کشف قصد و هدف، وسیله بودن وسیله را «ممکن می گرداند»، و هستی بخصوص آنرا به طور نهایی بنا می کند، و بدین ترتیب، ملاقات واقعی با آنرا میسر می سازد.

همچنین باید در نظر داشت که یک وسیله هرگز تنها نیست.^۱ بلکه به وسائل دیگر مرتبط است، که آنها نیز در چنین وابستگی متقابل فرار گرفته اند. وسائل با مقاصدشان به هم مرتبط هستند، وسائل گوناگون یک ترکیبی را می سازند که از پیوستگی متقابل آنها به وجود می آید، و هستی هر وسیله خاصی را در ضمن یک وحدت برگشتی انتظام یافته، به وجود می آورد. هیچ وسیله ای جز در داخل همان وحدت ترکیب یافته فهمیده نمی شود که خود نیز جزو آن ترکیب می باشد.

وحدة ترکیبی وسائل، تا حدودی که نقش یکدیگر را، در ضمن روابط متقابل بسیار وسیع معین می سازند، به یک کلیت و جامعیت متنهی می شوند، که همانا عبارت از مجموعه روابط متقابل آنهاست. این مجموعه آلی یک ساختار را تشکیل می دهد؛ یعنی ارتباط معنی دار را به وجود می آورد. در همین ترکیب جامع، نظام نظامها است که جهان آنطوری که ملاحظه می شود خود را به ما نشان می دهد.

ساختار جهان تنها وابستگی های متقابل مقاصد را شامل نمی شود، بلکه تمام وابستگی های مقوم هستی وسائل را نیز شامل می شود. وسائل با

هیدگر به این زیرینا پدیدارشناسانه است، یعنی هستی این زیرینا از هستی پدیدارها فهمیده می شود و فی نفسه، راهی به وجودشناسی ندارد. به عبارت ساده، انسان خصیصه سؤال از وجود را دارد ولی اگر وجود هم نبود، سؤال از وجود برای انسان میسر نمی گشت. م ۳۵۳ - وجود و زمان، صفحه

هر چیزی که از لحاظ کیفیات گوناگون دستکاری، کاربردی و قابل استفاده بودن و غیره به کاری مفید هستند، وابستگی آلی دارد. وسائل یک شبکه را تشکیل می‌دهند که در ضمن آن شبکه، جهان در کل وجودشناختی عناصرش کشف می‌شود.

بدون شک، این جهانی که ما بدان رسیدیم با تفاوت‌های ظریف کاملاً ملموس‌اش کشف نمی‌شود. هر دازاینی جهان خاص خود را دارا است: جهانی که منافع فوری دازاین آن را ترسیم می‌کند، جهانی که هدفهای اشتغال دازاین بر حسب فورمولی واحد، با افکار و احساسات او آن را به وجود می‌آورد، به توسط همین جهان عادی^۱، و با جهان محیط خود ماست، که ما در جهانی که دیگر این جهان و یا آن جهان نیست، داخل می‌شویم، جهانی مشترک برای همه: جهان، تنها و خالص.

در دل همین جهان کل است که جهان محیط هر کس متصور می‌شود. واقعاً برای دازاین ممکن نیست که به جهان ملحق نشود و آنرا شامل نگردد. به هر کیفیتی، موجود در مجموعه خود، دنیویت دنیا به طور کلی، لااقل به صورت مبهم، از ورای دنیویت دنیای محیط، خود را به همه ظاهر می‌سازد.

بسیار اهمیت دارد که در باب معنی جهانی که ما آن را روشن ساختیم دچار اشتباه نشویم. بر حسب این معنی اول، «جهان» به صورت موجودشناسانه (= *Ontique*) معنی می‌شود. این جهان با دازاین دارای اشتغال، و دارای خصوصیت معنی داری، در ارتباط می‌باشد. بدین ترتیب

جهان، کلیه موجوداتی را که می‌توانند در آن حاضر باشند، دربر می‌گیرد.^۱ باری، این جهان از خود هستی موجود، برای ما سخنی نمی‌گوید، و ما را در قلمرو خاص وجودشناسی وارد نمی‌کند. با وجود این، ما هستی ابزار را کشف کردیم، هستی‌ای که با استی هستی، جهان را به ما تقدیم کند. اما این هستی ابزار معین و اختصاص یافته است. همین امر، خصوصیت موجود شناسانه جهان را برای ما می‌شناساند. پس این جهان در مجموعه موجود، همانطوری که داده شده است و چنانکه هست، محدود می‌شود. نظرگاه از آنجه در ضمن ساختار برگشتی^۲ دریافت می‌کنیم، تجاوز نمی‌کند.

علاوه، مفهوم تمامیت آلی با مفهوم مجموع یکسان نمی‌باشد. جهان مجموع اشیایی که آنرا تشکیل می‌دهند، نیست. این اشیا نمی‌توانند جهان را بسازند یا ایجاد کنند، زیرا، هر یک از آنها با ظهور و بروزشان، جهان را مفروض می‌سازند.^۳ این مطلب را مابزودی بررسی خواهیم کرد.

۱ - وجود و زمان، صفحه ۶۴ - مراد هیدگر از این عبارات این است که جهان، محل اشتغال و محل معنی‌دهی و معنی‌سازی است، و چون انسان با جهان محیط خود تحت شرایط معین و محدودی مرتبط نمی‌شود، یعنی محدودیتی در کیفیت ارتباط متصور نیست، بلان جهت جهان، هر نوع معنی و هر نوع تصور و معنی‌دهی انسان را دربر می‌گیرد. مراد عبارت «تمام موجوداتی را که می‌توانند در آن حاضر باشند دربر می‌گیرد» این است که حتی معانی و تصورات تازه‌ای که هنوز از جهان به تصور در نیامده آنها را نیز دربر می‌گیرد. و آن تصورات نمی‌توانند خارج از جهان باشند.

۲ - برای مطالعه معنی «ساختار برگشتی» به پاورقی صفحه ۴۸ شماره ۳ مراجعه شود.

۳ - مراد ایست که قبل از اشیا، جهان باید باشد تا شئ در آنجا حاضر شود. بدین جهت، هر چیزی به نوبه خود، جهان را مفروض می‌دارد. به عبارت ساده‌تر وجود هر یک از اشیا نشان می‌دهند که جهانی وجود دارد و بدین جهت شیوهٔ شئ تحقیق می‌یابد.

هیدگر یادآوری می‌کند که این مطلب را هم نمی‌توان گفت که جهان خود را برای ما ذاتاً به عنوان «ارزش»، یا به عنوان «خصوصیت» اشیایی که داخل در جهان هستند، نشان می‌دهد. زیرا امر موجود در ابتدا به عنوان شئ با ارزش به ما اعطانشده است، زیرا، خود ارزش (خوبی، زیبائی و غیره) جز به با وجود جهان فهمیده نمی‌شود، عکس مطلب صحیح نیست. جهان معنی دومی نیز دارد که این بار به خود انسان مربوط است.^۱ از این نظرگاه، جهان عبارت از چیزی است که دازاین انضمامی، زندگی خود را در آن^۲ شکفته می‌سازد، و خود را بنابر فهمیدن برگشتی و متقابل در حال اگزیستانس نگه می‌دارد. اشتغال همواره در دل ارجاع‌های سازنده جهان فرار گرفته است. این نوع اقلیم است که ما در آن غوطه می‌خوریم، و به این نوع جوّ وابسته‌ایم که ما را در بر می‌گیرد، و ما آنرا جهان دازاین می‌نامیم. پس، این معنی، مانند معنی اول، جز یک معنی صرف‌اً موجودشناسانه را مطرح نمی‌سازد. این معنی تا حد تحلیل ساختاری که

۱ - معنی اولی جهان در ارتباط بودن با اشیا بود، که گفته شد جهان به عنوان یک تمامیت آلتی مجموع اشیا نمی‌باشد، بلکه وسائل یک شبکه را تشکیل می‌دهد که جهان در ضمن آن شبکه، در کل وجود شناختی عناصرش کشف می‌شود. و یادآوری گردید که جهان مقدم بر اشیا است، زیرا هر چیزی، وجود جهان را مفرض می‌دارد. دلیل این امر این است که شئ بدون جهان، یعنی یک تمامیت آلتی، نمی‌تواند به تنها بی معنی داشته باشد. پس شئ بودن شئ، یا شیوه‌ی شئ به وجود جهان وابسته است.

هیدگر در این مقام نیز می‌خواهد بگوید وجود انسان نیز به جهان وابسته است و حالت ارتباط متقابل و برگشتی وجود دارد. با اینحال جهان مقدم بر انسان و شرط ضروری شکفتگی انسان گوشت و پوستی وجود تجربی دازاین می‌باشد. به هر حال، خصوصیت این دو معنی، هر دو موجودشناسانه و مربوط به وجود تجربی دازاین می‌باشد.

۲ - در ترجمه *Ce en quoi* آمده است.

حیات دازاین را ممکن می‌سازد، ارتقاء نمی‌یابد. این معنی را «ماقبل وجودشناسی - آگزیستانسیل» می‌گوییم، معنی ای که فقط به معنی وجود تجربی دازاین مربوط می‌باشد. چون این دازاین در جهان خود قیام حضوری دارد، ادراکی که به طور کلی، در این مرتبه، از جهان دارد عبارت از ادراکی است که به توسط وجود واقعی او متعین شده است. با اینکه این ادراک نوعی ادراک از هستی را شامل است، ولی به علت غیرصریح بودن یک ادراک وجود شناختی یا آگزیستانسیال نمی‌باشد. پس، بدون توقف در قلمرو موجودشناسی موجودات، باید بیشتر کاوش نماییم تا خود را به سوی هستی جهان هدایت نماییم.

گفتیم که هر یک از افعال دازاین در یک پیوستگی هدفهای منسجم و سلسله مراتب قرار گرفته‌اند. هر ابزاری برای چیزی مناسب است، وسیله و ابزار معین می‌کند که به چه چیز^۱ مربوط است. قله سلسله مراتب عبارت از «به خاطر چه چیز»^۲ نهایی است، که سایر روابط برگشتی و متقابل را بنا می‌کند و به تمام مجموعه، و به این خاتیت مقصد، جایی که تمام مقاصد جزئی دیگر بهم ملحّن می‌شوند، مرتبط می‌شود. بالاخره، در این به خاطر چه چیز نهایی است که کلیه ارتباطات، به کمک رابطه «مناسب برای»^۳ (فلان کار)، مقصد نهایی خود را پیدا می‌کنند.

این به خاطر چه چیز نهایی (یا هدف نهایی) ما را در یک ادراک عمیق از جهان وارد می‌کند. کشف مجموعه مقاصدی که به آخرین

۱ - به چه چیزی در ترجمه à quoi می‌باشد.

۲ - به خاطر چه چیز نهایی در ترجمه final à quoi می‌باشد.

۳ - «مناسب برای»، در ترجمه bon pour می‌باشد.

هدف منتهی می‌شود، رابطه وحدت مقصود را با دازاین متعین نموده، و خود را در یک محل نظر و هدف دازاین، به طور قطعی مستحکم می‌سازد. در همین محل نظر و هدف است که دازاین جهان خود و جهان را کشف می‌کند. جهان، همین محل نظر و هدف است. این محل نظر و هدف است که برای دازاین قلمروی را باز می‌کند که دازاین در داخل آن، روابط و رجوعات خود را توسعه می‌دهد، بدین ترتیب دازاین موجود را در نوعی نظرگاه و بنابر جهتی منکشف می‌سازد؛ او موجود را ممکن ساخته، و آنرا آزاد می‌کند.^۱

محل نظر و هدف بنیادی دازاین موجب ظهور یک در چه چیز^۲ درونی‌تر از آنچه تا بحال برخورد کرده‌ایم، می‌شود. «جهان» که در معرض میل مابه شناختن قرار می‌گیرد، بیشتر از این «در چه چیز» است که ما در آن هستیم، ما «در میان چیزی» و «در نزد چیزی» است که به وسیله نیروی اشیا سکونت می‌کنیم، واقعیت «در چه چیزی» ادراک برگشتی، که به عنوان محل نظر و هدف تلقی شده، بنابر کیفیت مقصد، امکان ملاقات با موجود را فراهم می‌کند، این «در چه چیزی» عبارت از کیفیتی از دازاین است و آن نیز عبارت از به حرکت آمدن و رفتار کردن در میان روابط^۳ می‌باشد. محل نظر و هدف به توسط و در این رفتار تحقق می‌یابد که عبارت از پدیدار جهان نیز هست.^۴

۱ - وجود و زمان، صفحه ۸۶.

۲ - «در چه چیز» در ترجمه *En quoi* آمده است.

۳ - روابط در ترجمه *Reference* آمده است.

۴ - یکی از خصایص ذاتی انسان در جهان بودن او است. بدین جهت، هیدگر

بدين ترتیب، جهان برای ما به عنوان «چیزی^۱» که دازایس در آن افامت دارد، ظاهر می‌شود، و به عنوان چیزی که به موجودات در جهانی، آغازی را به مدد واقعیت ابزارها «ممکن می‌گردداند»، پدیدار می‌شود. جهان هرجا و همیشه از قبل مفروض است. جهان از همان اولین لحظه ملاقات موجود (باشنده)^۲ گشوده است، و این گشودگی خصوصیت دنیوی موجود را آشکار می‌سازد. در «ممکن سازی» نهایی، ما در عین حال هم یک تعیین وجودشناختی جهان و هم وجود ابزار را دریافت کرده‌ایم. تحلیل مطلب، آنرا بزودی آشکار خواهد ساخت.

کشف وجود ابزار ما را به نوعی از تظاهر وجود جهان هدایت کرده است. ما گفتیم که وجود جهان، خصوصیت وجودشناختی وسائل، و موجودات را نیز به طور کلی برای ما منکشف می‌سازد. در این مورد

— — — — —

←

انسان را وجود آنجایی یعنی در جهانی می‌داند. اینک پس از مطالعه نقش ابزار و مقاصد آن که ما را به یک مقصد نهایی متوجه می‌کند که امکان گشوده شدن دری به سوی وجود مطرح می‌شود. اینک هیدگر به یک مسئله بسیار عمیق که همان در جهان بودن است، به صورت در چه چیز (en quoi) اشاره می‌کند که همان به حرکت آمدن و رفتار کردن در میان روابط است.

۱ - ما گفتیم که اصطلاح *en quoi* را به «در چه چیز» ترجمه کرده‌ایم که همان جهان است. ولی در اینجا به خاطر روان بودن نسبی عبارت به جای «در چه چیز» ای می‌توانیم تنها، «چیزی» بیاوریم.

۲ - اصطلاح *Existant* و *Etant* به تمام واقعیتهای ملموس و عینی که وجود دارند، مخصوصاً انسان اطلاق می‌شود - فرهنگ فلسفی سن زان و پل فولکه چاپ ۱۹۶۹، تحت مدخل *Existant* و *Etant*. بدين جهت ما در اغلب موارد *Etant* را به "باشنده" و *Existant* را به "موجود" ترجمه کرده‌ایم. یادآوری می‌کنیم با اینکه "موجود" به صورت اسم مفعول می‌باشد، ولی معنی حقیقی آن شامل حالت فاعلی و مفعولی هر دو می‌باشد، چیزی که موجود شده و موجود هم هست، یعنی دارنده هستی است. م

نوعی دور روشن سازنده متقابلی وجود دارد، که نمی‌توان از آن اجتناب کرد، زیرا به ساختار خود واقعیت متعلق است. وجود ابزار و وجود جهان از هم قابل انفکاک نیستند؛ بالضروره از یکی به دیگری می‌روند.

قبل از اینکه کار خود را در این مسیر ادامه دهیم، بایستی کمی در باب ضرورت مقابل فهمیدن و مقابل ادراک جهان، به خاطر کشف موجودات، تأکید نماییم. یادآوری می‌کنیم که وجود وسیله جزء نور مقصدش آشکار نمی‌شود. و از طرفی، بجای اینکه مقصد خاص یک وسیله ظاهر شود، لازمست که مجموعه مقاصد گروهی که این وسیله جزو آن گروه محسوب می‌شود، کشف شود. یک وسیله به یک کل متعلق است که خارج از آن کل بی‌معنی است. بدین ترتیب، کل امر قبلی است. بعلاوه ترکیب یگانه وسائل، اثر و نتیجه‌ای^۱ را مفروض می‌دارند که به خاطر همان اثر و نتیجه، ترکیب یگانه تنظیم شده است. دازاین مشغول، ابتدا با وسیله مرتبط نمی‌شود، بلکه با اثر و نتیجه مربوط می‌گردد. این اثر و نتیجه‌ای که باید تحقق یابد به وحدت مقابل مربوط می‌گردد که خود، آنرا سفارش داده است. وسیله خود را فقط در میان ترکیب برگشتی (مقابل) کشف می‌کند، بنابراین، این کشف به وسیله خود اثر و نتیجه هدایت شده است. چه چیزی این صندلی، این میز قابل درک نمی‌شوند، مگر زمانی که اتاقی پیدا شود که این اشیاء جزو اثاث و وسائل آن اتاق

۱ - اثر در ترجمه *oeuvre* آمده است، ولی برای اینکه در ذهن ما خوب فهمیده شود بهتر است آثار یا نتیجه گفته شود. اثر یا عمل در اینجا به معنی کاری است که تمام شده و تحقق یافته است، و یا کار و عملی است که در آینده متحقق خواهد شد.

باشند. اما، اثر و نتیجه نیز در ارتباط با هدفش قابل تصور می‌باشد: اثر، طرح و اجرا می‌شود، به دلیل اینکه به چیزی مفید و مناسب بوده است.

ما قبل ادراک^۱ یک اثر و قصد آن، هر قدر هم که برای ما ضروری نماید، ممکن است به یک دریافت کلی و ضمنی محدود شود. و این حالت ادراک کلی، با به یک اثر مربوط است و با به اثر اثراها مربوط می‌باشد که عبارت از جهان است. نظام جامع وسائل در ضمن اتصال و اتحاد، در میدانها و قشربندی‌هایشان، در هستی روزمره معمولی، صریحاً فهمیده نمی‌شود. در واقع، اشتغال در وله اول به سوی خصوصیت برگشتی وسیله و ابزار هدایت نمی‌شود. در ضمن کاربرد نیز، اشتغال این خصوصیت را مدنظر قرار نمی‌دهد. فقط در زمانی که انسجام بهم می‌خورد فایده خاص وسیله و فایده ترکیب آلی آن که خود وسیله نیز داخل در آنست، در خود آنها آنطوری که هستند، منکشف می‌شوند.

اشغال در ضمن ترکیب، حیات خود را ادامه می‌دهد. هرگز اشتغال به طور پیشاپیش، صورت‌های مرتبط برگشتی را به طور متمایز ادراک نمی‌کند، صورت‌هایی که اشتغال را به وجود می‌آورند.^۲ اما، دازاین

۱ - در مورد Pre-Comprehension ما قبل ادراک یا Pre-Ontologie قبل وجودشناسی، می‌توانیم به جای آنها ادراک اجمالی یا وجودشناسی اجمالی نیز بگوئیم. در واقع مراد هیدگر و به تبع آن مراد مترجم فرانسوی نیز نشان دادن، ادراک و شناخت اولیه و مقدماتی است که قبل از رسیدن به ادراک عمیق وجودشناسی اساسی، شناخت اجمالی از آنها پیدا می‌کنیم. همچنین مراد از ما قبل ادراک، عبارت از ادراکی است که ما در ضمن صورت کل و من حبیث مجموع پیدا می‌کنیم. این ادراک، قبل از تحقیق اثر، به عمل می‌آید، مانند تصور قبلی پنجره، در مجموعه یک ساختمان و یک اتاق، یا تصور کل ساختمان قبل از اجرای نقشه، یک، ادراک قبلی است.

۲ - وجود و زمان، صفحه ۷۵.

مشغول، به دلیل آنکه همواره در داخل جهان حضور دارد، می‌تواند به ادراک مقدماتی و مبهم که از مجموعه‌ها دارد بازآید. بعلاوه جهان، به عنوان مجموعه کلی، خود را مانند یک نظام واحد از انسجام‌های عملی آشکار نمی‌سازد. گروهها (و ترکیب‌های) دیگر برگشتی و ساختارهای دیگر جهانی ممکن است در ضمن این کل و در ضمن این افقی که در آن جهان خود را به عنوان بنیان کلی نشان می‌دهد، خود را معرفی و ترسیم نمایند.

اکنون می‌توانیم مطلب خود را دوباره مطرح نماییم. جهان بدون نظر و التفات دازاین وجود ندارد، که بتواند خود را به صورت فلان یا بهمان ساختار جهانی طرح کند. هدف نهایی (یا به خاطر یک چیز نهایی) که بر روی این نظر و التفات بنا شده، مارا با ضرورت تمام به یک به خاطرکی، ارجاع می‌دهد، نه به اثر و نتیجه، بلکه به خود دازاین ارجاع می‌دهد. به خاطر چه چیز نهایی (= هدف نهایی)، که به عنوان طرح در جهان مطرح شده، به این نوع از موجود مرتبط است که ما دازاین می‌نامیم، و هستی او تنها بنابر کیفیت محض ارتباطی ابزار به وجود نمی‌آید.^۱

۱ - ابزار وسایل در یک ترکیب برگشتی و به خاطر مقصدی که برای آنها توسط انسان تعیین شده، دارای معنی می‌شوند. ولی انسان منشأ معنی است. با اینکه انسان نیز بدون جهان و وسایل نمی‌تواند طرحی پیدا کند با اینحال انسان ایجاد کننده طرح است. وسایل با اینکه در جهان هستند نمی‌توانند بدون کمک انسان معنی دار بشوند. بنابراین رابطه وسایل، از انسان نشأت می‌گیرد. در صورتی که منشأ معنی و کیفیت ترکیب ابزار و ایجاد ارتباط بین آنها، خود آنها نیستند، بلکه ناشی از انسان می‌باشد. معنی داری ابزار از ارتباط‌های ایجاد شده توسط انسان حاصل می‌شود، ولی انسان منشأ آن معنی و ارتباط است. و به همین جهت است که می‌گویند: «انسان حد نهایی هر ارجاع و ارتباطی است که به چیز دیگری برگشت داده نمی‌شود». او از ←

دازاین، حد نهایی هر ارجاع و ارتباطی است، که به چیز دیگری برگشت داده نمی‌شود: او از دیدگاه خود وجود دارد.^۱ نظام جهان برای انسان وجود دارد. اما دازاین برای نظام وجود ندارد، هر چند که او به عنوان باشنده‌ای در جهان، برای بودن به این نظام نیازمند بوده و ذاتاً به آن نظام جوش خورده است. اراده غایبات را مطرح می‌کند که دازاین بر حسب آنها عمل می‌کند، و بر حسب آنها، در آخرین لحظه بنابر نظرگاه خود عمل خواهد کرد. بین غایت نهائی دازاین و اراده اولیه او، یک ارتباط باطنی وجود دارد. جهان ما را به هستی دازاین ارجاع می‌دهد، جهانی که دازاین عمیقاً در آن ریشه دوانیده است. دازاین، در ضمن نظرگاهی، هستی خاص خود را بنا خواهد کرد. جهان نوعی تحقق و واقعیت یافتن خود دازاین است، جهان از جهتی خود دازاین می‌باشد.^۲ از راه‌های کمی متفاوت با بحث و حرکت ما، به همان نتایج می‌رسیم. جهان همان است که هر نوع تظاهر انسانی را ممکن می‌سازد. این امکان به خود دازاین تعلق دارد. در نتیجه، ما بنابر امکانات ارادی و اختیاری است که ابزارها را کشف می‌کنیم و ابزارها می‌توانند با معانی خودشان موجود

←

دیدگاه خودش وجود دارد، در صورتی که ابزار، از دیدگاه غیر خود یعنی انسان، معنی دار می‌شود. انسان منشأ قصدها و التفات‌ها است (به صفحه ۱۱ وجود و زمان مراجعه شود).^۳

۲ - در صفحه ۵۸ گفته شد که «جهان بدون نظر و التفات دازاین وجود ندارد» مراد این است که جهان، بدون انسان، جهان انسانی و محل تحقیق اهداف انسانی نمی‌تواند باشد. پس هرچه در جهان به صورت هدف و التفات مطرح می‌شود و به صورت فرهنگ به اصطلاح امروزی وجود دارد، در واقع حضور خود انسان است. پس معنی جهان از انسان سرچشمه می‌گیرد پس جهان از این نظرگاه، وجود انسان است و او را نشان می‌دهد.

باشند. پس، دازاین شرط امکان کشفیاتی است که در جهان انجام می‌دهیم.^۱ اما این شرط امکان با وجود دازاین خلط می‌شود. ما می‌دانیم که دازاین با آنچه ممکن است بشود باطنًا متعین شده است. او در ابتدا در توانایی - بودن خود فرار گرفته است، او همین توانائی - بودن است. ساختار وجودشناختی او عبارت از طرح (و فرضیه) می‌باشد. دازاین ضمن پرتاب خود، در یک مورد از امکان خود، فعالیت‌اش بالضروره متضمن واقعیت بخشیدن به نحوه هستی خاص خودش می‌گردد. بنابراین، جهان طرح شده، خود را به صورت خصیصه اگریستانسیال یا وجود شناسانه دازاین مطرح می‌سازد.

پس بدین ترتیب معلوم می‌شود که از این پس هستی جهان چگونه در نظر ما تجلی می‌کند. در واقع جهان یک طرح محض منکشف سازنده، طرح جامعی است که از قبل هر موجودی را شامل می‌گردد، و برای دازاین امکان ملاقات با فلان یا بهمان موجود جزئی را فراهم می‌سازد. بنابراین، هستی جهان به همین واقعه طرح ریزی قبلی مرتبط است، که چیز دیگری غیر از هستی خود دازاین نمی‌باشد.

جهان یک موجود نمی‌باشد، جهان در اشیا نیست، بلکه در افق اشیا است.^۲ جهان بیشتر یک حالت هستی موجود، و حالت موجود را در

۱- اگر به بیان دیگر این مطلب را بخواهیم بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم داراین با طرز نگرش‌ها و فرضیه‌های خود معانی تازه‌ای را در جهان مطرح می‌نماید و موجب کشف روابط و معانی تازه در جهان می‌گردد. بنابراین، طرح فرضیات توسط انسان خود منجر به کشفیات تازه می‌گردد، و معانی تازه‌ای در جهان خلق می‌کند. مانند شاعری که با ترکیبات تازه، از الفاظ موجود تعبیرات تازه‌ای کشف می‌کند.

2- Von Wesen des Grundes (1920), 3^e éd. précédéed 'un vor -

مجموعه خود نشان می‌دهد تا خود موجود را.^۱ این نحوه هستی کاملاً اصلی و اولی است. در حقیقت، جهان هرگز در حالت بودن نیست: او صیرورت دارد، او خود را دگرگون می‌سازد. او خود مربوط به دازاین است، و عبارت از محمولی از دازاین می‌باشد:^۲ هستی جهان خود تعینی از هستی دازاین است. اما مواطن باشیم: که این مطلب فقط چنین معنی می‌دهد که دازاین، آنطوری که هست، نوعی رابطه با هستی جهان دارد. دازاین این رابطه را اعمال می‌کند، و خود او همین رابطه وجودشناختی است.^۳ جهان یک امر اگزیستانسیال می‌باشد. جهان در عین حال عبارت از انکشاف کلی موجودات و نیزگشایش دازاین انسان به روی این مجموعه می‌باشد. دازاین بنابر نگرش و قصد خود، وجود پیدا می‌کند.



wort Kposterman, 1940, p. 22.

۱ - مراد از اینکه جهان در افق اشیا است، این است که جهان نظرگاه دازاین است. که در آن نظرگاه یا افق اشیا خود را به انحا مختلف در برابر طرح‌های انسان نشان می‌دهند. بنابراین جهان افقی است که اشیا در آن به صورت‌های مختلف دیده می‌شوند و تحول می‌یابند.

۲ - گفتم جهان بیشتر یک حالت هستی موجود و حالت او را در مجموعه نشان می‌دهد. بنابراین محمولی از دازاین می‌باشد، زیرا همواره حالتی از دازاین را نشان می‌دهد. همچنین جهان، بودن نیست. یعنی در حالت ثابت باقی نمی‌ماند و صیرورت دارد. بنابراین انسان از جهان فقط حالتی را دریافت می‌کند و همان حالت محمول دازاین است، مانند لذت بردن از یک منظره، طرح یک فرضیه و ناراحتی از یک واقعه و غیره.

۳ - از دیدگاه پدیدارشناسی، هر پدیداری با ذات و باطن و امر زیربنایی رابطه دارد، بنابراین برای انسان صاحب التفات، احوال و پدیدارهای جهان متضمن یک رابطه با وجود می‌باشند. بنابراین رابطه انسان با جهان به وسیله پدیدارها شکل می‌گیرد و پدیدارها نیز مرتبط با باطن و وجود هستند. وجود دازاین همین روابط و به عبارتی همین پدیدارها می‌باشد، که نوعی ارتباط با وجود وجودشناختی است.

این قصد عبارت از جهان است. دازاین عبارت از آنجابودن^۱، حضور دازاین در جهان، و اینجا و آنجابودن او است، زیرا او موجب گشایش و ظهر خودش می‌باشد. تمام این فرمولها، در ورای تقابل من و غیر من، تقابل فاعل و متعلق شناسایی، می‌خواهند فکری را برای ما منکشف سازند، که عبارت از یک سلطنت و فرماندهی نیز هست. اگر از مفهوم موجودشناسی بگذریم به یک معنی وجودشناسی - اگزیستانسیال^۲ دسترسی پیدا می‌کنیم. دلیل اینکه وجودشناختی (= Ontologique) گفتیم، این است که معنی فوق ساختار هستی جهان را مدنظر قرار می‌دهد، و دلیل اینکه اگزیستانسیال گفتیم، این است که عنصر بنیادی دازاین می‌باشد. این جهان وجودشناختی، با آنچه ما طبیعت می‌نامیم نمی‌تواند خلط شود. طبیعت مسلماً خود را به طرزی که اشیا خود را نشان می‌دهند، نشان نمی‌دهد.^۳ طبیعت ناحیه‌ای از وجود واقعی^۴ را نشان می‌دهد، که اساسی است که بر روی آن ما فشرهای دیگر موجودات واقعی را بنا می‌کنیم. و عبارت از حد مقوله‌ای^۵ است که ساختارهایی را در بر می‌گیرد که عرف عام به طور مبهم ادراک می‌کند و تحقیقات علوم طبیعی را روشنی

۱- وجود و زمان، صفحه ۱۳۲.

2- Ontologico - existentialie

۳- مراد از اینکه طبیعت مثل اشیا خود را نشان نمی‌دهد این است که شئ به هر حال معنی خاصی دارد، و مانند وسیله نقش معینی را ایفا می‌کند، ولی طبیعت قلمرو فرضیه‌ها و نگرش‌ها است یعنی عجالةٰ خالی از معنی است و با همین طبیعت، ما مراتب دیگر موجودات واقعی را بنابر التفات‌ها و مقاصد خود تأسیس می‌کنیم.

۴- در ترجمه Existant.

۵- در مورد معنی مقوله‌ای به پاورقی شماره ۲ صفحه ۳۸ مراجعه شود، به طور خلاصه مراد از حد مقوله‌ای، یعنی قلمرو مربوط به موجودات واقعی نه وجودشناسی.

می بخشد. اما طبیعت نمی تواند به تنها یی خصوصیات باطنی جهان را در دسترس ما قرار بدهد. طبیعت خود را آشکار نمی سازد، مگر به نفع - یا به زیان - دگرگونی یک نظرگاه ما، و همین امر عبارت از محروم کردن و خلع دنیویت دنیا است. جهان حقیقی و باطنی در اساس طبیعت قرار دارد، جهان حقیقی، جهان طبیعت می باشد، ولی به صورت یک «حضور در ظهور» فهمیده می شود. طبیعت همواره عبارت از موجود متعینی است، که فقط در جهان و در سایه جهان می تواند قدم در هستی بگذارد.^۱

اما در باب جهان ریاضی دانان، با اینکه به نحو خاص خود شامل موجود واقعی به طور کلی است، آشکارا از آن تجاوز می کند. هیدگر می گوید، در اثر نوری که صرفاً موجودشناسانه نبوده، بلکه وجودشناسانه است، یعنی این عالمی که اشکال ریاضی در آن ثبوت دارند، همواره متضمن نوعی ادراک می باشد که باز هم محاط و پوشیده در وجود است.^۲

ما با ادراک اگزیستانسیال جهان، به قلب اشیار سیده ایم. اما این جهان

۱ - مراد هیدگر این است که خود طبیعت، در جهان معنی دار می شود و هستی طبیعت وابسته به وجود ماتقدم جهان است. اما جهان هرگز خالی از انسان نمی باشد و اگر چنین حالتی وجود می داشت در آن صورت به همان جهان خالی از انسان، طبیعت می گوید. اگر انسان دارای طرح و برنامه نباشد، جهان او به طبیعت مبدل می شود و انسان در بی جهانی قرار می گیرد. اما اصولاً و از نظرگاه هیدگر، انسان در جهان قرار دارد و وجود آنجایی دارد. یعنی انسان خالی از قصد نمی تواند باشد، حتی بی قصدی نیز نوعی تصمیم و قصد داری است، که ممکن است دو حالت داشته باشد: حالت انفعالی و حالت فعلی.

۲ - در عالم ریاضی که اشکال از آنجا ظهور می کنند، باز هم یک زیر بنائی دیگر برای ظهور اشکال تازه متصور است که میان احاطه وجود بر عالم ریاضی است. همین حالت در جهان غیر ریاضی نیز هست، زیرا خود جهان زیربنائی است برای ظهور پدیدارهای تازه برای انسان، و همین بی پایانی پدیدارها ارتباط با وجود می باشد. این وجود به عنوان جهان حقیقی و واقعی در اساس طبیعت قرار دارد.

مرتبط با وجود شناسی، هنوز هستی خود را، به صورت فانع کننده و قطعی آشکار نمی‌سازد. ما از ورای موجودشناسی، موجود واقعی را به عنوان موجود واقعی، و با تمام گسترش آن در نظر می‌گیریم؛ یعنی اگر بتوان گفت ما موجودیت (= *Etantité*) را مدنظر قرار می‌دهیم. اما این تمامیت موجود واقعی، سرّ نهایی اشیا و جهان را به دست نمی‌دهد. خیلی پوشیده‌تر از موجود واقعی آنطوری که هست، چیزی وجود دارد که موجود واقعی به وسیله آن هست شده است، یعنی هستی، که اساس نهایی و «موضوع» خاص وجودشناسی است. بر عهده ماست که آنرا در مسیر محض اش به دست آوریم. اما پیش از رسیدن بدان باز هم راهی را باید طی کنیم.

مفهوم جهان با لحاظ مکان و لحاظ سایر انسان‌ها بیشتر روشن می‌شود. بنابراین، این دو معنی پراهمیت را بررسی می‌کنیم. هستی جهان و ساختار اولیه و اصلی موجود در جهانی (= انسان)، از این بررسی با بر جستگی خاصی ظاهر و نمایان خواهد شد.^۱

دازاین در مکان فرار دارد. از این مطلب چه چیزی را باید بفهمیم؟ ما ضمن حرکت از روابطی که دازاین همواره با موجودات واقعی دارد و برای وی کاملاً شناخته شده است، آن مطلب را خواهیم فهمید. مکان، در زندگی روزمره به صورت « محل » به ما داده شده است که با ابزارهای

۱ - هستی جهان و ساختار اصلی انسان از بررسی مسئله مکان و سایر مسایل انسانی کشف و ظاهر خواهد شد. ما خود *S'en dégager* را به ظاهر شدن ترجمه کردیم، زیرا با روش پدیدارشناسی ظهور و بروز چیزی بیشتر مناسب است دارد تا مثلاً به دست آمدن آن.

گوناگون اشغال شده است: «مکان به محل های مختلف پراکنده شده است».^۱ اما درباره تصور محل که نمی تواند برای دازاین به وجود آید، مگر اینکه به نحوی وسایل خود را در آن قرار بدهد. محل چیزی جز جایی^۲ که در یک مجموعه، به ابزاری که به خاطر استفاده احتمالی از آن داده شده، نمی باشد.^۳ در جهان مکان هایی وجود دارند که موجب می شوند که فلان اشیا در میدان فعالیت من قرار گیرند: اینها «مکان هایی برای» می باشند.^۴

آرایش متقابل ابزارها، و جهتگیری و دور شدن آنها از هم دیگر، معنی ناحیه را مفروض می دارند، که آن نیز بر پیوستگی برگشتی مبتنی می باشد. در ضمن تأسیس ترکیب برگشتی است که دازاین مشغول، فی الحال مکانی بودن را کشف می کند، یعنی هم متوجه ناحیه، و هم متوجه مکان هر ابزاری می شود. بدین ترتیب، هر دازاینی مکان مندی دنیای محیط خود را کشف می کند. به همان میزانی که مکان لقا با ابزار را میسر می سازد، دازاین نیز مکان را به همین ابزار حمل می کند و

۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۰۴.

۲ - جا در ترجمه lie آمده که مسکن است به جای جا، حیز نیز گفته شود.

۳ - وجود و زمان، صفحه ۱۰۲.

۴ - وقتی در فلسفه هیدگر «مکان هایی برای places four» گفته می شود، یعنی هیچ مکانی بدون التفات و نظر انسانی نیست. هر مکان به خاطر هدفی و استفاده و استعمالی که مسکن است، از آن حاصل شود، فهمیده می شود، یعنی مکانی که هیچ استفاده ای از آن محتمل و متصور نباشد برای انسان قابل درک نخواهد بود. به عبارت دیگر، مکان بدون، ابزار فهمیده نمی شود، وقتی مکانی ابزاری را برای قصد انسان در خود جای داد و یا خود مکان ابزاری برای هدفهای انسانی گردید، در این صورت قابل درک خواهد بود. ظاهراً مکان های لایتاهی در فضا قابل ادراک نمی باشند مگر اینکه چیزی به خاطر هدفی در آن متصور شود.

مکان‌مندی^۱ خاص ابزار را آشکار می‌سازد.

ملاحظه می‌شود که مکان‌مندی موجود واقعی، نقش مکان‌مند کردن^۲ دازاین را مطرح می‌نماید^۳. دازاین همانطوری که مکان‌مند می‌کند خودش نیز مکان‌مند است. این مکان‌مندی اوایله و اصلی دازاین بر نوعی تحرک و انعطاف پذیری^۴ «روحانی» مبتنی است. دازاین، با عمل مکان‌مند کردن، می‌تواند در مکان قرار بگیرد و بنابر میل خود در مکان موجودات واقعی دخالت کند. دازاین، به طور کاملاً واضح مکان‌مند است: ۱ - دازاین، به جهت اینکه گرایش دارد تا فواصل را از بین ببرد، تا «خود را به چیزی نزدیک کند»، و هرقدر که ممکن است در اشیای دنیای محیط خود داخل شود. ۲ - دازاین تا حدودی که مستعد است تا تمام فواصل را در هر جهتی سیر کند. این دو ویژگی یعنی «نزدیک شدن» (یا دور شدن) و «قرار گرفتن» (یا جهت گیری) مکان‌مندی دازاین را قوام می‌بخشد. آن دو ویژگی امکان حرکت در مکان جهانی را برای او اعطای

۱ - مکان‌مندی یا مکانی بودن در ترجمه spatialité آمده است.

۲ - مکان‌مند کردن در ترجمه spatialisant آمده است.

۳ - در این مورد، ذهن انسان بالطبع متوجه فلسفه امانوئل کانت می‌شود که هر موجود واقعی و انضمامی را دارای زمان و مکان دانسته است. در واقع انسان هر شئ مورد ادراک را در زمان و مکان ادراک و شهود می‌کند. ادراک چیزی، خالی از مکان برای انسان مسکن نیست. در اینجا هیدگر نیز، ظاهراً، به همان منوال از مکانی بودن موجودات و خود انسان صحبت می‌کند. مارتین هیدگر در صفحه ۱۳۸ به بعد وجود و زمان به این مطلب اشاره کرده که کانت نیز در تفسیر پدیدارها از مکان استفاده کرده است.

۴ - انعطاف پذیری در ترجمه élasticité آمده است. آقای داریوش آشوری در فرهنگ علوم انسانی «کش آیندی» ترجمه کرده‌اند.

می‌کند.^۱

مکان یا فضای انضمامی (VÉCUI) که برای دازاین مکشوف می‌شود، از قلمرو دیگری غیر از قلمرو ریاضی دانان است: کیفی است و نه هندسی. این یک مکان خاص انسانی سازنده محل‌ها و جهت‌ها است و سازنده خطوط و سطوح و احجام نمی‌باشد. مکان انسانی بسیار غنی‌تر از مکان دانشمند بوده و با آن غیرقابل مقایسه است، مکان‌مندی دازاین با مکان محض فهمیده نمی‌شود، مکان محض تنها پدیداری منشعب از یک ته مانده انتزاعی مکان انسانی است. میل به وابسته ساختن انسان از لحاظ آلتی به یک بدن و به یک مکان هندسی، در واقع، هر نوع نگرش کامل و اصیل از مکان خاص انسانی را غیرممکن می‌سازد.

۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۰۵ - یادآوری می‌شود که هیدگر «دور شدن» را به معنی متعددی و معلوم آن در نظر می‌آورد. بدان جهت، «دور شدن» اوّلاً یک امر مکانی و تجربی می‌باشد، ثانیاً دور شدن یک امر اگریستاسیال نیز می‌باشد (وجود و زمان، صفحه ۱۳۳):

«اگر ما مکان‌مندی را به «وجود آنجائی» اسناد می‌دهیم، مسلم است که این «موجود در مکان» باید خود را بنا بر نحوه هستی که این موجود واقعی را شخص می‌نماید، ادراک کند. مکان‌مندی وجود آنجائی، که به هیچ وجه یک امر زیر استاده ثابت نیست. (به پاورقی صفحه ۳۸ مراجعه شود)، و خود را نه می‌تواند به عنوان امری تصور کند که در یک «مکان جهانی» یافت می‌شود، و نه موجودی که در مستعد یک محلی باشد. این دو نوع بودن، خصایص آن موجود واقعی هستند که در معرض ملاقات ما در داخل جهان قرار می‌گیرد. بر عکس، وجود آن جایی (انسان) «در» جهان حاضر هست و معنی این امر، این است که به یک تبادل و داد و ستد خودمانی می‌پردازد، که بر اشتغال و دل مشغولی، با موجود و داخل در جهانی مبتنی است که خود را به وی عرضه می‌کند. پس اگر یک مکان‌مندی به نحوی برای موجود آنجائی (= انسان) بازشناخته می‌شود، این بازشناسی باید بر این «موجود برای ... یا موجود به خاطر هدفی» مبتنی باشد. خصوصیات این مکان‌مندی به توسط «دور شدن» و «جهت گیری» ظاهر می‌شود (وجود و زمان، صفحه ۱۳۳).

با وجود این، بادآوری می‌کنیم که مکان انسانی دازاین، مکان سازمان یافته از زندگی جاری نبست، بلکه تنها امکان چنان سازمان یافتنگی است.^۱ موجودات داخل در جهان، مجموعه‌ای از روابط قابل تغییر را به وجود می‌آورند، به عبارت دیگر بک‌کل برگشتی را با روابط شکل پذیر به وجود می‌آورند که امکان ادراک بسیار متنوع را توسط دازاین^۲ فراهم می‌آورد. موجودات داخل در جهان^۳ می‌توانند روابط بسیار متنوعی بین هم داشته باشند. بدین ترتیب آنها به دازاین میدان

۱ - مراد از مکان انسانی، یک مکان ثابت نیست یا مکان مشابه نمی‌باشد، بلکه مکانی است که انسان بنابر هدفهای خود، اشیا را چنان سازمان می‌دهد که آن اشیا در تحقق هدفهای او عامل مؤثر می‌شوند. همچنین وقتی در موقعیتی انسان مکان خود را سازمان می‌دهد، خود این مکان همیشگی نیست و امکان سازماندهی‌های دیگر وجود دارد. به همین جهت است که گفته: «میل به وابسته ساختن انسان از لحاظ آلتی به یک بدن و به یک مکان هندسی، در واقع هر نوع نگرش کامل و اصیل از مکان خاص انسانی را غیرممکن می‌سازد». به هر حال مکان انسانی کیفی است یعنی دارای معنی بوده و ناظر به هدفها و برنامه‌ریزی است. اماً مکان‌هندسی مکانی است برای یک شئ. ولی ممکن است انسان برای خط و سطح و حجم نیز حالت کیفی بدهد و مکان هندسی را نیز به مکان کیفی مبدل سازد، یعنی آنها را با عواطف و خاطرات و هدفهای گوناگون همراه سازد. م

۲ - اصطلاح دازاین که مقام و واقعیت انسان را در جهان، از دیدگاه مارتین هیدگر بیان می‌کند، مجموعه خصایصی است که فقط خاص انسان است که در جهان حضور دارد و حضور وی در جهان موجب دارا شدن این خصایص می‌گردد. به همین جهت آقای دکتر یحیی مهدوی، معادل «وجود حاضر» (صفحه ۹۸۷ بحث در مابعدالطیعه) و آقای دکتر رضا داوری «واقعیت بشری» را که هائزی کورین نیز همینطور ترجمه کرده‌اند (= la réalité humaine)، انتخاب نموده‌اند.

۳ - در نظر هیدگر مراد از موجودات داخل در جهان (= existants intramondains) یعنی موجودات واقعی غیرانسانی، و انسان را موجود در جهان (= être au monde) می‌نامد که نوعی داد و ستد و تبادل با موجودات داخل در جهان دارد که براستغال با موجودات داخل در جهان، مبنی است که خودشان را به وی غرضه می‌کنند.

فعالیتی تقدیم می‌کنند که اجازه عمل و تحقق بخشیدن خودش را برای وی فراهم می‌آورد. از طرف دیگر ما توجه داریم که دازاین نمی‌تواند هستی خاص انسانی خود را داشته باشد مگر در حدودی که در آن میدان فعالیت، عمل کند، همان امکان فعالیت، دقیقاً فضای جهان است. پس (در فضای جهانی) یک «اینجا» و یک «آنجا» امکان دارند، زیرا که اشیا محدوده متحجّری را تشکیل نمی‌دهند، بلکه یک کل مرتبط بهم را تشکیل می‌دهند. مکان (یا فضای) جهان یک شئ نیست: بلکه با اشیا معاشرت می‌کند، و اشیا، در سایه مکان، قبل از اینکه به طور نهایی^۱ شناخته شوند، قابل شناخت هستند. تصور قبلی شئ با نگاه باز می‌شود، مکان عبارت از امکان حضور است که قبل از هر واقعیت منفرد داده شده است.^۲

فعالیت مکان‌مند کردن دازاین در تحلیل نهایی بر هستی -در- جهان -

۱ - «به طور نهایی» را در ترجمه Effectivement آوردم. زیرا در اینجا می‌خواهد بگویید، مکان برای اشیا آخرین موقعیت را فراهم نمی‌کند، بلکه امکان موقعیت‌های تازه را نیز فراهم می‌کند.

۲ - مکان امر بی‌اثری نیست که یک شئ در آن قرار بگیرد و شئ همان باشد که بوده، بلکه مکان، امکانات گوناگونی را فراهم می‌سازد و مراد از تصور قبلی = (préfiguration) این است که مکان، امکان ظهور تمام خصوصیات یک شئ را از قبل منصور می‌سازد. اشیا در مکان، امکان حضور به انحا مختلف را پیدا می‌کنند. مکان بر حسب ظهور خصوصیات شئ می‌شود، و قبل از اینکه به شناخت نهایی و قطعی نایل شویم، امکان تصور خصوصیات گوناگون را فراهم می‌کند. و مراد از اینکه مکان یک شئ نیست، این است که خصوصیاتی که اشیا در مکانهای مختلف به دست می‌آورند، همگی از قبل معین شده‌اند. یعنی مکان از قبل قابل تعریف نیست، بلکه با سازمانی که به مدد اشیا و توسط انسان در آن ایجاد می‌شود، میدان تازه‌ای را به وجود می‌آورد، و امکان شناخت‌های تازه را فراهم می‌آورد. به عبارت ساده‌تر، مکان، مثل اشیا ماهیت مشخص و ماتقدم ندارد، با اینحال حیز تمام اشیا است.

مبتنی می‌شود. فعالیت مکان‌مند کردن نمی‌تواند عملی شود، مگر به خاطر اینکه دازاین در یک جهانی متعهد شده است که متضمن مکان است. به طور مثال راست و چپ تعیین محض ذهنی نیستند، بلکه «جهاتی ممکن در جهانی هستند که از قبل حضور دارند». ^۱ به نظر ما نقش مکان‌مند کردن دازاین یک امر اگزیستانسیال می‌باشد: زیرا این دازاین به وسیله نحوه هستی خاص خود، به موجوداتی که در جهان هستند، نزدیک می‌شود و آنها را در محلی قرار می‌دهد.

همچنانی خود مکان نیز به عنوان یک تعیین اساسی و بنیادی نحوه هستی انسان، ظاهر می‌شود در واقع، مکان بر این امر مبتنی است که موجودی که ما باشیم، از مکان به سوی هستی خود می‌رود. مکان در دازاین نیست، بلکه دازاین در مکان است، همانطوری که در جهان می‌باشد.

اما مکان با جهان خلط و مشتبه نمی‌شود. مکان در خود امری زمینی را حفظ می‌کند، در صورتی که جهان همین نور محضی است که شامل هرچه هست می‌باشد، حتی شامل مکان هم هست. مکان از وجود در جهانی ظاهر می‌شود، و در جهان می‌باشد.^۲ مکان عنصر سازنده جهان است.

در بدو نظر Da در کلمه Dasein یک حیز و یک محل را ظاهراً معین می‌کند. اما اگر این امر حقیقت دارد که دازاین در آنجا، در مکان است، فقط بدین جهت است که مکان‌مند می‌کند. پس آنجا بیشتر از آنکه

نوعی حیز یا محلی را نشان بدهد، گشايش دازاین را بر موجود واقعی نشان می‌دهد. انسان به عنوان دازاین، «شئ» ساده‌ای نیست که حاضر در مکان باشد، بلکه موجود واقعی است که مکان را گشوده و آشکار می‌سازد. این گشايش نوعی «بورش» در مکان است. آنجا مکان گشوده‌ای است که توسط بورش انسان به وجود آمده است.^۱

به زودی ملاحظه خواهیم کرد که «آنجا» معنی باز هم بسیار عمیقتر از آنچه مطرح کردیم، دارد. هیدگر این امر را کاملاً با صراحة باز می‌شناسد: آنجا محل و حیز وجودشناختی دازاین، منزل اصلی اوست که «هستی را روشن می‌سازد». ^۲ آنجا خود را به عنوان «منطقه منکشف شده» نشان می‌دهد، روشنایی واقعی حاصله از انسان که به نحوی در سایه او، موجودات می‌توانند آشکار شوند. این امکان ذاتی، بسیار مخفی تر از موجودیت، همان امر وجودشناختی محض است که ما آنرا جستجو می‌کنیم: هستی.

جهانی که در آن تحول می‌یابیم تنها پر از وسائل نیست. بلکه شامل موجودات شبیه به من نیز می‌باشد که مانند اشیاء، اجزاء مکمل معنی‌داری هستند.

۱- در صفحات قبل هنلأ صفحه ۶۹، گفته شد که مکان قبل از هر واقعیت منفرد داده شده است در اینجا نیز گفته شد. «آنجا» مکان گشوده بازی است که توسط بورش انسان به وجود آمده است. به هر حال مراد این است که با اینکه مکان یک امر ماتقدم می‌باشد، و محل گشايش انسان بر موجودات واقعی است. بنابراین انسان در مکان، یک تحرک و یک انعطاف پذیری است و مانند شئ ساده‌ای نیست که حاضر در مکان باشد، بلکه در مکان، امکانات و گشايش‌های اشیا را پیدا می‌کند و حضور فعالی دارد، مکان میدان بازی و فعالیت و تحرک اوست.

2- Über den Humanismus. p. 69.

جهان به قسمی برای من ظاهر می‌شود که گویی دیگران در آنجا و در ابتدا به صورت فاعل شناسایی‌های جدا از هم حاضر نیستند، بلکه فقط در کنار اشیای داخل در جهان، داده شده‌اند. در صورتی که برعکس، افراد دیگر، با همان ساختار من، خود را منکشف می‌سازند، و در ترکیب وسایلی که جهان خاص آنها را می‌سازند، متعهد شده‌اند.^۱ وجود آنها برای وسایلی که من در جهان با آنها ملاقات می‌کنم، حضور دارند، مانند من، آنها موجود در جهان و همراه با دنیای محیط خود می‌باشند.

در صورتی که وسایل و ابزار در خدمت من هستند و دیگران مرا همراهی می‌کنند.^۲ آنها در آنجا گذاشته شده‌اند. من با آنها تصادم دارم، من باید با آنها جهان را تقسیم کنم:^۳ این جهان که ما با هم در آنجا، ساکن هستیم، عبارت دنیای مشترک می‌باشد، دنیای مشترکی که ما در آن هستیم.

این انکشاف «دیگری» همراه با جهان به من داده شده است. از هم اکنون من با دیگری هستم. هستی خاص ما، به عنوان هستی‌های در جهانی، همواره بک هستی با دیگری است. به محض آنکه او قیام ظهوری پیدا می‌کند، انسان در نوعی گشايش زندگی می‌کند که دیگری نیز در آنجا داخل شده است و برای وی آشکار می‌گردد. بدین ترتیب قیام حضوری دیگران برای من همانقدر اصلی و اساسی است که هستی خود وسایل.

۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۲۳. ۲ - وجود و زمان، صفحه ۱۱۸.

۳ - مراد این است که من مجبورم با دیگران در برخورداری از جهان سهیم باشم. من در جهان، در میان اشیا و همراه با دیگران باید زندگی کنم.

در هستی خودم نیز من با دیگری هستم. من از آفرینش تا نهایت امر با دیگری هستم (= Mit-sein). این اصطلاح، هستی مشترک را، به عنوان هستی بنیادی، معین می‌کند. هستی مشترک یک خصیصه اگزیستانسیال هر دازاینی است.^۱ ادراک دیگران یک حالت اگزیستانسیال از هستی است. آن ادراک، حتی زمانی که من تنها هستم، به ذات من نعلق دارد، زیرا تنهایی و محرومیت از ارتباط واقعی نیز جز یک حالت خاصی از همان ساختار ذاتی نمی‌باشد.

وجود داشتن برای انسان، عبارت از بودن با دیگر انسانهاست. من نیز وجودی همراه با (کسی) دارم، که بالضروره گشوده به دیگران است و در قیام ظهری با دیگران مشترک است. به کمک وجود همراه با (= Mitsein)، هستی خاص دیگری برای من آشکار می‌گردد. به برکت با هم بودن، من توانstem دیگران را به عنوان همبودها کشف نمایم.^۲ همبودی به من هم مرتبط می‌شود، زیرا من موجودی همراه با، هستم که گشوده به دیگران بوده و گشایش خود را با آنها تقسیم می‌کنم، من می‌توانم آنها را به عنوان همبودها کشف نمایم. همبودی دازاین = می‌توانم آنها را به عنوان همبودها کشف نمایم. همبودی دازاین = با دیگرانی که با من هستند، ارتباط پیدا می‌کند. نحوه Mitzdasein^۳

۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۲۰. ۲ - وجود و زمان، صفحه ۱۱۸.

۳ - اصطلاحات etre-avec و Mitsein با Coexistence با Mitzdasein با هم مترادف می‌باشند. ولی معنی اصلی و لب مطلب همانا با هم بودن انسان با دیگر انسان‌ها است و یکی از جلوه‌های نحوه هستی انسان، «بودن با» است، که هر کدام از این جلوه‌ها مانند بودن برای ما، بودن در جهان و بودن با انسان‌های دیگر و در نزد آنها که بترتیب به صورت اصطلاحات avec-quoi و en-quoi و a'-quoi و auprès de avec-quoi و امثال‌هم بیان می‌شوند.

هستی من عمیقاً در حال اشتراک با همنوعی که در عمق و در این نظرگاه دازاین دیگری نمی‌باشد، بلکه با دازاین بودن است، قیام ظهوری پیدا می‌کند. بعلاوه وجود همراه با، فقط به دازاین اطلاق می‌شود و معادل همبودی با دازاین (= Mitdasein) می‌باشد. همبودی (Co-existence) که یک چنین دازاین انضمامی واقعی را مد نظر فرار می‌دهد، ولی چنین دازاینی - در مقام یک قیام ظهوری کامل - «من» نیست، هر چند که او اکنون یک «من»، به معنی وجودی که قیام ظهوری دارد، باشد.^۱

دازاین قبل اینکه بتواند، در یک مرحله‌ای از تجربه، «من» باشد، انسان هنوز خودش نمی‌باشد؛ دیگران وجود او را غصب کرده‌اند. طبقه‌ای از دازاین، در بین دیگران، وجود دارد که چیزی غیرشخصی می‌باشد، یعنی او.^۲ در این صورت دیگران برای من، کسانی هستند که من آنها را متمایز نمی‌سازم، و من در میان آنها هستم. دازاین ما در کیفیت هستی دیگران منحل می‌شود. این حالت استبداد دیگران (= On)^۳ می‌باشد. امر اصلی و

۱ - مراد از این عبارات این است که دازاین به هنگام همبودی و با هم بودن با دیگر افراد انسانی، مقام حقیقی خود را به دست می‌آورد. چنین دازاینی که همبودی دارد، دیگر «من» خالص نیست. هر چند که قیام ظهوری و هستی کامل داشته باشد، دیگر «من» تنها و خالی از همبودی نمی‌باشد.

۲ - وجود و زمان، صفحه ۱۲۶.

۳ - برای اینکه نقش غیر و دیگران در باب ناپدید کردن شخصیت مشخص هر فرد روشن شود عین بعضی از عبارات وجود و زمان را ترجمه می‌کنیم:
«وجود در جمع، کاملاً وجود آنجایی را که از آن منست، در کیفیت هستی (دیگری)»، منحل می‌کند، به نحوی که دیگران آنچه را که به طور متمایز و صریحاً قوی دارند، در وجود جمع ناپدید می‌سازند و این موقعیت بی تفاوتی و غیرمتمایز به ←

سپس امر باطنی و سرّی از بین می‌رود، تمام امکانات هستی یکنواخت می‌گردد. همه چیز عمومی می‌گردد. من ابتدا «من» نیستم، بلکه «او» هستم. من با جدا کردن خود از «او»، «من» می‌گردم.

نگرش دازاین نسبت به دیگری، یک کیفیت هستی بنیادی را آشکار می‌کند که عبارت از حضور توأم با دقت و شفقت^۱ و غم می‌باشد. این اصطلاح فنی شامل هر نوع رفتار نسبت به دیگران می‌باشد، همچنین شامل بی‌تفاوتی و کینه و عشق و خوش اطواری نیز هست. دازاین در درون هستی خود، نسبت به همان نوع خود حضور توأم با دقت و شفقت و غم دارد. این نگرش یک امر آگریستانسیال، و یک نحوه هستی سازنده وجود خاص انسانی است.

ب) هستی - در (وجود - در)

پس از تحلیل مفهوم جهان - امری که ما را به وجود دازاینی که در جهان است، رهنمون گردید - ما برای به دست آوردن صراحة و روشنی

←

دیگران امکان می‌دهد استبداد خود را بگسترانند. بنابراین ، شوخی یا تفریح می‌کنیم به نحوی که دیگری انجام می‌دهد، ما مطالعه می‌کیم، ما می‌فهمیم، ما درباره ادبیات و هنر داوری می‌کنیم به همان نحو که دیگران می‌فهمند و دادرسی می‌کنند و ما از جمعیت دور می‌شویم به همان نحو که دیگران دور می‌شوند. و ما آنچه را که دیگران شرم آور می‌دانند، شرم آور می‌پنداریم. «او»ی ناشناخته (= ۰۱) شخص معینی نیست و تمام مردم است، هرچند که مجموع همه نیست. به واقعیت روزمره کیفیت هستی اش را تلقین می‌کند.» (وجود و زمان، صفحه ۱۵۹). م

۱ - حضور توأم با دقت و شفقت و غم در ترجمه اصطلاح Für-sorge آلمانی آمده: که مترجم فرانسوی وجود و زمان assistance و مؤلف کتاب فلسفه هیدگر sollicitude آورده است.

بیشتر در باب «در» به «هستی در» باز می‌آییم، که چند کلمه‌ای در آغاز مطلب درباره آن بیان کردیم. بدین ترتیب ما سه امر اگریستانسیال وجود خاص انسانی را کشف خواهیم کرد: «قابلیت انفعالی»، ادراک و سقوط. یک بار دیگر ما به دازاین (= وجود حاضر در جهان) ملحق خواهیم شد، زیرا همه چیز در همین ژرفاقرار دارد.

۱- طبع یا حالت انفعالی La disposition

«طبع یا حالت انفعالی» تجلی مقام اساسی انسان است و آن عبارت از تأثر خشن و خیره کننده است که انسان خود را در جهان، در برابر برهنجی موقعیت اولیه بیابد. طبع انفعالی (= La disposition) در عین حال هم تجلی و ظهور و هم «احساس و تأثر» است، احساسی که همراه با نور و روشنایی می‌باشد. اما این تجلی یک تبیین نمی‌باشد، همچنین یک «شناخت» حقیقی، مربوط به یک شئ معین نیست، زیرا ما در اینجا در سرچشمۀ اشیا هستیم.

محتوای این تجلی چیست؟ دازاین ابتدا برای خودش، به نحو کاملاً اصلی و اولی منکشف می‌شود، که امکان تفکر نظری را به او نمی‌دهد. او متوجه می‌شود که قیام حضوری دارد، او آنچه را که هست می‌بیند و احساس می‌کند، و چگونگی نسبت «آنرا نیز نسبت به خود» می‌بیند و احساس می‌کند. در عین حال، او به نحوی در باب موقعیت خود در جهان، و در باب وضع خاص خود در بین موجودات که نسبت به آنها گشوده است نیز روشن می‌شود.

دازاین ذاتاً هستی در جهانی است، طبع یا «حساسیت»^۱ باید نه تنها برای او هستی اش را آشکار سازد، بلکه همچنین جهان را برای وی روشن سازد - جهان چگونه در برابر من حرکت می‌کند - و بالاخره باید هستی دیگران را نیز روشن نماید. پس حساسیت و تأثیرپذیری مرا به کل موجود باز می‌کند. حساسیت به من نشان می‌دهد که من یک هستی دارای موقعیت و فردیت یافته هستم. حتی که در آنجا دنیا، دیگران و خود من با هم ملاقات خواهند کرد. همچنین گشودگی حساسیت، عبارت از رابطه و نسبت، با تمام هستی است که ما در آن وجود داریم و بر روی ما فشار احاطه کننده‌ای دارد، این رابطه، بدون شک تاریک و مبهم می‌باشد، ولی یک امر واقعی است. به مدد حساسیت (انفعالی)، آنطوری که هست، انسان به موجوداتی که می‌توانند او را متاثر سازند، ارجاع داده شده است.^۲ زیرا گشودگی طبع انفعالی، یک دریچه موجودشناسانه را در باب جهان و در باب خصوصیات متعدد موجوداتی که خود را در دل جهان ظاهر می‌سازند، ممکن و میسر می‌سازد.

طبع انفعالی یا احساس موقعیت (La disposition) مانند یک

۱ - اصطلاح Disposition توسط مترجم وجود و زمان، به زبان فرانسه، به عنوان «احساس نسبت به موقعیت» ترجمه شده است (صفحه ۱۶۸ وجود و زمان). در همان صفحه، این احساس به عنوان یکی از شناخته شده‌ترین پدیدارهای روزمره، چون خلق و خو و Disposition مطرح شده است. در کتاب حاضر صفحه ۷۶ Disposition affective آمده است که ما به حالت یا طبع انفعالی و تأثیرپذیری ترجمه کرده‌ایم. در همین صفحه، اصطلاح Disposition را با حساسیت مترادف دانسته است. به هر حال در کتاب حاضر بیشتر حساسیت انفعالی و تأثیرپذیری، و طبع یا طبع انفعالی و وضع اولیه مقدم بر تفکرات نظری مراد شده است (صفحه ۷۶ همین کتاب). در واقع حالت انفعالی چیزی نیست، بلکه سرچشمه معنی اشیا نسبت به انسان می‌باشد.

۲ - وجود و عدم، صفحه ۱۳۷.

سرچشمه، یک بیان و اساس، نسبت به احساسات خاص ما می‌باشد. از خلال روابط ما با موجود، ما همواره نوعی احساس را تجربه و تحمل می‌کنیم، به نحوی که هستی در نظر ما، در عین حال به نحوی «هستی متأثر شده» نیز می‌باشد. بدین ترتیب است که دازاین خود را در میان موجود می‌سازد، و در آنجا پایه و رکن خود را پیدا می‌کند. باری، هر احساس عمیق و حالت روحی شدید، در ارتباط با حالت انفعالي است، هریک از آنها کیفیتی از حالت انفعالي است. زمانی که تضمنات حالت انفعالي توسعه می‌یابد، در این صورت امکان دارد تمامیت هستی برای ما منکشف شود، هستی‌ای که ما در آن هستیم و ما را، بدون اینکه از آن آگاهی روشنی داشته باشیم متأثر و حساس می‌سازد.

اما حضور جهان، حضور فراگیرنده آن، خود را، مخصوصاً به نفع بعضی از احساسات، به ما تحمیل می‌کند، به همین دلیل می‌توانیم آنها را «احساسات دنیوی» توصیف نماییم: بدین ترتیب، مثلاً ملال خاطر، ملال حقیقی، «مانند مه با سکوت در پرتوگاههای دازاین پخش می‌شود»^۱، ملال خاطر عمیق، زمانی است که امر هیچ و پوچی ما را از پادرمی آورد، زیرا هر چیزی بر ما سنگینی می‌کند. این ملال خاطر، جهان را به ما مکشوف می‌سازد. شادی نیز همانطور است، شادی‌ای که، به قول هیگر، از حضور جی و حاضر یک محبوب بر می‌خizد.^۲ مخصوصاً هیبت و دلهره، که دازاین به وسیله آن باز هم کاملاً مضمونه به جهان باز

۱ - متافیزیک چیست؟ صفحه ۲۸.

۲ - همانجا.

و گشوده می شود.^۱

در ورای این تجربیات جزئی، مانمی‌توانیم چون محاصره شده، تحت تأثیر، و مورد احاطه موجود واقعی در کلیت آن نباشیم، که خود را به دازاینی مکشوف می‌سازد که همواره در معرض او بوده و با آن تنظیم شده است - انسان به وسیله احساسات دنیوی^۲ با جهان انتظام یافته است، و در سایه این توافق و انتظام در حضور موجود من حیث مجموع قرار می‌گیرد و در اختیار آن گذاشته می‌شود. این توافق و انتظام و رضابت انفعالی، که موجب می‌شود ما بکدیگر را احساس کنیم، و بدانیم که در میان موجودات هستیم، و دازاین را در کیفیت خاص انفعالی اش وارد می‌کند. هر رفتار متعین انسان، که انسان بدانها عالم باشد یا نباشد، نسبت به موجود من حیث هو انتظام و توافق یافته است، بوسیله همین موافقت و

۱- مراد از اینکه، انسان با شادی و دلهره به جهان گشوده می‌شود، این است که احساسات انفعالی، مرتبط با هستی می‌باشند و همین احساسات به نحوی ما را در برابر جهان و بالاخره هستی قرار می‌دهند. شاید بیانات بعضی از شعرای عارف و فیلسوف ما که غم و جفای خلق را نعمت بزرگ و گنج زر دانسته‌اند، به این دلیل بوده که دری به سوی دریافت حقیقت به روی ما می‌گشایند، و حقیقت هستی را به نحوی نشان می‌دهند. مولوی می‌فرماید:

این جفای خلق با تو در جهان
گر بدانی گنج زر آمد نهان
خلق را با تو چنان بدخو کند
تا ترا ناچار رو زآنسو کند
(به گفته هیدگر قسمت ذاتی تفکر از زمانی است که انسان خود را به عنوان
دلواپسی و یا به عنوان نگرانی و غم کشف کرده است) (پدیدارشناسی چیست?
آندره دارتیگ، ترجمه محمود نوالی، صفحه ۱۸۵).

۲- مسراط از احساسات دنیوی (les sentiments Cosmiques) همان طوری که در صفحه قبل آمده، عبارت از آن احساساتی است که دنیا آن احساسات را به ما تحمیل می‌کند، به عبارت دیگر دنیا به نفع به وجود آمدن بعضی از احساسات عمل می‌کند، مثلاً ظهور پشیمانی و ندامت پس از انجام بعضی از کارها، و ظهور شادی یا غم پس از دیدار محبوب، که در هر حال به انسان تحمیل می‌شوند.

انتظام است که به سوی تمامیت موجود هدایت می‌شود.^۱

حالت انفعالی هرگز به قلمرو روان‌شناسی راجع نمی‌شود، و یک حالت روانی را معین نمی‌کند، بلکه یک نحوه خاص هستی را نشان می‌دهد، که ما را هدایت می‌کند و بر ما تسلط دارد.^۲ پس معنی آن اگریستانسیال می‌باشد: توافق و انتظام انفعالی وضع ما، گشايش اگریستانسیال دازاین را به سوی جهان ایجاد می‌کند.^۳ ظهور قبلی جهان، امکان ملاقات موجود داخل در جهان را میسر می‌سازد، و اولین تأسیس کننده هستی آنجایی دازاین می‌باشد: دازاین، در اثر توافق و انتظام انفعالی به جلوتر از هستی خود، به عنوان وجود آنجایی انتقال یافته است.

پس بدین ترتیب است که مجدداً استنباط هستی شخصی ما ظهر می‌کند. وضع انفعالی، انسان را در هستی خاص او قرار می‌دهد. وضع

۱ - Vom Wesen der Wahrheit, p. 19. در ادبیات عرفانی ما نیز چنین تعبیراتی وجود دارند، به طور مثال عشق که در طبع و سرشت انسانی به صورت احساس و انفعال عمل می‌کند، تمام رفتارهای معین انسان، در نزد اهل عشق، در توافق با آن عشق انجام می‌گیرند. همانطوری که انسان با همین عشق‌های مجازی و رفتارهای ناشی از آن به سوی عشق حقیقی سرازیر می‌شود. در اینجا نیز از احساساتی که شرایط دنیوی برای او فراهم کرده است، به تمامیت موجود یا به سوی موجود من حيث المجموع سیر می‌کند، همینطور است علاقه به جاودانگی و بقا که اگر به عنوان سرچشمی رفتارهای انسانی ملحوظ شود، کلیه رفتارهای ما را مشروط می‌کند و ما را به بقای حقیقی متوجه می‌سازد.

۲ - عشق نیز تنها یک رفتار خاص یا یک حالت نفسانی منفک از سایر عوالم نمی‌باشد. بلکه یک نحوه هستی است که کلیه رفتارهای انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ملاحظه می‌شود که هم احساسات انفعالی و هم عشق هر دو زیربنای انفعالی و احساسی دارند. احساسات و عشق هر دو انسان را هدایت نموده و بر وی تسلط دارند، و رنگ تازه‌ای از هستی را به او نشان می‌دهند. م

۳ - وجود و زمان، صفحه ۱۳۷.

انفعالی، مقام او را که وجود آنجایی است برای وی آشکار می‌سازد. انسان با هستی خودش در جهان حضور دارد. او همان آنجاست، و گشايشی به جهان است، بدین جهت قلمرو وجودشناسی مفتوح می‌شود، و حضور مطلق را مقرر می‌دارد. ورود ناگهانی و الهام بخشی در تمامیت موجود است، که هرگز احساس انفعالی موقعیت، مرا ترک نمی‌کند، و دائماً، و لااقل به صورت بالقوه، معنی جامع مقام انسانی مرا به من روشن می‌سازد.

احساس عمیق انفعالی در ظهوری که قویاً با آن مقارن و همراه است متعین می‌شود. انسان به همراه همین ظهور و در ضمن آن مشاهده می‌کند که بدون اینکه اراده کرده باشد، وجود دارد. هستی اش برای وی مانند «هستی انداخته شده» ظاهر می‌شود، نه اینکه به عنوان معلول یک عمل آزاده واقع شده باشد. ما فقط به عنوان «وجود انداخته شده در آنجا» وجود داریم، که بدون قبول باطنی در چنین محیطی گرفتار آمده‌ایم، و علی‌رغم نظر ما بر چنین موقعیت تاریخی «سوار شده‌ایم». این احساس انداخته شدگی و پرت شدگی، همانا ترک شدگی در بی‌پناهی و ظلمت است.

خود را به عنوان وجودی انداخته شده در آنجا یافتن، متضمن «وجودی همواره موجود در جهان» می‌باشد.^۱ همواره با آنچه، مرا احاطه کرده مفید و مشروط شده است، مجبور است به امر تاکنون و اکنون (= Déjà) توجه نماید: که همانا در امکان خاص قرار گرفتن

می باشد.^۱

موقعیت انداخته شدگی با احساس ترک شدگی به سرنوشت خود، آنهم در میان موجوداتی که ما را می فشارند، همراه است. در این حالت به حال خود ترک شدگی است که در ضمن آن حال، مارا، در جهان انداخته شدن، می سازد و قوام می بخشد.^۲ این «در جهان انداختگی» از مقام ذاتی ما جدا ناشدنی است. در این احوال نه کسی ما را نداشته دهد و نه به مساعدت ما می آید.

پس در جهان انداخته شدن یک واقعه تمام شده و بدون تأثیر و انعکاس در احوال کنونی ما نیست. این یک واقعیتی است که دوام می یابد و خصیصه دالمنی هستی خاص انسانی است، که متصل به آن است و آنرا دائمًا با علامت مطلق مشخص می سازد.^۳ من باز هم و همواره به حال

۱ - مراد از Déjà از دیدگاه هیدگر این است که انسان بالاخره در جهانی انداخته شده است و اکنون خواه ناخواه در جهان قرار گرفته است. او در برابر خود قرار دارد، همچنین مراد وی از «در مکان خاص قرار گرفتن» (*facticité*)، همان در جهان انداخته شدن اوست که هیدگر می خواهد چنین بیان کند که این انداخته شدگی منجر به قبول در امکان بودن می گردد، تا انسان مجبور شود هستی خود را بر عهده بگیرد و چگونه بودن را انتخاب کند، و توجه کند که چه چیز هست و چه چیز خواهد بود. «آنچه ما از *facticité* مراد می کنیم یک موجود ثابت نیست، بلکه خصیصه وجود شناختی وجود آنجایی است که حال در هستی خاص اوست. هرچند که معمولاً به توسط خود وی واپس زده می شود.» م (وجود و زمان، صفحه ۱۶۹)

۲ - وجود و زمان، صفحه ۳۶۵.

۳ - وجود و زمان، صفحه ۱۷۹ - ظاهرًا مراد از مطلق در این عبارت این است که انسان با امر ترک شدگی در جهان، حالت آزاد و بر اطلاق پیدا کرده است و از قبل مقید به چیزی نیست که باید فلان طور باشد. به عبارت دیگر، هستی انسان مطلق است و مقید نمی باشد. این اطلاق نه این است که در مکان یا در جهان حضور ندارد، بلکه هستی انسان هیچگونه تقیدی، برای نوع خاص شدن، ندارد. و این حالت نوعی حالت اطلاق و ارتباط با هستی مطلق است که هر نوع شدن را ممکن می سازد.

خود رها شده و ترک شده هستم. بدین ترتیب است که در برابر دیدگان من، امکان و ناپایداری و محل حوادث بودن موقعیت من در جهان، تجلی می‌کند.

من، در حالت انفعالي تنها این امر را نمی‌بینم که هستم، بلکه من به این مطلب نیز توجه می‌کنم که من باید باشم.^۱ من برای بودن، من برای زندگی الزام دارم تا خود را تحقق بخشم. من مجبورم هستی خاص خود را، به عنوان تلاشی که نمی‌توانم از آن اعراض کنم، بر عهده گیرم. من نمی‌توانم باشم، مگر اینکه امکانات خاص خود را به کار گیرم. علی‌رغم ناتوانی ام و علیه آن باید که من صبورت داشته باشم. به محض اینکه من دارای وجود خاص انسانی می‌شوم، مجبورم آنچه که هستم، نشوم. هستی من به عنوان باید بودن اعطاء شده است. بعلاوه، این تلاش یک هدف خارجی نیست که باید بدان رسید. این تلاش در هر یک از رفتارها و فعالیت‌های دازاین دائمًا تحقق یافته است. اما نحوه عملی که توسط هرکسی شناخته و پذیرفته شده، اصیل و غیراصیل بودن هستی هرکس را معین می‌کند. غیراصیل بودن کیفیتی از هستی واقعی است، که مطلقاً غیر از هستی اصیل می‌باشد، اما کاملاً انضمای بوده و «کمترین» هستی یا یک درجه پست هستی نمی‌باشد.^۲

۱ - همان کتاب، صفحه ۴۱.

۲ - هستی غیراصیل انسانی نیز یک نحوه از هستی انسانی است که نمی‌توانیم آن را کمترین یا پست‌ترین نحوه هستی بنامیم. زیرا هر نوع هستی غیر اصیل، یعنی هستی‌ای که بنابر اراده و حالت انفعالي و فهمیدن و شکست‌های خود انسان تنظیم نشده بلکه یک نوع زندگی تحمیلی و تقلیدی است که از حالت انفعالي و فهمیدن و

۲- فهمیدن یا ادراک

فهمیدن دومین نحوه هستی در جهان است، دو مین لحظه^۱ ساختاری دازاین: فهمیدن می‌باشد. فهمیدن عبارت از ادراک جهان و ادراک روابط ما با جهان، بنابر کیفیت تازه‌ای که بزودی شرح خواهیم داد، می‌باشد.

دازاین، جهان و هستی جهان و هستی اشیارا می‌فهمد. در عین حال او هستی خود یعنی کیفیت خاص هستی خود را، که در جهان هست، می‌فهمد. به علت اینکه ما هستی خاصی داریم، برای ما این امکان داده شده که خودمان را در جهان، و در برابر آن ملاحظه نماییم. بدین ترتیب، دازاین به کمک فهمیدن، همواره نوعی هستی جهان و نحوه‌ای از هستی خاص خود را منکشف می‌سازد. این انکشافِ متقارن جهان و خود انسان، انکشاف و گشودگی نامیده شده که نوعی «استلزم متنقابل آشکارکنندگی» است.

←
شکست‌های تحمیلی و تقلیدی سرچشمه می‌گیرند. و به نحوی کیفیت هستی انسان را نشان می‌دهند. ولی چون از سرچشمه وجود خود انسان، و از خویشن خوش او سرچشمه نمی‌گیرند غیر اصیل نامیده می‌شوند. به هر حال در زندگی انسانها اتفاق می‌افتد که ناخواسته دروغ می‌گویند و ناخواسته ادای دوستی درمی‌آورند و یا ناخواسته دوستی و عشق خود را مکثوم و مخفی می‌سازند، و قس علیهذا. م

۱ - یادآوری می‌کنیم که اولین لحظه یا خصوصیت ساختاری دازاین، احساس انفعالی یا احساس انسان نسبت به هر موقعیت می‌باشد. قابل توجه است که احساس انفعالی هر کس نیز از کیفیت فهمیدن او سرچشمه می‌گیرد، متنابلاً فهمیدن هر کس نیز از نوع نگرش و حالت انفعالی او ناشی می‌شود. به زبان دیگر می‌توانیم بگوئیم کیفیت فهمیدن انسان از طرز تصور و کیفیت انتخاب فرضیه‌ها و طرح‌های او حاصل می‌شود، در عین حال حالت انفعالی او نیز، متنابلاً بر چگونگی فرضیه و طرح او تأثیر می‌کند. این وضع نیز که موجب حذف دوگانگی می‌باشد، یک حالت پدیدارشناسانه است. م

اما، دازاین چگونه و به تبعیت از کدام کفیت، در ضمن فهمیدن به هستی خود نایل می‌شود؟ او به مدد دریافت اشرافی که حاصل فشار خود به طرف جلوتر از خود به سوی ممکن می‌باشد، به هستی خود نایل می‌شود. دازاین همواره به سوی آینده کشیده شده و خود را در توانایی - بودن^۱ می‌فهمد.

فهمیدن و ادراک، خود را در قلمرو امکانات به حرکت در می‌آورند، و آرزومند کشف امکانات می‌باشند. هیدگر توضیح می‌دهد که این خصیصه فهمیدن همانا جلو انداختن (و طرح) می‌باشد. جلو انداختن بلا فاصله از توانایی - بودن حاصل می‌شود، که خود را در ضمن طرح آشکار می‌سازد. دازاین به مدد فهمیدن، خود را در یکی از امکانات خود پیش می‌اندازد، که در عین حال انکشاف موجود واقعی نیز هست. این وجود واقعی، زمانی که در داخل امکانات خاص ما داخل و مطرح شده، فهمیده می‌شود، به نحوی که دازاین «ادراک کننده»، دازاینی است

۱ - مراد از «توانایی - بودن»، این است که اگر مقام خاص انسانی، در جهان بودن او است، از طرف دیگر هیچ چیز در این جهان پایدار نمی‌باشد و دنیا محل حوادث است (صفحه ۸۳ همین کتاب). یعنی جهان محل کشف و لقا با امکانات گوناگون می‌باشد. بنابراین انسان هر قدر توانایی استفاده و در ک امکانات تازه را پیدا کند، آنقدر وجود و حضور خود را نشان می‌دهد، یا وجود خود را کشف می‌کند. روش است که در جهان امکانات و جهان حوادث حدّ و مرزی برای بودن، یعنی استفاده از امکانات، وجود ندارد. به عبارت دیگر، انسان با فرض‌ها و طرح‌های تازه و اعمال نو، جهان را به نحوی تازه برای خود منکشف می‌سازد، که ضمن این انکشاف هستی خاص خودش نیز برای خود وی کشف می‌شود و همین کشف‌های دائمی مطلقیت هستی انسان را نشان می‌دهد. یعنی به او نشان می‌دهد که در کیفیت خاصی از هستی خود، تمام شده نیست، و هر نوع هستی برای او میسر است. بدون اینکه الزامات هستی نفی شوند، بی‌پایانی نحوه‌های هستی انسانی، مطلقیت بودن او را نشان می‌دهد، و آزادی او را از هر نوع هستی محدود و مقید آشکار می‌سازد. م

که امکانات خود را پیش می‌اندازد و مطرح می‌کند.^۱ بدین ترتیب، دازاین ذاتاً با آنچه که می‌تواند بشود، متعین شده است. ساختار طرح چیزی جز خصیصه پیشی گرفتن از هستی خود نمی‌باشد. دازاین نمی‌تواند در ضمن پیشی گرفتن قبلی از یک توانایی - بودن، هستی خود را تحقق بخشد:^۲ دازاین از «گذشتن و از تجاوز کردن از وضع موجود» باز نمی‌ایستد، او همواره از خودش گذر کرده است. دلیل این احوال این است که دازاین ساختار وجودشناختی طرح اندازی را دارد، او می‌تواند از هستی کنونی خود جلو بیفتد، و لاینقطع از هستی کنونی خود واقعاً جلو می‌افتد. زیرا دازاین توانایی - بودن خود است، او از هستی تحقق یافته‌اش پیشی می‌گردد.

فهمیدن، با یک نگرش محض عقلانی، نمی‌تواند مشابه باشد. فهمیدن موقعیت ما در متن واقع، عبارت از تعریف آن، تبیین و توضیح آن با حتی تماشای آن نیست. هیچ حالتی از تعلق، برای فهمیدن کافی نیست. همچنین فهمیدن یک امر «ساخته شده» به معنی اصالت تصوّری آن، نمی‌باشد. «فهمیدن» یک شئ، عبارت از این است که خود را در برابر آن با قدرت تسلط یافتن بر آن بیاییم. این همانا قدرت عمل کردن است،

۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۴۵.

۲ - مراد این است که دازاین نمی‌تواند از توانایی - بودن، یعنی از خود طرح نیز پیشی بگیرد زیرا خود طرح و توانایی - بودن پیشی گرفتن از هستی فعلی است. به عبارت دیگر دازاین نمی‌تواند جز در ضمن عمل در امکانات که همان توانایی - بودن است، خود را بسازد. یعنی با پیشی گرفتن‌های پی در پی خیالی، چیزی حاصل نمی‌شود. هر یک از طرح‌ها که نوعی پیشی گرفتن هستند، باید تحقق یابند تا مرحله دیگری پیش آید. پیشی گرفتن فقط یک امر خیالی نیست. م

عبارت از فهمیدن برای چیزی و در چه چیزی می‌باشد. فهمیدن، عبارت از «فهم» چیزی است که عبارت از جهان است، و فهم اشیایی است که در داخل جهان قرار دارند. اکسی که چیزی را فهم می‌کند دارای امکانات و استعدادهای نسبی مربوط به این شئ می‌باشد، او در رفتار خود با همان شئ مهارت دارد، و می‌تواند در برابر آن استادگی کند.

در این صورت فهمیدن جهان و فهمیدن خویشن عبارت از احساس و هدایت موقعیت خود، در واقعیت این جهان خواهد بود. فهمیدن همه بشریت را متعهد می‌سازد. فهمیدن دازاین را هدایت می‌کند، و طرح او را بنابر یک ملاحظه عینی از راههایی که به آزادی او تقدیم می‌شوند، راهنمایی می‌کند. فهمیدن از راه گشوده و بازی که در مکان فعالیتی که برای توانایی - بودن حفظ شده، خود را دریافت می‌کند.^۲ دازاین بدین

۱ - مراد از فهمیدن در فلسفه هیدگر، به عنوان یک فلسفه پدیدارشناسی، مسلماً با این سؤال همراه خواهد بود که فهمیدن «چه چیز»، و برای «چه چیز» و «در چه چیز». ماحصل کلام اینکه فهمیدن صرف، بدون التفات به چیزی، یعنی بدون حیث التفات، فهمیدن نمی‌باشد. بدین جهت تبعات چنین فهمیدنی که ناظر به چیزی و هدفی است، توجه به قدرت عمل و تأثیر و تصرف نیز می‌باشد.

البته نباید چنین تصور کرد که پدیدارشناسی عمل را بر نظر ترجیح می‌دهد، این طور نباید فکر کرد زیرا پدیدارشناسی تنها می‌خواهد بگوید فهمیدن صرف و بدون متعلق فهمیدن، برای انسان میسر نیست. به همان نحو که شئ بدون واقع شدن در میدان التفات انسانی، خالی از معنی می‌باشد. ولی تأثیر متقابل آنها قدرت فکر و عمل را به کار می‌اندازد. همین احوال است که گاهی در پدیدارشناسی به صورت تجاوز یا گذر از اصالت معنی و اصالت واقع هر دو نامیده شده است. یعنی پدیدارشناسی یکی از این دو مذهب را اصالت نمی‌دهد و هر دو را به نحو خاص خود می‌پذیرد. م

۲ - در اینجا نیز فهمیدن با فعالیت و عمل همراه شده است، مراد از راه گشوده همانا راهی است به سوی امکانات، برای توانایی - بودن و تجاوز از آنچه هست به سوی آنچه فعلًا نیست باز شده است، به عبارت دیگر تحقق فهمیدن بدون ورود و عمل در راههایی که امکانات و طرحهای ما در برابر ما قرار داده‌اند، میسر نمی‌گردد. م

معنی خودش را با خودش درک می‌کند، و با اخذ این یا آن نگرش در هستی خود، خود را آماده و خود را می‌فهمد.

توانایی - بودن دازاین که در جریان فهمیدن ظاهر می‌شود، چیزی جز امکان ذاتی توanایی هستی انسانی داشتن نمی‌باشد، بنا براین هستی انسانی داشتن (یا قیام ظهوری داشتن) چیزی جز «گذر کردن به سوی توanایی بودن خود» نمی‌باشد. بدین ترتیب، دازاین کسی است که می‌تواند باشد و کسی است که چیزی برای بودن دارد. او در برابر یک امکانی که خود را مطرح می‌کند، نیست، بلکه او در این امکان قرار دارد، او همان است که می‌شود. بدین جهت است که دازاین همواره در حال توanایی، و در حال انتخاب امکانات خودش می‌باشد. او تنها به تصور و خیال امکانات قناعت نمی‌کند، او آنها را به سوی واقعیّت می‌کشاند. انسان زمانی که قیام ظهوری واقعی دارد، از بعضی امکانات خود صرف نظر می‌کند و هر کدام را که می‌پذیرد، همان می‌شود.

چنین استنباط می‌شود که توanایی = بودن دازاین، همانا خود دازاین می‌باشد - همان هستی اوست. توanایی - بودن با هستی خاص انسانی با هم داده شده و با آن آمیخته می‌شود. هر قدر دازاین می‌تواند صیرورت داشته باشد، آنچه هست خود را آشکار می‌سازد. دازاین آنچه هست را می‌فهمد و او همانست که فهمیده می‌شود.

فهمیدن یک استعداد مستقل، یا تنها متمایز از هستی خاص انسانی نمی‌باشد، مانند خصوصیتی که ذات انسان را ممکن است تحت تأثیر قرار دهد. فهمیدن بیان هستی اوست، تعیین وجود شناختی است، کیفیتی از

هستی دازاین می باشد، فهمیدن یک امر اگریستانسیال است، فهمیدن دازاین را با جهان، به وسیله درونی ترین هستی اش متعدد می سازد. این امر چنین معنی می دهد که دازاین، تازمانی که هست، نسبتی با جهان دارد^۱، به عبارت دیگر، می توانیم آنرا نسبت «استعلایی» بنامیم، به بیانی دیگر این نسبت خود را با هستی انسان عین هم می سازد، بدین ترتیب در نظر ما هستی انسان به صورت یک ساختار دارای نسبت و صاحب التفات (= حیث التفاتیت) ظاهر می شود.

دلیل این امر این است که دازاین یک موجود تنها داده شده نیست که استعداد الحاقی توانایی انجام چیزی را داشته باشد، توانایی - بودن او با هستی خاص اش توأم باشد او داده شده است، او از آغاز در توانایی - بودن خود، و در این کیفیت هستی که طرح را متعین می سازد به نحوی، انداخته شده است.^۲

اصیل بودن و ضد آن در این مقام، بنابر نوع فهمیدن، که جهان و دازاین را بر حسب دیدگاههای مختلف «تفسیر می کند»، به وجود می آیند. غیراصل بودن سبب می شود که ما یکدیگر را چون شئ ادراک کنیم. در این صورت، دازاین متمایل است، خود را بنابر پدیده هایی که نسبت به او پست تر هستند و او به آنها مشغول است، تفسیر نماید.^۳ در

۱ - فهمیدن در جهان، و به مدد خصوصیت توانایی - بودن و با نسبت های تازه تحقق می یابد. اگر جهان نباشد یا انسان در جهان نباشد، فهمیدن میسر نمی گردد، زیرا فهمیدن موضوعی می خواهد تا آنرا بفهمد، مهمترین فهمیدن ها در ک امکانات و انتخاب بعضی و رد بعضی دیگر است. بنابراین هر نوع فهمیدن نوعی ارتباط و نسبت تازه با جهان می باشد. م ۱۴۶

۲ - وجود و زمان، صفحه ۱۴۱.

۳ - همان کتاب، صفحه ۱۴۱.

این حال، دازاین خود را مثل موجودات ادراک می‌کند، گویی او نیز جوهر و کیفیاتی دارد.^۱

این قلب ماهیت از اینجا ناشی می‌شود که در زندگی معمولی، دنیای حاضر برای دازاین، دنیای نامشخص و آمیخته می‌باشد، دنیای سلب شخصیت شده اوی مجھول (*On =*) می‌باشد. توانایی - بودن اصیل در آنجا منحل می‌شود، موجودات واقعی در حالت اصیل خودشان ادراک نمی‌شوند، بلکه آنها به طور مبهم و نامشخص فهمیده می‌شوند.^۲ در این صورت، دازاین از این خصیصه «یگانه» بودن، صرف نظر کرده است، خصیصه‌ای که ما دائمًا در آرزوی آن هستیم.

باید یادآوری بکنیم که فهمیدن و حالت انفعالي دو امر اگریستانسیال

۱ - در صفحات ۳۲ - ۳۰ خصایص ذاتی دازاین را که عبارت بودند از اینکه دازاین، شئ نیست، یعنی چیزی نیست که از قبل صفات و کیفیات ثابتی داشته باشد و همچنین دازاین جوهر ثابت نمی‌باشد. و دارای آزادی است، مطرح شدند، در اینجا اشاره به همان مطالب است و می‌گوید دازاین جوهر ثابت با صفات و کیفیات معلوم نمی‌باشد، او توانایی - بودن است.

۲ - معمولاً زمانی که می‌گوییم: می‌گویند یا دیده‌اند، یا نقل می‌کنند، معلوم نیست که کی می‌گویند، کی می‌بینند، و کی نقل می‌کند. در این صورت این گفتن و دیدن و نقل کردن به شخصیت مشخص منتب نمی‌شوند.

یعنی از آن گوینده و بیننده و نقل کننده، سلب شخصیت شده است و مجھول است. این حالت در زبان فرانسه با ضمیر مجھول *On dit* می‌شود: *On dit* یعنی می‌گویند. در زبان فارسی برای اینکه نامشخص بودن امر روشن باشد، فعل را به صیغه جمع می‌آورند: می‌گوینند: می‌بینند. هیدگر می‌خواهد بگوید انسانی که هستی خاص خود را از دست داده، گفتار بی‌شخصیتی شده است، دیگر او خود نمی‌گوید، و او خود نمی‌بیند و او خود نقل نمی‌کند، بلکه به تبع می‌گویند، او نیز می‌گوید...

باید توجه شود که چنین انسانی ظاهرًا به شیء مبدل شده است و طرحی برای گذشتن از وضع موجود را ندارد و با او نمی‌توان به استدلال پرداخت زیرا خودش در گفتارش حاضر نیست. م

هستند که از یک مقدار عمق برخوردارند. ادراک همواره به توسط حالت انفعالی هدایت می‌شود، و متقابلاً، حالت انفعالی نیز همواره شامل نوعی ادراک می‌باشد. امّا، دازاین اساساً در عین حال هم ادراک و هم حالت انفعالی هر دو می‌باشد.

۳- هستی - تنزل یافته

سومین و آخرین کیفیت ورود دازاین در جهان با عقل و کلام (= logos)، به معنی بسیار وسیع کلمه، تحقق می‌یابد. این کیفیت عبارت از فراهم نمودن معانی، شکل دادن به فکر و تنظیم آن به صورت دیالکتیکی است. برای اینکه عقل و کلام با معنی پذیری موّانست دارد، دازاین می‌تواند خود را مشغول معانی (به معنی معلوم کلمه) نموده و آنها را شرح و توضیح دهد.

معنی، هر آن چیزی است که در ضمن فهمیدن انتظام یافته و بیان می‌شود.^۱ معنی محتوای سازمان یافته فهمیدن می‌باشد. جهان، خالی از معنی است، مگر به خاطر حضور دازاین در این جهان که معنی حاصل می‌شود. اگر دنیا همواره تاکنون به تلفظ درآمده است، به دلیل وجود تلفظ‌هایی است که فهمیدن دنیا متضمن آنها می‌باشد.^۲

۱- وجود و زمان، صفحه ۱۵۱. می‌توانیم اضافه کنیم که معنی (sens = عبارت از هر عنصری است که با فهمیدن در یک جا قرار گرفته‌اند. «مفهوم معنی ساختار صوری و ضروری آنچه را که از بیان فهمیدن صریح تبعیت خواهد کرد» شامل می‌گردد. معنی‌ای که با کسب و ییش قبلى و پیشی جویانه، برای هر طرحی افقی به وجود می‌آورد، که بنابر آن افق هر چیزی به چنین یا چنان صورتی فهمیده خواهد شد (وجود و زمان، صفحه ۱۸۸). م

۲- مراد این است که فهمیدن، معنی را منسجم و مرتبط می‌سازد. اگر دازاین

اصلًا، معنی از قلمرو عقلانی نیست، معنی، مفهوم کلی نیست که از چند واقعه استخراج شده باشد، و برای کلیت احوال معتبر باشد. معنی چیزی است که در دل آن، فهمیدن حاصل می‌شود. معنی با فهمیدن ترسیم می‌شود، و ساحت و افق فهم انسانی است، گوشة نظر، که تحت آن گوشة، چیزی ظاهر می‌شود و بنابر آن نظرگاه، شئ در ضمن امکاناتش، که امکانات ما نیز هست، فهمیده می‌شود. به نحوی که اشیا، به عنوان ماده امکانات ما، یک معنی کسب می‌کنند. اشیا در حال فی نفسه محروم از معنی نبستند، بلکه آنها خالی از دلالت (ولامعنی)^۱ می‌باشند. معنی در و برای یک دازاین انضمامی و منعین کشف می‌شود. یعنی از موقعیت دقیق یک طرح، در قلب یک مجموعه‌ای از واقعیات حاصل می‌شود، که من به وسیله دلمنشغولی یا اشتغال به آنها پیوسته‌ام. فهمیدن معنی یک خانه، عبارت از ملاحظه این مطلب است که آن خانه، به عنوان یک وسیله و

←

در ضمن فهمیدن انتظام و ارتباطی بین اشیا ایجاد نمی‌کرد، معنی حاصل نمی‌شد، حتی افق فهمیدن نیز از همان تنظیم و سازماندهی حاصل نمی‌گردید. اگر در پارگراف بعدی گفته می‌شود که معنی، از قلمرو عقلانی (Intellectual) نمی‌باشد، مراد این است که معنی، حاصل ارتباطات و سازماندهی است. بنابراین، مانند معانی کلی امر ثابت نمی‌باشد. به عبارت دیگر امری ثابت، چون مقاهم عقلانی نیستند. اصلًا معانی در حال دگرگونی و نو شدن می‌باشند، زیرا فهمیدن تحت تأثیر حالت انفعालی تحقق می‌یابد و همین فهمیدن نیز حالت انفعالی را دگرگون می‌سازد، و این یک حالت دیالکتیکی بوده و مفهوم ثابت نمی‌باشد.

۱ - «این لامعنی، در این مقام هیچ حکم ارزشی را شامل نیست، اما ممکن است یک تعین وجودشناختی را بیان کند. و تنها آنچه لامعنی است ممکن است، ضد معنی باشد. لامعنی وقتی در برابر وجود آنجایی قرار می‌گیرد، تنها وجود زیرا استاده‌ای است که می‌تواند علیه این وجود نیز حرکت کند. این همانست که ممکن است در باب حوادث طبیعی نیز به وجود آید.» (وجود و زمان، صفحه ۱۸۹)

ابزار، به چه کاری می آید.^۱

معنی، امری است که به وسیله آن تبیین و تفسیر شکل می گیرد. تبیین و تفسیر عبارت از ظهور «در حدّی که» می باشد.^۲ من می توانم آهن را بکوبم بدون اینکه توجهی به چکش و به سندان داشته باشم. اما همچنین من می توانم در کاری که انجام می دهم، تأمل کنم، و مراحل مختلف

۱ - مراد از اشتغال یا دلمشغولی (= préoccupation) که به طور مکرر مطرح می شود، این است که انسانی وقتی طرحی دارد، مسلماً هدف و غرضی نیز دارد، زیرا طرح بدون هدف قابل تعقل نمی باشد. این حالت گرفتاری به هدف متضمن اشتغال می باشد. یعنی صاحب طرح از جنبه عملی و تحقق آن نباید غافل باشد و در برابر عالم و اشیا دائماً به این فکر است که آن اشیا به چه دردی می خورند و نقش آنها در تحقق هدف مورد نظر چیست؟ این حالت گرفتاری به اشیا برای متحقق ساختن طرح، حالت اشتغال یا دلمشغولی نامیده می شود. ملاحظه می شود، که انسان به عنوان موجودی که می تواند امکانات خود را بیابد و از آنها استفاده کند، دائماً در حال اشتغال خواهد بود. این اشتغال نیز متضمن دلمشغولی، نگرانی، و احساس مسؤولیت می باشد.^۳

۲ - «وقتی موجودی به طور وضوح فهمیده شود، ساختار «فی حدّ خود» (= L'en tant que) را کسب می کند». مراد هیدگر از این اصطلاح، به طوری که در صفحه ۱۸۵ وجود و زمان شرح می دهد، این است که «وقتی چیزی را «به خاطر...» یک امری می نامیم، این نامیدن محدود به بیان یک کاربرد نمی باشد، بلکه آنچه را که این نامیدن، آنرا در حدّی که مورد سؤال است، می نامد، عبارت از دریافت آن به عنوان امری است که مقدار به این کاربرد می باشد.

توجه باید کرد که این مطالب با فهمیدن و معنی ارتباط دارند. معنی شکل دهنده ادراک می باشد، ادراک بدون مقصد و بدون دانستن «چه چیزی اشیا»، حاصل نمی شود. از طرف دیگر اشیا، لامعنی یعنی خالی از دلالت قبلی، به امر خاص می باشند، ولی می توانند حاصل معنی و برای امری به کاری گرفته شده و مفید افتند. اینک هیدگر می خواهد بگوید، محل مصرف اشیا، در حالت فهمیدن خاص، باید فهمیده شوند، یعنی اشیا «در حدی که مورد سؤال ما هستند» در ک شوند، نه به صورت امر کلی که به طور مبهم در احوال کلی صادق می آیند، بلکه در موردی که بالصراحه به کاری و به خاطر یک هدفی چنین تنظیم یافته، ادراک شود. هیدگر چنین ادراکی را «در حدّی که» می نامد. م

عمل خود را متمایز نمایم. در این صورت من سندان را به عنوان سندان، چکش را در حدی که چکش است، شرح می‌دهم. در ضمن این شرح هریک از این ابزارها نقش خاص خود را ظاهر می‌سازند. شرح و توضیع موجب ظهور «به عنوان»، «در حدی که» می‌گردد، و نقش توضیع نیز عبارت از همین امر است.

معنی یک نوع خاصیت نیست که شئ مالک آن باشد، بلکه معنی این شئ، عبارت از همه آن چیزی است که این شئ برای طرح دازاین دارد، یعنی همه آنچه که این شئ به طور ساده و روشن هست.

پس، معنی یک امر اگزیستانسیال است، همانطور است گفتار، که خود را با دازاینی که آن نیز در هستی جهان گرفتار است، متعدد می‌سازد. اگر انسان به گفتار دسترسی دارد، این دسترسی در مسیر تفکر هستی است. گفتار تذکر حمایت‌گرانه از حقیقت است، ما می‌بینیم که حقیقت با موجود در تمامیت آن ذاتاً مرتبط می‌شود.

دازاین، تنها جهان و اشیا آنرا به لفظ درنمی‌آورد، بلکه وجود خاص خودش را نیز به عنوان موجود در جهان به لفظ درنمی‌آورد، که از حالت اتفاعالی تأثیر پذیرفته و به وسیله فهمیدن صراحة بافته است. گفتار ما از آنچه هستیم گواهی می‌دهد، البته این گواهی به صورت عرضی و فرعی نیست، بلکه ذاتی و مقوم می‌باشد.

معنی به نوبه خود زبان محاوره یا گفتار^۱ را بنا می‌کند که چیزی جز ملموس کردن نطق و کلام نمی‌باشد، و ضمن نطق و کلام، معنی خود را

معمول‌ایان می‌کند. کلام خود گفتار نیست، زیرا، در گفتار از لفظی به لفظ دیگر می‌روند، اما کلام اصل و اساس آن است، که می‌تواند به صورت کلمات جداگانه تجزیه شود.^۱

بدون زبان و گفتار، اشیا هرگز نمی‌توانستند آنچه که هستند باشند، زیرا زبان و گفتار اشیارا (به صورتهای خاصی) خلق می‌کند و برای ما نیز قدرت خلق و آفرینش اشیا را می‌دهد. بدین معنی است که زبان جهان را به روی ما باز می‌کند، زیرا تنها زبان است که برای ما امکان اقامت در کنار موجود واقعی باز را می‌دهد، و ما را به سوی وجود واقعی آنطوری که هست، هدایت می‌کند. هر چیزی که هست جز در «حریم زبان» نمی‌تواند باشد. انسان دائمًا در این حریم و در این مقام اقامت می‌کند، زیرا همین حریم است که از انسان موجود خاصی می‌سازد که خود را بیان می‌کند. زبان عبارت از خانه هستی است که انسان در آنجا سکونت دارد، و در آنجا هر چیزی جای خود را پیدا می‌کند.

محاوره و مکالمه عبارت از کلامی است که در جمع بیان می‌شود. ما با مکالمه یکی شده و در ساختارهای بنیادی خود مرتبط می‌شویم. من همانم که می‌گویم. ما مجموع آنچه که گفتار ما ظاهر می‌سازد، هستیم.

۱- اصطلاح *la Rede* به زبان آلمانی که در ترجمه وجود و زمان به *Discours* یا گفتار ترجمه شده است، در کتاب حاضر، به همان صورت آلمانی آورده شده که شامل گفتار و بیان، کلام و زبان به طور کلی می‌شود. به هر حال مادر ترجمه کتاب حاضر، *la Rede* را به کلام ترجمه می‌کنیم که در ادبیات دینی ما نیز در موارد معتبر و مهم، کلام به کار رفته است. بنابراین سخن و گفتار، صورت ملموس کلام است، کلام اصل و اساس گفتار می‌باشد. اصطلاح نطق نیز به عنوان معادل *la Rede* ظاهراً مناسب می‌باشد، زیرا نطق، اساس پیدایش الفاظ و گفتارها می‌باشد.

وانگهی، دازاین بالضروره مکالمه است، زیرا هستی خاص او نیز دیالکتیک (و تبادل) می‌باشد، که دائماً با دیگران مرتبط است، که کل جهان دازاین را به وجود می‌آورند.^۱ مکالمه مبادله‌ای است که مستلزم حضور فعلی در برابر یک واقعیت واحد می‌باشد. مکالمه بدون اینکه ما را خلط و مشتبه سازد، می‌خواهد ما را در یک قصد و نیت مشترک متعدد نماید.

پس زبان ذاتاً یک «شعر» است.^۲ زبان است که در هستی خود هر چیزی را که هست، در حدی که هست، بنا نهاده و تأسیس می‌کند. لااقل زمانی که زبان، گفتار کامل و اصیل باشد، چنین عمل می‌کند، و معقولیت حقیقی را به روی ما باز می‌کند. در این صورت زبان گویایی هستی است، مانند قاضی که او نیز گویای حق است. زبان اصیل را شاعر اغلب، با سخنان «متراکم» خود به ما می‌فهماند.

زبان غیراصیل همان زبان گفتگوی روزمره می‌باشد. این گفتگو، به معنی وجودشناسی کلمه، و نه به معنی روان‌شناسی آن، عبارت از سقوط، انحطاط و قهقرا می‌باشد. دازاین که در جهان رها شده، خود را در هستی همراه با، گم می‌کند. انسان نمی‌تواند از آمیختن با موجودات واقعی و از بودن در قرب دنیا پرهیز کند، و این در قرب اشتغال بودن، به وسیله نیروی

۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۷۰.

۲ - مراد هیدگر از شعر، نقش خلاق و آفرینندگی آن است. و زبان هم که اشیا را به وجود می‌آورد، یعنی آنها را در ضمن معانی و دلالتهای تازه قرار می‌دهد و روابط و نسب تازه‌ای را نسبت به ما نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، بدون زبان و کلام این تبادل و خلاقیت موجود نمی‌شد، و قیام ظهوری انسان واقعیت ملموس پیدا نمی‌کرد.

اشیا، نوعی بندگی عملی به موجودات با خود همراه می‌آورد که ما به آن بندگی نیازمندیم، «حالت صیدی» را داریم که فرار از آن حالت به طور مطلق محال است. ما تحت تسلط جهان بوده و به توسط جهان بیحس و بیحال شده‌ایم.

هستی - تنزل یافته^۱ انسان در جهان با این خصوصیات اصلی مشخص شده که عبارتند از: وسوسه، آرامش ظاهری، بیگانگی از خویشن و افتادن در وحل.

وسوسه بر سایر تعینات حالت تنزل یافتنگی نوعی اولویت دارد. وجود تنزل یافته وجودی است که به توسط وجود آسان او، (سوم شخص مجهول) وسوسه شده است، در جهتی متمایل شده که انکار و رد خود است، و به سوی ورّاجی، تجسس و کنجکاوی و ابهام و تاریکی برده شده است.^۲

در هنگام ورّاجی به دور از اندیشه و غم موضوعی که راجع به آن سخن می‌گویند، بیشتر در باب چیزی که دیگران می‌گویند غم به دل راه می‌دهند. دنیا را به روی خود می‌بندند و خود را متحجر و متصلب می‌سازند.

تجسس مربوط به بی‌عملی است. وقتی عمل کردن قطع می‌شود، تمثای مطرح می‌شود، و با تمثای، تجسس و کنجکاوی شروع می‌شود که با

۱ - هستی تنزل یافته، در ترجمه «Le déchû」 آمده است، که می‌توانیم آنرا هستی انحطاط یافته یا هستی منقرض نیز بنامیم. زیرا انسان در این حال، از هستی کامل و خاص خود منسلخ شده و در «اوی مجهول» گرفتار شده است.

۲ - وجود و زمان، صفحه ۱۷۵.

خود تفريح و تفنن و ميل به کسب هرچه بيشتر معرفت ممکن را همراه می آورد.

ابهام و تعقید از اين امر ظاهر می شود که ما قبل از هر چيزی تلاش می کنيم خودمان را به وسیله ديگران درک کنيم. خودمان را در برابر اشيا قرار نمی دهيم، بلکه اغلب در برابر اينها و آنها قرار می گيريم. ما از تمایز و تشخيص بين آنچه که به طور کامل و اصيل مشاهده شده و آنچه که آنطور ملاحظه نشده، اغماس می کنيم.

دومين خصوصيت حالت تنزل بافتگي عبارت از: رضایت و آرامش است. دازاین وقتی به وسیله اعتقاد (عامه) اطمینان خاطر یافت، در آرامش روحی زندگی می کند،^۱ اما این آرامش روحی ظاهري است و ارضاء کننده نمی باشد.

وجود تنزل یافته، از خودبيگانگي را نيز، به خاطر موافقت با دنيا، تحمل می کند.^۲ دازاین عليه خود مصمم شده است، او امکانات کامل و اصيل خود را گم کرده است. او ديگر خودش نمی باشد و تنها خودش است^۳، او از شخصيت حقيقي خود چشم پوشی کرده است.

۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۷۷.

۲ - مراد از موافقت با دنيا یا موافقت با اعتقاد عامه مردم، همانا فراموش کردن مقام مسؤوليت و تصميم و آزادی انساني است. به طور کلي غفلت از گرايشاهی خاص خود انسان، يعني توانق با غير و تبعيت از او، از خودبيگانگي است. در اين صورت انسان خود را با غير خود منطبق می سازد و اين نوع موجود، از خود غافل مانده و بنابر حاكمیت غير و اطاعت از اعتقادات عامه عمل می کند، و در نتيجه از خود بيگانه است.

۳ - «او تنها خودش است»، يعني طرحی ندارد و از امکانات خود استفاده نمی کند و از دنیا خود غافل مانده است. وقتی انسان تنها خودش است يعني از

بالاخره آخرین وصف تنزل یافتنگی در گل ماندن است.

همه این احوال به یک آشتنگی، به یک گرددباد منتهی می‌شود.^۱ مانند گرددباد و حرکتی که خاص موجود تنزل یافته و شکست خورده است، وجود غیر اصیل انسانی، دازاین را در نوعی خلاً بی‌انتها پرت می‌کند که او آنرا صعود موفقیت‌آمیز و توفیق اجتماعی در زندگی انضمامی می‌نامد.^۲

با وجود اینها، در وجود تنزل یافته، هستی مورد غفلت قرار نمی‌گیرد.

هستی تنزل یافته، هستی دازاین نیز می‌باشد. دازاین ضمن تنزیل و تقلیل خود حرکتی را مرتكب می‌شود که خود را به درون خود می‌برد؛ این حرکت یک امر اگزیستانسیال می‌باشد.

اما هیچ دازاینی با هستی کامل شروع نمی‌کند. هر انسانی، در ابتدا و بر طبق عادت، به سوی جهان و وسوسه‌های خود رها شده است. دازاین در آغاز تنزل یافته می‌باشد. دازاین از چنین حالتی است که باید هستی خاص خود را به دست آورد. پس وجود خاص انسانی همواره وجودی است

←

نسبتهاي تازه بین خود و اشیا غفلت دارد، در واقع اگزیستانس او تنزل یافته و به سطح سایر موجودات تقلیل یافته است، و وجود انسانی او سقوط کرده و منقرض شده است. ۱ - وجود و زمان، صفحه ۱۷۷.

۲ - وقتی وجود غیر اصیل انسانی در وضع تنزل یافته و شکست خورده خود، خیال بکند که به موفقیت و ارتقا نایل شده است، در نتیجه خود را در اجتماع موفق و پیروز می‌داند. اغلب اتفاق می‌افتد که افراد در عین از خود بیگانگی، یعنی تمایل به سوی لذاید و انتخاب راههای سهل، خود را موفق می‌دانند. ولی چنین انسانی در حقیقت، به خاطر ترک وجود اصیل خود که عبارت از طرح داشتن و اجرای آنهاست و بالاخره به خاطر عدم گذر از آنچه هست، به سوی آنچه فعلانیست، در «از خود بیگانگی» کامل به سر می‌برد.

که از حالت انفعالی (= Disposition) و از زیر سلطه «او» کنده شده و مسجدداً به تملک انسان درمی‌آید. انسان مالک وجود خویشتن نمی‌گردد، مگر اینکه از وجود عیرشخصی بگذرد که خود را به صورت امکان و سوشهانگیز به انسان عرضه می‌کند.

غم^۱ و زمانمندی

سه خصوصیت وجود شناختی بنیادی دازاین یعنی: حالت انفعالی، فهمیدن و سقوط یا تنزل (= محروم از شخصیت خاص خود)، در یک ترکیب ساختاری بهم گره می‌خورند که هیدگر، با توجه به معنی بسیار اختصاصی، آنرا «غم» می‌نامد. غم وحدت آلی سه عنصر مفوم هستنی دازاین می‌باشد. دازاین، با وجود غم، خود را بدین ترتیب تعریف می‌کند: «وجود پیشی‌گیرنده که در جهان انداخته و ترک شده است و در آنجا او خود را گم کرده است».^۲

وجود پیشی‌گیرنده، به سوی جلوتر از خودش، فهمیدن یا ارتباط با وجود^۳ را مطرح می‌کند. وجود انداخته شده در جهان با حالت انفعالی، با امکان خاص، مرتبط است، وجودی که در میان موجودات واقعی دیگر،

۱ - غم در اصطلاح هیدگر به حالت نگرانی، دلنشغولی در برابر هدفی گفته می‌شود که انسان در مقام به دست آوردن آن هدف احساس نگرانی و حتی اضطراب می‌کند. همچنین به حالت ذهنی کسی اطلاق می‌شود که دارای طرحی است و به فکر تحقق آن می‌باشد. غم مورد نظر هیدگر، غمی است که سلط بر ذهن انسان می‌گردد و آنرا مضطرب نموده و از انتظام قبلی جدا و دور می‌کند، تا بلکه به وسیله همین غم، انسان هر چه مصمّم‌تر به سوی هدف عالی خود حرکت کند. م

۲ - وجود و زمان، صفحه ۱۹۲.

۳ - «ارتباط با وجود» در ترجمه Existentialité آورده شده است.

و در داخل جهان می‌باشد، عبارت از وجود تنزل یافته می‌باشد.
در ضمن ساختار وجود شناختی غم است که ارتباط کامل دازاین با
جهان و با دیگری برقرار می‌شود. غم، هستی انسان نیز می‌باشد، و جهان
برای وی در ضمن وابستگی با غم زاده می‌شود. انسان در ضمن این
پیوستگی با غم، کسب علم می‌کند، دوست می‌دارد یا عمل می‌کند، به
وسیله غم دازاین از وجود خاص خود «مراقبت می‌کند»، غم در اصل و
اساس همه چیز است.^۱

غم، به خاطر اینکه ریشه نهایی شخصیت انسانی را بیان می‌کند، به
همین جهت تمام جنبه‌های این شخصیت را دربرمی‌گیرد. بسیار غنی‌تر از
دانستن می‌باشد، بلکه در ریشه دانستن قرار دارد، غم با فعالیت‌های عملی
تشخّص می‌یابد. اما غم فقط به عمل تقلیل نمی‌یابد. غم، هم در اساس
روش‌های نظری، و هم در اساس حالات عملی قرار دارد، هم اینها و هم
آنها در محدوده امکانات وجود خاص انسانی قرار دارند.^۲

۱ - به همان نحو که در پاورقی شماره ۱ صفحه ۱۰۰ یادآوری کردیم، مراد
هیدگر از غم آن حالت انسانی است که خود را در جهان ملزم به داشتن طرح می‌بیند،
و خود را مکلف احساس می‌کند که آن طرح را متحقق سازد. همین احوال را
موجودی می‌تواند دارا شود که به جلوتر از خود نظر کند، یعنی از آنچه فعلًا هست،
جلوی بینگرد. و معنی این جلوی نگریستن یا پیشی گرفتن همانا داشتن فرضیه و طرح
و استفاده از امکانات می‌باشد که بدون غم حاصل نمی‌شود.

عنایت به این نکته ضروری است که غم مورد نظر هیدگر، نتیجه شکست یا بد
آمد روزگار نمی‌باشد، بلکه غم استفاده از امکانات و تحقق بخشیدن به طرحها و
بررسی فرضیه‌ها است. غم هیدگر ناظر به آینده می‌باشد که اصولاً موجب
برنامه‌ریزی و عمل می‌گردد. بدین جهت است گفته شد «غم در اصل و اساس همه
چیز است». این غم انسان را به سوی عمل می‌کشاند، هیدگر می‌گوید «غم با
فعالیت‌های عملی مشخص می‌شود». (همین صفحه)

۲ - وجود و زمان، صفحه ۱۹۳.

وجود خود غم نیز ممکن نمی‌گردد مگر براساس یک واقعیت بنیادی، که عبارت از زمانمندی است. زمانمندی وحدتی برای غم فراهم می‌کند که بر روی آن وحدت، عناصری که ماهیت غم را به وجود می‌آورند، تأسیس می‌شوند، و در داخل آن و در جهات مختلف خودشان گسترش می‌یابند.^۱ بنابراین، توضیح و تبیین هستی انسان و هستی جهان، به وسیله زمانمندی، آخرین کلام تحلیل وجود شناختی انسان خواهد بود.^۲

وجود حاضر در جهان انسان (= دازاین)، وجودی است که خود را زمانمند می‌کند. اگر صریح‌تر بیان شود، انسان یک جریان و روند زمانمند

۱ - وجود و زمان، صفحه ۳۲۹.

۲ - زمانمندی یا زمان داشتن انسان، امکان می‌دهد تا انسان، مقدمات، فعالیت‌ها، و نتایج طرح‌های خود را در ضمن وحدت زمانی یعنی در حال حاضر تصور نماید. و بر مبنای همین وحدت زمانی و در داخل آن، غم می‌تواند به وجود آید و نسبت به تحقق طرح‌های خود، برنامه‌ریزی کند. به عبارت دیگر اگر زمان، امکان تصور گذشته و آینده و حال را فراهم نکرده بود، مسئله طرح و تحقق آن نیز مطرح نمی‌شد، و غم به وجود نمی‌آمد. پس زمان عناصر سازنده غم، یعنی آینده و گذشته و حال را با توجه به محتویات آن تأسیس می‌کند. اما چرا زمانمندی آخرین کلام تحلیل وجود شناختی می‌گردد، دلیل اش این است که هستی انسان وابسته به کیفیت نگرش، طرح و فرضیه و برنامه‌ریزی برای بررسی و تحقق آنها می‌باشد که بدون وجود زمان هیچکدام از آنها میسر نمی‌گردد. یادآوری می‌کنیم که روش هیدگر پدیدارشناسانه است یعنی تمام پدیدارها و التفات‌های انسان به جهان، ارتباط او را با وجود شناسی و با وجود متعین می‌سازند. و هر کدام از آن پدیدارها به نحوی با وجود ارتباط دارند که بدون وجود آن پدیدارها، حصول ارتباط با وجود میسر نمی‌گشت، و اگر زمان نبود مسئله طرح و تحقق آن در آینده و ظهور پدیدارها ممکن نمی‌گشت. بنابراین زمانمندی ذاتی انسان می‌باشد و اگر نبود، غم هم نبود و بالاخره آرزو و هدفی در آینده به وجود نمی‌آمد و انسان در یک آرامش و سکون دائمی قرار می‌گرفت و تاریخ او به تاریخ طبیعی، مانند تاریخ اشیا که به اراده خود تحول نمی‌یابند، مبدل می‌گشت.

شدن است. انسان هر نوع هستی خاصی برای خود پیدا می‌کند، به هر حال، او بالضروره به یک آینده، به یک گذشته و به یک حال حاضر خود را مرتبط می‌سازد. باری، زمانمندی این سه لحظه را شامل می‌گردد که در وحدت ساختاری یک پدیدار واحد، افق آنرا شکل می‌دهند.^۱ از طرف دیگر، هر یک از این لحظات، به عنصر غمی مرتبط می‌گردد.^۲

زمانمندی، بازمان، صورت خارجیت محض است.^۳ مراحل مختلف زمان متقابلاً هر یک خارج از یکدیگر می‌باشند.^۴ آنها به طور عینی و محصل یکدیگر را حذف می‌کنند. هیدگر به همین دلیل، مراحل و ابعاد

۱ - مراد از افق یک پدیدار، یعنی ابعادی که آن پدیدار در آنها، میدان طرح و اجرای خود را پیدا می‌کند. ذهن انسان نیز که طراح همه طرحها می‌باشد، وجودی حاضر در جهان می‌باشد، و اگر زمانمند نبود، گذشته و آینده و حال، برای او مطرح نمی‌شد و در نتیجه او از مقام خاص انسانی خلع می‌شد.

۲ - مراد از اینکه هر یک از لحظات به عنصر غمی مرتبط می‌شود، این است که هر یک از ابعاد زمانی به نحوی در به وجود آمدن و تحقق طرح‌ها دخالت دارند و به عنوان محرك یا عنصر غم، انسان را به حرکت درمی‌آورند. هیچ لحظه‌ای از لحظات ما خالی از دلنشغولی نمی‌باشد. هیچ زمانی خالی از آرزو و دردمندی نیستیم.

۳ - مراد از خارجیت محض زمان عبارت از خصوصیت التفات داشتن و کیفیت مورد توجه قراردادن انسان است که می‌تواند اشیا را بنابر اهداف و طرح‌های خود مورد التفات قرار دهد و در حدود امکانات خود، از آنها برای تحقق اهداف خود بهره می‌گیرد. بنابراین یکی از خصوصیات دازاین که زمانمندی است، بدون التفات به گذشته و آینده و حال و محتوای آنها، نمی‌تواند تحقق یابد، یعنی به خارج خود باید عنایت داشته باشد. پس زمان اقتضا می‌کند که دازاین به خارج از خود برود، زمان مبین خارجیت ضروری و محض زندگی انسانی است. هدفهای ما نیز خارج از زمان فعلی است و فعلًا حضور ندارند.

۴ - با توضیحات بالا روشن می‌شود که محتوای هر بعدی از زمان، یا محل و مورد التفات هر یک از ابعاد زمان توسط انسان خارج از بعد دیگر زمان است. هدف در آینده قرار دارد، عمل در حال حاضر و تاریخ در گذشته جای گرفته است.

زمان را «مراحل التفات زمانی» (= Extase) می‌نامد.^۱ زمان چیزی است که وجود ندارد، آن خود را خارجیت و عینیت می‌بخشد، زمان خارجیت دهنده است. زمان خارج از خودش است،^۲ بنابر یک گذر فعال (زمان)، صورتهای گوناگون، «هستی توسعه یافته» زاده می‌شوند.^۳

اما زمان، بنابر محتوای مراحل خود، در عین حال فی‌نفسه و لنفسه می‌باشد.^۴ مراحل سه گانه زمانمندی، کثرت غیرقابل دریافتنی را نمی‌سازند، بلکه یک کل واحد و غیرقابل انفکاکی را تشکیل می‌دهند، بدین جهت است که دازاین یا وجود حاضر انسانی مستعد درک و فهمیدن می‌باشد، بدین ترتیب، وحدت وجود انسانی، وحدت خود را بر وحدت مراحل زمانی بنا می‌کند.^۵

۱ - مراد از Extases temporelles عبارتند از حالات التفاتی و مطعم نظر قرار دادن می‌باشند که با حضور انسان، در یکی از ابعاد زمان آغاز می‌شود. هر یک از این حالات التفاتی به عنوان یک «مرحله زمانی» یا یک «Extase temporelle» نامیده می‌شود، که شامل یک التفات و یک محل نظر می‌باشد. اگر تاس یا مرحله‌ای از زمان، عبارت از التفاتی است با حضور انسان، که متضمن توجه به سوی آینده یا به سوی گذشته می‌باشد. این التفات انسانی موجب ظهور ابعاد زمان می‌شود. البته این التفات امر جنبی نبوده بلکه از وجود انسان جدائی ناپذیر نه (ر. ک به فرهنگ فلسفی سن‌زان و پل فولکیه زیر مدخل Extase).

۲ - وجود و زمان، صفحه ۳۲۹.

۳ - به نظر هیدگر آینده پیش افتادن هدف است، گذشته و استگی محروم به داده‌های اولیه می‌باشد، و زمان حال عملی است که به جذابیت آینده و اجرار گذشته پاسخ می‌دهد. (صفحه ۲۲۶ همین کتاب).

۴ - مراد از فی‌نفسه بودن زمان، یعنی زمان فی حد ذاته و قبل از التفات انسانی به مراحل سه گانه آن وجود دارد، یعنی امری است که می‌تواند حالت گذشته و آینده و حال را پیدا کند. مراد از لنفسه بودن زمان، یعنی زمان وقتی که مورد التفات انسان قرار گرفت، بعدی از ابعاد زمان را کسب می‌کند. این مراحل و ابعاد زمانی، جزء التفات و آگاهی انسان واقعیت نمی‌یابند، و در حالت فی‌نفسه باقی می‌مانند.

۵ - باید توجه نماییم که انسان با تمام طرحها و غم‌های خود یک کل واحد را

زمان حال همواره در بین فلاسفه مقام ممتازی داشته است. زمان حال هیجان‌زده از ارجمندی و رجحان ابدیت، گذشته و آینده را ملزم می‌سازد تا در درجه دوم اهمیت قرار بگیرند.^۱ این امر چنین معنی می‌دهد که زمان، که تنها با تکیه بر آن، ما می‌توانیم حقیقتاً هستی را ادراک کنیم، از دو بعد خود محروم شده است. هیدگر سعی می‌کند به ما نشان دهد که آینده، نسبت به دو مرحله دیگر زمان، صاحب نوعی تفوق و برتری است،^۲ هرچند که زمان با وحدت سه لحظه خود ایجاد می‌شود که قویاً ذاتی یکدیگر می‌باشند.

پس بدین ترتیب، ماهیت حقیقی زمان، ابتدا متضمن آینده می‌باشد، که به نحوی مسبوق به سایر ابعاد زمانی می‌باشد، بدون اینکه بتواند به طور مستقل از آندو باشد.

پدیدار آینده عبارت از استعداد و توانایی دازاین در «هدایت خود به سوی»، امکاناتش می‌باشد. او خود را با عمل جلو - انداختن ایجاد می‌کند.

←

تشکیل می‌دهد و گذشته او در حال و آینده، و بر عکس تأثیر دارند. زمان نیز با ابعاد سه گانه خود امر واحدی می‌باشد، به قول هائزی برگسون، زمان یک امر مستصل می‌باشد و خلاصت زمان نیز به همین معنی است. زیرا اگر آینده و حال از گذشته مجزا شود یا آینده و حال بر روی گذشته تأثیر نکنند، ابعاد زمان از جریان و روند خود منسلخ می‌شوند.

۱ - زمان حال که همواره در اختیار انسان است، و انسان در آن قرار دارد، و مانند گذشته که از دست رفته، و آینده که هنوز نیامده، از دسترس انسان دور نیست. بنابراین زمان حال بیشتر با ابدیت قابل اتصال است، و انسان اگر ابدی گردد، همواره در زمان حال خواهد بود، و گذشت زمان یا آینده پیری را بر او مستولی نخواهند ساخت. در ادبیات ما نیز اغلب به زمان حال تذکار داده‌اند، یک دلیل آن، همان علاقه‌مندی به ابدیت بوده است، زیرا آنچه ما داریم، تنها زمان حال است.

۲ - وجود و زمان، صفحه ۳۲۷.

در واقع دازاین به وسیله جلواندازی که با (آینده) ارتباط اصلی دارد، ما را در «بزودی» و در «نه هنوز» داخل می‌کند. وقتی که دازاین به امکانات هستی خود گشوده می‌شود، مقصد نهایی و زمانمند کردن آینده مطرح می‌شود.^۱

دازاین فی نفسه حامل آینده است. او در هستی خود آینده می‌باشد، زیرا از لحاظ ساختاری، «در حال رفتن به سویی»، قادر است تا خود را در آینده ببیند و ادراک نماید. بدین ترتیب ادراک در آینده بناگذاری شده است: در ضمن ادراک و با ادراک است که دازاین خود را به عنوان آینده زمانمند می‌کند.

آینده، زمانی کامل و اصیل می‌باشد که دازاین، خود را به سوی نهایی ترین امکان خود هدایت کند، که عبارت از مرگ فردی اوست. در ضمن تحمل این امکان است که انسان، هستی خود را واقعیت می‌بخشد. در این مقام، آینده به لحظه‌ای اطلاق نمی‌شود که هنوز «واقعی» نیست، بلکه به جریانی اطلاق می‌شود که دازاین به وسیله آن، در قلب توانایی بودن کاملاً اصیل خود، به خودش می‌رسد.

زمانی که حد نهایی فشار به سوی جلو غیر از مرگ باشد، در این صورت، عمل «هدایت خود به سویی» جور دیگر می‌گردد، و در این

۱ - مراد از این عبارت این است که انسان وقتی به سوی امکانات خود التفات پیدا می‌کند و تصمیم و طرح نهایی خود را ترسیم می‌کند، آینده در برابر او ظاهر می‌شود و به عنوان آینده صاحب زمان یا زمانمند می‌شود، به عبارت دیگر، بدون توجه به امکانات و درک کیفیت استفاده از آنها، مقصد نهایی به وجود نمی‌آید و در آینده و زمانمندی آینده قرار نمی‌گیرد. و آینده به عنوان آینده مطرح نمی‌شود. آینده خالی از هدف و مقصد، آینده اصیل نمی‌باشد. م

صورت، نوعی تازه از آینده ایجاد می شود که آینده غیراصیل خواهد بود.

عمل مرکزی و اصلی هستی کامل انسانی جز در برابر یقین مرگ ظاهر نمی شود، مرگ من یک واقعه‌ای است که خواهد آمد، پس طبیعی است که توالی مراحل زمانی اصل خود را، لااقل زمانی که مراد صورت اصلی و کامل زمان می باشد، در آینده بیابد.

از طرف دیگر، دازاین نمی تواند خود را به سوی مرگ بیندازد مگر اینکه قبلاً باشد. برای اینکه هستی او با کیفیتی کامل واقعیت یابد، باید در عین حال هم مرگ و هم وجود انداخته شده خود را پیداورد، یعنی چیزی که از قبل هست. وقتی خود را تابع مرگ می بینیم، این حالت هم پیشی گرفتن بر امکان نهایی و هم بر عهده گرفتن مقام اصلی انسانی است: در این صورت به طور تجزیه‌ناپذیری آینده و گذشته شده‌ایم. هستی کامل انسانی از مرگ خود پیشی می گیرد و ترک شدگی خود را در جهان مجددأ ظاهر می سازد.^۱

پیدار گذشته به «حالت انفعالی» مرتبط است. انسان به وسیله حالت انفعالی خود را در برابر گذشته خود قرار می دهد و خود را به عنوان گذشته زمانمند می کند. باری، آنچه که من قبلاً بوده‌ام، به نحوی هنوز هم همان هستم: حالت انفعالی، اصولاً در گذشته پایه گذاری شده، بنابراین به

۱- مراد از اینکه از مرگ خود پیشی بگیرد، این است که قبل از مرگ و با توجه به درجهان انداختگی، کیفیت و نحوه بودن خود را در جهان انتخاب کند. انسان اصیل از امکانات خود پیش از مرگ بهره می برد. به عبارت ساده‌تر هستی انسانی باید خالی از طرح و هدف و برنامه و عمل باشد.

طور اصیل در گذشته - حاضر قرار دارد، در این گذشته‌ای که به عنوان گذشته، حاضر است.

مخصوصاً در هستی اصیل انسانی، دازاین گذشته خودش است، نظر بر اینکه او به سوی مقام اولیه خود برمی‌گردد که عبارت از انداخته‌شدنی در جهان و رها شده به سوی سرنوشتی است که پذیرش حقیقی همان سرنوشت، مستلزم قبول این رها شدنی و ادامه این گذشته می‌باشد.^۱ در این صورت دازاین برای خودش به عنوان موجودی ظاهر می‌شود که بدون اینکه از هستی باز استد، خود را موجودی می‌یابد که قبل‌بوده است، یعنی فعلأً هست و قبلأً نیز به طور مستمر بوده است.^۲ دازاین قابلیت این را دارد که در ترک شدنی، «گذشته خاص خود آنطوری که بود» باشد، و آنرا آنطوری که هست بر عهده بگیرد. ترک شدنی برای او یک امر تمام شده نیست، بلکه حالتی است که خود را مستمر می‌سازد.^۳

۱ - در نظر هیدگر انسان، موجودی برای مرگ است، در برابر امکانات نهائی و سرنوشت او مرگ نیز قرار دارد. خود مرگ بهترین نشان دهنده امکانات است. زیرا ما پس از مرگ صدائی نخواهیم داشت تا دیگران را نداشیم. در جهان نیستم تا تصمیمی داشته باشم و طرحی بیندازیم. پس، مرگ به خوبی نشان دهنده برخورداری ما از امکانات فعلی می‌باشد. اما تأکید هیدگر بر گذشته حاضر، بدین جهت است که یادآوری کند، از قبل در جهان انداخته شده‌ایم، و در آنجارها و ترک شده هستیم تا سرنوشتی برای خود بسازیم. بنابراین، معنی پذیرش و بر عهده گرفتن حقیقی سرنوشت، این است که انسان این گذشته، یعنی رها شدنی در جهان را فراموش نکند و ادامه دهد. به عبارت دیگر، به یاد داشته باشد که باید از امکانات خود استفاده کند و سرنوشت خود را رقم بزنند و بسازند. به هر حال مرگ آگاهی مورد نظر هیدگر، بهترین حرکت انسان به سوی تحقیق امکانات اش می‌باشد. مرگ آگاهی و یاد مرگ نشان می‌دهد که ما فعلأً در برابر امکانات خود قرار گرفته‌ایم. م

۲ - وجود و زمان، صفحه ۳۲۸. ۳ - همان کتاب، صفحه ۱۷۹.

اما زمان حال با «به خاطر چه چیز» یا با هدف عمل متعین شده است.^۱ زمان حال، زمان قوی دلمشغولی می‌باشد که تحت صورت «زمان حال گردانیدن گذشته» عمل می‌کند.^۲ اما دلمشغولی فعال ممکن نیست، مگر اینکه من یک مجموعه‌ای (از گذشته) را حاضر سازم که بر روی آن مجموعه، فعالیت من بازتابی داشته باشد. پس من باید آینده خودم را در گذشته‌ام ببینم، بدین ترتیب است که من وقتی از حال حاضر خودم آگاه می‌شوم.^۳ که گذشته خود را، بنابر صورتهای گوناگون زمانمندی به حال حاضر برگردانم. دازاین در ضمن طرح‌ریزی و پیش‌اندازی خود، هستی قبلی خود را در افق این زمان حاضر، برای خود آشکار می‌سازد که مشغول همان زمان حاضر می‌باشد.^۴

وقتی که هستی انسان غیر اصیل باشد، وجود تنزل یافته به زمان حال مربوط می‌گردد. زمان حال هستی انسان اصیل، عبارت از هستی او در موقعیت^۵ است، و حالت کسی است که واقعاً در جهان حضور دارد، با

۱ - وجود و زمان، صفحه ۳۶۵.

۲ - همان کتاب، صفحه ۲۵۳. مراد از «زمان حال گردانیدن» این است که زمان حال هرچه از گذشته دارد آنها را به صورت عناصر طرح‌های خود در نظر می‌گیرد و در حال حاضر از آنها بهره می‌گیرد، یعنی گذشته را به صورت وقایع مؤثر در زمان حال در نظر می‌آورد و از آنها اثر می‌پذیرد، با اینکه توجه دارد که آن وقایع در گذشته اتفاق افتاده‌اند و گذشته هستند.

۳ - من وقتی در حال حاضر طرحی پیدا می‌کنم، طرح من پا در هوا و بدون توجه به مجموعه امور گذشته حاصل نمی‌شود. بنابراین گذشته من موجب ظهور آینده من می‌شود و من بدون گذشته، آینده‌ای نخواهم داشت و معنی زمان حال یا حال حاضر من زمانی ظاهر می‌شود که من اثرات گذشته را به حال حاضر بیاورم.

۴ - وجود و زمان، صفحه ۳۶۵.

۵ - مراد از موقعیت، وضع و موقعیت انسان و مقام او در جهان و در همان

اینحال، از دیدگاه حقیقی خود، تلاش‌هایی را که آن دیدگاه بر او تحمیل می‌نماید، درک می‌کند و آنها را با فراغت انجام می‌دهد. دازاین متوجه لحظه‌ای است که در رقیت غیرقابل احتراز واقعیت‌های جهان زندگی می‌کند، و سبب ظهور زمان حال، از آنچه که برای انسان وجود دارد، می‌گردد.

بالاخره باید در نظر آورد که زمان خارج از انسان، اتفاق نمی‌افتد و مانند چهارچوبی برای جریان حوادث نمی‌باشد، که انسان در آن چهارچوب به اخذ لحظه‌ای و تاریخی متظر باشد. انسان در ابتدا به صورت در ورودی مطرح نشده است. او وجودی است که خود را به وسیله خودش زمانمند می‌کند، مانند ڈرامی که با زمان جریان دارد، نه اینکه در زمان باشد.^۱ ساختار انسان با این زمان به وجود می‌آید و میزان



شرایط گوناگون است. وضع و موقعیت انسانی عبارت از حالتی است که از ترکیب و تداخل ذاتی انسان با محیط حاصل شده است. موقعیت شامل شرایط مادی و معنوی وجود انسانی است. وجود آنجایی یا همان انسانی است که در جهان و در موقعیت خاصی قرار دارد.

۱ - مراد از اینکه انسان با زمان جریان دارد و پا زمان به وجود می‌آید، این است که زمان ذاتی اوست و او موجودی نیست که بعداً، زمان او تعین شود و در تاریخی قرار داده شود مانند اینکه ما امروز این گل را در لیوان قرار دادیم. انسان دائماً در زمان قرار دارد و دائماً در تحول قرار گرفته است. و مراد از اینکه انسان خودش را زمانمند می‌کند، این است که هر لحظه از لحظات انسانی با تحولی، با طرحی و با نگرشی به آنچه قبل بوده، و آنچه در آینده خواهد بود، همراه می‌باشد. او خلاق حوادث و سرنوشت می‌باشد. مثلاً خط کش بدین معنی صاحب زمان نیست، یعنی در ایجاد حوادث به اراده خود نقشی ندارد، و تا انسان نباشد و التفاتی به سوی آن نداشته باشد، خط کش در سکوت فی نفسه خود باقی می‌ماند. بنابراین می‌توانیم بگوییم انسان به طور اصیل زمانمند می‌باشد، اشیا دیگر نیز زمانمند هستند ولی زمانمندی آنها از



واقعیت زمان همانقدر است که انسان آنرا ایجاد می‌کند. و هستی خاص انسانی که دارای مراحل زمانی است جز با زمان قابل فهمیدن نمی‌باشد. همه چیز زمانمند است، او نیز زمانمند می‌باشد، او تاروپود خود زمان است. زمان چیزی نیست که گویی خواهد بود یا گویی جریان خواهد یافت، زمان یک موجود واقعی نیست. زمان بیان واقعیت وجود انسانی است، عمل خود بودن است، تحقق وجود خاص انسانی است. هستی انسانی داشتن عبارت از زمانمند کردن خویشتن می‌باشد.

وجود خاص انسانی داشتن، و خود را زمانمند کردن، در عین حال عبارت از ساختن یک تاریخ است. زیرا، او خود ذاتاً زمانمند می‌باشد. دازاین ذاتاً به صورت بک هستی تاریخدار، پدیدار می‌شود.^۱ تنها انسان که دارنده هستی خاص انسانی است، تاریخ دارد؛ طبیعت تاریخ ندارد. تاریخ در ارتباط با تمامیت وجود خاص انسانی ایجاد و ترسیم می‌شود.



خود آنها نیست و در نتیجه غیراصیل می‌باشد. طرح و نگرش انسان اشیا را زمانمند می‌کند و الا اشیاء طبیعت بی‌زمان و بی‌تاریخ می‌مانند.

۱ - به همان نحو که در پاورقی فوق مطرح کردیم، انسان زمانمند است و خود را زمانمند می‌کند، یعنی حوادث را خلق می‌کند. اما اشیا در جریان حوادث قرار می‌گیرند و آنها با اراده توأم با شعور هدفی انتخاب نمی‌کنند، بنابراین بی‌تاریخ می‌باشند، و تاریخ به دست آنها ساخته نمی‌شود، آنها طرحی برای اجرا ندارند. اما انسان طرحی می‌اندازد و اشیا جهان را له یا علیه آن طرح مورد استفاده قرار می‌دهد. اما ممکن است، انسان خود را به شئ تبدیل کند، در این صورت او خود تصمیم نمی‌گیرد بلکه به عنوان وسیله و آلت در دست دیگری قرار می‌گیرد و به اراده دیگری عمل می‌کند. چنین انسانی بی‌تاریخ است. به همین جهت است که در همین صفحه آمده که «تنها انسان، انسانی که هستی خاص انسانی دارد، تاریخی و تاریخدار است».

این ارتباط و نسبت بانوری که شامل آن است، امر تاریخی (Historial=) می‌باشد، که در ضمن آن انسان خود را واقعیت می‌بخشد.^۱ این امر تاریخی جز تحرک وجود خاص انسانی نمی‌باشد که خود را به عنوان موجودی گسترده در خارج ایجاد می‌کند.^۲ دازاین یک تاریخ است، و موجودی نیست که با اضافه شدن متمم و مکمل، امر تاریخی گردد.

با استنتاج این ساختار تاریخی و شرایط زمانمندی و اگزیستانسیال است که این امر، که ما به فهمیدن وجودشناشه تاریخت (یا تاریخداری) نایل می‌شویم. تاریخ به معنی متدال کلمه، جز یک حالت ناقصی از این تاریخداری عمیق نمی‌باشد. بنابراین واقعیت تاریخی بر روی ساختار هیستوریال بنا شده است، همچنین این ساختار هیستوریال تاریخداری یا تاریخت را در اینجا به معنی علم تاریخی، ممکن می‌سازد، که واقعیت را در شئ ایجاد می‌کند.^۳

۱ - مراد از اینکه، انسان خود را واقعیت می‌بخشد، این است که انسان در جهان و در میان امکانات خاص خود شخصیت خود را می‌سازد و به امکانات خود واقعیت می‌بخشد و آنها را از بوته امکان و طرح به صورت یک واقعیت عینی درمی‌آورد.

۲ - وجود و زمان، صفحه ۳۷۵.

۳ - هیدگر به همان نحو که از کلمه Existence دو اصطلاح Existential به معنی امر مربوط به موجودشناسی و Existential را به معنی امر مربوط به وجودشناسی وضع نموده و اصطلاح دومی را خاص انسان دانسته است، در مورد تاریخ نیز به همان منوال عمل کرده است، یعنی از کلمه historie دو اصطلاح historial و Historique را مورد استفاده قرار می‌دهد، اصطلاح اولی به هر چیزی که در مسیر سیر و تحول قرار می‌گیرد اطلاق می‌شود و اصطلاح هیستوریال فقط به انسان اطلاق می‌شود که خود دارای زمان و تاریخ ارادی است. و اطلاق اصطلاح تاریخداری به انسان از بابت همین تاریخ‌سازی انسان است. و اگر انسان حالت هیستوریال نداشت، تاریخ به معنی قوام بخشیدن‌های تازه به واقعیت‌های عینی و استفاده از اشیا برای تاریخ‌سازی میسر نمی‌گشت.م

ما بوسیله زمانمندی، به جهان ملحق شده‌ایم. جهان در زمانمندی است. جهان خود را زمانمند می‌سازد. جهان یک خارجیتی است که به مدد زمانمند کردن گسترش می‌یابد، و یک موجود واقعی نیست، یعنی شئی یا ابزار نمی‌باشد. جهان به تبع خصوصیت زمانمندی دازاین به خود او متعلق است. پس می‌توان گفت: بدون زمانمند کردن، جهانی وجود ندارد.

جهانی وجود ندارد مگر به شرط اینکه دازاین خود را زمانمند کند.^۱

خصوصیت زمانی بودن دازاین که در تحلیل وجودشناختی روشن گردید، ما را مجاز نمی‌سازد که بگوییم خود هستی نیز زمانی باشد. هستی زمان نیست. اما یک رابطه درونی بین هستی و زمان وجود دارد، چنانکه عنوان اثر اصلی هیدگر نیز این مطلب را تلقین می‌کند. در نتیجه هدف این کتاب جز تفسیر زمان، به عنوان افق ممکن هر ادراکی از وجود، نمی‌باشد.^۲ هستی باید بر مبنای افق زمان مورد ملاحظه قرار بگیرد. برای رفتن به سوی هستی، باید خود را در نظرگاهی قرار داد که نظرگاه زمان است. بدین ترتیب، زمان به عنوان اسم کوچک اسرارآسیز هستی برای ما ظاهر می‌شود. ما برای تفکر در باب این هستی، در ضمن حقیقت

۱ - برای فهم نسبی عقاید هیدگر، هرگز نباید انسان را که در جهان حضور دارد و در ارتباط با امکاناتی است که از طرز نگرش و طرح‌های او ناشی می‌شود، فراموش کرد. اگر طرح نباشد امکانات ظاهر نمی‌شوند. در اینجا سراد از زمانی بودن و زمانمندی و زمانمند کردن همگی میان مقام خاص انسانی است که می‌تواند با طرحهای خود، احوالی تازه خلق کند و سرنوشت خود را بسازد. همین امر تاریخ‌داری نیز هست. بنابراین انسان صاحب تاریخ است، یعنی حوادثی را به وجود می‌آورد. جهان نیز بدون این طرح‌ها و حوادث زمانمند نمی‌شود. متنهای در این زمانمندی انسان دخالت دارد و حوادث طبیعی که بدون اراده آگاه صورت می‌یابند، در واقع بدون تاریخ هستند. م

۲ - وجود و زمان، صفحه ۱.

خاص اش، حقیقتی را هم در اختیار خواهیم داشت، که خود را به صورت زمان ظاهر می‌سازد. ما خواهیم دید که زمان به عنوان ساحت وجودشناسی انسان، به دلیل اینکه انسان با یک جهان ممکن در ارتباط می‌باشد، در قلب فاعلیت ذهنی^۱ قرار دارد، حضور و فعل هستی را نیز که ما هنوز نتوانستیم در محوضت آن محدود نماییم ولی آن نیز به زودی در نور تحلیل استعلایی خود را منکشف خواهد کرد.

۱ - «فاعلیت ذهنی» در ترجمه «Subiectivite» آورده شده است. می‌توانستیم در ترجمه این کلمه «ذهنیت» نیز بیاوریم، ولی جهت مؤثر بودن ذهن در ساختن طرح‌ها، مغفول می‌ماند.

خود هستی یا هستی بحث و خالص

تحلیل دازاین و ملاحظه آن در نحوه هستی خاص وی، و بر حسب اینکه او خود را به عنوان «موجودی در جهان» زمانمند می‌کند، برای ما امکان دسترسی به قلمرو «وجودشناختی» را فراهم کرده است. اما بدون اینکه ما هستی بحث و بسیط را مشاهده بکنیم، و برای اینکه هستی، خود را در محض مطلق خود منکشف سازد، باید بتوانیم مفاهیم انضمامی ملموس را که حجاب شفافیت هستی محض می‌شوند، از آن جدا سازیم. پس بر ما واجب است یک بحث نازه‌ای را به وجود آوریم که بسیار سازنده باشد: یعنی با فراهم نمودن معنی اصلی تعالی، بحث استعلایی جهان را مطرح نماییم. بدین ترتیب، این معنی محدوده ممتازی برای تفسیر کامل و اصیل هستی تقدیم می‌کند.^۱ ما اکنون این معنی را با این نیت بررسی می‌نماییم که تا کجا آن معنی می‌تواند ما را در غوررسی خالص وجودشناختی هدایت کند.

تعالی

کلمه تعالی تصور لبریزشدن و گذشتن را تذکار می‌دهد. تعالی به معنی گذرمی باشد. این کلمه از قلمرو فضا و مکان به عاریت گرفته شده است^۲،

۱ - در باب وجود اصیل، صفحه ۳۷ (Vom Wesen Grundes. p. 37).

۲ - معمولاً تعالی و متعالی به حالت یا به وجودی اطلاق می‌شود که از بند و

ولی در این مقام به معنی‌ای به کار می‌رود که اصلاً ارتباطی به فضاندارد،
مگر آنکه آنرا به نحوی میسر سازیم.

تعالی واقعه‌ای را معین می‌سازد که خاص بعضی از موجودات
می‌باشد. موجودی که می‌گذرد و تعالی می‌یابد، یا گذر را واقعیت
می‌بخشد، و آن همانا دازاین یا انسان می‌باشد. این‌جان زمانی که این گذر را
متحقق می‌سازد و خود را در گذر و تعالی به طور عادی مستقر می‌نماید،
تعالی نامیده می‌شود.^۱

ابتدا تعالی برای ما مرتبط با «فهمیدن»، ظاهر می‌گردد. اما اگر فهمیدن
را در ساختار بنیادی خودش لحاظ کنیم، با تعالی عین هم می‌گردد. بد هر
حال، ما می‌دانیم که فهمیدن، عمل دازاینی است که هستی خاصی دارد.
به نحوی که جهان برای او در تمامیت خود ظاهر می‌شود. تمامیتی که،
هر بار برای انسان عبارت از کمال و ملا«قصد» است، که توسط او
بر حسب امکانات خاص او ایجاد شده و در برابر او به صورت طرح
درآمده است.^۲ در واقع به وسیله دریافت این تمامیت است که تعالی
تحقیق می‌یابد. تعالی ذاتاً منشأ طرح است، و به نحوی در حرکت خود به



محدودیت زمان و مکان خود را خارج کند. ارتباط این اصطلاحات با فضا و مکان از
این جهت می‌باشد. ولی عین‌گر معنی تازه‌ای را به کار می‌برد که عجالتاً می‌توانیم به
همان گذر از وضع موجود اشاره کنیم. م

۱ - در باب وجود اصیل، صفحه ۱۷.

۲ - همان کتاب، صفحه ۳۶.

سوی جهان، بر تمامیت موجودات جزئی پیشی گرفته و همه آنها را در برمی گیرد. تعالی با طرح ریزی پیشی گیرنده و جامع، متعدد شده و آنچه را که مطرح می کند به وضوح تصور نمی کند، ولی آنرا در ورای موجود واقعی مرتسم می سازد.

باری، در طرحی که تعالی از جهان می سازد، فهمیدن بالضروره به «حالات انفعالی» ملحق می شود، و با آن حالت، انسان خود را «در میان موجود واقعی» می یابد.^۱ تعالی لقای «حسی» را مفروض نموده، و در عین حال آنرا مشروط می سازد. به هر حال، هستی خاص انسانی ذاتاً متضمن نوعی حالت و رنگ انفعالي است، که در موجود واقعی نخواهد کرده است، و توسط موجود واقعی «دریافت شده»، و با آهنگ خاص خود جریان یافته است. بنابراین، تعالی بدون مساعدت حالت انفعالي نمی تواند واقعیت پیدا کند. آنچه تعالی می یابد، باید خود را در میان موجود واقعی احساس کند که او را در برگرفته است.^۲ و انگهی، اگر موجود واقعی در اختیار انسانی که از آن می گذرد، قرار نگرفته بود، چگونه می توانستیم از گذر از موجود واقعی صحبت کنیم؟ در ضمن حالت انفعالي است که این اختیار و این حضور تحقق می یابد. هیچگر

۱ - فهمیدن یک امر ذهنی است، و فهمیدن فی نفسه موجب برگشتن به واقعیت نمی باشد، ولی حالت انفعالي، ارتباط انسان را با موجودات واقعی نشان می دهد. زیرا غم و شادی، انسان را بیشتر متوجه واقعیت زندگی می سازند. و اگر فهمیدن با حالت انفعالي همراه نمی گشت، در حیز درونی، بی اثر باقی می ماند. م

۲ - در باب وجود اصلیل، صفحه ۴۲.

نصریح می‌کند که موجود واقعی هنوز در حُد خود ضمن طرح ظاهر نشده است. فقط ظهور آن ممکن گردیده است. حتی اگر دازاین در ضمن طرح ریزی، در میان موجودات نباشد، باید که موجود واقعی در اختفا باقی بماند.^۱ طرح و حالت انفعالي، تصور اولیه جهان و در اختیار گرفتن موجود واقعی، مجموعاً یک ساختار واحدی را به وجود می‌آورند که همان تعالی است.^۲

پس آنچه در جریان تعالی از آن گذر شده است، عبارت از موجود واقعی است، هر موجود واقعی که به جهان متعلق می‌باشد، قابلیت منکشف شدن به انسان را دارد. انسان به ورای قلمرو مربوط به موجودشناسی صعود نموده و خود را حفظ می‌کند، او به ورای خود نیز صعود می‌کند، در نتیجه به ورای این موجود واقعی نیز صعود می‌کند که در هستی خود حضور دارد^۳، و به عنوان موجود واقعی ساده در حد قلمرو موجودشناسی زندانی است.

انسان «به سوی آن» چیزی تعالی می‌باید که ما، به معنی خالص کلمه، همان را دنیا یا جهان می‌نامیم. جهان «محدوده» عمل تعالی است. جهان

۱ - در باب وجود اصیل، صفحه ۴۲.

۲ - وقتی تعالی یعنی گذر از حالت موجود میسر می‌گردد که ابتدا موجود واقعی در اختیار ما باشد و ما حضور اولیه در جهان داشته باشیم. اما حالت انفعالي خود محرک طرح و فهمیدن می‌باشد. بنابر این، با وجود همه اینها طرح دازاین نیز ضروری است، پس همه اینها مجموعاً همان تعالی را میسر می‌سازند. م

۳ - در باب وجود اصیل، صفحه ۱۸.

تا حدودی که محل نظر و اتفاقات تعالی است، جزو آنست.^۱ مفهوم جهان، از این نظرگاه بک مفهوم استعلایی است، و تعالی نیز به عنوان «موجود در جهان» خود را آشکار می‌سازد.^۲ حضور و ورودی که ما ظاهرآ به عنوان «رابطه و نسبت» بین انسان با جهان تصور می‌کنیم که از چیزی به سوی چیز دیگر می‌رود. اما کلمه رابطه و نسبت در اینجا به نوعی «منتسب و مرتبط شدن با»، معنی نمی‌دهد. تعالی رابطه‌ای بین فاعل و متعلق شناسایی نیست.^۳ بلکه این یک «رابطه مطلق»، یک «رابطه محض»^۴ می‌باشد، یعنی گشايشی است که در آن، پیشاپیش، هر آنچه که ممکن است موضوع نوعی رابطه و نسبت باشد، «متعین می‌گردد». دنیا نیز در ضمن جربان تعالی خود را دنیوی می‌کند، تعالی ذاتاً در جهان محافظت می‌شود. دو طرف «نسبت» در بک حرکت واحد داخل می‌شوند، که آندو جز جنبه‌های تکمیل‌کننده آن حرکت نمی‌باشند.^۵

۱ - در باب وجود اصیل، صفحه ۲۱.

۲ - همان کتاب، صفحه ۱۹. ۳ - همان کتاب، صفحه ۱۸.

۴ - مراد از «رابطه محض»، امکان محض هر نوع رابطه و نسبت بین انسان و جهان می‌باشد، نه یک رابطه واقعی که این نیز در رابطه محض ملحوظ است.

۵ - معلوم می‌شود که هیدگر به باطن نسبت توجه دارد نه طرفین نسبت، و آن را «رابطه محض» می‌نامد، مراد وی از باطن نسبت، امکانی است که برای انسان وجود دارد، و انسان می‌تواند در ضمن آن امکان، فعالیت و حرکت و رابطه و نسبت را به وجود آورد. اما مراد هیدگر از این عبارت که: «دنیا نیز در ضمن جربان تعالی خود را دنیوی می‌کند»، او لاآشاره به اصل اساسی پدیدارشناسی است که هر ادراکی، ادراک

بدین ترتیب در و با این اوج تعالی است که جهان و خود انسان نیز، به عنوان «موجود در جهان» پی افکنده می شوند؛ و سبکی و بی اثری از کلیه مقولات موجود دور می شوند. گذر به جهان حکمرانی می کند.^۱ و جهان را با این اراده که ماهیت انسانی نیز هست، ترسیم می کند، و شکل دهنده یک جهان را، به این معنی که موجب ظهور یک جهان می شود، تأسیس می کند، و در آنجا گذر، همراه با جهان یک صورت اولیه، یک پیش شکل تمام موجودات ظاهر شده را به خود متصوّر می سازد.^۲

←

۱

یک چیز است، زیرا دنیا نیز ضمن یک جریانی که مربوط به دنیاست، دنیویت خود را به دست می آورد، ثانیاً دنیا بدون هرگونه تجلی و فعالیت، به صورت فی نفسه باقی می ماند و دنیویت آن آشکار نمی گردد، همانطور که ادراک در ضمن ادراک به صورت ادراک در می آید، دنیا نیز ضمن یک تعالی که در جهان صورت می گیرد، دنیویت خود را ظاهر می سازد. م

۱ - در باب وجود اصیل، صفحه ۴۱.

۲ - همان کتاب، صفحه ۳۶. مراد از این همه عبارات این است که: گذر از وضع موجود، با قدرت خود به جهان حکمرانی می کند، یعنی به جهان شکل‌ها و صورت‌های تازه می بخشد، و با این اراده گذر که در عین حال ماهیت انسانی را نیز که در همین توانایی گذر کردن از وضع موجود و ایجاد طرحهای تازه است، به وجود می آورد. اگر آن گذر نباشد انسان از انسانیت منسلخ می شود، اما انسان به عنوان شکل دهنده جهان، موجب ظهور یک جهان تازه می شود. به هر حال گذر کردن، صورت اولیه و شکل‌های مقدماتی تمام موجوداتی را که ظاهر شده‌اند به آنها، اعطای می کند.

←

عمل تعالی و گذر کردن، هر انسانی را تا شایستگی هستی ارتقا می‌دهد. انسان به وسیله تعالی خود را در هستی قرار می‌دهد. هستی خاص انسانی به وسیله گذر، آنطوری که هست، ممکن شده است.^۱ هستی و نه این یا آن موجود، جز با تعالی وجود پیدا نمی‌کند.^۲ هستی جهان جزوی از تعالی است، پس، تعالی تمامیت هستی را در بر می‌گیرد، همچنین تعالی، هستی را به عنوان هستی موجودات انسانی یا غیرانسانی شامل می‌گردد.

مجدداً هستی در افق جهان موجودات است که ظاهر می‌شود. فداکاری و ایشاری که به وسیله آن ما از موجود جدا می‌شویم ما را در یک «عنصر» تازه، و در ساحت وجودشناسی داخل می‌کند. هستی از خلال جهان منکشف می‌شود.^۳ بدون گشودگی انسان به سوی هستی،

←

می‌توانیم بگوییم گذر کردن یا تعالی باید از تمام صورتهای اولیه و شکلهای قبلی تمام موجودات آگاه باشد، تا قدرت گذر کردن از آنها را داشته باشد. در واقع گذر کردن، شکل دهنده جهان است و با این گذر، شکل دهنده نیز به وجود می‌آید. یعنی شکل دهنده‌گی با گذر یک جا به وجود می‌آید، به همان نحو که ادراک نیز در ضمن ادراک کردن به وجود می‌آید، به عبارت ساده‌تر، اگر گذر نباشد، شکل تازه به وجود نمی‌آید، و به تبع آن شکل دهنده‌گی نیز به وجود نمی‌آید.

۱ - در باب وجود اصیل، ۵. فتحه ۱۷.

۲ - همان کتاب، صفحه ۷

۳ - هستی از خلال جهان منکشف می‌شود، یعنی اگر جهان نبود، ادراک و

←

تعالی غیرقابل فهم می شد، بالاخره، «هستی در جهانی» در عمق: به معنی موجودی گشوده به هستی می باشد، و خود را در روشنایی، در نور و در روزنهای به سوی هستی می یابد.^۱ اگر انسان در هستی خود با نسبتی از هستی متعین نشده بود، نمی توانست به سوی موجودات دیگر گشوده باشد: هستی خاص انسانی کیفیتی از هستی است، به همان نحو که او کیفیتی از این «باشنده» است که خود را به عنوان گشودگی هستی و در آن گشودگی باز نگاه می دارد.

تعالی، اگر در رابطه اش با انسان مورد تفکر فرار گیرد، با یک رفتار جزئی انسان و با یک نگرش ممکن او و یا با هر رفتاری که به تناوب از او سر می زند، مشتبه نمی شود. بلکه باید تعالی را به معنی یک تعیین بنیادی وجود خاص انسانی و یک خصوصیت قبلی او نسبت به هر رفتاری، در

←

فهمیدن به وجود نمی آمد، تعالی و گذر نمی شد. انسان به وجود نمی آمد، غم زمانی بودن و تکلیف توجه به سرنوشت، حاصل نمی گشت. بنابراین، تمام این احوال، با وجود جهان تحقق می یابند که هر کدام دری به سوی فهمیدن وجود می باشد. پس موجود در جهانی که قدرت فهمیدن و حالت انداخته شدگی در جهان را دارد و احساس موقعیت دارد، و دچار انفعال می گردد، و تعالی می یابد و همواره نسبتی با هستی پیدا می کند و غم و دلهره تحقق طرح های خود، او را دلوپس و مشغول ساخته، می تواند با وجود لقا پیدا کند و وجود برای او منکشف گردد. زیرا کسی که طرحی دارد و نسبتی تازه پیدا می کند از کل موجود می گذرد و با هستی لقا پیدا می کند.

نظر آورد.^۱ تعالی با هستی خود انسانی عین هم می‌باشد. پس این مالکیتی نیست که انسان بعداً مالک آن شده باشد، بلکه جهشی است، که اساساً توسط انسان انجام می‌یابد. در نظر هیدگر، هستی «فاعل ادراک» عبارت از حضور داشتن در تعالی و حتی به عنوان تعالی می‌باشد. انسان با هستی خاص خود، در هستی حضور پیدا می‌کند.

به مدد تعالی و با همان حرکتی که به نظر ما یک بازگشت و دور شدن از موجودات می‌نماید، به ورای موجودات می‌رویم، و چنین به نظر می‌آید که ما خود را در برابر یک واقعه غیرشخصی می‌یابیم،^۲ اما تنها به

1- Vom Wesen des Grundes. p. 17.

۲ - مراد هیدگر از این عبارات این است که هرقدر انسان در حالت تصلب یافته و عادی فرار دارد، تعالی به او دست نمی‌دهد. بدین جهت است که وقتی ما از وضع موجود خود فاصله می‌گیریم و از آن باز می‌گردیم، اوضاع تازه خودنمایی می‌کنند. اتفاقاً وقتی انسان از وضع موجود خود گنده می‌شود، این تصور برای او حاصل می‌شود که گویا این دور شدن از وضع عادی و به نظر آوردن یک طرح و آرزو، عجالتاً نامشخص و مبهم می‌آید، در صورتی که با این بازگشت و فاصله گرفتن از وضع موجود، روابط تازه بین افراد و اشیا ایجاد می‌شوند و فاعل شناسایی، مورد شناسایی خود را از زاویه تازه می‌بیند، و بدین نحو تعالی تحقق می‌یابد. اما پادآوری این نکته بسیار روشن، ضروری است که این گنده شدن و دوری از وضع موجود، کاری سهل و آسان نمی‌باشد، و به ندرت انسان می‌تواند این احوال را تحمل کند. زیرا تحجر و تصلب و عادت، و آرامشی که از آنها حاصل می‌شود، مانع این کار می‌شود. به هر حال مراد هیدگر از واقعه غیرشخصی حالتی است که از تعالی، در ذهن

وسیله همین واقعه، رابطه شخص با شخص دیگر و رابطه فاعل شناسایی با متعلق شناسایی، می‌توانند به وجود آیند. تعالی، یک «هستی متعالی» را نشان نمی‌دهد؛ تعالی، بر هر موجود جزئی که متعلق به طبیعت یا متعلق به تاریخ باشد، مسبوق می‌باشد؛ تعالی در ابتدا به انسان و به هیچ موجود دیگری خود را مرتبط نمی‌کند، بلکه به خود هستی؛ با تمام گستردنی اش، مربوط می‌شود. اگذر محض، با هستی یکی می‌باشد، هستی که در فوق موجود مسکن دارد، تنها امر متعالی و تمام امر متعالی است.^۲

— ٧ —

←

انسان متصور می‌شود، یعنی به نظر چنین می‌آید؛ طرحی که مطرح شده، دور از ماست و به ما مربوط نیست و امری غیرشخصی است. در صورتی که با همین تعالی رابطه‌های تازه‌ای بین انسانها و انسان و جهان به وجود می‌آیند، م

۱ - هیدگر چنین لحاظ می‌کند که اگر، هستی در ابتدا مطرح نشود و مسایل ناشی از هستی مطرح شود، مبنای کار ما اصلی و اولیه نخواهد بود. همانطوری که در مسئله معرفت شناسی نیز بعضی‌ها قبل از علم المعرفه، هستی را مطرح می‌کنند. زیرا بدون وجود هستی، بحث از شناسایی پادرهوا می‌نماید. در اینجا نیز هیدگر می‌خواهد بگوید، تعالی امر زیربنایی است و مرتبط با هستی است. اگر وجود نبود، تعالی نیز مطرح نمی‌شد، بنابراین، تعالی به خود هستی مربوط می‌شود. و امر اولی است و به این شیء یا آن شیء مربوط نیست، ریشه تعالی در خود هستی است.

۲ - به نظر هیدگر که تمام موجودات از وجود سرچشمه می‌گیرند و وجود مقدم بر هر موجودی است. در نتیجه وجود، با تعالی که آنهم مقدم و فوق همه چیز است، یکی می‌گردد. بنابراین وجود، فوق هر امر موجود می‌باشد و چیزی مقدم بر

←

این تحلیل مختصر تعالیٰ تا اندازه‌ای ما را در تحقیق خودمان پیش می‌برد. هستی، با توجه به اشتغال و محاسبه روزمره، همواره غیرقابل وصول می‌ماند. هستی در هر چیزی که هست، داخل شده است، ولی با وجود این، هم نامتعین و هم غیرقابل تعیین باقی می‌ماند. و از انسان نیز، که دائمًا به موجود واقعی اکتفا می‌کند، کاملاً دور است، در عین حال، به وجود خاص انسانی خبیثی تزدیک است، که تنها موجودی است که شایستگی فهم آنرا دارد.

از فصل «استعلایی»، یا وجودشناختی به معنی دقیق کلمه، که به تمایز بین موجود واقعی با «وجود» اش دلالت می‌کند، ما به یک فصل وجودشناختی، به معنی بسیار وسیع کلمه صعود کرده‌ایم، که هستی فی نفسه را از موجود واقعی و از وجودش متمايز می‌سازد. هیدگر به یک فصل سوّی که مربوط خداشناسی است بی‌توجه نمی‌ماند که ظاهراً، از طرفی بین جهان موجود واقعی و هستی، و از طرف دیگر بین خدا وجود دارد.^۱ اما واقعیت این فصل و امکان تأسیس تفسیر هستی، تا این مرحله، به نظر وی، بیش از حد بحث‌انگیز می‌نماید.

با وجود این طرح انسانی، که در ضمن تعالیٰ، جهان و هستی را بنا

←

آن وجود ندارد. پس هستی تنها امر متعالی، و تمام امر متعالی است. و هر جا تعالیٰ و امر متعالی موجود باشد، با وجود و تعالیٰ مرتبط خواهد شد.

۱ - مکس شلر، فلسفه اصالت وجود خاص انسانی در باب زندگی روحانی

کنوفی، هایدلبرگ، ۱۹۶۹، صفحات ۷۷..۷۶.

می‌کند، در اثر هیدگر پیش از بیش به عنوان طرحی (پیش انداخته شده) به نظر می‌آید که خود آن نیز انداخته شده است. طرح یا جلوانداختن، هستی را نمی‌آفریند. «امری که در ضمن پیش انداختن، به پیش می‌اندازد، انسان نمی‌باشد، بلکه خود هستی است،»^۱ که انسان را در کیفیت وجود خاص‌اش، و سرنوشت را به این وجود خاص، به عنوان ماهیت خاص وی، می‌فرستد. بدین ترتیب، تفوق و اولویت هستی نسبت به وجود انسانی متجلی می‌شود. انسان به سوی هستی رانده شده و پیش انداخته شده است، هستی‌ای که خود او نیست، بلکه به وسیله یک پیش اندازندۀ‌ای، انداخته شده که جز همان هستی (محض) نمی‌باشد.

به خاطر کمی جلو افتادن، اضافه می‌کنیم که به اندازه‌ای که انسان بر روی هستی، توانایی دارد، همین هستی بر انسان آمرانه تسلط می‌یابد. ما به وسیله هستی، در هستی معلق هستیم. هستی در عین حال هم سرچشمه و هم محل اقامت عادی، وجود خاص ماست. برای اینکه انسان بتواند

۱ - در باب اصالت انسانیت، صفحه ۲۵ (Ueber den Humanismus, p.25)

در مورد پیش انداختن که به معنی طرحی برای اجراست، مراد این است که هر طرحی با تعالی همراه است، انسان همان تعالی است، وجود خاص انسانی با تعالی عین هم می‌باشند. اما این تعالی و طرح‌ریزی و جلو رفتن و جلوانداختن خود، بدون وجود هستی میسر نمی‌گردد، وجودی باید باشد تا در ضمن آن، انسان خود را جلو بیندازد. جلوانداختن، هستی را نمی‌آفریند بلکه، این هستی است که تعالی و جلوانداختن را به وجود می‌آورد - و مراد از اینکه طرح انسانی خودش نیز، طرح شده است، این است که اصالت با هستی است، طرح انسانی یا تعالی هستی را نمی‌سازد بلکه هستی آنرا به وجود می‌آورد، هستی طرح را پیش می‌اندازد.

هستی خاص خود را داشته باشد، باید که او خود را در قلمرو منکشf شده‌ای بیابد که خود هستی آنرا تأسیس می‌کند، و در ابتدا او را در خود هستی، فرو می‌برد؛ بنابراین وجود انسانی داشتن، عبارت است از گشوده بودن بر هستی و راهگشای گشودگی بر هستی است.^۱ روشی که گشایش با آن خود را متحقق می‌سازد، در ابتدا به انسان وابسته نیست، بلکه به خود هستی (محض) مربوط می‌باشد.

بدین ترتیب، هستی به توسط انسان به وجود نیامده است، مانند بعضی از متون کتاب وجود و زمان که به او امکان تفکر داده است، بلکه این هستی است که دائماً انسان را به وجود می‌آورد، یعنی او را دائماً از خودش بیرون می‌برد تا به سوی هستی هدایت کند. ما آمدن به سوی هستی را انتخاب نکرده‌ایم. ما نمی‌توانیم مانع شویم که روزی هستی خود را از ما بگیرد. «ریشه و اصل» حقیقی ما عبارت از همین محرک وجودشناختی است که ما را به سوی موجود می‌اندازد و ما را لاپنقطع در آن نگاه می‌دارد.

۱ - مراد از گشودگی بر هستی، این است که انسان با تعالی و طرح‌های خود به سوی هستی گشوده شود، بدون تعالی، وجود، نسبت به انسان بسته می‌ماند. گشودگی همان حضور انسان در جهان است که عهده‌دار معنی دادن و التفات به حوادث جهان و خلق معانی جدید می‌باشد (ر. ک. به صفحات (۱۴۷-۱۴۴) تعالی مانند خود هستی، هیچکدام از موجودات واقعی نمی‌باشد. تعالی، پایه اولیه‌اش آگاهی به موجودات واقعی است و پایه دومش گذر از آن موجودات می‌باشد که همین گذر راهی به سوی هستی، باز می‌کند.

در نظر هیدگر ابتدا هستی وجود دارد. اما خود هستی، همین «او»ی غیرشخصی و نامریی است که خود را در تمام اشیا پراکنده می‌کند، هستی آن چیزی است که می‌دهد، و دهنده است. همچنین هستی یک بخشش و یک اعطای است، و آن چیزی است که داده شده است. «و چیزی است که خود را تقدیم می‌کند»؛ دهنده و داده شده هر دو می‌باشد.^۱

مانمی‌توانیم بیش از اینها در طریق تعالیٰ پیش برویم. اما یک معنی دیگری حاصل می‌شود که عبارت از آزادی است، که باطنًا به معنی اولی جوش خورده است. آزادی به ما امکان می‌دهد مسئله هستی را در یک روشنایی دیگر مورد بررسی قرار دهیم، که شاید بسیار بنیادی‌تر باشد.

تعالیٰ و آزادی

پس مطلب عبارت، از روشن ساختن معنی آزادی، در جریان تعالیٰ است که قبلًا شناخته شده است.

می‌گوییم که طرح‌ریزی یا جلوانداختن بر روی توانایی بودن بنا شده، که عبارت از یک «اراده» می‌باشد. از اصطلاح اراده، در این مقام، «یک عمل ارادی» مراد نمی‌شود که با اعمال دیگری چون تصور، حکم و غیره می‌توان مقایسه کرد، بلکه یک اراده ذاتی و بنیادی مطرح می‌شود. این

۱ - در باب وجود اصیل، صفحه ۲۲. این عبارت که هستی دهنده، و داده شده هر دو است، چنین معنی می‌دهد که هستی دهنده موجودیت و نحوه‌ای از هستی است، و در عین حال خود هستی در آنچه داده شده نیز حضور دارد یعنی هم دهنده و هم داده شده، می‌باشد.

خواستن، تا حدی که تعالی است، چیزی چون یک «قصد» را شکل می‌دهد: «به خاطر همین قصد است» که اراده خود را مطرح می‌سازد. همین گذر و تعالی به سوی جهان است که ما آن را آزادی می‌نامیم. آزادی، فی حد ذاته، قصد را به خود نشان می‌دهد (و از قبل احساس می‌کند). در این معترضی وجود خاص انسانی منحقق می‌شود، به نحوی که انسان تا حدودی که خود آزاد است، «مسئول» خودش می‌گردد. این حالت عبارت توانایی بودن آزاد است که انسان احساس می‌کند در میان موجود انداخته شده و قابلیت گذر و تعالی از آن را دارد. تنها آزادی می‌تواند، برای انسان، جهان را عوض کند و حکومت بکند.

باری، آزادی قصد را به طرز یک واقعه موقعی و تصادفی به وجود نمی‌آورد. آزادی ذاتاً با قلمرو تصمیم و انتخاب نسبتی ندارد، آزادی آمادگی ضروری یا ممکن در برابر فلان یا بهمان موجود نمی‌باشد. همچنین آزادی اخلاق نمی‌باشد، بلکه فقط امری است که امکان تحمیل یا تحمل یک الزام را می‌دهد.^۱ همچنین آزادی را نمی‌توان با یک

۱ - معمولاً در مصطلحات متداول آزادی، نبودن مانع در برابر اراده، در نظر می‌آید. و آزاد کسی است که بتواند، بدون وجود مانع، در برابر اراده او، تصمیم بگیرد و بدلخواه و بالصرافه عمل کند. اما در نظر فلسفه‌های اصالت وجود انسانی و مخصوصاً هیدگر و سارتر، آزادی عبارت از قبول الزامات گوناگون بوده و قدرت تحمل و پذیرفتن تحمیل می‌باشد. به عبارت ساده‌تر، ما در میان الزامات زندگی می‌کیم، تنظیم مجدد آن الزامات به نحوی که ما را به مقصد برساند، میان وجود آزادی است. بدین ترتیب آزادی تحمل یک الزام می‌باشد.

خودانگیختگی و صرافت طبع عین هم دانست. یا، حداقل، شروع کردن از خویشتن، یک خصوصیت سلبی آزادی است^۱، آزادی فقط بدین معنی است: که اگر به ورای (موجودات) صعود کنیم، دیگر علت متعین نمی‌یابیم. بالاخره، آزادی «مالکیتی» نیست که انسان مالک آن بشود. بلکه، ترجیحاً، انسان مملوک آزادی است. انسان در ذات خود آزاد است.^۲

آزادی، ترجیحاً، آن آزادی است که آزادی‌های دیگر ما را بنا می‌کند، بنابراین در نظر هیلگر، عبارت از یک آزادی استعلایی است.^۳

۱

۱- گفتیم آزادی یک امر طبیعی و خودانگیخته نیست اما اگر کسی آزادی را از تحمیل به خود یا تحمل شروع کند این حالت را نمی‌توانیم آزادی بشماریم، بلکه حداقل یک خصوصیت سلبی آزادی است، یعنی می‌توانیم بگوییم آزادی تحمیل به خود، و شروع تحمل کردن از خویشتن نمی‌باشد، بلکه باید قصد خود را به موجودات تحمیل کنیم. م

۲- مراد از اینکه انسان در ذات خود آزاد است همان عبارت مسطروحه در بالاست که گفته شد: «اگر به ورای موجودات صعود کنیم، دیگر علت متعین نخواهیم یافت»، در نظر هیلگر برای انسان از قبل خیر و شر مخصوص وجود ندارد، این انسان است که با اهداف و مقاصد خود خوب و بد را به وجود می‌آورد، این امر انکار الزامی خیر و شر ذاتی نمی‌باشد. زیرا وجود که توسط انسان به وجود نیامده و انسان تابع هستی است (صفحه ۱۲۷ همین کتاب). آنچه انسان انجام می‌دهد، تحمیل یا تحمل خیر و شر نسبت به مقاصد خود می‌باشد، و اوست که نسبت به اهداف خود حق و باطل و خیر و شر و زشت و زیبا را پیدا یا خلق می‌کند.

۳- در اینجا نیز وقتی از آزادی استعلایی صحبت می‌شود، مراد آن آزادی

خصوصیت مابعدالطبیعی آزادی این است که خودش اساس خاص خودش می‌باشد، تعالیٰ نیز قبلًا به عنوان یک اساس ظاهر شده است. اساس تعالیٰ، به نوبه خود، بر آزادی مبتنی است، آزادی‌ای که اصل و ریشه خود را در انسان دارد، بدین جهت اساس نهایی انسان می‌گردد. آزادی، تنها یک «نوع» بنیاد و اساس نمی‌باشد، بلکه اصل و اساس هر اساس و بنیاد دیگر، و دلیل هر دلیل دیگر می‌باشد.

در ورای آزادی، بنیاد دیگری، در ما، وجود ندارد. واقعیت آزادی از آزادی فی‌نفسه فرار می‌کند. هر تصمیم مربوط به عملی کردن و تحقق آزادی فی‌نفسه از دسترس ما دور است. اگر هر یک از مانسبتاً در دنیای خود آزاد است، اما هیچ انسانی حضور در دنیا را انتخاب نکرده است. هیچکس در وجود داشتن آزاد نبوده است، در نتیجه آزاد بودن او نیز در



است که فی‌نفسه و مفهومی نمی‌باشد، بلکه آن آزادی است که با اشیا مخالفت دارد و در تنظیم آنها به نفع مقاصد انسانی دخالت می‌کند. همین خروج و آزادی از حالت فی‌نفسه، و متحقق شدن آن در جهان موجودات، آزادی استعلایی است. همچنین آزادی استعلایی محبوس در یک عمل آزاد نمی‌باشد، بلکه اساس هر آزادی دیگر است. این آزادی اصل و اساس خود را در انسان دارد، یعنی فقط انسان می‌تواند، با طرح‌ها و اهداف خود به تنظیم تازه‌ای از اشیا و الزامات جهان پردازد، و آنها را به نفع مقاصد خود منظم و مرتب نماید. آزادی در واقع همان تعالیٰ است و تعالیٰ نیز بدون طرح و هدف به وجود نمی‌آید و منشأ به وجود آمدن طرح نیز وجود انسانی است، پس اساس آزادی در انسان است. م

ترتیب آزادی به عنوان سرنوشت در اختیار ما است، که ما را در جهان رها می‌کند. آزادی وجودی انداخته شده، ناتوانی و پرتگاه است.^۲

ظهور پرتگاه در تعالیٰ ما را بر فهم پسیار عمیقی از آزادی، در ورای

۱ - آزادی چیزی است که در جهان به انسان داده شده است. بنابراین، انسان پس از وجود داشتن، آزادی به او داده شده است. وجود داشتن انسان در اختیار خود او نبوده است، همچنین خود آزادی در اختیار انسان نیست، زیرا پس از وجود داشتن، آزادی به او داده شده است. پس آزادی مقدم بر هستی انسان است. بنابراین دخالت و مالک شدن آزادی فی نفسه برای انسان میسر نیست، زیرا تا وجود نداشته باشد، دخالت در آزادی و آزاد بودن معنی ندارد. برای روشن شدن مسئله می‌توانیم بگوییم نسبت خوردن غذا به انسان مانند نسبت آزادی به انسان است، یعنی اگر انسان، در ابتدا موجود نباشد نه می‌تواند بخورد و نه می‌تواند از آزادی خود استفاده کند، دسترس انسان به خوردن و آزادی قبل از موجود شدن، که آن نیز در اختیار انسان نبوده، میسر نمی‌باشد. م

۲ - «آزادی وجودی انداخته شده، ناتوانی و پرتگاه است»، چون انسان در جهان باید طرح‌های خود را عملی کرده و سرنوشت خود را بسازد، پس آزادی خود امری انداخته شده است، یعنی حالت متعین و مشخص ندارد. آزادی ناتوانی است، یعنی آزادی امر موجودی نیست که حاضر باشد و مؤثر در امور گردد، بلکه آزادی یک امری است که فعلًاً نیست، نیستی نوعی ناتوانی است. آزادی پرتگاه است، یعنی در جریان آزادی، انسان مسکن است خطا کند و در اجرای طرح‌ها و ساختن سرنوشت خود به خطاب رود و همین امر پرتگاه او باشد. حتی در ساختن سرنوشت خود قصور کند و تسليم «او»ی نامعلوم و بی‌نام و نشان بشود و در پرتگاه از خود پیگانگی و آرامش و رضایت سقوط کند. م

هر مباحثه و یا تحلیل روان‌شناختی آماده می‌سازد. خصوصیت پرتوگاه بزرگ آزادی از اینجا ناشی می‌شود که آزادی، محققانه، آزادی از هستی است. انسان به این آزادی، در آزادی فرعی و منشعب که خودش نیز پرتوگاه است، رها شده است. آزادی عبارت از قابلیت اطاعت و وفاداری به برکت هستی است.

بدین ترتیب ما به اعماق مسئله وجودشناختی ملحظ شده‌ایم، با این حال همه چیز بیان نشده است. معنی آزادی با حقیقت نیز پیوستگی پایایی دارد. همین معنی جدید است که باید برای ما، کلام نهایی یا ماقبل نهایی هیدگر را درباره مسئله فراهم کند.

آزادی و حقیقت

از طریق تعالی، ما نتوانستیم به سرّ نهایی آزادی نایل شویم. ولی مفهوم حقیقت، ما را در همان جهت به دور دستها هدایت می‌کند، و همچنین به وسیله خودش مدخلی به سوی هستی فراهم می‌کند، که تا بحال غیرممکن بود، پس، اکنون، نوید دوگانه‌ای به ما می‌دهد.^۱

حقیقت چیست؟ حقیقت طبق عادت به دو صورت فهمیده می‌شود. طلای حقیقی، عبارت از این چیزی است که با آنچه که ما موقع تفکر به طلا، در مد نظر داریم، مطابقت می‌کند. در بک معنی دیگر، بک حکم،

۱ - مراد از نوید دوگانه، ظاهراً این است که حقیقت هم امکان در کسر نهایی آزادی را فراهم می‌کند، و هم امکان دسترسی به وجود را به ما می‌دهد، پس نوید و وعده دوگانه‌ای مژده می‌دهد. م

وقتی حقیقی است که نوعی معنی و بیان شود، تا با شبیه که درباره آن حکم می‌کنند، مطابقت داشته باشد.^۱ در این دو حالت حقیقی آنست که مطابقت داشته باشد. در این صورت، حقیقت به عنوان درستی و مطابقت، تفکر می‌شود.^۲

هیدگر درباره حقیقت بک قضیه یا حکم پادآوری می‌کند که بنابر بحث قرون وسطایی، این حقیقت بر پایه حقیقت اشیا بنا شده است، اشیایی که، در ماهیت وجودشان، نمی‌توانند باشند، مگر به خاطر وابستگی با صورتی که، هستی مخلوق آنها، از قبل با روح و علم باری تعالی دارد. اما هیدگر می‌گوید: با این توضیح کلامی، حقیقت را در حکم فرار می‌دهند، گویی که حکم حیز اصلی حقیقت می‌باشد، بدین ترتیب در باب ساختار بنیادی حقیقت دچار اشتباه می‌شوند. مطمئناً، حقیقت عبارت از مطابقت، موافقت و انتباط می‌باشد، اما در صورت عمیق‌تر، حتی در نظر ارسطو، عبارت از انکشاف می‌باشد. حقیقت در ماهیت و ذات خود انکشاف است، یعنی حقیقت در چیزی است که حقیقت را به عنوان حقیقت مشخص می‌سازد.

هیدگر برای روشن کردن مطلب، درباره طبیعت مطابقت موجود بین حکم و شئ طرح سؤال می‌کند. این مطابقت جز در رابطه با بعضی از

۱ - خیلی شبیه است با آنچه که ما معمولاً می‌گوییم: حقیقت مطابقت فکر است با واقع و نفس الامر (مابعد الطبيعه فولکیه، صفحه ۳۴۰). م

2- vom wesen der wahrheit, klostermann, p. 7.

جنبه‌ها نمی‌تواند باشد.^۱ اما، چگونه از لحاظ وجودشناسی این مطابقت میسر می‌گردد؟ یک حکم، چگونه می‌تواند بدون اینکه ماهبت خود را از دست بدهد با یک شئ منطبق گردد؟

ابتدا ملاحظه می‌شود که قضیه یا حکم «خود» را به شئ مرتبط می‌سازد که حکم آنرا به تصور می‌آورد و آنچه از شئ تصور شده در حکم وجود دارد، آنرا بنابر نظرگاه هدایت کننده نگاه، بیان می‌کند. شناسایی و حکم موجود را در حد ذات خود، آنطوری که هست، و بنابراین در هستی اش ظاهر می‌سازند. برای اینکه این موجود که من درباره آن حکم می‌دهم، خود را آنطوری که هست، در حد ذات خود نشان بدهد، و من بتوانم آنرا منکشف سازم، باید که من اجازه دهم، برای من آنچه هست، باشد. شناسایی همین امر نیز هست: که من اجازه دهم یک شئ، به عنوان متعلق شناسایی در برابر من تجلی کند.^۲

متعلق شناسایی که این چنین در برابر من قرار دارد ضمن اینکه همان چیزی باقی می‌ماند که هست، باید یک فلمرو باز را در برخورد و

۱ - مطابقت ذهن با شئ یا مطابقت حکم با واقع، یک مطابقت نسبی است، یعنی از جهاتی، حکم باشی و امر واقع مطابقت دارد، مثلاً مطابقت صورت ذهنی با واقع از لحاظ بعد و وزن و زنده و صاحب حرکت بودن نمی‌تواند واقعی باشد، زیرا صورت ذهنی بعد ندارد ولی شئ دارای بعد است، شئ خارجی محکن است بزرگ باشد ولی امر ذهنی بزرگ یا کوچک نمی‌تواند باشد. زیرا امر نفسانی کمیت نمی‌پذیرد. م

۲ - در باب وجود اصلیل، صفحه ۱۱.

ملاقات خود بسنجد و شامل گردد. شناخت در گشودگی یک قلمرو باز به وجود می‌آید، که در قلب آن قلمرو باز خود را مطرح می‌نماید و خود را در آنچه که هست و آنطوری که هست قابل بیان می‌سازد. باری به این گشودگی، گشودگی خود دازاین پاسخ می‌گوبد. گشودگی دازاین برای دازاین عبارت از جریان فرو رفتن در نور سازنده قلمرو ملاقات می‌باشد، که امکان ظهور شئ را فراهم می‌کند. دازاین بدین وسیله، در مجموعه موجودات داخل می‌گردد، به نحوی که موجود در آنچه که هست ظاهر می‌شود و آنطوری که هست آشکار می‌گردد.

همین گشودگی، رفتار نیز هست. معنی این عبارت چیست؟ این است که اگر انسان خود را در قلمرو ملاقات قرار می‌دهد، بالضروره با چیزی برخورد می‌کند که برای انسان آشکار شده است، و انسان باید نسبت به آن وضعی بگیرد: یعنی نسبت به آن باید رفتار کند و عکس العمل نشان دهد. اما اگر آنچه آشکار شده، نمی‌تواند جز در سایه گشودگی رفتار، معیار و میزان هادی بر یک شناخت کامل باشد، بدین جهت است که حکم یا قضیه باید مطابقت خود را با این گشودگی به دست آورد. متعاقباً، آنچه مطابقت را میسر می‌سازد مالک یک حق بسیار اصلی و اساسی است، تا اینکه به عنوان ماهیت حقیقت ملحوظ گردد.^۱

۱ - ظاهراً، گشودگی دازاین، یا گشودگی انسان در برابر گشودگی متعلق شناسایی، میین یک اصل اساسی پدیدارشناسی است، که همانا حیث التفات می‌باشد. انسان چیزی را مورد توجه قرار می‌دهد و آن چیز نیز در برابر انسان گشودگی دارد،

بدین ترتیب، اسناد انحصاری حقیقت، به قضیه و به حکمی که آن را بیان می‌کند، به عنوان تنها حیز ذاتی حقیقت، منسخ می‌شود.^۱ مسکن

←

یعنی آنهم خود را به انسان نشان می‌دهد. از این طریق انسان به سوی اشیا می‌رود و شئ موجود نیز، خود را به انسان آشکار می‌کند. همین گشودگی‌ها، امکان رفتار و عکس العمل را فراهم می‌کنند. رفتار به عنوان ملاقات با واقعیت، می‌تواند هادی به شناخت کامل باشد. همین رفتارها و پدیدارها، ماهیت حقیقت را با خود دارند و مالک این امتیاز و این حق هستند که به عنوان مبنی ماهیت حقیقت تلقی شوند. به عبارت دیگر، حقیقت برای انسان از لقا با اشیای عالم و از قصد و نیت انسان در عمل و رفتار که به صورت قبول و تأیید تصدیق و حکم ظاهر می‌شود، به دست می‌آید. در مورد گشودگی انسان به اشیا و گشودگی اشیا به انسان، این امر را نیز نباید فراموش کرد که انسان با تمام مزایایی که دارد، بدون وجود اشیا و جهان نمی‌تواند باشد و منشأ اثر گردد. و به همین جهت، انسان با جهان پیوند ذاتی دارد. همچنین پیوستگی پدیدار به ذات و نیازمندی ذات به پدیدار برای ظاهر شدن، لب پدیدارشناسی است. این امر یا مشابه این مطالب در ادبیات عرفانی ما مطرح شده‌اند که مثلاً مقام معشوق در برابر عاشق چنان مطرح شده که گویی بی معشوق عاشق به حرکت در نمی‌آید و عاشقی تحقق نمی‌یابد:

عشق از معشوق اول سر زند تا به معشوق جلوه دیگر دهد

*

آسان بی زمین کی به کار آید
دانه بی کشت کی به بار آید
همه اینها گشودگی‌های متقابل را نشان می‌دهند.

۱ - انسان در برابر گشودگی، یعنی ظهور اشیا در قصد و نیت وی، حکمی

←

اصلی حقیقت در حکم نمی‌باشد. عقیده باطلی است که چنین به نظر آید که مطابقت حکم، ماهیت حقیقت را تحقق می‌بخشد. حقیقت شناخت، یک حقیقت فرعی است، زیرا حقیقت شناخت، به صورت اولیه، ورمزی حقیقت مربوط می‌شود، که شامل آن حقیقت بوده و آنرا ایجاد می‌کند. این طور بیان کنیم که یک رفتار باز، باید به میزان یا طبق یک تصور هادی خود را هدایت کنند. رفتار در هدایت خود باید داده قبلی را پذیرد.^۱ بازی اگر انسان ظبیعتاً نسبت به موجود واقعی باز است، از این امر

←

صادر می‌کند. و این حکم مطابقت خود را با واقعیت و حقیقت، جز رفتاب و عمل نمی‌تواند به دست بیاورد. بالاخره مطابقت آنچه واقع شده با حکم مطرح می‌شود. بنابراین حکم این مقام را به دست می‌آورد که در ضمن عمل، مقام حقیقت را به دست آورد و غیر از این راهی نیست. یعنی وجود رفتار و عمل که به عنوان حکم صادر می‌شود، جز در لقای انسان با موقعیت‌ها و گشودگی سوژه و ابژه نسبت به همدیگر حاصل نمی‌گردد. این عمل و رفتار در اینجا اعم از رفتار و عمل اصحاب صلاح عملی است که فقط نفع را معیار قرار می‌دهند. هیدگر می‌خواهد بگوید فقط از طریق التفات انسانی به عالم حقیقت ظاهر می‌شود.

۱ - مراد از گشودگی و باز بودن رفتار این است که انسان با التفات و طرح خود می‌تواند به سوی انجام کاری برود و آن رفتار تابع طرح اولیه و این داده می‌باشد که به توسط آن داده، خود را هدایت می‌کند. انسان در هر زمانی می‌تواند التفات تازه‌ای نسبت به موجودات واقعی داشته باشد. ملاحظه می‌شود که هم انسان می‌تواند نظرهای تازه پیدا کند و هم شئ آن نظرهای تازه را تا حدودی می‌پذیرد. این امر باز بودن

←

نتیجه نمی شود که که انسان بالضروره باید از آن موجود واقعی تبعیت کند، زیرا که آنرا به عنوان قاعدة گفتارها و اعمال خود، خیر تشخیص می دهد. حکم تنها زمانی که امانت بیان موجود را، آنطوری که هست، قبول می کند، صادق و درست است.

اما داده قبلی یک میزان، چگونه به صحنه عمل می آید، و چگونه امانت موافقت، ظاهر می شود؟ به عبارت دیگر، اساس امکان درونی گشودگی خود رفتار کدام است^۱ که میزان و معیاری را از قبل به خود می دهد؟ به همین امکان است که موافقت حکم، لباس تحقق ماهیت حقیقت را می پوشاند.

جواب این است که اصلاً داده قبلی^۲، بایستی آزادی ما را بر هر امر



متقابل رفتار انسانی و شئ نسبت به همدیگر می باشد. و همین طرح و التفات تازه داده اولیه و قبلی است که رفتار انسانی را هدایت می کند و به نام تصور هادی نامیده می شود. م

۱ - اما مبنای امکان درونی گشودگی خود رفتار از کجا ناشی می شود که رفتار می تواند معیاری را برای خود، از قبل پیداورد. به توسط همین امکان است که موافقت حکم با واقع، لباس حقیقت را به خود می پوشاند، و ماهیت حقیقت از طریق همین موافقت به دست می آید. مؤلف در ادامه متن، این نکته را توضیح می دهد.

۲ - مراد از «داده قبلی»، باز بودن انسان نسبت به اشیا و باز بودن اشیا نسبت به انسان می باشد. یعنی بین آندو لقا و ملاقات وجود دارد، هم اشیا مورد التفات انسان قرار می گیرند، و هم انسان می تواند آنها را در حیث التفات خود قرار بدهد. همچنین



بازی میسر گردد اند یعنی برای کسی که خود را در آزادی ظاهر می‌سازد و هر نصویری را به آن مرتبط می‌سازد. خود را در تحت الزام یک معیار و میزان قرار دادن، ممکن نمی‌گردد، مگر اینکه نسبت به قلمرو باز، با تمام گستردگی آن، آزادی داشته باشیم. پس بدین صورت است که آزادی به شکل یک بخشن و هدایت درونی برای مطابقت تصور با موجود واقعی، با رفتار انسانی مرتبط می‌شود.^۱ آزادی هر آگاهی را به جلو می‌راند، تا خود را به یک نمونه الزام آور، که خودش آنرا استنباط نموده، رها کند. آزادی اساس و بنیان حقیقت حکم است، که آگاهی را به سوی یک موجود واقعی هدایت می‌کند که آن نیز باز است و معیار شناسایی نصویری یا حصولی می‌باشد.

گشودگی آنطوری که هست، گشودگی‌ای است که بر هر چه که هست باز می‌شود و گشودگی را به این یا آن موجود مشروط می‌سازد، گشودگی ریشه‌های خود را در آزادی فرو برده است. کسی که باز می‌کند، مانند کسی که باز است، باید آزاد باشد. بدین معنا، تعالی آزادی است. زیرا خودش از هر مانعی فارغ و آزاد است، تعالی در آن واحد، هر یک از موجودات را باز کرده و آزاد می‌کند و به موجود امکان می‌دهد آنچه هست باشد.



«داده قبلی» یک تصور با یک طرح است که میزان و معیار هدایت و جریان رلتاتوارهای ما می‌گرددند. م

در نور این معنی اصلی حقبقت، از این پس آزادی برای موجود عبارت از «آزادی برای بودن»^۱ تصور می‌شود.^۲ آزادی عبارت از رفتار بنیادی «آزادی برای بودن» است. آزادی امکان می‌دهد تا موجود همانطور که هست، باشد.

پس، این «آزادی برای بودن» یک رفتار ساده تجربی نیست، بلکه دارای یک معنی کاملاً استعلایی است. با آن «آزادی برای بودن»، موجود به هستی قدم می‌نهد، و با آن متولد می‌شود. در واقع، ظهور و بروز موجود در تمامیت خود می‌باشد. در «آزادی برای بودن»، طبیعت نیز ظاهر می‌شود، و یک «عالی» ظهور می‌کند.

آزاد گذاشتن برای به وجود آمدن موجود، به منصه ظهور رساندن آن، هرگز به معنی آفرینش آن نیست. دازاین به این امر قانع است که موجود را در تحت نظارت و سیطره خود قرار بدهد. هر موجودی خود را در دازاین در می‌یابد و در آن جمع می‌شود تا اینکه آنچه هست باشد. پس، آزادی برای بودن، غیر از این معنی نمی‌دهد که به موجود التفات و توجه دائمی داشته باشیم، بودن را پذیریم و به موجود امکان دهیم تا باشد.

در نظر داشته باشیم که هستی خاص انسانی (= L'ek-sistence)، تا حدودی که در شأن اوست اگر به هستی امکان دهد تا ماهیت خود را، آنطوری که اساساً وجود دارد، بگستراند، آزاد است. به وسیله آزادی، ما

۱ - «آزادی برای بودن» در ترجمه «Laisser-être» انتخاب شده است.

۲ - همان کتاب، صفحه ۱۶.

خود را در معرض موجود بماهو موجود قرار می‌دهیم، و هر رفتار خود را به گشودگی، نقل می‌کنیم. اگر ماهیت آزادی، در نور ماهیت حقیقت دیده شود، به عنوان نمایشی به موجود ظاهر می‌شود که خصوصیت منکشف شدن دارد.^۱

التفات به موجود و خود را در اختیار و در معرض آن قرار دادن، چنین معنی نمی‌دهد که خود را در آن گم کنیم، بلکه عبارت از فاصله گرفتن و عقب رفتن از برابر آنست تا به او امکان دهیم، خود را ظاهر سازد.^۲ ما کشف موجود را، آنطوری که هست، و در تمامیت آن، آغاز

٤

۱- در باب وجود اصیل، صفحه ۱۵.

۲- مراد از فاصله گرفتن از موجود این است، از مفاهیمی که از ورای آنها به موجود نگاه می‌کنیم، حتی المقدور، از آنها دور شویم و به موجود اجازه دهیم، آنطور که هست ظاهر شود. هر قدر ما از معانی جزئی و خاصی که به موجود داده ایم، دور شویم، بیشتر آنرا منکشف خواهیم کرد. ظاهراً می‌توانیم بگوییم هیدگر در جستجوی نور نظر، و فرضیات جدید در باب اشیا می‌باشد.

بدین ترتیب، خود را در اختیار موجود قرار دادن و بودن موجود را پذیرفتن، این است که از آن فاصله بگیریم و اجازه بدیم تا آنطوری که هست، خود را ظاهر سازد. اگر ماهیت آزادی بدین صورت تلقی شود، آزادی در نور حقیقت دیده می‌شود و نشان می‌دهد که موجود خصوصیت منکشف شدن را دارد. به شرط آنکه ما از آن فاصله بگیریم، همین فاصله گرفتن نور حقیقت است، زیرا ما از موجود و که در قالبهای خاص مفهومی به ما عرضه شده فاصله می‌گیریم و در ضمن طرحهای تازه خودمان، به آن اجازه می‌دهیم خود را به نحو دیگری نشان دهد. و به خودمان

نخواهیم کرد مگر تا حدودی که ما بتوانیم از موجود جزئی فاصله بگیریم.^۱ بدین ترتیب آزادی، قبل از هر چیز و قبل از آزادی نسبت به

۱

←

اجازه می‌دهیم آنرا غیر از آنچه هست، بینیم. این حالت همان پیشی گرفتن از موجود و میان تعالی و زمانمندی است (ر.ک به صفحات ۱۰۰ به بعد). م

۱ - مراد از اینکه از موجود جزئی فاصله بگیریم این است که موجود جزئی را بنابر عادت متدائل خودمان که از ورای مفاهیم می‌نگریم، ترک کنیم و به او امکان بدھیم از ورای عادت‌های قبلی و مفاهیم پیش ساخته شده، بیرون آید، و خود را آنطوری که هست منکشف سازد. این مسئله در باب خود انسان نیز صادق است. به انسان نباید از ورای، مثلاً تعریف حیوان ناطق، بنگریم و خود را از دریافت معانی تازه محروم سازیم، بلکه باید از نگریستن به انسانهای فردی، در قالب حیوان ناطق خودداری نماییم و از انسان جزیی که در قالب حیوان ناطق معنی می‌شود فاصله بگیریم، و به خود انسان اجازه دهیم خودش را ظاهر سازد.

چون روش هیدگر پدیدارشناسانه است بدان جهت او از موجود جزئی و به تعبیری از پدیدار به سوی حقیقت می‌رود. این نظر او، بر این مبنای استوار است که هر موجود جزئی، هستی خود را از هستی عام و شامل، به دست آورده است. یعنی هیچ موجود جزئی یا هیچ پدیداری بی ارتباط با حقیقت نمی‌باشد، و هریک از آنها حقیقت را به نحوی از انحا منکشف می‌سازند، مانند رفتارهای انسانی که هر کدام به نحوی میان شخصیت اصیل هر انسان می‌باشد. و به همین رفتارها نیز باید اجازه داده شود تا آنطوری که هستند پدیدار شوند و از این رفتارهای جزئی نیز باید فاصله بگیریم یعنی هم از ورای معنی کلی رفتار به آنها ننگریم و هم پس از دریافت هر پدیدار باید از آن فاصله بگیریم و در انتظار دریافت پدیدارهای تازه باشیم، این

←

.

یک موجود، عبارتست از «آزادی در بودن»، رها کردن موجود، آنطوری که هست، به منکشf شدن می‌باشد. آزادی پیشاپیش هر رفتار فردی را برموجود انسانی در تمامیت آن مجاز شمرده است. پس خود را در اختیار هستی قرار دادن، عبارت از این است که هم خود را گشوده سازیم و هم التفات به گشودگی هستی داشته باشیم،^۱ در همین گشودگی هر موجودی داخل می‌شود و در آن اقامت می‌کند و به نحوی با آن ظاهر می‌شود. در سایه رهایشگی، گشودگی گشوده (L'ouverture de l'ouvert)

گشودگی بنیادی مربوط به کل موجود، با خصوصیت باز بودنش، که ما از آن بحث می‌کنیم، با تصور خلق نشده است. تصور، گشودگی را مورد استفاده قرار داده و آن را به عنوان میدان روابط بر عهده می‌گیرد.^۲ اما درباره «آزادی برای بودن» موجود، که موحد توافق دلایل با موجود در تمامیت آن است، در هر رفتار باز که در آن گسترش می‌یابد، نفوذ

←

کیفیت همان اجازه دادن به موجود برای منکشf شدن و آزادی برای بودن می‌باشد. (به صفحه ۱۴۲ پاورقی شماره ۲ مراجعه شود که «فاصله گرفتن» به لحاظ دیگری نیز بررسی شده است).

۱ - خود را گشوده ساختن عبارت از این است که از وضع فعلی تعالی داشته باشیم و گذر کنیم، یعنی طرح‌های تازه پیدا کنیم. از طرف دیگر التفات به گشودگی هستی داشته باشیم، یعنی بداییم که اگر خود را از بند مفاهیم پیش ساخته رها سازیم، هستی با پدیدارهای تازه، در طرح‌های ما ظاهر خواهد شد و پدیدار خواهد گشت.

۲ - در باب وجود اصلی، صفحه ۱۱.

می‌کند و مسبوق بر آنست.

موجود در تمامیت اش و خود هستی در تحلیل هیدگر، در اینجا به روشنی از یکدیگر تمایز نشده‌اند. هرچند که هستی خود را در موجود روشن می‌سازد، حضور آزادی که به هستی امکان می‌دهد تا در جهان باشد^۱، سinx خاص خود را برای ما کاملاً آشکار نمی‌سازد. اما با تصور حقیقت ما خود را هرچه بیشتر به آن نزدیک می‌سازیم.

گشودگی رفتار بر روی آزادی بنا می‌شود، ماهیت حقیقت در آزادی افامت اولیه دارد. ماهیت حقیقت عبارت از آزادی است. با این حال، چگونه می‌توانیم دفاع کنیم که به وسیله این مفهوم آزادی؛ ما به حقیقت، و در ماهیت آن فکر می‌کنیم؟

آزادی با ماهیت انسانی بی ارتباط نمی‌باشد. ما می‌دانیم که انسان، قیام ظهوری ندارد، مگر تا حدی که به توسط آزادی مسخر شده باشد.^۲ این

۱ - بیان مؤلف کتاب در اینجا که می‌گوید «آزادی به هستی امکان می‌دهد تا در جهان باشد»، نه این است که هستی به معنی اعم را آزادی به وجود می‌آورد، بلکه، هیدگر به عنوان یک پدیدارشناس می‌گوید: هستی با پدیدارها آشکار می‌شود و انسان با حیث التفات و فرضیات خود، امکان می‌دهد تا هستی، خود را آشکار سازد و در جهان ملموس و محسوس گردد. بدین جهت در پاراگراف بعدی خواهد گفت که حقیقت ریشه و اصل خود را در آزادی خواهد یافت یعنی اگر ظهور پدیدارها نبود و انسان آزادانه بر آنها گشوده نمی‌شد، حقیقت در پوشش دائمی می‌ماند، ظهور پدیدارها در آزادی، گشودگی حقیقت را نشان می‌دهند.

۲ - در باب وجود اصیل ص ۱۱، مراد از اصطلاح «مسخر شدن انسان به

امر به قدری اصلی و اساسی است که تنها آزادی به انسانیت اجازه می‌دهد تا با موجود جامع نسبتی ایجاد کند، و بدین ترتیب مستعد تاریخ می‌گردد.^۱ اما خود آزادی نیز یک بنیان مطلق نمی‌باشد. آزادی بنیان و اساس امکان درونی مطابقت حکم نمی‌باشد، مگر به دلیل اینکه خودش نیز ماهیت خاص خود را از ماهیت بسیار اصیل و از تنها حقیقت مطلقاً ذاتی اخذ می‌کند. این بار چنین به نظر می‌آید که ما هرچه بیشتر در فهمیدن حقیقت و هستی نفوذ می‌کنیم. برای اینکه از خط مشی ما کاملاً مطمئن باشیم، بر ما لازم است که، بررسی معنی حقیقت را، نه به عنوان مطابقت و موافقت، بلکه بنابر معنی اولیه آن یعنی انکشاف، از سر بگیریم.

←

توسط آزادی» این است که انسان تعالی داشته باشد، تعالی نیز بدون طرح و انتخاب نگرش‌های جدید میسر نمی‌گردد. پس اگر انسان دائمأ بتواند التفات‌ها، نیات، طرح‌ها و هدفهای تازه‌ای برای عمل داشته باشد او تحت تأثیر آزادی یا مسخر به توسط آزادی بوده و در نتیجه در آزادی به سر می‌برد. بدون طرح بودن، نوعی تقلید و عدم تعالی و در جازدن است. م

۱ - مراد از مستعد تاریخ بودن، این است که انسان تا نسبتی با جهان و موجودات آن ایجاد نکند تاریخ ندارد، یعنی کاری انجام نداده است که به نام او نوشته شود. زیرا حوادث بر او تحمیل می‌شوند. اما زمانی که انسان در آزادی قرار دارد جعل می‌کند، می‌آفریند و به نام خود ثبت می‌کند همین کارهای خلاق انسان، تاریخ انسانی را به وجود می‌آورد. و الا هر موجود دیگری نیز الزاماً تاریخ طبیعی دارد ولی صاحب تاریخ انسانی و ارادی نمی‌باشد. م

اصل‌اُ، و حتی از دیدگاه تاریخی نیز حق عبارت از چیزی است که آشکار و مکشوف شده است. در ریشه کلمه *known* (حقیقت یعنی عدم پوشیدگی و محجوب نبودن)، تصور «مکشوف شدن»، به معنی مجھول این اصطلاح، بر می‌خوریم. حق، آنست که از تاریکی و فراموشی خارج شده است، آنچیزی است که بدون پرده و ظاهر شده می‌باشد.

اما چه چیزی نسبت به دازاین مکشوف و باز شده است؟ ابتدا خود موجود مکشوف شده است. همچنین حیز و مجموعه روابط بیشماری که «جهان» را تشکیل می‌دهند، مکشوف شده‌اند. این موجود، عمیقاً گشوده و باز، آنطوری که هست در مجموعه خود مکشوف می‌شود. تصور در موجود جای خود را می‌گیرد، و این امکان را به مسؤولیت خود، به عنوان محل یک حضور و قلمروی که بنابر یک تصور ساده غیرقابل تعقل است، اشغال می‌کند.^۱ اما با یک روش باز هم اصلی‌تر، این^۲ گشودگی گشوده، همین خصوصیت محض است که ساحت بنیادی، و تجلی کاملاً روشن نور را باز می‌کند. ماهیت حقیقت همین منکشف شدن بنیادی

۱ - انسان با تصور خود که در موجود قرار می‌گیرد، آنچه را که غیرقابل تصور کامل می‌باشد، به نحوی به تصور خود در می‌آورد. مراد این است که موجود با اینکه با یک تصور واحد غیرقابل تصور می‌باشد، ولی با یک تصور ساده، از جهتی اشغال و به نحوی مکشوف می‌شود.

۲ - برای روشن شدن معنی عبارت، «گشوده» را فقط یکبار در ترجمه آورديم. در اصل «گشوده»، گشودگی گشوده آمده است، یعنی گشودگی امر باز و گشوده، گشوده می‌باشد. به عبارت دیگر، انسان و موجود نسبت بهم گشوده هستند، گشوده نیز باقی می‌مانند.

است، که شرط و محیط هر اکشاف جزئی و هر حقیقت متعین می‌باشد.^۱ همچنین حقیقت، تنها به صورت مجھول فهمیده نمی‌شود، بلکه به معنی معلوم نیز تجلی می‌کند. عمل منکشف ساختن، خودش نیز حقیقت است. دازاین که منکشف می‌سازد، حق است. خود دازاین نور خودش است، که آنرا با خود می‌آورد و با آن نور، اشیا را (برای نشان دادن حقیقت) باز می‌کند، و آنها را آشکار می‌سازد، و آنها را آنطوری که هستند، درمی‌یابد. حقیقت، قبل از اینکه چنین‌ای از هستی باشد که ما کشف می‌کنیم، یک ویژگی دازاین است، نحوه‌ای از هستی ماست، حتی حقیقت هستی خود ماست. حقیقت به ساختار بنیادی دازاین تعلق دارد. ما خودمان چیزی حقیقی هستیم. حقیقت بجز با یک موجودی که

۱ - یادآوری مجدد این نکته خالی از فایده به نظر نمی‌آید که روش هیدگر پدیدارشناسانه است و پدیدارها و تجلیات، همگی یک گشودگی به سوی حقیقت می‌باشند. هر تصوری با اینکه جزئی است، ولی محل و محیط اکشاف هر حقیقت متعین می‌باشد. همین منکشف شدن اصیل و بنیادی تلقی شده است، زیرا برای انسان راهی غیر از این وجود ندارد. اما ممکن است گفته شود، شهود و اکشاف حقیقت محض نیز میسر می‌باشد. در جواب گفته می‌شود بدون وجود پدیدارهای جزوی راه به سوی حقیقت محض گشوده نمی‌باشد. به نظر پدیدارشناسان راه حقیقت از سوی پدیدارها باز می‌شود. و برخلاف نظر بعضی از عرفانکه گفته‌اند:

ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه داندش آخر چگونه

پدیدارشناسان این ممکن را راهی به اصل اساس می‌دانند، زیرا به هر حال ارتباطی با آن اصل دارد. به همان نحو که عرفانیز تمام تجلیات را مرتبط با ذات الهی دانسته‌اند، و همان ظهورات را، راهی به سوی حقیقت تلقی کرده‌اند. م

خودش حقیقی است، مکشوف نمی‌شود. مانمی‌توانیم حقیقت را بشناسیم مگر به این دلیل که از ابتدا در امر حقیقی قرار داریم، زیرا که ما حقیقی هستیم. بدین ترتیب، حقیقت در ماست، همین امر این مطلب را ممکن می‌سازد که ما حقایقی را بیابیم. حقیقت اساس اگزیستانسیال و وجودشناسانه عمل پیدا کردن می‌باشد.

انسان همواره خود را به موجودی که او نیز باز است، باز نگاه می‌دارد، زیرا، این و آن هر کدام به طرز خاص خود، نسبت به خارج باز هستند. و آن گشودگی و باز بودن عمل آنها نیست. البته دازاین خودش نیز یک موجود است. دازاین در ضمن اکشاف جهان، خود را نیز منکشف می‌سازد.^۱ او خودش، به معنی مجھول کلمه باز است، یعنی کشف شده است. این کشف شدگی به هستی دازاین نیز تعلق دارد. دازاین به آنچه در جهان اتفاق می‌افتد، باز است، در عین حال به خودش نیز باز می‌باشد.

پس از بیان معانی گوناگون کلمه حقیقت (انکشاف مجھول و معلوم، استعلایی یا جزئی)^۲، بر ما لازم است تبیین کنیم که چگونه آزادی در

۱ - وقتی انسان در جهان و موقعیت خود، الزامات خارجی را بنابر اهداف خود شکل می‌دهد هم نقش عوامل خارجی و هم کیفیت هستی خود را کشف می‌کند. به عبارت دیگر، انسان در محیط زندگی خود با نسبتها و ارتباطهایی که با اشیاء جهان پیدا می‌کند، خود را کشف می‌کند و خود را می‌شناسد.

۲ - مراد از انکشاف معلوم این است که دازاین اشیا و سایر دازاین‌ها را کشف

درون حقیقت بنا شده است. ما چنین فکر کرده‌ایم که روشن کردن معنی آزادی در ضمن معنی حقیقت مارا در یک ارتباط درونی با هستی قرار می‌دهد، و ما همین مطلب را دنبال می‌کنیم. آزادی عبارت از اساس وجود انسان (= Existant)، آنطوری که هست در تمامیت آن می‌باشد. در نتیجه، آزادی، عبارت از «آزادی برای بودن» این موجود واقعی (یعنی انسان) نیز هست. همچنین آزادی، آزادی برای بودن حقیقت، اصلی و ذاتی نیز هست، که بسیار آزادتر، از «آزادی برای بودن» انسان می‌باشد.^۱ اما آزادی اساس نهایی همه چیز نمی‌باشد. این آزادی انسان



می‌کند. مراد انکشاف مجھول، یعنی، دازاین برای منکشف شدن در برابر دازاین‌های دیگر باز است. و حتی ممکن است اشیا موجب منکشف شدن انسان باشند و وسیله‌ای برای ظهور توانایی‌های انسان گردند.

۱ - ظاهراً اگر حقیقت به معنی انکشاف، و آزادی به معنی تعالی، در نظر گرفته شود، آزادی برای بودن به صورت کیفیات گوناگون هستی در نظر می‌آید که ناشی از تعالی است. از طرف دیگر انکشاف بدون آزادی میسر نیست، یعنی تعالی برای نسان که تأمین کننده آزادی است، باید ممکن باشد. با توجه به این مقدمات آزادی یا تعالی نسبت به حقیقت بیشتر شایسته است تا به انسان، یعنی حقیقت، برای بودن، یعنی برای تعالی داشتن، بیشتر از انسان است، زیرا حقیقت تجلیات گوناگونی دارد و در هیچ تصور و ادراکی نمی‌گنجد. به همین جهت آزادی «برای بودن» حقیقت و انسان هر دو ضروری است ولی «برای بودن» آزادی نسبت به حقیقت بیشتر قرین است تا انسان، بنابراین آزادی برای همان حقیقت اصلی و ذاتی، بسیار آزادتر از، آزادی برای بودن انسان است.

نمی‌باشد که امر اصلی و ذاتی را ایجاد و مطرح می‌نماید. آزادی انسان هستی خاص خود را از این امر اصلی و ذاتی کسب می‌کند، که عبارت از حقیقت، و ماهیت حقیقت است، که سرچشمه، آزادی و حیّز هستی خاص انسانی است. حقیقت اصلی و ذاتی، آزادی را به روی خود باز می‌کند تا اینکه امکان دهد آنچه که هست باشد.

این حقیقت به طریق اولی باز است، ولی با هیچ تصور و تمثیل قابل دریافت نمی‌باشد. بدین معنی کاملاً بسته نیز هست. گشودگی این گشوده به طور نامحدودی از گشودگی انسان تجاوز می‌کند، زیرا حقیقت، مطلق و بدون حد است. حقیقت، نور و شفاقت محض است، و تنها چیزی است که شایستگی کامل دارد که حقیقت نامیده شود.

باری، این نور، که هرچه را که هست شامل است، تنها نوری است که خود هستی در آن غوطه‌ور است. عبارت از نور هستی است. همانا هستی، به عنوان تجلی و ظهور می‌باشد. در تقابل با حقیقت موجودشناسی، یا حقیقت موجود، حقیقت وجودشناسی و اصلی، همانا عبارت از حقیقت خود هستی می‌باشد.

یک بار دیگر، حقیقت در برابر ماست. آیا حقیقت در این نظرگاه، سر بسیار عمیق خود را برای ما کشف خواهد کرد؟ آیا بالاخره قیافه حقیقت را خواهیم دید؟ ابتدا این کلمه «قیافه» را کنار بگذاریم، هستی قیافه ندارد. هستی را در خودش نیز نمی‌توان تصور نمود، زیرا هستی فقط چیزی است که به هر چیزی امکان می‌دهد تا قیافه‌ای داشته باشد.

هستی هرگز ممکن نیست «متعلق تفکر» باشد. زیرا به خاطر هستی

است که متعلقات فکر و فکرها وجود دارند. تفکر فقط به وجود نایل می‌شود، که آنهم سؤال درباره وجود نمی‌باشد، بلکه تفکر از هستی و تفکر به هستی است.^۱ این تفکر تاریشه هر راهی و تا اصل هر سؤالی پیش می‌رود. هستی همواره «در بسیار دورادور» و همواره «در خارج از دسترس»، خود را به ما به نحوی غیرقابل محاسبه و غیرقابل تسلط معرفی می‌کند، اما اغلب به صورت «هستی»، و نه به صورت موجود معرفی می‌نماید.

هستی، در وجود ما به صورت یک ساختاری دریافت می‌شود که بر شناسایی به معنی اخص پیشی می‌گیرد. این ساختار پیشی گیرنده، به ظهور هستی موجود نیز اطلاق می‌شود، و نور وجود‌شناسی است که مقدم بر تصور و تمثیل می‌باشد. به محض آنکه موجود هستی می‌یابد، به نحوی «صاحب ساختار» می‌شود، که آنطوری که هست، منکشف و در هستی خود فهمیده می‌شود.

این بینش قبلی از هستی موجود، که معمولاً مبهم می‌باشد، تمام

۱ - سؤال از هستی، نیل به هستی نیست، نیل به هستی نوعی تفکر از هستی و به هستی است. ظاهراً سؤال از هستی، سؤالی است درباب هستی که بر تمامیت هستی نظر دارد، ولی تفکر از هستی و به هستی نوعی وصول به نحوه‌ای از هستی است که در مرتبه نازلت‌تری از سؤال هستی قرار دارد. با این حال انسان تنها موجودی است که در باب هستی سؤال می‌کند، و بدین جهت، تنها انسان امکان رسیدن به هستی را دارد، و **الا** تفکر در باب هستی، جامعیت و تمامیت هستی را دربر نمی‌گیرد زیرا خود تفکر معلوم هستی است.

روابط نظری و عملی ما را با این موجود هدایت نموده و روشن می‌سازد. آن بینش هر شناخت نفسی و عقلی را مشروط می‌سازد. اگر انسان فوراً، آنچه را که می‌بیند و آنچه را که انجام می‌دهد، می‌تواند بفهمد، به خاطر این است که همواره در نور هستی قرار دارد. و از خلال کلیه رفتارهای او معنی خاصی از هستی جریان می‌یابد.

هر رفتار جزئی انسان، ما را به رابطه ذاتی و به مرجع بنیادی، ارجاع می‌دهد، که عبارت از گشودگی دازاین بر هستی است. این رابطه هرگز در حالت مخصوص و خالص تحقق نمی‌یابد و هرگز به صورت چیزی جدا شده و منفک فهمیده نمی‌شود. زیرا، این رابطه اساساً و همواره به صورت محرك یک رفتار معین متحقق می‌شود. رابطه حکم باشی موجب ظهور همان رابطه می‌شود. جریان بدین قرار است، زیرا «آزادی برای بودن» موجود جزئی، خود را پیشاپیش در موجود جامع و در هستی قرار می‌دهد، در نتیجه این «قرار گرفتن» بنیادی یا حالت اصلی و اولی، به ماهیت باطنی رابطه و ارجاع تعلق دارد.^۱

هر قدر هم که مقوله ارتباط و رجوع باز باشد، باز هم به صورت یک

۱ - همانطوری که حکم بدون ارتباط موضوع و محمول تتحقق نمی‌یابد، رابطه نیز بدون طرفین خود، یک امر مخصوص و غیرقابل تحقق است. موجود جزئی نیز، قبل از اینکه خود موجودی کاملتر گردد، رابطه‌ای با هستی دارد. و ماهیت باطنی این رابطه همان ارتباط و ارجاع هر موجود جزئی با هستی است. بدین ترتیب طبق روش پدیدارشناسی ما از هر پدیدار و از هر موجود جزئی راهی به هستی داریم. در واقع، ماهیت این رابطه همان ارجاع موجود به هستی است. م

متعلق و یک شئ در دیدار مانمی آید. با اینحال از هر متعلقی نسبت به ما نزدیک تر است، دلیل این امر، آشکارا این است که رجوع و ارتباط، در بند محدودیت‌هایی که از هر شئ یک شئ محدود را می‌سازند، نمی‌باشد^۱، با این ثقیل بودن (و ابهام)، حتی زمانی که چیزی برای ما

۱- الزامات گوناگون و اشیای مختلف، در لحظات گوناگون معمولاً یک نوع امکان را متصور می‌سازند. هرچند که با تغییر نگرشاهی ما، در لحظات دیگر امکان‌های دیگری ظاهر می‌شوند. بدین جهت گفته شده است که محدودیت‌ها یا حدودی که از هر شئ یک شئ خاص را به وجود می‌آورند، ناشخص و مبهم هستند، زیرا از پیش، نوع ارتباط ما با هستی مشخص نیست. به طور کلی ارتباط با هستی، حدود هیچ شئ را کاملاً مشخص نمی‌کند. «پیش قبلي از هستی موجود، که معمولاً مبهم می‌باشد...» (صفحه ۱۵۲ همین کتاب) حدود شئ را کاملاً مشخص نمی‌کند. مثلاً زمانی که ما با نحوه‌ای از دوستی، نسبتی پیدا می‌کنیم، آن نسبت حدودی را که دوستی را در نظر ما به وجود می‌آورد، نمی‌داند، یعنی آن حدود را مشخص نمی‌کند. زیرا دوستی نسبت به ما گشوده و باز است، یعنی انکشافات گوناگون دارد، ما نیز نسبت به آن باز هستیم، زیرا دریافت‌های گوناگونی از آن دوستی می‌توانیم داشته باشیم. بنابراین، دوستی نسبت به ما غیرقابل نفوذ می‌ماند و در برابر ما بسته است، یعنی کاملاً باز و گشوده نیست تا یکبار برای همیشه فهمیده شود «حقیقت به طریق اولی باز است ولی با هیچ تصور و ادراک حصولی قابل دریافت نمی‌باشد، بدین معنی کاملاً بسته است» (صفحه ۱۵۱ همین کتاب).

این امر حتی در مورد امور مادی، مثلاً آب نیز صادق است. ما نسبتی با آب پیدا می‌کنیم، که آن نسبت آب را کاملاً به ما مشخص نمی‌کند، یعنی ما با تغییر نگرشاه و طرح‌های خود، نسبت‌های تازه‌ای با آب به دست خواهیم آورد بنابراین آب همواره

گشوده می‌شود، آنرا نسبت به ما غیرقابل نفوذ می‌گرداشد. بدین ترتیب، انسان به عنوان دازاین با قربت به هستی مشخص شده است. جهان دازاین، اصولاً نزدیکی انسان را با فلان موجود معین نمی‌کند، بلکه گشودگی این ساحت آزاد را نشان می‌دهد که به خاطر آن ساحت، انسان می‌تواند صاحب «اینجا» و «آنجا» بوده و دارای روابط گوناگونی بین انسان و موجود باشد. آنجا (جهان) حیز وجود خاص ماست. La stasis هستی ما، محل و قسمتی است که ما در آنجا اقامت می‌کنیم و هرگز آنجا را ترک نمی‌کنیم، (جهان) خانه هستی است. حقیقت نیز این قسمت و این منزل است. دازاین حیز مخفی است، جایی است که در آنجا ماهیت انسان و ماهیت حقیقت، که هر دو نسبت به هم اساسی و ذاتی هستند، با هم ملاقات می‌کنند، تا متقابلاً یکدیگر را «تعریف کنند».

ما از طریق آزادی به سوی حقیقت ذاتی، به نور تجلی هستی هدایت شده‌ایم. ما جز در جهت همین حقیقت، امکان دیگری برای تعمق وجودشناسانه نداریم. انسان تاریخی امکان می‌دهد تا موجودی خاص



نسبت به ما غیرقابل نفوذ خواهد ماند. این امر همانست که گاهی با عبارت «بسته بودن حقیقت نسبت به ما بیان می‌شود، به عبارت دیگر، حدود نسبت‌هایی که آب را برای ماروشن می‌سازند معلوم و مشخص نیست و هرگونه نسبت‌های تازه با آب ممکن و برای ما گشوده است، این حالت امکانی آب را، باز و گشوده بودن آب می‌گویند. به همان نحو که هر حالت دیگری نسبت به ما گشوده است. بدین جهت است که می‌گویند حقیقت در هیچ تصور و تمثیل یا ادراک حصولی قابل دریافت نمی‌باشد. و چیزی از آن، برای ادراک‌های بعدی باقی می‌ماند.

باشد.^۱ اما با امکان دادن به بودن او، ممکن است، او نگذارد آنچه هست باشد و آنطوری که هست باشد. زیرا دازاین، در ضمن آزادی خود، ممکن است خود را، نسبت به حقیقت هستی کدر و ناصاف گرداند. و فقط از هستی آنچه را پیذیرد که نمی‌تواند طرد و رد کند. انسان ممکن است به نحوی زندگی کند که در او، هستی بدشکل ظاهر شود، و در واقع غنای آنچه از بسط حقیقت برای او منکشف خواهد شد، از کیفیت انتخاب او ناشی می‌شود.

تصمیماتی که زندگی تحمیل می‌کندگاهی به قدری در دنای هستند که یک تلاش مصمّمانه برای فرار دادن آنها در افق حقیقت، ضرورت دارد. انسان در برابر این تصمیم «مسؤول» است. انسان دعوت شده است تا از (احوالات) خود انتخاب نماید. انسان ممکن است با این انتخاب کمال خود را به دست آورد. و نیز ممکن است خود را در لهو و لعب، و خیال و پرگویی گم کند.

وقتی دازاین از امکانات عالی خود خلع می‌شود، این امر را روشن

۱ - مراد از اینکه انسان تاریخی امکان می‌دهد تا یک موجود باشد، این است که انسان با تمام گذشته‌های خود، به عنوان مقدماتی تلقی می‌شود که می‌تواند باز هم در حال حاضر به نحو خاصی باشد و با نگرش و تنظیم مجدد آن گذشته، به تناسب هدفها و آینده، موجودی خاص گردد که تا بحال نبوده است. البته، گذشته آنطوری که بوده، معانی خاصی برای هر کسی داشته است، ولی انسان می‌تواند باز هم با تنظیم آن گذشته بنابر هدفهایی که دارد، جور دیگری آن را معنی کند. این حالت می‌بین امکان و آزادی انسان برای سیر به سوی حقیقت است. به همین جهت گفته است «ما از طریق آزادی به سوی حقیقت ذاتی، به نور تجلی هستی هدایت شده‌ایم».

می‌سازد که او از جهت حقیقی خود برگشته است، با اینکه او استقامت نشان می‌دهد تا موجود را از تاریکی و شب نجات دهد، اما این استقامت چیزی نیست جز اینکه موجود را در یک روز کذا بی قرار دهد. موجود تغییر قیافه داده است. دازاین، به جای اینکه درستی و حق را با فعل خود ایجاد کند، ظاهر را به وجود می‌آورد،^۱ در این صورت، ظاهر، قوه و استعداد خود را مورد تأیید قرار می‌دهد، و وجود خاص انسانی در عدم اصالت می‌افتد. زیرا جهت حقیقی موجود منکشف نمی‌شود مگر در ضمن رابطه‌ای که با موجود جامع دارد. «آزادی برای بودن» موجود به گشودگی دازاین در برابر هستی وابسته است.^۲

۱ - اصولاً حقیقت وقتی روشن می‌شود که انسان در آزادی تعالی یابد، یعنی در میان الزامات موجود، نقشه گذر و تعالی را پیدا کند. و دیدگاههای تازه‌ای داشته باشد که می‌توانند با عمل انسان تحقق یابند. اما اگر انسان از امکانات خود غافل باشد، مثلاً به جای ابداع به تقلید پردازد، در این صورت او به حقیقت دست نیافته، بلکه ظاهری را بدون توجه به مبنای دست آورده است، و به یک روشنایی خیالی و وهبی رسیده است. در واقع خود انسان در چنین احوالی حاضر نمی‌باشد و یک سوم شخص غیر، در حضور او قرار دارد. این وضع نقص و عدم کمال نسبت به وجود خاص انسانی است. م

۲ - مراد از این عبارات این است که اگر انسان به هستی گشوده نبود، و انسان نظرگاههای جدیدی پیدا نمی‌کرد، موجود نیز حالت‌های تازه‌ای به خود نمی‌گرفت، و نمی‌توانست غیر از آنچه هیبت باشد و در حالت فی نفسه خود باقی می‌ماند. همچنین اگر موجود صورتهای گوناگون می‌پذیرد، دلیل اش این است که دازاین در برابر هستی گشوده و باز است.

به هر حال، این موجود غیراصلیل، «تنزل یافه» حاصل هستی روزمره است. با این نحوه هستی، دازاین یا وجود اصلیل انسانی خود را در غیر حقیقت قرار می‌دهد، و در آنجا حرکت می‌کند، ظاهر موجب ظهور غیرماهیت حقیقت می‌گردد. بدین ترتیب، هستی خاص انسانی (دریافت خود را)، با وضع غیراصلیل بودن دائمًا آغاز می‌کند. حقیقت بنابر غیرحقیقت به دست می‌آید.^۱

حقیقت بنیادی از موجود در کلیت آن به دست می‌آید.^۲ برای اینکه

۱ - در توضیع اصطلاح غیرماهیت حقیقت یا «لاماهیت حقیقت» و اینکه حقیقت بنابر غیرحقیقت به دست می‌آید، می‌توانیم بگوییم که انسان چیزی دیگر را به جای حقیقت تلقی می‌کند. به قول مرحوم دکتر احمد فردید «صدای ماشین را به جای ندای الهی تلقی می‌کنند»، به هر حال مراد این است که به جای تعمق در آثار نیکوی صداقت و انصاف، با حیله‌گری به سوی پیروزی می‌رود، به جای لذت کشف و تحقیق به تقلید و محاکمات همت می‌گمارد و به جای ارتقای سطح فهم به خفه کردن نظرهای مخالف می‌پردازد، و به جای لذت بردن از عوالم طبیعت، بامداد مخدّر خود را خوش می‌دارد، الخ. م

۲ - مراد از این عبارت که «حقیقت بنیادی از موجود در کلیت آن به دست می‌آید»، این است که موجود از جهت واحدی در نظر نیاید و جوری به نظر آید که ارتباط آن با کل هستی و امری که آنرا در باطن مشروط می‌کند نیز مورد غفلت قرار نگیرد. مثلاً رفتارهای جزئی یک نوجوان باید در سپهر نوجوانی معنی شود، نه به صورت منفرد و فی نفسه. همین طور است رفتار انسانی که با توجه به کیفیت موجودیت او در جهان و گشودگی او به آن، مورد ملاحظه قرار بگیرد. نگرش

هستی خاص انسانی تجلی کند، باید دازاین خود را به هر موجودی باز کند، بدون اینکه از وارد کردن امکانات بسیار نهایی خود در آنها غفلت ورزد، خصوصاً مرگ خود را در آنها وارد کند. در این صورت وجود خاص انسانی مصممانه به سوی اصل خود هدایت شده است. تنها آن هستی خاص انسانی در حقیقت است، و او ما را به سوی روشن بینی و ظهور کامل می‌برد، که نحوه ممتازی از شناخت خویشتن می‌باشد.

ارتباط انسان با حقیقت هستی^۱ یعنی اصیل بودن انسان همواره یک پیروزی ناپایدار است. روشن بینی هستی مصمم انسانی نیز برای او آشکار می‌سازد که هبوط او در جهان یک امکان ساختاری و غیرقابل دگرگونی دازاین می‌باشد. هیچکس نمی‌تواند ادعا کند که به طور قطعی از هبوط گذر کرده است. هستی غیراصیل در حدودی خود را متحقق می‌سازد که دازاینی که قیام ظهوری دارد، قیام درونی (یا هستی روزمره) پیدا کند.^۲

←

هیدگر، ظاهراً با توجه به کلیه نسبتها، حتی المقدور، صورت می‌گیرد، بدین جهت می‌توانیم بگوییم، از جهتی نظر وی مشابه نظریه گشتالت یا صورت کل است. م۱ - «ارتباط انسان با حقیقت هستی»، در ترجمه Authenticit  آمده است. این اصطلاح علاوه از اصیل و کامل بودن، به ارتباط هستی خاص انسانی با ماهیت حقیقت هستی نیز اطلاق می‌شود (دائرة المعارف آندره ژاکوب جلد اول - صفحه ۱۹۳ ستون دوم). در واقع انسان کامل و اصیل در ارتباط با هستی نیز هست و الادر سپهر موجودات باقی می‌ماند.

۲ - قیام ظهوری انسان، حضور وی در جهان و در میان نسب و روابط ظاهر

←

«آزادی برای بودن» موجود که دارایین در ضمن یک رفتار جزئی به آن رجوع می‌کند، در آنجا این موجود خود را منکشف می‌سازد^۱، و لانکشاو بسیار گسترده‌ای را ایجاد می‌کند: که عبارت از موجود در مجموع و جامعیت آن است^۲. پس آزادی برای بودن، در عین حال هم انکشاو و هم پوشیدگی است. موجود جامع «تمام» پوشیده و مخفی

-- -- -

<

می‌شود. وقتی انسان در جهان حضور دارد و در آنجا سقوط کرده، ولی، حضور خود را با نگرش‌ها و تصمیم‌های خود متجلی نساخته است، او وجود غیراصیل دارد، یعنی نمی‌تواند با ماهیت حقیقت هستی مرتبط شود، و حضور او در جهان روزمره و عادی است، یعنی به جهان باز نیست و طرح ندارد، و از خودش بیرون نمی‌آید. و از ساحت موجودات بیرون نمی‌رود:

کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد
تو کز سرای طیعت نمی‌روی بیرون

۱ - مراد این است که موجود در ضمن نظر و التفات کشف می‌شود و اگر آن التفات نبود، موجود منکشف نمی‌شد. به هر حال موجود با پدیدارهایی که در برابر التفات و نظر انسان نشان می‌دهد، خود را در ضمن آن پدیدارها آشکار می‌سازد، و در جهان بودن و هبوط انسانی در جهان بدین نحو ظاهر می‌شود که یک ساختار غیرقابل دگرگونی است. م

۲ - انسان در هر موردی که با یک رفتار جزئی، آزادی خود را کشف می‌کند، در عین حال آزادی موجود را برای جور دیگر بودن نیز کشف می‌نماید. همچنین، امکان رفتارها و نحوه‌های دیگر هستی که فعلًاً مکتوم و پوشیده هستند برای انسان آشکار می‌شود. کشف تمام نحوه‌های هستی موجودات که فعلًاً مکتوم هستند، موجود جامع را در نظر می‌آورد. همین هستی نامکشوفِ موجود جامع، لانکشاو گسترده‌ای را ایجاد می‌کند و مرتسم می‌سازد. م

است. هستی در تاریکی فرو رفته است. در آزاد بودن^۱ تاریکی وجود دارد، یعنی این ویژگی وجود دارد که مکشوف نشود. ایمان مصرّانه انسان

به عادت و کراحت انسان در برابر هستی، یک امر واحدی هستند.^۲

بدین ترتیب تاریکی و خفا مانع انکشاف بوده، و لاحقیقت می‌باشد، سرّی که بر هستی خاص دازاین حاکمیت دارد. تاریکی و خفای موجود عام، به عنوان یک نتیجه فرعی شناخت همواره جزئی و سهمی، موجود نمی‌باشد.^۳ تاریکی و خفا یک محرومیت ساده نمی‌باشد، بلکه یک پیش فرض حقیقت به عنوان انکشاف می‌باشد، زیرا تاریکی و خفا قدیمی‌تر از هر کشف و الهام موجود جزئی است.^۴ تاریکی و خفا اساسی است که بر

۱ - *laisser-être* ، این اصطلاح از دو فعل بودن، و آزاد گذاشتن و دخالت نکردن، ساخته شده است، مراد مؤلف از این عبارت «امکان بودن» یا «آزادی برای بودن» است. به عبارت دیگر انسان با هستی رابطه دارد و این امکان برای انسان وجود دارد که رابطه‌ای با هستی داشته باشد، این همان آزادی، برای بودن است، که در صفحه ۱۵۷ آمده است، در صفحه ۱۵۰ همین اصطلاح، به معنی آزادی موردی، مانند «آزاد بودن» انسان، در برابر آزادی به معنی اعم مثلاً «آزادی برای بودن حقیقت» آمده است. م

۲- *Vom wesen der wahrheit*, p. 22.

۳ - مراد این است که انسانی که در زندگی روزمره گرفتار است، متوجه خفا و پوشیدگی نمی‌شود. بنابراین در ک خفا و پوشیدگی حاصل شناخت‌های جزئی روزمره و عادی نمی‌باشد. بدین جهت می‌گوید انسان از دایره عادت بیرون نمی‌آید و خفا را نمی‌بیند و در میدان تحجر شده خود باقی می‌ماند. م

۴ - در باب وجود اصیل، صفحه ۱۹ - اصولاً در جهان متداول روزانه، اشیای

روی آن عمل اکشاف گسترده می‌شود؛ اکشاف این یا آن موجود، جز در افق تاریکی و خفا میسر نمی‌گردد.

باری این پوشیدگی و خفا به کتمان خودش گرایش دارد؛ هستی خود را، از خودش مخفی می‌سازد بدین جهت منکشf نشده است. بدین ترتیب فراموشی هستی پیش می‌آید. در این فراموشی و غفلت از سر و از هستی، پوشیدگی و خفا، به عنوان امری که از وله اول تاریک و مخفی هستند، از نظر پنهان می‌شوند. در هستی متداول انسانی،^۱ (یا هستی

— — — — — ←

خاص از قبیل، غذا، لباس، قلم، اتومبیل، ابهام حیرت آوری ندارند و بر طبق عادت بدون شگفتی دریافت می‌شوند، ولی هستی عام و زیربنایی در خفا و پوشیدگی است. و هنگامی که اسیای جزئی ظاهر می‌شوند، در پشت آنها هستی عام حضور دارد. و اگر هستی عام نبود، این ظهورات حاصل نمی‌شد. بنابراین «اکشاف این یا آن موجود، جز در افق تاریکی و خفا میسر نمی‌گردد، و مراد از خفا و تاریکی همان وجود عام است که به علت نامکشوف بودن، در تاریکی و خفا است. و در واقع هر یک از ظهورات، شبکهای شهود آن هستند.

مشبكهای مشکات شهودیم من و تو عارض ذات وجودیم

شیخ محمود شبتری

۱ - به پاورقی شماره ۲، صفحه ۱۵۹ مراجعه شود. به هر حال مراد از هستی متداول و مصراًنه (= l'être insistant) همانا هستی متحجر شده در عادت و زندگی روزمره است. در این زندگی چون انسان طرحی ندارد، بدان جهت در برابر پوشیدگی و خفای هستی قرار دارد، و آزادی او مکنوم است و تعالی برای او میسر نمی‌گردد.

روزمره و عادی)، سرّ و رمز به عنوان ماهیت فراموش شده سیطره دارد. قرار گرفتن در زندگی عادی و روزمره با طرد شناخت پوشیدگی امر مخفی، برابر و مساوق است. همچنین وقتی که تاریکی و خفا، به صورت حدّ و مرزی پذیرفته می‌شود که تصادفاً خود را به مانشان می‌دهد، پوشیدگی به عنوان حادثه بنیادی، اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد.

غفلت از سرّ مفهوم سرگردانی است؛ که همراه و متقارن با اکشاف هستی جزوی و پوشیدگی هستی عام خود را ظاهر می‌سازد. انسان در سرگردانی قرار نمی‌گیرد، (بلکه) او هم اکنون در بطن آن قرار دارد و طبق عادت در سپهر سرگردانی حرکت می‌کند. سرگردانی در هر روشی که با حقیقت ذاتی مخالف دارد، به صورت فلمندو بازی، گشوده می‌شود. سرگردانی در قوام درونی دازاین سهیم است، انسان تاریخی در همان^۱ سرگردانی رها شده است.

پریشانی که از سرّ می‌گریزد تا در پناه زندگی روزمره قرار بگیرد خطأ و اشتباه است. سرگردانی نمایش و بنیاد اشتباه و خطأ است. بدین ترتیب، سرگردانی تا حدی که انسان را به سوی گمراهی می‌کشاند، بر او سیطره دارد. سرگردانی همواره انسان را به طریقی تهدید می‌کند و مانند بک مزاحم دائمی عمل می‌کند. وجود خاص انسانی با این تهدید آکنده از سرّ است، سرّی که هنوز فراموش شده است. انسان، در عین حال هم هدف سیطره سرّ و هم در معرض تهدیدی است که سرگردانی بر روی تحمیل می‌کند. سرّ و سرگردانی هر دو او را در تنگنای اجبار نگاه می‌دارند،

حاصل این آشفتگی (= oscillation) دائمی، ظهور سر و بیم گمراهی است.

اما گمراهی و سرگردانی با هم موجب پیدایش این سرچشمه می‌گردند که انسان از هستی خاص خود به دست می‌آورد و آن عبارت از تسلیم نشدن به گمراهی است. اگر انسان خود را شایسته درک سرگردانی، آنطوری که هست، بکند، و بدین ترتیب سر انسان را خوب بشناسد، در این مصاف مغلوب نمی‌شود.^۱ پوشیدگی به تباہی منجر نمی‌شود، بلکه به روشنایی تفکر و اجبار پدیدار ساختن خود، در حقیقت خاص خود، منتهی می‌شود.

با اینحال، عمل روزمره، یک رابطه پوشیده با هستی عام را حفظ می‌کند، حتی اگر هستی مورد غفلت و فراموشی قرار بگیرد، باز هم در

۱ - مراد از اینکه «انسان خود را شایسته درک سرگردانی، آنطوری که هست، بکند» این است که انسان توجه نماید که بر طبق فلسفه هیدگر، همواره بیش از آنست که هست و آنچه می‌تواند و ممکن است باشد، نیست. پس سرگردانی انسان، ظاهرآ، این خواهد بود که، انسان قراری ندارد و در برابر خود امکانات فراوانی از هر جهت وجود دارد، انتخاب دائمی، دقت و احساس مسؤولیت و انصاف می‌خواهد. و نیز گاهی ما در میان تناقضات و پارادوکس‌ها قرار داریم که باید یک طرف را و گاهی دو طرف را نیز انتخاب کنیم، یعنی تناقضات را نیز تحمل نماییم. البته امکانات به سوی حقیقت گشوده می‌شوند، ولی امکانات همواره صریع و آشکار در برابر ما قرار نمی‌گیرند، چه بسا در پوشیدگی و خفا قرار دارند و باید از میان موجیت‌ها آنها را بیرون بکشیم. بنابراین پوشیدگی حقیقت تباہی نیست، بلکه به سوی امکان تفکر روشن و امکان پدیدار ساختن خود انسان گشوده است.

برابر نگاه ما قرار می‌گیرد. زیرا اگر هستی از درخشش و ظهر باز است، چگونه ما می‌توانیم هستی جزئی را بشناسیم، چگونه می‌توانیم کلمه «هست» را تلفظ کنیم، کلمه‌ای که کاملاً برای زبان ما ضروری است؟

آزادی برای بودن انسان، در عین حال او را به حال خود رها می‌کند، بدون اینکه هرگز او را ترک کند. بدین ترتیب «فاصله گرفتن»،^۱ انسان را در نفس خودش حفظ می‌کند، و به عنوان یک موجود، گشايش خاص او را تقدیم می‌کند. در این صورت، انسان خود را حفظ می‌کند و خود را برای انجام کارهای خود توانا می‌سازد. ولی این حالت فقط یک خیال و وهم است. علاقه به حفظ خود در هستی، که بوسیله آن انسان خود را از آزادی برای بودن «جدا می‌کند»، با این حال این جدایی، از «آزادی برای بودن» نشأت می‌گیرد.^۲ انسان با محروم کردن خود از نور هستی، و

۱ - مراد از «فاصله گرفتن» ظاهراً همان جدایی انسان از هستی اصیل خودش می‌باشد که او را دچار غفلت از هستی می‌سازد. فاصله گرفتن از هستی اصیل، همانا گرفتاری در زندگی روزمره و اصرار در عادت است که با کراحت از هستی یک امر واحد تلقی شده است. با این حال «فاصله گرفتن» از زندگی اصیل نیز نوعی از درخشش هستی است، و آن چگونه ممکن بود ما کلمه «هست» را به کار ببریم. به هر حال حتی زمانی که انسان خود را از «آزادی برای بودن» جدا می‌کند، خود این جدایی نیز از «آزادی برای بودن» سرچشمه می‌گیرد. حاصل کلام اینکه هر نحوه‌ای از هستی، از هستی سرچشمه می‌گیرد. م

۲ - آزادی برای بودن (= *laisser-être*)، در واقع یک تحول دانشی و گذر بی وقه انسان از آنچه هست، به سوی آنچه نیست می‌باشد. ولی علاقه به حفظ خود

معرفی خود به عنوان یک زیرایستاده (فی‌نفسه) باز هم همواره تحت سلطه هستی قرار دارد.

پس انسان دائم‌ا در لا - حقیقت و در سرگردانی است، در عین حال او در حقیقت نیز هست، در نور چیزی است که نمی‌گذارد به او منکشf شود.^۱ باری رابطه این لا - حقیقت با این پوشیدگی حقیقت چیست؟ این

←

در هستی، نوعی ثبات و جدایی از صیروت و از آزادی است. با این حال این علاقه به بودن، از آزادی انسان، برای بودن، سرچشمه می‌گیرد. به عبارت ساده‌تر انسان، از وضعی که دارد، بر طبق اتفاقی عادت، نمی‌خواهد خارج شود، این حالت عادی همانا جدایی از آزادی برای بودن است، زیرا انسان گذر نمی‌کند و در وضع و موقعیت خاصی باقی می‌ماند، همین باقی ماندن نیز از آزادی برای بودن سرچشمه می‌گیرد. یعنی انسان می‌تواند تصمیم بگیرد که گذر نکند و در حالت عادی بماند. به هر حال، انسان رها شده در عالم از هر آزادی استفاده نمی‌کند. یعنی گاهی از آزادی برای بودن فاصله می‌گیرد، با این حال این فاصله گیری از آزادی، خود از آزادی سرچشمه می‌گیرد.

۱ - در سطور بالا صحبت از این مطلب بود که انسان وقتی می‌خواهد خود را در هستی روزمره نگاه دارد، این جدا شدن از آزادی و از تعالی است، که همان جدا بودن از هستی خاص انسانی است، که دازاین می‌نامیم، و با بودن به معنی در هستی بودن بی‌نام و نشان فرق دارد. این دو صورت بودن از جهتی وهم است زیرا بودن بی‌نام و نشان، هستی به معنی هستی انسانی نیست، و از جهتی حقیقت است، زیرا انسان پس از وجود داشتن، به سوی حقیقت انسانی سیر کند. در اینجا نیز وقتی انسان هنوز به مرتبه هستی خاص خود نرسیده در غیر حقیقت انسانی و در سرگردانی است.

بررسی، قدم اصلی در مورد وضع و حالت کامل سؤال از ماهیت حقیقت را فوام می‌بخشد.^۱

لا- حقیقت، به عنوان ضد حقیقت، زمانی که مسأله عبارت از درک ماهیت محض حقیقت است، ممکن نیست مورد غفلت قرار بگیرد.^۲ باری، اگر ماهیت حقیقت در مطابقت حمل محمول به موضوع و تصدیق به پایان نمی‌رسد، همانطوری که قبل‌اگفته‌یم^۳، بنابراین روشن است که لا-حقیقت با لا- مطابقت حکم نمی‌تواند یکسان گردد.^۴ حقیقت و

←

و وقتی مبادرت به برخورداری و تحقق امکانات خود می‌کند، در حقیقت قرار می‌گیرد و راه انسانی خود را پیدا کرده و از گمراهی و سرگردانی نجات می‌یابد. و اینکه می‌گوید انسان «در نور چیزی است که نمی‌گذارد به او منکشف شود»، یعنی در سپهر حقیقت وجود به معنی اعم قرار دارد که به انسان امکان اکتشاف خود را بالکل نمی‌دهد، زیرا هستی به انسان وقتی منکشف می‌شود که انسان از آزادی و تعالیٰ جدا نباشد. ^۵

۱ - در باب وجود اصیل، صفحه ۱۹.

۲ - همان کتاب، صفحه ۹.

۳ - همین کتاب، صفحه ۱۴۱-۱۳۶.

۴ - وقتی می‌گوییم ماهیت حقیقت در محدوده مطابقت حمل محمول به موضوع و تصدیق به پایان نمی‌رسد، در صورت عکس نیز نمی‌توانیم بگوییم غیر مطابقت حکم، نمی‌تواند تمام غیر حقیقتی که مکشوف نشده، باشد. یعنی عدم حکم دلیل بر عدم وجود تمام غیر حقیقت نمی‌باشد، یعنی میان تمام حقیقت مکشوف

←

لا - حقیقت هرگز از یکدیگر از لحاظ ماهیت متفاوت نیستند. آنها متقابلاً به همدیگر تعلق دارند. آزادی به عنوان ماهیت حقیقت، یک خصوصیت انسانی نمی‌باشد. در نتیجه، لا - ماهیت حقیقت، تنها از عدم استعداد و یا از غفلت انسان زاده نمی‌شود. لا - حقیقت باید از ماهیت حقیقت ظاهر شود. ماهیت کامل حقیقت، شامل ضد ماهیت خود نیز هست. غیرحقیقت با خود حقیقت ذاتی، هم جوهر هستند. بدین ترتیب مسئله ماهیت حقیقت به قلمرو اصلی خود نایل نمی‌شود، مگر در لحظه‌ای که دیدار ماهیت کامل حقیقت، امکان دهد، در جریان انکشاف حقیقت، در باب



نشده، نیست. همانطوری که یک حکم مطابق نمی‌تواند میان تمام حقیقت مکشوف نشده باشد، یک حکم غیرمطابق نیز نمی‌تواند میان تمام غیرحقیقت باشد. به این نکه نیز باید توجه شود که همه چیز در دایره هستی قرار دارد، حقیقت و لا - حقیقت هر دو در زیر سیطره هستی هستند. یعنی هر پدیداری به نحوی با ذات و حقیقت مرتبط است. معلوم است که در نظر هیدگر لا - حقیقت امر عدمی نیست، بلکه بیان نحوه‌ای از هستی است. تنها مطابقت حکم با تصدیق میان حقیقت نمی‌باشد، لا - مطابقت نیز یک نحوه‌ای از هستی است. این قبیل مطالب، در ادبیات ما نیز، به نحو ذوقی و ایمانی بیان شده‌اند، حافظ می‌فرماید:

گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم نسبت ممکن به غیر که اینها خدا کند
یا شیخ محمود شبستری می‌فرماید:

اثر از حق‌شناس اندر همه جا
منه بیرون ز حد خویشتن پا
در واقع پیوستگی همه چیز را به هستی، بیان می‌کنند.

لا - حقیقت نیز تفکر شود.^۱

لا - ماهیت حقیقت، یک ماهیت ماقبل هستی است. لا - ماهیت حقیقت به ماهیت اصلی و اولی حقیقت متعلق است، اما اگر انسان نمی‌تواند به کشف حقیقت نایل شود مگر به خاطر اینکه در لا - حقیقت قرار دارد، بدین جهت است که رابطه حقیقت با لا - حقیقت، چیزی جز رابطه بنا شده نسبت به کسی که بنادرده است، نمی‌باشد.^۲ حقیقت بر روی

۱ - مشابه این نظر، نظر کارل ریموند پوپر است که حقیقت علمی را نه در اثبات آن، بلکه در ابطال آن می‌داند، یعنی هر فرضیه علمی هر قدر در معرض ابطال و انتقاد قرار بگیرد، بیشتر قابل اعتماد خواهد بود. در اینجا نیز ماهیت کامل حقیقت وقتی کاملاً منکشف خواهد شد که با لا - حقیقت همراه گردد. وقتی روشنایی کشف می‌شود که با غیرروشنایی همراه باشد. حقیقت سعادت با وجود بدبختی روشن و ظاهر می‌شود. بنابراین خروج از عادت برای فهم حقیقت یک ضرورت است. این همه نیز می‌تواند با «یعرف الاشیاء باضدادها» مقایسه شود. به اصطلاح فلاسفه پیرو اصالت وجود خاص انسانی، آزادی از نفی وضع موجود و گذر از آن حاصل می‌شود. و این نفی، میّن در نظر آوردن چیزی است که در موقعیت فعلی حاضر نیست یعنی غیر از آنست که فعلاً هست.

۲ - یکی از اصول پدیدارشناسی قصد داری و التفات به چیزی است، چیزی که هست و هنوز قصدی درباره آن تکوین نیافته، لا - ماهیت حقیقت است. وقتی التفات و قصدی درباره آن چیز به وجود می‌آیند از همان لا - ماهیت حقیقت، حقیقت ظاهر می‌شود و معلوم می‌شود آن لا - ماهیت چه ماهیتی را بیان می‌گند. همین وجود قبل از قصد، و به اصطلاح ژان پل سارتر، وجود فی نفسه (en-soi)، ماهیت ماقبل هستی است، یعنی هنوز به منصه ظهور نرسیده است. بدین جهت است که در سطور بعدی

لا - حقیقت بنا می شود. ماهیت کامل حقیقت، اصولاً در تحت صورت خفا و پوشیدگی حاکمیت دارد.^۱ در خفا و پوشیدگی و سرگردانی، ریشه نفس ماهیت حقیقت قرار دارد.

یک قدم جدید در قلمرو کاوش نشده حقیقت هستی نیز باید برداشت. ما از ورای موجود، و با، لای لا - ماهیت اصلی حقیقت، در این قلمرو رسیده‌ایم. باری، خفا و پوشیدگی امر موجود در تمامیت خود، خفا و پوشیدگی اصلی نیست. یعنی که هستی به عنوان حقیقت به وسیله موجوداتی که خود، آنها را خلق می‌کند، پوشیده می‌شود، این پوشیدگی به طور کلی یک پوشیدگی ثانوی است. یک پوشیدگی دیگری نیز وجود دارد که مارا به بسیار دور دستها می‌برد، و نه تنها بسیار قدیم‌تر از انکشاف فلان یا فلان موجود جزئی است، بلکه بسیار قدیم‌تر از خود آزادی برای بودن می‌باشد. مطلب چنین است که خود هستی خود را به عنوان حقیقت تقدیم نکوده و گسترش نمی‌شود، مگر اینکه خود را نفی می‌کند و به



من می‌گوید ماهیت حقیقت جز در رابطه‌ای که بین ایجاد کننده رابطه، و چیزی که رابطه نسبت به آن بنا شده، نمی‌باشد. یعنی حقیقت، وقتی منکشف می‌شود که بین فاعل شناسایی و متعلق شناسایی رابطه‌ای برقرار شود، و این همان حبث التفاوت و یا قصد داری، و شعار مشهور پدیدار شناسی می‌باشد. در واقع لا - حقیقت، حقیقتی است که مکشف نشده است، و ملاحظه می‌شود که حقیقت به دست آمده بر لا - حقیقت مبتنی است. همه این مطالب با وجود در جهانی انسان و حقیقتی که خود را از انسان مکنوم نگاه می‌دارد، یعنی هستی، در ارتباط می‌باشند. م

عنوان لا - حقیقت نگاه می دارد.^۱ هستی برای اینکه در برابر ما قرار گیرد، خود را از ما دور نگاه می دارد، از ما مخفی شده و از ما فرار می کند، در عین حال ما را جذب می کند. بدین ترتیب، هستی در ماهیت خود نیز به جهت اینکه به خودش بر می گردد، مورد تفکر قرار نمی گیرد. هستی نیز خودش لا - حقیقت است.^۲ هستی به یک معنی اصلی «رد» است. هستی

۱- اولین برخوردي که ما با حقیقت داریم صورت نامکشوف

آنست. Hozuwege,pp.310-311

۲ - «هستی خودش نیز لا - حقیقت است»، در توضیع این عبارت می گوییم، هرچه از هستی برای ما کشف می شود، حقیقت کامل نیست، بدین جهت آنچه ما از هستی به دست می آوریم، در واقع نوعی لا - حقیقت است، زیرا هستی خود را آشکارا در اختیار ما قرار نمی دهد، و خود را در خودش مخفی می سازد. در واقع هرچه از هستی پدیدار شود، پدیدارهای دیگری نیز امکان کشف شدن دارند، که فعلاً در مرتبه کشف نشده و لا - حقیقت قرار دارند، یعنی حقیقت کشف شده با حقیقت کشف نشده دائماً در ارتباط هستند، و ذات و ظاهر هرگز از هم جدا نیستند، و لا - حقیقت منشأ ظهورات تازه است. می توانیم لا - حقیقت را که هیچ نوع تعیینی ندارد، با «بی صورتی» فرهنگ ادبی و عرفانی خودمان مقایسه نماییم. همانطوری که «صورت از بی صورتی آمد در وجود»، تعینات این عالم نیز از لا - حقیقت، یعنی هستی بدون تعین حاصل می شود مولوی می فرماید:

حیرت محسن آردت بی صورتی زاده سدگون آلت از بی آلتی
یا - صورت از بی صورتی آباد کن خفتہ هر خفته را منقاد کن
یا - صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کائناتیه راجعون

جز با پوشیدگی ظاهر نمی‌شود.^۱ هستی خود را در حقیقت خود نگاه می‌دارد، و در آن، خود را مخفی می‌سازد، او خود را در همین عمل مخفی کردن، مخفی می‌کند، و همین عمل را نیز مخفی می‌کند.

آخرین مشهودات و احساسهای هیدگر چنین هستند. او آنها را به صورت سؤال مطرح می‌کند، در ضمن از خود دفاع می‌کند که می‌تواند باز هم به آن جواب بدهد. در نظر وی تنها بدین ترتیب است که ماهیت حقیقت در اصالت بنیادی خود مطرح می‌شود. با این دوراندیشی و غایت قصوای اندیشه، ریشه و اصل باطن ماهیت حقیقت و حقیقت ماهیت، یا هستی منکشف می‌شود، و بدین صورت تنها سؤالی که به حساب می‌آید: یعنی موجود آنطوری که هست در مجموع چیست؟ هستی موجود چیست؟ هستی چیست؟ ظاهر می‌شود.

سؤالاتی که هیدگر از خود مطرح می‌سازد ما را نیز متعاقباً هدایت خواهند کرد تا درباره معنی عمیق وجودشناسی از او سؤال کنیم. هستی ای که او مطرح می‌کند هستی ای است که باروش پدیدارشناسی منکشف می‌شود. این هستی، در نظر هیدگر، ظاهر محض یا دخالت ساده یک فاعل شناسایی مدرک نمی‌باشد. (بلکه) امر «واقعی» است، از یک واقعیتی که اصولاً خود را به نسبت فعالیت عملی دازاین تعریف می‌کند. بدین ترتیب از اصالت معنی اجتناب می‌کند و با این حال به اصالت فاعل ادراک (= subjectivisme) تفکر می‌کند. ما سعی خواهیم کرد، از این مطلب اطمینان حاصل نماییم. اما اکنون، به طور گذرا خصوصیت بعضی

از نتایج می‌توانند مشخص شوند. هیدگر می‌گوید ما مشغول موجود و تعیّنات بی‌واسطه آن هستیم، بنابراین نمی‌توانیم به طور صریح به موجود، آنطوری که هست و خیلی کمتر از آن به وجود فکر کنیم، به وجودی که همه موجودات با آن موجود شده‌اند. بدین ترتیب نتیجه می‌گیرد که لانکشاف و لاحقیقت «مبوبیت» دارند. ملاحظه می‌شود که تحت صورت کمی تشریفاتی، در این تأیید جز، تصدیق یک بیان تجزیه عامیانه وجود ندارد. در تجربه ما لا، مسبوبیت دارد: ما هستی را، جز پس از تجربه زنده، نمی‌فهمیم و هستی ما در امر محسوس و در امر تعلقی جذب شده است. اگر این مطالب درست باشد، هیدگر اضافه می‌کند، با اینکه هستی، خود را مخفی می‌سازد، با اینحال به نحوی خود را نشان می‌دهد، آنچه از خودش در همین لحظه، نشان می‌دهد، حالت تغییر شکل یافته و متضمن پوشیدگی می‌باشد. بدین ترتیب، یک لای تازه و بسیار عمیق، خود را نشان می‌دهد: حقیقت هستی خود را برای ما در روی زمینه رد و تاریکی معرفی می‌کند. این امر که در ابتدا عجیب به نظر می‌آید، مشکلی ایجاد نمی‌کند. اما، بسیار اهمیت دارد که از نظرگاههای هیدگر دور نشویم. هستی که خود را به ما متجلی می‌سازد، در عین تجلی، خود را به صورت پوشیده به نگاه‌ها تقدیم می‌کند و خوب شناخته نمی‌شود. هیدگر این مطلب را می‌داند و بهتر نیز می‌داند، هرچند که او تمام چیزهایی را که باید دید، نمی‌بیند. آیا وقتی هستی در شفافیت خود به عقل منکشف می‌شود، باز هم آلوده به لا و عدم است؟ بلی بدون شک آلوده است، زیرا هستی، وقتی که توسط ما ادراک می‌شود، متناهی است. اما هستی در

حد ذات خود چیست، و چگونه است؟

این سؤال ما را به معنی عدم ارجاع می‌دهد که هیدگر با دقت کامل آن را بررسی نموده است.

نیستی و هستی (= وجود و عدم)

هستی به عنوان حقیقت، ناگزیر همراه با رد و ابطال است. ماهیت کامل حقیقت متضمن ضد-ماهیت است: لا. حقیقت هم بسیار اساسی‌تر، بسیار بنیادی‌تر از حقیقت منبسط به عنوان انکشاف می‌باشد. بدین ترتیب، لا در مفهوم وجودشناسی هیدگر مکان اصلی را اشغال می‌کند، که مانع نام عدم آنرا بررسی خواهیم کرد. این مرحله آخرین مرحله ما در بررسی وجود خواهد بود. بدون تردید، در این مرحله آشکارا ملاحظه خواهیم کرد که چگونه تفکر هیدگر شکل می‌گیرد و حدودی که تفکر فیلسوف مدعی گذشتن از آنهاست نیز روشن می‌شود.

اغلب در ضمن مطالعه ماهیت مابعدالطبیعه^۱، هیدگر سعی می‌کند، مفهوم عدم را به صورت پدیدارشناسانه استنباط نماید، یا بهتر بگوییم، تلاش می‌کند تا عدم را، آنطوری که خود را به تجربه قاطع آشکار می‌سازد، درک کند. تفکر هیدگر در این مورد راه اقدام را بنابر علوم و موقعیت‌های آنها نسبت به موجود انتخاب کرده است.

دانشمند، در تحقیقات خود، در باب آنچه که هست غوررسی می‌کند تا به صورت عقلانی در فلان یا فلان قلمرو موجودات رسون پیدا

کند. همین امر است که او باید بشناسد و به تملک کامل خود بیاورد، باقی همه غیر است؛ این غیر را او نمی‌خواهد بشناسد تا حدی که او نمی‌خواهد از آن چیزی بداند. به طور کلی، برای علم متعلق شناسایی وجود مطرح است و غیر از آنها هیچ است؛ علم چیزی از این هیچ، از این عدم نمی‌داند، علم از آن عدم هرقدر می‌تواند خود را منحرف و دور می‌سازد تا اینکه خود را هرچه بیشتر به موجود متوجه سازد، علم به چیزی که ظاهراً شایسته نام هستی است کاملاً وابسته می‌باشد. انسان پژوهشگر علمی، آنطوری که هست، نسبت به فهم عدم بسته است، (و باز نمی‌باشد)؛ پس چگونه می‌تواند عدم را، آنطوری که هست، باز بشناسد؟

با وجود این ما وسیله‌ای داریم که به مدد آن عدم را که صلابت وضع علمی آنرا از ما می‌رباید، در مدنظر قرار بدهیم. این وسیله همانا پدیدار ترس آگاهی (یا مرگ آگاهی و هیبت) است. هیدگر به این «حالت انفعالي» در مقایسه با دیگر احوال انفعالي، یک معنی بنیادی و ممتازی را قائل می‌شود، که ما را در برابر موجود در تمامیت آن قرار می‌دهد، سایر احوال انفعالي قطعاً عدم را از ما پنهان می‌سازند. تنها ترس آگاهی^۱، با

۱ - ترس آگاهی یا مرگ آگاهی در ترجمه Angoisse (حالتی است روانی حاصل از احساس نوعی دل گرفتگی، آمیخته با ییناکی و نگرانی عمیق نسبت به امری نامتعین و ممکن‌الواقع، یا نسبت به حال و آینده و سرنوشت خود...، حالتی وابسته به خصوصیات آدمی در احساس مختار و آزاد بودن در انتخاب راه و روش و کردار و رفتار خود و انتخاب میان عمل درست و صواب، یا ارتکاب خطأ و گناه. به

یک عمل مطلقاً فردی، عدم را به صورت اصلی اش به ما منکشف می‌سازد.

واقعیت ترس آگاهی به صورت خاص خود به عنوان ترس آگاهی از مرگ برجستگی و اهمیت می‌یابد. این ترس آگاهی، ترس معمولی نیست. ترس معمولی در برابر یک موجودی از جهان، یا در برابر یک انسان دیگر ظاهر می‌شود. ترس آگاهی (یا مرگ آگاهی) در برابر این یا آن امر، و در برابر یک واقعیت متعین ظاهر نمی‌شود، بلکه فقط در برابر چشم انداز مرگ به وجود می‌آید. ترس آگاهی ممکن است هر لحظه در انسان ظهور کند. هرگز به واقعه خلاف حادث نیازی نیست که ترس آگاهی را به وجود آورد. ممکن است یک امر خیلی بی‌اهمیت موجب سلط و حاکمیت ترس آگاهی بسیار عمیق بشود. با وجود این، هرچند که ترس آگاهی همواره آماده ظهور مجدد می‌باشد، ولی در لحظات نادری ماراگرفتار می‌سازد، و مارا از درونی ترین درون خود جدا می‌کند.^۱

مرگ بیش از یک حادثه معمولی، باید که در امکانات انسان داخل

عقیده کبرکگور همین مختی و مختار بودن انسان یکی از موجبات این حالت روحی است، زیرا که همواره برای انسان امکان مبادرت به اعمال نکوهیده و در معرض وسوسه‌های نفس اماره قرار گرفتن هست.» (نگاهی به پدیدارشناسی رژه ورنو و ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی تهران ۱۳۷۲، صفحه ۴۰۱ - به کتاب فلسفه‌های اگزیستانس... محمود نوالی، دانشگاه تبریز، ۱۳۷۳، صفحات، ۹۳ - ۱۶۰ و ۳۲۲ مراجعه شود.

۱- در باب وجود اصیل، صفحه ۳۶.

شود، هرچند که هنوز تحقق نیافته باشد، مرگ برای هیدگر عبارت از ناتوانی در امکان حضور یافتن است، بدین ترتیب مرگ عبارت از یک امکان هستی انسانی است که به غیر هستی انسانی سوق می دهد، به عبارت عمیق‌تر، نصور مرگ من و تجربه‌ای که در ترس آگاهی از آن دارم، تنها مرا به سوی شهود عدم هستی من نمی‌گشاید، بلکه مرا به شهود خاص عدم امکان ام می‌گشاید. مرگ لحظه‌ای است که در آن دیگر برای من امکانی جز عدم امکان وجود ندارد.

ترس آگاهی (با مرگ آگاهی) به ما امکان ورود در قلمرو وجودشناسی را در ورای تمام تجربیات خاص روان‌شناختی فراهم می‌سازد. «چرایی» مرگ عبارت از «توانایی بودن» خود انسان است. مرگ یکی از امکانات هستی انسان است. مرگ به عنوان یک امکان محظوظ در هستی انسان، خصوصیتی نیست که طبیعت انسان را تغییر دهد؛ مرگ عمق طبیعت انسان، و هستی کاملاً ذاتی او را نشان می‌دهد. انسان برای خودش ترس آگاهی دارد، نه به خاطر آنطوری که هست یا به خاطر فلان امکان، بلکه به خاطر توانایی بودن جامع، ترس آگاهی دارد. چیزی که مورد سؤال است، عبارت از «توانایی بودن او در جهان است». ترس آگاهی اولیه، در برابر در جهان بودن ظاهر می‌شود. مرگ به «موجود در جهانی» با «کون فی العالم» تعلق دارد. مرگ برای او تصمیمی است که اتخاذ شده است.^۱

در باب معنی وجودشناختی مرگ کمی تأکید نماییم. زمانی که انسان خود را، برای خودش به عنوان امکانی در برابر مرگ معرفی می‌کند، در این صورت او کاملاً به سوی توانایی بودن مطلقاً خاص خود حرکت می‌کند. او خود را شخصاً با مرگ و در برابر مرگ در بن‌بست می‌یابد، بنابراین ناتوان از تسلط بر این امکان می‌باشد که مطمئناً امکان نهایی هستی، او است. با به خطر انداختن هستی خود ما، و با روش بسیار بنیادی، این امکان غیرقابل گذر مرگ عبارت از خصوصیت نهایی رها شدگی ما (در جهان) است. ظهور مرگ، ضرورت را متزلزل می‌سازد. هجوم اجباری ناپایداری مطلق، به وضوح و بداهت به من می‌فهماند، نوری که به من هستی بخشیده، مرا به دوام ضرورت و ابدیت دعوت نکرده است، بلکه

←

پژوهشگر علمی را، این طور نشان داد که او فقط به موجود توجه دارد و از غیر آن یعنی از لا - موجود غافل است. در مورد مرگ آگاهی نیز می‌گوید که مرگ ما را به عدم امکان، متوجه می‌سازد. زیرا «مرگ بک امکان هستی، انسانی است که به غیر هستی انسانی سوق می‌دهد» (صفحه ۱۷۷)، یعنی وجود عدم امکان خود مبین، وجود امکان فعلی است. ملاحظه می‌شود که امکان به لامکان وابسته است. به عنوان مقدمه ضمن بحث از مرگ، از صفحه ۱۶ به بعد این مطلب مطرح شد که حقیقت بیشتر به لا - حقیقت وابسته است، یعنی قبل از مشکوف شدن حقیقت، لا - حقیقت در برابر ما قرار دارد. در اینجا نیز، مرگ به عنوان لا هستی امکان، ما را متوجه هستی امکان می‌نماید و ما را متوجه در جهان بودن ما، می‌نماید. و از آن لا اختیاری مرگ، اختیار فعلی ما، به ما ظاهر می‌شود. به عبارت ساده‌تر، مرگ به عنوان لامکان انتخاب، امکان انتخاب را برای ما آشکار می‌سازد، و ما را به سوی امکاناتمان سوق می‌دهد.

مرا در ناپایداری امکان رها و ترک کرده است.

جلو افتادن و پیشی گرفتن از خود، که از عوامل ساختاری «غم» (SOUCI-) می‌باشد، شکلِ انضمامی اصلی خود را در وجودی که صاحب مرگ است، پیدا می‌کند، وجودی که ذاتاً سرنوشتی مقدّر برای مرگ دارد، و به جهان انداخته شده تا در آنجا بمیرد. انسان از لحاظ ساختاری زمانمند است، در زمانمندی خودش نیز، کاملاً به سوی مرگ روکرده است. ترس آگاهی او را در حضور غایت‌اش قرار می‌دهد، این امر برای انسان چنین معنی می‌دهد به طرز چاره‌ناپذیری در برابر این غایت قرار دارد.

غايت انسان، يك واقعيت خارجي نيست که مانند چيزی باشد که هنوز داده نشده است. و مانند آخرین مهلت نمي‌باشد، بلکه يك امر درونی و حال در اوست، انسان از هم اکنون با آن در ارتباط است. انسان دقیقاً بنیاد مرگ خودش است. انسان تاکنون در زندگی متداول روزمره نیز در برخورد دائمی با مرگ است، هرچند که از آن «فرار می‌کند». اما در روشنایی ترس آگاهی، مرگ مانند شعله آتش، در هر لحظه و از اولین لحظه زندگی انسان، در نظر می‌آید، انسان شایسته مرگ بوده و در مسیر مرگ قرار دارد. مرگ برای انسان، نحوه‌ای از هستی است، که از آغاز هستی او، او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به صورت محظوم در او پخته و رسیده می‌شود. انسان کامل که از مقام اصلی خود باخبر شده، خود را در امکان مرگ خود به جلو می‌اندازد، و با شناختن مرگ در حق خود، آنرا

کاملاً بر عهده می‌گیرد، او خود را از سقوط در دامن «او»^۱ و از خیال تفسیر عمومی جدا می‌کند، تا اینکه کاملاً خودش باشد و در یک آزادی مورد علاقه، قطعی، مطمئن از خویشن و ضمن ترس از سرنوشت خود، مسؤولیت خود را می‌پذیرد؛ اینها آزادی در برابر مرگ است.

با این بیم مداوم در باب خویشن که از هستی انسان سرچشمه می‌گیرد، و اینکه ترس آگاهی خود را باز و مؤثر و نافذ نگاه می‌دارد، مایه مفهوم تجربی عدم نایل می‌شویم.

مرگ عدم انسان نیز هست. انسان با ترس آگاهی و در آن، تجربه بنیادی و عدم هستی خود را واقعیت می‌بخشد. انسان که به طور مسلم برای عدم، موعود بوده و از آن تأثیر پذیرفته است، این لرزش را که در وجود او نفوذ کرده و او را تحت تأثیر قرار داده احساس می‌کند، و با اینکه ترس آگاهی برای او اغلب پوشیده می‌ماند، ولی، دائمًا همه چیز را در نظر او متزلزل می‌سازد. زیرا عدم انسان، عدم «هستی او در جهان»،

۱ - «او»، در ترجمه «On»، ضمیر مجھول سوم شخص آمده است. مراد از «On» یا «او» در فلسفه هیدگر حاکمیت دیگران، در سرنوشت انسان است. وقتی انسان تحت تأثیر دیگری قرار می‌گیرد، و خود نمی‌تواند تصمیم بگیرد، و از دیگران تعییت می‌کند، از مقام کامل خود سقوط می‌کند. چنین وجودی با اینکه از کامل بودن دور می‌شود، و در نوعی لا - حقیقت می‌افتد که از همان لا - حقیقت، نیل به حقیقت شروع می‌شود. یعنی توجه به لا - حقیقت یا عدم حقیقت؟ سبب توجه به حقیقت می‌شود. حقیقت بر روی غیرحقیقت بنا می‌شود، ماهیت کامل حقیقت، اصولاً در تحت صورت خفا و پوشیدگی حاکمیت دارد، در خفا و سرگردانی، ریشه نفس ماهیت حقیقت قرار دارد» به صفحه ۱۷۰ به بعد همین کتاب مراجعه شود.

عدم خود جهان و عدم موجود به معنی اعم نیز می‌باشد، که از دیدگاه
ترس آگاهی موجب تزلزل می‌گردد.^۱

این تزلزل و لرزشی که موجب ظهور عدم می‌گردد، چیست؟
وقتی که ترس آگاهی یا مرگ آگاهی ما را مسخر می‌گردد، اشیای
عالی و حتی خود ما در نوعی پرنگاه بی‌تفاوتی سقوط می‌کنیم. ما
احساس می‌کنیم از محیط موجود (بیرون) لغزیده‌ایم. در این صورت
نمی‌توانیم خود را به هیچ چیزی بند کنیم، خود را گم گشته، بدون
تکیه گاه، بدون دفاع و بدون کمک می‌یابیم. ناگهان همه چیز خالی از
اهمیت و خالی از معنی به نظر می‌آیند. دنبای ما که قبل از اهمیت و
مبتدل به نظر می‌آمد، اکنون در پوچی مطلق سقوط می‌کند. موجود به
پایان می‌رسد و مجموعاً از بین می‌رود، ما را متعلق می‌سازد، و «پادر هوا»
و ناپایدار می‌نماید.^۲ تمام قضایایی که، هستی را بیان می‌کنند و کلمه

۱ - یعنی عدم انسان که منجر به عدم جهان و هستی عام در نظر وی می‌گردد، از دیدگاه مرگ آگاهی و توجه به عدم کامل، بسیار تکان دهنده می‌شود. م

۲ - وقتی انسان پشتوانه پدیدارها را گم کند، یا معتقد شود که در پشت
پدیدارها و ظواهر و امور محسوس مابعدالطیعه‌ای وجود ندارد، پوچی و تحکیمی
بودن زندگی و جهان، بر او مستولی می‌شود. همچنین در نزد اهل ایمان، از بین رفتن
ایمان ترسناک و هیبت‌آور است، زیرا حوادث و اشیای عالم خالی از معنی و خالی از
پشتوانه گشته و در تاریکی عدم سقوط می‌کنند. همه چیز بی‌رنگ و بی‌تفاوت و
مبتدل می‌گردد. وقتی میکل دواونامونو، در تنگنای درماندگی شکاکیت می‌گوید:
«ای وای اگر خدا نباشد»، در واقع وحشت خود را از عدم، در اوچ ترس آگاهی بیان

هست را می‌گویند، باید که خود را خاموش و خشک کنند؛ کلام با ترس آگاهی منقطع می‌شود.

تجربه پژمردگی موجودات چنین است. این تجربه عدم را ظاهر می‌سازد. عدم را پس از ترس آگاهی یا مرگ آگاهی بهتر می‌شناسیم؛ در برابر عدم و برای آن ما دچار ترس آگاهی می‌شویم، زیرا «واقعاً» هیچ چیزی نیست، عدم وجود ندارد، به عبارت درست‌تر عدم هیچ است؛ هیچ منظره‌ای، هیچ وسیله‌ای، هیچ مانعی وجود ندارد. موجود به صورت نفی همه چیز متصور می‌شود. همه چیز متزلزل می‌گردد. عدم ظاهر می‌شود. عدم آنجاست، یا بهتر بگوییم، چیزی که هیچ جا نیست. نه اینجا و نه آنجا، با وجود این، به قدری نزدیک است که ما را از هر سو احاطه می‌کند، نفس ما را قطع می‌کند. عدم به قدری «مرئی» است که اشیای عالم ناپدید شده‌اند.



می‌دارد. وقتی ملاحظه می‌کند که از هر طرف عدم بر او مستولی گشته است و همه چیز در تاریکی عدم، بی‌رنگ و بی‌معنی شده است، در همین تاریکی عدم است که زیبایی هستی، چون معشوق زیبا در نظر او جلوه می‌کند و لذت هستی برای او پدیدار می‌گردد، و فریاد می‌زند: «ای کاش که خداوند باشد، و مرا از این وحشت عدم و پوچی نجات دهد». میکل دواونامونو، وقتی از درونی ترین درون هستی خویش خطاب به خداوند، ندای دلسوز و تضرع آمیزی سر می‌زند که ای خداوند مهریان چرا به من جواب نمی‌دهی؟ چرا خود را به من نمی‌نمایی؟ چرا همواره از من غایبی؟ در واقع، در آتش آرزوی یک ایمان محکم و خالی از ریا و شک می‌سوزد، و خیال وصال در سر می‌پروراند.

تنها در ترس آگاهی است که موجودات از لحظه مادی محو می‌شوند، آنها بر روی زمینه هستی محو و ناپدید می‌شوند. پس آنها هرگز محو و معدوم نمی‌شوند. در این صورت، چگونه میسر می‌گردد که ترس آگاهی آشکارا، خود را در برابر موجود به معنی اعم، در ناتوانی کامل احساس می‌کند؟ وقتی موجود از دسترس ما می‌لغزد و از ما فرار می‌کند، عدم خود را با موجود و در موجود به ما نشان می‌دهد.^۱ اشیا مطلقاً پژمرده نمی‌شوند، آنها تنها به عقب بر می‌گردند، با این حال در پشت کردن خودشان، آنها به سوی ما بر می‌گردند. این پشت کردن ما را زجر می‌دهد و به سته می‌آورد. حرکتی که از این «پشت کردن به پیش» حاصل می‌شود، یک فرار ساده نمی‌باشد، بلکه یک مکث معنی‌داری است، یک مکث در تحت تأثیر افسون و متغير شدن می‌باشد.

این «پشت کردن به پیش»، دور شدن از موجوداتی که خود را بر ما تحمیل می‌کنند، مفتر خود را از عدم به دست می‌آورد. عدم به سوی خود نمی‌کشاند، بر عکس، عدم ذاتاً عبارت از دفع و طرد است. اما عدم، در

۱ - «عدم خود را در موجود و با موجود به ما نشان می‌دهد»، ظاهرآ به این معنی است که وقتی انسان از وجود یا زیربنای مشترک موجودات، یا از مابعدالطیعه و فلسفه حوادث غافل شود، یا دسترسی به آن پیدا نکند در این صورت عدم خود را در میان همین موجودات به او نشان می‌دهد، و پوچی جهان، با وجود جهان و در جهان برای او ظاهر می‌شود. وحشت‌ناکتر از همه احوالات، حالتی است که در ورای این موجودات و پدیدارها هیچ حقیقتی نیایم و ما پا در هوا، بی‌پناه و بی‌مقصد در بطن عدم قوار غیریم، ملاحظه می‌شود که عدم خود را در میان همین موجودات، به ما نشان می‌دهد.

ضمن دفع، سبب طرد موجود، و از دست رفتن اشیا می‌شود که همه آنها را از بین می‌برد. این طرد کاملاً اندفاعی است، که با آن، عدم انسان را در ضمن ترس آگاهی به ستوه درمی‌آورد، همانطور که هست، عبارت از ماهیت عدم است: یعنی معدوم ساختن.^۱

مسلمان، دازاین با نکان و لرزش از بین نمی‌رود. در عمق نه «تو» و نه «من» هستم که ترس آگاهی گرفتار می‌کند، بلکه اینطور احساس می‌شود. عدم به هر انسانی اخطار می‌دهد که برهنگی او شایسته «من» خطاب شدن ندارد، ولی دازاین محض هنوز هم آنجاست، و الزاماً حضور خود را متحقق می‌سازد.

اگر ترس آگاهی عمیقاً مض محل نمی‌کند، ولی دازاین را به تنها بی ذاتی اش باز می‌کند، ترس آگاهی او را به هستی مطلقاً خاص اش متوجه می‌کند، او را تنها می‌سازد، و او را به تنها بی وحدت خودش ارجاع می‌دهد.

۱ - همان کتاب، صفحه ۳۱ - مراد از «پشت کردن به پیش» همانا در بی تفاوتی و خالی از آزادی و تعالی بودن است. یعنی انسان نمی‌تواند از وضع موجود خود بگذرد و نوری پیدا کند و تفسیر و معنی تازه‌ای خلق کند. مراد از «طرد اندفاعی» این است که وقتی عدم طرد می‌کند و سلب تعالی می‌کند، یعنی انسان را خالی از تصمیم می‌سازد، در این صورت، انسان نیز از اشیا دور می‌شود و از آنها بیزار می‌گردد. این حالت را اندفاعی گفتیم، زیرا عدم، اشیا را نفی می‌کند و انسان نیز به خاطر بی‌هدفی از اشیا دور می‌شود. می‌توانیم در ترجمه لغت Répulsif، به جای «اندفاعی»، دور کننده، نیز بگوییم، زیرا عدم، انسان را از موجودات دور می‌کند و هستی آنها را متزلزل می‌سازد. خود «اندفاع» نیز به معنی دور شدن نیز هست.

جهان عادی، یعنی جهان زندگی روزمره، برای ما ناگهان غریب و عجیب می‌شود. در برابر عدم، که در «شب روشن» ترس آگاهی می‌درخشد، شگفت‌انگیزی کامل اش که تا به حال مکتوم و پوشیده مانده بود، برای ما به صورت غیریت ممحض و اصولاً به صورت غیر هجوم می‌آورد.

بر عکس برای دازاین غیراصلی، و برای «سوم شخص مجھول»، خصوصیات مقام اصلی اش عجیب می‌نمایند. این دازاین (انسان) در هستی مبتذل و کور، جهان حقیقی، و جهان را در حالت ممحض اش از خودش مخفی می‌سازد. در این جهان ممحض^۱ «او» آسوده نیست و «او» در منزل خود نمی‌باشد. در واقع، این جهان بیگانه و از ریشه کنده شده است که خود را نسبت به انسان «غیر» نشان می‌دهد، با وجود این، ما نمی‌توانیم بیرون از آن باشیم.

زیرا این جهان که هیچ است، در عین حال همه چیز است. ما گفته‌یم که عدم، نفی بنیادی نمامیت موجود نیست. این یک عدم ممحض و خالص، یک عدم مطلق نمی‌باشد^۲، بلکه عدم تمام آن چیزهایی است که قابل

۱ - مراد از جهان ممحض، جهانی است که برای انسان کامل ظاهر می‌شود. در مقابل جهان ممحض، جهان «سوم شخص» و غیرخالص وجود دارد که، نه آنطوری که هست، بلکه از ورای تلقینات غیر و دیگری خود را نشان می‌دهد. بنابراین «جهان ممحض» در اینجا جهان فی نفسه یا جهان مستقل از فاعل شناسایی نیست، بلکه جهانی است که پس از گذر از نظر و نگرش «سوم شخص» خود را نشان می‌دهد.

۲ - به صفحه ۱۸۶ همین کتاب مراجعه فرماید.

استفاده نیستند، عدمی که بنا بر تفکر انسان عدم است، و نفی هر چیزی است که هست، نفی و طرد واقعی موجودات می‌باشد.

عدم نه یک انسان و نه یک شئ است. عدم در عین حال در دل این موجود که انسان است، فرار دارد. دازاین در حالت ترس آگاهی، خارج از هر موجودی است. دازاین «در مرکز» خود، نفی‌کننده تمام موجودات می‌گردد. بدین ترتیب، دازاین در عدم فرو رفته، و در درون عدم گرفتار شده است. بدین صورت است که وجود - آنجایی یعنی دازاین تحقق می‌یابد. آنجایی وجود آنجایی به این ناحیه اصلی متعلق است که در آنجا عدم که حاوی هر چیزی است (وبر همه چیز سایه گسترده است)، ناگهان در تعالی (یعنی در ورای اشیای موجود) به انسان ظاهر می‌شود.^۱ انسان محافظ و نگهبان عدم است.

عدم خود را به صورت جدا شده از موجود من حيث المجموع نشان نمی‌دهد. بلکه دفعتاً و همراه آن خود را ظاهر می‌سازد. عدم مفهوم مقابل

۱- مراد از اینکه «عدم، ناگهان در تعالی ظاهر می‌شود» این است که وقتی انسان در میان اشیای جهان در عدم فرو می‌رود، یعنی در ورای اشیا هیچگونه پشتونه محکمی نمی‌بیند، ناگهان متوجه عدم می‌شود، که همه چیز را در خود بلعیده و خود انسان نیز در آن فرو رفته است، و در ورای اشیا تکیه گاهی وجود ندارد یعنی متعالی از اشیا چیزی جز عدم، وجود ندارد و عدم در آن تعالی ظاهر می‌گردد. «انسان محافظ و نگهبان عدم است»، مراد این است که انسان به ورای موجودات روزمره می‌رود و از وجودی که هیچیک از موجودات نیست، سؤال می‌کند، و طرح‌های تازه می‌ریزد که هنوز وجود ندارد. همین توجه انسان به آن چیزهایی که فعلاً نیستند، محافظت و نگهبانی از عدم است.م

موجود نمی‌باشد، بلکه خود هستی است، کمال هستی، به عنوان سرچشمۀ ترس آگاهی، سالم باقی می‌ماند. این عدم خود را مانند هستی نشان می‌دهد. ماهیت خود هستی ریشه‌های عدم را شامل است، معنی این عبارت این است که: هستی در هر موجودی حضور دارد، و موجود جز با هستی و در هستی وجود ندارد، ولی هستی در ورای هر تعیینی که از موجود حاصل می‌شود، و در ورای مجموع ساختارهایی که جهان را تشکیل می‌دهد، «هست»، در خودش (معنی فی نفسه)، در ماهیت کاملاً باطنی خود وجود دارد، هستی، این جهان موجودات نیست. هستی نفی و سلب وجود شناختی آنهاست: هستی عبارت از عدم است.^۱

اگر دقیقاً بخواهیم بیان کنیم، هستی در برابر ما، زمانی که همه چیز
منهدم می‌شود، خود را «به صورت عدم در می‌آورد». خود عدم نیز نفی
می‌کند، این نفی بدون انقطاع است، هر چند ما آنرا جز در ترس آگاهی
درک نمی‌کنیم.^۲

۱ - مراد از اینکه «هستی عدم است» این است که وقتی انسان نگرش و تفہمی درباره هستی ندارد، هستی به منزله عدم می‌گردد، هستی در ورای همه چیز هست ولی چنین هستی چون هنوز تعیینی ندارد، چون عدم نام خاصی ندارد، هنوز هیچ چیز نیست، یعنی عدم است. م

۲- هستی خود را در برابر ما نفی می‌کند، یعنی ما هستی موجودات را در برابر خود داریم که هر آن می‌تواند خود را آنطوری که هستند، نفی کنند یعنی در بطن موجودات عدم نفوذ کرده است. زیرا همین عدم است که موجب نفی موجودات می‌شود، و موجب ظهور تجلیات دیگری می‌گردد و همین امر نایابداری موجودات

پس این «نفی» در هستی خود موجود، و هر موجود دیگری ایجاد می‌شود. بدین ترتیب، عدم خود را به صورت تشکیل دهنده هستی موجود منکشف می‌کند. هستی و عدم یکدیگر را متقابلاً ایجاد می‌کنند. زیرا هر چیزی هست، و هستی که بالضروره برای موجود حاضر است، «هیچ» چیزی از این چیز، و از هیچ چیز دیگری نمی‌باشد.

هستی که هر موجودی را به عنوان امر متعین، وجودشناسانه ممکن می‌سازد، با وجود این خود را نیز به صورت موجودی ظاهر می‌سازد که به قلمرو کاملاً وجودشناسانه مؤول شده است. با اینحال، این موجود نیست. و عدم این عدم ساختار و سازمان است.^۱ پس موجود هست و نیست. هستی و نیستی یک ماهیت واحدی را تشکیل می‌دهند. «بلی» و «خیر» باطنًا به هم آمیخته‌اند.

باری این عدمی که ما در ضمن ترس آگاهی بازشناسی کردیم، عدم کاملاً عمیق نمی‌باشد. هستی عدم، به همان نحو که برای ما پدیدار شده است، خود را محصور در ماهیّت خود نشان می‌دهد، نه تنها به خاطر

←

را نشان می‌دهد. همچنین هستی به معنی اعم در هیچ یک از این موجودات حضور ندارد. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که هستی هیچ چیزی از این چیزها نمی‌باشد. ۱ - مراد از «عدم ساختار و سازمان»، این است که وجود به معنی اعم، هیچ نوع سازمان و تعیین خاصی ندارد. بنابراین در هستی، عدم ساختار و عدم سازمان وجود دارد، پس، از جهتی هست و از جهتی نیست، از جهتی ایجابی و از جهتی سلبی است. یعنی می‌توانیم بگوییم بلی هست و از جهت عدم ساختار و سازمان، می‌توانیم بگوییم خیر، نیست. م

اینکه مرکب (= Com-posé) از عدم است، بلکه به خاطر اینکه در تحصّل و موجودیت خود، و بنابر اینکه خود را در یک دازاین محدود ظاهر می‌سازد، نمی‌تواند مدعی لایتناهی بودن باشد. به هر حال زمانی که ما مسأله محدودیت هستی را مطرح خواهیم کرد، دوباره به این مسأله خواهیم پرداخت.

ملاحظه می‌شود که عدم هیدگر عبارت از یک تعین کاملاً و انحصاراً پدیدارشناسانه است. و باید آن را به صورت پدیداری فهمید که در ترس آگاهی منکشف می‌شود.^۱ ماهیت عدم در این امر است که دازاین را در برابر ظهر اوایله و اصلی موجود به عنوان هستی قرار می‌دهد.^۲ عدم

۱ - مراد از فهمیدن عدم به صورت پدیدارشناسانه این است که، در پدیدارشناسی استقلال فاعل و متعلق شناسایی در وحدت پدیدار منحل شده است، بنابراین عدم به صورت مستقل مطرح نمی‌شود، بلکه از ورای التفات و نگرش انسان مطرح می‌شود. عدم خود را در یک دازاین محدود ظاهر می‌سازد، در نتیجه عدم مطلق و عمیقی نیست، و به همین جهت گفته شده است «عدم هیدگر یک تعین کاملاً و انحصاراً پدیدارشناسانه است»، و به صورت پدیداری فهمیده می‌شود که در ضمن ترس آگاهی منکشف می‌شود. به همین جهت «این یک عدم محض و خالص، یک عدم مطلق نمی‌باشد» (صفحه ۱۸۶). م

۲ - مراد از این عبارت این است که وقتی عدم اشیای عالم ظاهر می‌شود و حتی خود ما در نوعی پر تگاه سقوط می‌کنیم (ص ۱۸۲ و پاورقی شماره ۱) یعنی ما نمی‌توانیم هستی خود را به پشتونه محکمی بند کنیم، در این صورت موجود به صورت از دست دادن هر ماورایی متصور می‌شود، همه چیز بی معنی و فاسد می‌شود.

موجب ظهر شرط ماتقدمی می‌گردد که امکان ظهور موجودات جزئی را فراهم می‌نماید. عدم به ما می‌گوید که چرا اشیای جزئی وجود دارند، و هیچ وجود ندارد. چرا ترجیحاً موجود هست و نه هیچ.^۱

بدین ترتیب ما به انتهای مرحله اول نایل شده‌ایم. خود هستی از طرق مختلف، به ما منکشف شده است. ما هستی را در جهان اصلی تعالی، در ورای موجود آنطوری که هست، بازشناسی کردیم. دسترسی به این جهان اصلی تعالی را، آزادی دازاین فراهم می‌کند، این آزادی اگریستانسیال وجود‌شناسانه است که با دازاین یکی می‌شوند. این آزادی استعلایی در درون قلمرو وجود‌شناسی و بر روی حقیقت ذاتی بنا می‌شود: نور هستی ضمن منکشف شدن به دازاین، او را به آن دعوت می‌کند. بدین ترتیب، ماهیت حقیقت، حقیقت ماهیت را به ما آشکار می‌کند، که معنی هستی

←

ولی این نفی بر روی زمینه هستی واقع می‌شود، یعنی عدم اشیاء، ما را به ظهور اولیه و اصلی وجود رهمنون می‌شود. م

۱ - در پدیدارشناسی وقتی عدم مطرح می‌شود. این سؤال پیش می‌آید حیث التفات انسان چه چیز است و چه چیز متعلق شناسایی انسان به عنوان عدم قرار گرفته است. زیرا در پدیدارشناسی فاعل شناسایی محض مردود است، و ادراک هسمواره ادراک یک چیزی است. در اینصورت این سؤال پیش می‌آید که وقتی انسان عدم را درک می‌کند، چه چیز را درک می‌کند؟ در همین حال هستی محض به عنوان نفی همه موجودات بر روی زمینه هستی به عنوان عدم مرتسم می‌شود، یعنی عدم، پس از نفی همه چیز، به زمینه هستی عام می‌رسد که تمام هستی‌ها بر روی آن به وجود می‌آیند و همین دلیل وجود اشیاء و عدم وجود هیچ است. م

«چیزی» از امر موجود نمی‌باشد. از این دیدگاه، محض عدم، و عدم معنی موجودشناسی^۱ است، هرچند که بیش از موجود «باشد» و به او «هستی» بخشد. در این صورت است که، انسان خود را از قلمرو وجودشناسی محض رانده شده می‌یابد. با این حال او لاوجود مطلق نمی‌باشد. وقتی که هستی در ترس آگاهی ظاهر می‌شود، موجود معصوم نشده است. هرچند که خود را به دازاین تحمیل می‌کند، ولی به تعبیری وجود ندارد. این تعبیر و این نگرش ما را هادی به تعمق و ژرفانگری بیشتری در طبیعت هستی، به مدد تفکر درباره روابط بین هستی و موجود می‌گردد. ما می‌خواهیم روشن کنیم که چگونه هستی سرچشمه موجود می‌باشد. این برگشت به موجود، با صراحةً موجب ظهر «فصل وجودشناسانه» گردیده و همچنین روشن خواهد ساخت که در نظر هیدگر معنی هستی چیست.

۱ - مراد از اینکه ماهیت حقیقت و حقیقت ماهیت، که عبارت از هستی محض می‌باشد، این است که این هستی شیوه هیچ موجودی نمی‌باشد، هرچند که تمام موجودات در این زمینه موجود می‌شوند و هستی خود را از آن می‌گیرند. این هستی محض در مقایسه با موجود، محض عدم است، زیرا چیزی از موجودات نمی‌باشد و بدین ترتیب عدم دارای معنی موجودشناسی است، موجود در این هستی محض حاضر نیست. هستی محض زمینه‌ای است که بر روی آن، هر موجودی، هستی خود را از آن می‌گیرد. بنابراین هستی محض از نظرگاه موجود محض عدم است، یعنی چیزی از موجود، و چیزی از امر متعین ندارد، و هیچ دلالتی به موجود ندارد، و معنی موجودشناسی از آن مستفاد نمی‌شود. م

ع

وجود موجود یا وجود باشنده

فصل اخیری که گذشت، هدفش استنباط و استنتاج نوع خالص هستی، قیافه محض هستی به همان نحوی که به تفکر پدیدار شناختی هیدگر ظاهر می‌گشت، بود. به طور مکرر در این راهی که آمدیم، یادآوری کردیم، که هستی عبارت از یک موجود نمی‌باشد، ولی در بالاترین درجه، «هست»، و خود را به عنوان بنیان و سرچشمه موجودات، و به عنوان شرط ذاتی امکان آنها نشان می‌دهد. بنابراین، هر موجودی به وسیله هستی و در آن وجود دارد. هستی یک محیط جدا شده، و اضافه شده بر موجود نمی‌باشد؛ وجود در قلب موجود رقم خورده است، که بدون حضور این باطن نمی‌توانست، موجود شود. اگر ما بخواهیم فهم کاملی از هستی به دست آوریم، پس اینک بر ما لازم است، از هستی به موجود بازگردیم، و از راه‌های جهان و تعالی، سپس از راه‌های آزادی، حقیقت و عدم، تا قلمرو موجود شناسی و تا موجود فردی پایین بیاییم.

ما می‌دانیم که طرح یا جلو- اندازی در ورای موجود یا باشنده گسترده می‌شود. آن طرح عبارت از وضع جهان می‌باشد، وضعی که ضمن آن به جهان صورتی، به صورت «کل» موجودات داده می‌شود. این طرح قبلی جهان، که به طرح بنیادی وجود - در جهانی مرتبط است، به قوام هستی، موجودات تکیه دارد. این موجودات، به نحوی، در دسترس

ما قرار گرفته‌اند، هر چند که فقط به صورت مبهم در دسترس ما باشند. طرح، صریحاً آنچه را که مطرح شده درک نمی‌کند. به هر حال، گذر از موجود، به معنی ترک آن نیست.^۱ ما (با وجود طرح اندازی) باز هم در موجود می‌مانیم. ما با طبع انفعالی و تأثیری، به عنوان طرح کننده، از قبل در درون موجودات حضور داریم، دازاین که به موجودات مبتلا و گرفتار شده، همواره از موجود آنطوری که هست باز می‌آید. پس، طرح عبارت از آن چیزی است که ملاقاتِ موجود، و «ورود به دنیا» موجود را ممکن می‌سازد، به عبارت دیگر هم ملاقات با موجود انسانی، و هم ملاقات با هر موجود دیگری را ممکن می‌سازد.

«هستی هرگز خود را بدون موجود نشان نمی‌دهد.»^۲ ما از دیدن موجود در نظرگاه جهان استعلائی می‌آییم.^۳ اگر ما هستی را به عنوان

۱ - وقتی از طرح و جلواندازی صحبت می‌شود، در واقع مسئله گذر از وضع موجود مطرح می‌شود، بدین جهت می‌گوید که گذر از وضع موجود، یعنی طرح اندازی و داشتن طرح، توک موجود نیست. زیرا ما به مدد موقعیت انفعالی و تأثر، به عنوان طرح دهنده در درون موجود باقی می‌مانیم. به عبارت دیگر با اینکه طرح، آنچه که مطرح شده، آنرا صریحاً درک نمی‌کند، ولی این امر چنین معنی نمی‌دهد، که ما نفهمیده از موجود برای همیشه می‌گذریم، بلکه ما در درون آن باقی می‌مانیم، ما مبتلا و گرفتار موجودات هستیم.

۲ - متافیزیک چیست؟، چاپ پنجم، فرانکفورت ۱۹۲۹، توضیحات آخر
کتاب صفحه ۴۱.

۳ - از صفحه ۱۱۵ به بعد مسئله استعلا و گذر مطرح شده است. تعالی و گذر

گشودگی، حقیقت یا انکشاف، تصور بکنیم باز هم مسأله عبارت از دیدن موجود به صورت استعلایی است. این گشودگی هستی، و نور باطنی آن است که موجود را نسبت به دازاین باز و آشکار می‌سازد. در گشودگی هستی و نور باطنی آن هر موجودی داخل شده و افامت می‌گزیند. انسان در سایه آن گشودگی و آن نور باطنی، خود را در برابر موجودات آزاد می‌بیند، و امکان می‌دهد که موجودات آنطوری که هستند، باشند. بدین ترتیب، حقیقت وجودشناسی، حقیقت موجودشناسی را به وجود می‌آورد، و در عین حال، از قبل، افقی را که به موجود امکان می‌دهد خود را منکشف سازد، باز نگه میدارد.

این افق، یک «شئ» نیست، یا اگر ترجیح دهنده می‌توانیم بگوییم، افق یاد شده، شئ استعلایی است، نه به این معنی که یک شئ به خاطر اینکه در کدورت خود، نور را اخذ کرده، قابل رویت شده است، بلکه به خاطر اینکه در خود توانایی مرئی شدن را حمل می‌کند: به نحوی که شئ را قابل دیدن می‌سازد. افق جهان و افق^۱ حقیقت امکان شناسایی را به وجود

←

با انکشاف حقیقت مرتبط می‌باشد. در اینجا که می‌گویید هم اکنون تعالی را مطالعه کردیم، اشاره به چندین صفحه قبل است. یادآوری می‌شود که در زبان فرانسه وقتی فعلی با فعل venir همراه بشود، به گذشته نزدیک دلالت می‌کند، و وقتی فعلی با فعل Aller همراه شود، به آینده نزدیک دلالت می‌کند. در زبان فارسی وقتی گفته می‌شود، از مطالعه جهان استعلائی می‌آیم، همان معنی گذشته نزدیک را می‌رساند.

۱ - مراد از افق عبارت از امکان تعالی و امکان انکشاف است. بدین جهت

←

می‌آورد. این افق موجب شناخت استدلالی نمی‌گردد، بلکه یک میدان و یک محیطی است که در آنجا امکان رسیدن به اشیاء میسر می‌گردد. جهان بدین معنا قابل تعلق می‌باشد. اما این معقولیت غالباً یک افتضای معقولیت و یک شرط همان خارجیت عینیتی است که شناسایی عامیانه و تفکر علمی را تغذیه می‌کند. این عنوان جامع است، نشانی از نور است، یک ظهور متّور می‌باشد، که هستی هر چیز را به صورت معقول برای ما فراهم می‌کند. کلیه موجودات با این قوه روشنایی درک می‌شوند، و در آغوش آن نور بوده و به آن وابسته هستند، و در این کل که آنها را به طور بنیادی سازمان می‌بخشد، داخل می‌شوند، و از آن یک معنی و یک دلالت اخذ می‌کنند. حقیقت جهان عبارت از مجموعه اسرارآمیزی است. سرچشمه اصلی معانی و دلالتها است. جهان در تحصیل مطلق اش، عبارت بسط و فراوانی معنی است. جهان در اصل و مبنای کسلمه یعنی

Logos نیز هست.^۱



می‌گوید، افق یک شئ نیست، یعنی چیزی که فعلًاً هست، بلکه یک شئ استعلائی است یعنی در واقعیت و در حالت وقوع نیست، بلکه امکان وقوع دارد. همچنین افق جهان و افق حقیقت، امکان انکشاف دارند. زیرا در امکان انکشاف قرار دارند و امکان استعلائی دارند، یعنی غیر از آنچه فعلًاً پدیدار می‌شوند، امکان پدیدارهای دیگر را نیز دارند، و منشأ معانی و دلالت هستند. به عبارت ساده‌تر، طرح‌های تازه را می‌پذیرند و برای گذر و تعالیٰ گشوده و باز هستند. و این همان توانایی مرئی شدن می‌باشد. م

۱ - در پدیدار شناسی، ظهور پدیدار و حصول علم، حاصل لقاء فاعل و متعلق

ملاحظه می‌شود، هستی جهان که به صورت استعلایی تصور شود، شامل «جهان» و جهان اشیای ما، جز به صورت بالقوه نمی‌باشد. تعینات جهان موجود، در هستی جهان؛ فقط یک صورت اولیه، و یک تصویر قبلی و به نحوی یک نمونه دارند. جهان، آنچه ما معمولاً «جهان» می‌نامیم در نظر می‌آید. در عین حال جهان خود را به سوی دنیویت جهان می‌کشاند، دازاین روابط متقابل خود را بسط می‌دهد، روابطی که ساختار موجودشناسی جهان را ایجاد می‌کنند. این مجموعه روابط برگشتی و متقابل در قلمرو منکشف شده شکفته می‌شود. در هر لحظه هستی انسان گشوده می‌شود، که عبارت از در جهان بودن (Da=) دازاین است. این قلمرو باز به توسط هستی به دازاین داده شده است. در سایه همین قلمرو باز است که دازاین می‌تواند هم، «اینجا» و «آنجایی» داشته باشد، و هم موقعیت‌ها و مقام‌های انسانی داشته باشد، و هم می‌تواند، روابط نامحدودی بین انسان و سایر موجودات به دست آورد. تحلیل زمانی که از «فاعل شناسایی» آغاز می‌شود، همان «روابط» را بین جهان تعالی و جهان موجود، باز می‌یابد. بدین ترتیب چنین به نظر می‌آید که تفکر مفهومی از تفکر ذاتی متفرق می‌شود. آنچه ما مشترکاً



شناسائی است. اگر به طور انتزاعی و خیالی فقدان یکی از دو طرف لقاء را معدوم تصور نماییم، حصول علم میسر نخواهد شد. بنابراین جهان که در اساس تمام متعلقات علوم قرار گرفته، به تعبیری متشاه علم یعنی logos، یا کلمه نیز می‌گردد.

«هوش یا عقل» می‌نامیم، ریشه‌اش در فهمیدن هستی است.^۱ اصولاً بر روی همین فهمیدن هر آنچه که ما به توسط شناخت عملی، علمی و فلسفی داریم مبتنی می‌شود. هر معرفتی و هر اختراع و ابتکاری، هر کیفیتی از شناخت، از فهمیدن هستی ناشی می‌شود، و به آن وابسته است. فهمیدن به دازاین امکان می‌دهد موجود در جهانی را ملاقات می‌کند. فهمیدن انکشاف جهان را در ضمن ساختار برگشتی ممکن می‌گردد.

۱ - ظاهراً چنین به نظر می‌آید که عقل و هوش انسانی که زمینه و امکان فهمیدن‌های بعدی است، خود از فهمیدن هستی سرچشم می‌گیرند، زیرا هیچ چیز خارج از هستی، نمی‌باشد. به عبارت دیگر انسان که موجود در جهانی است و از این حالت ذاتی انسان، اولین تفکر، تفکر بنیادی که همان تفکر ذاتی است سرچشم می‌گیرد و مراد از تفکر ذاتی عبارت از تفکر انسان در باب هستی است. همچنین مراد از تفکر ذاتی، درک روابط بین جهان موجود و جهان متعالی است. بنابراین هر تفکر مفهومی مبتنی بر درک آن روابط خواهد بود.

فهمیدن هستی مخصوص یا شهود و انکشاف آن، بر مبنای، همین تفکر ذاتی است، که فهمیدن موجود یا تفکر مفهومی را به دنبال می‌آورد. همین فهمیدن، یک ساختار برگشتی دارد، یعنی موجود در زمینه فهمیدن قرار می‌گیرد، و به فهمیدن شکل می‌دهد، و فهمیدن، آنرا به نحوی می‌فهمد. به عبارت دیگر، موجودی هست که متعلق فهمیدن است، و فهمیدنی وجود دارد که موجود را به نحوی درک می‌کند. به هر حال هوش و عقل و سیله تفکر مفهومی می‌گردند. ماحصل کلام اینکه تفکر ذاتی، همان تفکر انسان در باب جهان و در باب هستی مخصوص است که به صورت اساس هر تفکری است. پس حکمت یعنی کشف هستی و به نحوی فهمیدن اولیه نیز می‌باشد. و تفکر مفهومی حاصل تفکر در موجودات می‌باشد. هیدگر با ملاحظه تمام این جهات می‌گوید: «هستی مبنای مبنایها است» (صفحه ۲۰، همین کتاب)

ساختار برگشتی نیز به نوبه خود شرط موجود شناسانه امکان کشف «موجود ما» را تحت صورت اولیه موجود دم دست، فراهم می‌کند. پس فهمیدن عبارت از «حکمت و دانایی» اولیه و اصلی است. «علم»^۱ محض که بر هر علمی مقدم می‌باشد، هر اکتساب حسی یا عقلی را مشروط می‌کند، و تمام تفکرات مربوط به موجود را رهبری و روشن می‌سازد.

همچنین هیچ وضع و نگرش انسانی، هیچ رفتاری، نسبت به یک موجود فردی، ممکن نمی‌شود، مگر به خاطر وجود طرح و حالت انفعالی. رجوع و برگشت ذاتی به جهان، همواره به صورت رفتار ظاهر می‌شود. این نسبت و برگشت ذاتی در ماهیت پوسیده خود شامل یک انتقال انسان در کل موجود است، و همین انتقال، و پیوستگی در دل موجودات است که به انسان اجازه می‌دهد به این یا آن موجود، در میان موجودات بازگردد. بنابراین رابطه وجود شناختی انسان با هستی جهان در اساس و مبنای پیدایش موجود در تمامیت آن می‌باشد^۲، همچنین در

۱ - مراد از علم محض در متن آمده است، عبارت از فهمیدن چیزی بدون هیچ مفهوم و آلایش به ارزش می‌باشد، یعنی علم محض زمینه ادراک می‌باشد. بنابراین هر علم اکتسابی و عقلانی را مشروط می‌کند. به عبارت دیگر به همان نحو که تفکر مفهومی از تفکر ذاتی حاصل می‌شود، هر علم اکتسابی و عقلانی نیز از علم محض بوجود می‌آید. همچنین «علم محض» اشاره به خود فهمیدن می‌باشد که امکانات گوناگون را در متن هستی در می‌باید. یعنی متوجه تعالی می‌شود و اسکان‌های تازه‌ای را کشف می‌کند. بنابراین «هر موقعیتی و هر اختراع و ابتکاری، هر کیفیتی از شناخت از فهمیدن هستی ناشی می‌شود، و به آن وابسته است». (صفحة ۱۹۸)

۲ - مراد این است که انسان اگر با جهان یا هستی جهان ارتباط وجودشناشانه

اساس و مبنای ظهور این یا آن موجود انضمامی قرار گرفته است. اگر به جای سخن گفتن از فهمیدن و حالت انفعالی، در همان نظرگاه وجودشناسی، سقوط و تنزل (*Verfallen*)^۱ مطرح شود، ملاحده می‌شود، که جهت‌های رفتار انسان، نسبت به موجود حاضر، جهان را به عنوان مبنای ضروری جهت‌های رفتار انسانی اقتضا می‌کنند. بدین ترتیب ما بنابر چهان و هستی، تاریخ بشریت را خواهیم فهمید. هستی مبنای مبنایها است. اما هستی به آنچه که بنا می‌کند، به آن نیاز دارد، یعنی به انسان در دازاین او نیاز دارد، (یعنی به وجود در جهانی انسان نیاز دارد)، تا اینکه در آن حضوری ایجاد کند. هستی به طور کلی برای هستی داشتن به وجود نیازمند است^۲. بنابراین، یک عدم کفايت هستی وجود دارد،



نداشت و این نسبت و رابطه بین انسان و جهان وجود نمی‌داشت، نه موجود در تمامیت آن فهمیده می‌شد نه موجود انضمامی برای انسان قابل ادراک می‌گردید. زیرا هر موجود ملموس و انضمامی نیز در قلمرو هستی قرار دارد و اگر از آن قلمرو نبود شناخت آن میسر نمی‌گشت. مانند اینکه هر رفتار انسانی در قلمرو شخصیت و روح انسانی قرار دارد و اگر آن شخصیت و روح نبود، این رفتار فهمیده نمی‌شد.

۱ - مراد از سقوط و تنزل، عبارت از انداخته شدن و رهاشدن انسان در جهان است.

۲ - هستی محض، بی تعین می‌باشد ولی در عین حال مبنای هر چیزی است. اما اگر هستی می‌خواهد حضور یابد به هستی‌های انسانی که در جهان حضور می‌یابند، نیاز دارد تا در آنجا حضور خود را نشان دهد. انسان می‌فهمد. اما در زمینه هستی



یک نیازی در این واقعیت وجود شناسانه هست که هم از امر فردی استعلا می‌یابد و هم آنرا در بر می‌گیرد و آن را در خود حل می‌کند. از این نیازمندی و امکان، تاریخیت هستی، صیرورت هستی، که به سوی موجود هدایت شده است، حاصل می‌گردد: تاریخ وجود شناسانه مبنا و شرط امکان تاریخ به معنی اخض می‌باشد. این تاریخ اصلی، چون حوادث وقایع انسانی را می‌سازد، جز تعالی نمی‌باشد.^۱ هستی

←

محض می‌فهمد، علم به هستی نیز علم محض است. بنابراین حضور انسان در جهان، امکان تبدیل هستی محض را به هستی‌های انضمامی، و علم محض را به علم‌های انضمامی فراهم می‌سازد، در ادبیات عرقان اسلامی ایرانی ما نیز می‌گویند خداوند تبارک و تعالی با مخلوقات خود، خود را متجلی می‌سازد. و اگر مخلوقات نبودند، خداوند در کتم و پوشیدگی و خفا می‌بود. مهر و عشق الهی به ظهور و تجلی، داستان هستی ماسوئ را به وجود آورده است. با توجه به همین نگرش‌هاست که می‌گوید «هستی»، به طور کلی، برای هستی داشتن به موجود نیازمند است. چنین نگرش‌هایی در فلسفه‌های غربی که الترام به دیانت ندارند، امری متداول است، یعنی بسی محابا و بی‌باک می‌توانند بگویند که هستی محض برای ظهور به تعین نیاز دارد و در نتیجه هستی محض را از لحاظ ظهور در بوته امکان و نیازمندی قرار می‌دهند. ولی اگر وجود محض نام دیگری بر وجود باری تعالی اخذ شود، حالتی که در فلسفه‌های اسلامی بدان توسل شده است. در این صورت اطلاق نیازمندی و امکان به چنین وجودی در نزد فلاسفه اسلامی جایز نمی‌باشد.

۱ - مراد از تعالی، در این مقام این است که تاریخ به معنی تجدید حوادث و دگرگونی احوال موجود، هماناگذر از وضع کنونی است، و این امر، تعالی از آنچه

←

دازاین که خود را در ضمن طرح، زمانمند می‌کند، عبارت از صیرورت و امر تاریخی است، که بر روی آن دنباله و قابعی ترسیم می‌شود که تاریخ را به وجود می‌آورند. آنچه برای موجود، یعنی بر هستی خاص دازاین نیز اتفاق می‌افتد، به موجود امکان می‌دهد، آنطوری که هست خود را ظاهر سازد.^۱ شرط ضروری این ظهر، عبارت از این است که موجود

←

هست به سوی آنچه فعلاً نیست می‌باشد. خود این صیروره و تعالی از نیازمندی وجود محض به دازاین و موجودات می‌باشد تا حضوری در جهان داشته باشد و همین امر اساس و بنای تاریخ هستی را به وجود می‌آورد. م

۱ - مراد از آنطوری که هست در اینجا، نه حقیقت ثابت و لایتغیر انسان، و نه هر موجود دیگر می‌باشد، بلکه مراد این است که در هر ظهر و پدیداری، حقیقت انسان، به نحوی، در آن موقعیت ظاهر می‌شود. و این حقیقت الزاماً قابل تکرار نمی‌باشد و چه بس ارفتار و حالتی منحصر به فرد باشد. و همین حالت منحصر به فرد نیز ماهیت انسان را آنطوری که هست، ظاهر می‌سازد. به عبارت دیگر تمام پدیدارها و تجلیات انسانی، به نحوی حقیقت او را ظاهر می‌سازند. ظاهراً مراد از «آنطوری که هست»، این است که هر تجلی و هر پدیدار را آنطوری که هست بشناسیم، نه از ورای قوالب مفهومی. ملاحظه می‌شود این وضع خود متضمن یک تعارض و یک پارادوکس است. زیرا ما هر امری را ابتدا در سپهر یک مفهوم کلی درک می‌کنیم و سپس خصوصیات و اختلافات آن را ادراک می‌نماییم. بنابراین درک «خود شئ» متضمن تعارض است. با این حال سعی انسانی برای درک «خود شئ»، تلاشی است برای درک حالتی از آن شئ، که تا بحال چنان پدیداری دریافت نشده است. این حالت گرایشی است به سوی هرمنویک، که همواره تلاش می‌کند آنچه از چیزی تا بحال فهمیده نشده، فهم شود.

انسانی، در تمامیت خود «هستی خاص خود را بسازد»، به ترتیبی که دازاین خود را زمانمند کند. در این صورت، با این ورود دازاین در جهان، این امکان فراهم می‌شود که کدامیک از موجودات با انسان ملاقات بکنند.

بدین ترتیب خود زمان، یا زمانی بودن زمان، که هستی نمی‌باشد، ولی هستی را آگهی می‌دهد، و خود را چنان عرضه می‌کند که گویی بر هر داده‌ای مسبوق می‌باشد مانند یک افق وحدت «قبلی» نسبت به هر واقعیت تجربی است، و مانند چیزی است که تمام اشیا در آن منکشف می‌شوند. نظر در زمان چیزی را به وجود نمی‌آورد. بلکه امکان یک حضور ملموس و انضمامی را فراهم می‌سازد. با یک «شهود مخصوص کلی» می‌توان به آن رسید، که جز امکان هر شهود حسی و هر ایجاد مفهومی نمی‌باشد. ورود دازاین در کل موجود عبارت از آزادی است، که هستی همه موجودات را میسر می‌سازد. این امکان - بودن به هر رفتار گشوده‌ای که در دازاین بسط می‌یابد، مسبوق بوده و در آن نفوذ می‌کند. امکان بودن موجود را در تمامیت آن آشکار نموده، و بنابراین به موجود امکان می‌دهد که ظاهر شود. چنین دریافتی از آزادی خود را به عنوان مبنای آن چیزی که ما «آزادی» و «حقیقت» می‌نامیم^۱، نشان می‌دهد. آزادی انسان

۱ - «آزادی» و «حقیقت» در نظر هیدلگر، با هم همراهند. زیرا آزادی، این است که ما در برابر امکانات گوناگون قرار بگیریم. نتیجه وجود چند امکان، ضرورت دیگری را فراهم می‌کند که عبارت از انتخاب است. انتخاب نیز در تحت

←

تأثیر عواملی است که خود را به ما تحمیل می‌کنند یا ما آنها را بر خود تحمیل می‌کنیم. بنابراین آزادی عبارت از در امکان و الزام قرار گرفتن هر دو است. حقیقت، از دیدگاه پدیدارشناسی، موجب ظهور پدیدارهاست. همین پدیدارها نیز مبین حقیقت هستند. اما این حقیقت در آزادی تحقق می‌یابد، زیرا آزادی یعنی در برابر امکان و الزام انتخاب قرار گرفتن است که به نحوی حقیقت را ظاهر می‌سازند. پس در آزادی حقیقت ظاهر می‌شود. به هر حال، اگر امکان بودن، و جو^ر دیگر بودن نبود، نه آزادی بود و نه حقیقت کشف می‌شد، حقیقت همان انکشاف است، انکشافی که با طرح، و نظرگاهها و اعمال انسان پدیدار می‌شود.

معمولأً عادت بر این جاری شده که اغلب مردم می‌خواهند با توسل به افراد پاک و صدّيقین و مقرّبين به سوی خدا بروند. ولی از دیدگاه پدیدارشناسی، از هر طرف راه به سوی خدا باز است. چنانچه اتفاق می‌افتد که بعضی، از راههای ناپسند و به توسط چیزهای ناپاک و نادل پسند، راه وصول به خدا را باز می‌کنند. ممکن است کسی از قماربازی یا پاده‌خواری و بعضی مانند نصوح از کار خلاف دین، به سوی خدا برگردد. یا مانند بعضی از نقاشهای مشهور که طرح‌های خود را از اشکال آب دهان انداخته شده بر زمین یا بر دیوار می‌یافتد، یا مانند عرفاکه از شدت عجز و نیاز و درمانگی، امیدوار می‌شدنده تا به سوی معشوق راهی پیدا کنند. پس می‌توانیم بگوییم: ای درخت‌ها، ای شن‌ها، ای برگ‌ها، ای کججی‌ها، ای درستی‌ها، ای کینه‌ها، ای دلسوزی‌ها، ای شادیها، ای دردها، ای دریاها، ای کوهها، ای انسانها، ای عشق‌ها، ای دشمنی‌ها، ای آبهای زلال، ای آبهای کثیف هیگی به من کمک کنید تا من خدا را بشناسم. و بتوانم جوری بیان کنم که او را به رحم آورم، و به مقصود خود برسم. به

←

را در آزادی خود رها می‌کند یا در برابر اختیار او چند موجود محکن را فراهم می‌کند، یا چند ضرورت ملموس مربوط به موجود را برابر او تحمیل می‌کند. همچنانی چنان دریافتی از آزادی، انسان را در حقیقت خود رها می‌کند، و او را از تاریکی بیرون می‌آورد، و به آنچه که هست هدایت می‌کند.

ملاحظه عدم به همان تعینات هدایت می‌کند. عدم، حتی به هنگام نفی کردن، ما را به سوی موجود ارجاع می‌دهد. تازمانی که عدم در ضمن

←

عبارت دیگر وقتی هیدگر می‌خواهد از لا - حقیقت و از نفی به حقیقت برسد و لاحقیقت را اساس حقیقت می‌داند، در واقع می‌خواهد بگوید هیچ چیزی در این جهان بی ارتباط با حقیقت نیست:

آن کهین از ذلت و عجز و نیاز یافت مقصود از کریم کارساز

سعدی و سایر شعرانیز به طور لطیف از باد صبا، از خاک و از غم و از نسیم صبح... می‌خواهند که به آنها کمک کنند تا بلکه راه به مقصود باز شود. سعدی می‌فرماید: سخنی که با تو دارم به نسیم صبح گفتم دگری نمی‌شناسم، تو ببر که آشنازی در واقع در زبان هیدگر، همه مطالب و حوادث و پدیدارها بدون هستی، شخصیت خود را از دست می‌دهند، و اموری پا در هوا می‌گردند و به اندازه بهره‌ای که از مینا دارند، قابل اعتنا و مین حقیقت هستند. این مطالب، بانظرات عرفانیکه هر حادثه و هر تعیینی را جلوه‌ای از حق می‌دانند، بسیار مشابه می‌باشند. مثلًا نگرش عطار نیز مین چنین احوالی می‌باشد. .

همه از ذات خود پیوسته آگاه وز آنجا راه بردۀ تا به درگاه

جمال جانفرای روح جانان به زیر پرده هر ذره پنهان

مرگ آگاهی (یا ترس آگاهی) منکشf نشده، موجود، آنطوری که هست در مجموع خود را برای انسان نشان نمی‌دهد. زمانی که ظهور اصلی عدم تحصل یافت، دازاین می‌تواند به سوی موجود برود و در آن رسوخ پیدا کند. بدین ترتیب تا وقتی که دازاین، در ذات خود، با موجوداتی در ارتباط است، از عدم ناشی می‌شود. موجود در تمامیت خود نمی‌تواند به خودش دست یابد مگر در عدم دازاین.^۱ موجود،

۱- از دیدگاه پدیدارشناسی وجود فی‌نفسه که مورد التفات انسان قرار نگرفته، در عدم است. یا در حالتی است که برای انسان عدم است و با التفات انسان از عدم بیرون می‌آید. ملاحظه می‌شود که التفات از عدم حاصل می‌شود اگر همان عدم نبود التفات حیز و حیثیت نداشت. همچنین موجود در تمامیت خودش وقتی هست که دازاین التفاتی به آن نداشته باشد، تا التفاتی به موجود می‌شود، موجود به صورت پدیدار برای انسان تحصل می‌یابد اما در تمامیت خود وقتی حاضر است که دازاین نباشد. یعنی دازاین آن را مورد التفات قرار ندهد. بدین جهت می‌گوید تمامیت موجود با عدم دازاین تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، اگر دازاین بخواهد موجود را در تمامیت آن بشناسد، این امر برای او میسر نیست، زیرا موجود همواره برای انسان به صورت پدیدار ظاهر می‌شود و موجود در تمامیت خودش نسبت به انسان به منزله عدم است. عدم دازاین، همانا عدم آگاهی او نسبت به تمامیت موجود است، پس تمامیت موجود وقتی حاصل است که دازاین التفاتی به آن نداشته باشد. زیرا وقتی التفاتی به آن بکند، نه تمام موجود، بلکه پدیداری از آن مورد التفات قرار می‌گیرد. یعنی ما تا متوجه «نبودن» و «عدم» نشویم، موجود به عنوان هستی، معنی پیدا نمی‌کند. مثلاً اگر ما متوجه ندانستن نشویم، دانستن از ندانستن حاصل نمی‌شود و بدین جهت قبل از یادآوری شده (صفحه ۱۷۰ به بعد) که لا- حقیقت اساس حقیقت است تا ما

آنطوری که هست، قابل فهم نیست مگر اینکه دازاین، در بطن خود، خود را کنار کشد و خود را در عدم نگاه دارد. هرگز دازاین بدون انکشاف عدم نخواهد توانست، یک رابطه و نسبت با موجود و هم با خودش را مورد دفاع قرار دهد. دازاین زمانی که در بطن مرگ آگاهی (Angoisse=) ملاحظه می‌کند که قیافه متداول «جهان» معدوم می‌شود، هستی با تمام گسترده‌گی اش برای او ظاهر می‌گردد. هستی هر چیزی، در ورای تعیّنات موجودشناصانه، برای او حضور پیدا می‌کند، یعنی در عدم موجود حاضر می‌گردد.^۱ اما، در این صورت است که، شرط امکان لقا با فلان یا فلان موجود مقرر شده است. با وجود تفکر عدم، علم می‌تواند از موجود متعلق خاص پژوهش را بسازد، و فضای جامع حقیقت طبیعت و حقیقت تاریخ را برای کشف و الهام دائمًا تازه، باز

←

در میان دشمنی که لاحقیقت دوستی است، آگاهانه قرار نگیریم، از آن لاحقیقت دوستی، حقیقت دوستی به وجود نمی‌آید و قس علیهذا.م

۱ - وقتی انسان توجه به مرگ دارد، ملاحظه می‌کند که صورت جهانی برای او معدوم خواهد شد همین لقاء با عدم و مرگ آگاهی (و ترس آگاهی) او را از موقعیّت عادی فراتر می‌برد و او را به هستی جهان متوجه می‌سازد. بدون مرگ آگاهی، عنایت به هستی میسر نمی‌گردد. همین طور است در زندگی روزمره یاد از دست دادن موجودات دم دستی، که به طور عادی با آنها به سر می‌بریم، ارزش آنها را به ما معلوم می‌سازد و ما را به هستی موجودات دم دستی آگاه می‌نماید. به عبارت دیگر، وقتی از تعیّنات و سرگرمی‌های روزمره می‌گذریم، به هستی آنها واقف می‌شویم، یعنی در عدم موجود عادی، هستی و ارزش آن ظاهر می‌شود.م

کند.^۱

پس اشیاء صورت و معنی ندارند مگر به خاطر اینکه هستی در آنها جریان دارد. تحت هر نامی که هستی برگزیند، در واقع سرچشم و حضور است. تفکر هستی، تفکر حضور هم هست. یونانیان کاملاً متوجه بوده‌اند که هستی را $\alpha' \sigma' \tau'$ یا حضور نامیده‌اند. تکوین موجودات به حضور وابسته می‌باشد، هستی موجود، عبارت از هستی حاضر موجود حاضر می‌باشد، حضور حاضر است. تفکر یک حضور، مقدم بر تصویر و تمثیل آن است. زمانی که موجودات، فقط در تحت صورت عینی برای ما ظاهر می‌شوند، معنی این امر، این است که ما از مقام حضور، به مقام تصویر و تمثیل سقوط کرده‌ایم. اما، تصویر و تمثیل خارج از حضور هستی وجود ندارد. حضوری که قبل از هر حکم صریح به آن متوجه می‌شویم؛ این است که اشیا در هر حالتی و در هر نگاهی، خود را بدین جهت، به آرامی به ما معلوم می‌کنند که آنها در هستی و در حقیقت خود

۱ - وقتی که تفکر عدم امر موجود یا کل جهان بر ما مستولی می‌شود در واقع ما امر موجود و هستی را که به طور عادی بر ما منکشف می‌شوند کنار می‌گذاریم، علم و آگاهی تازه‌ای در نفی و عدم آنها برای ما دست می‌دهد، و ما متوجه می‌شویم مثلاً عدم این اطاقی که حالا در آن به سر می‌بریم و چشمی که با آن به اشیای آن می‌نگریم چه نقش‌هایی دارند. همین امر انکشاف نوبه نو فضای کامل حقیقت طبیعت و تاریخ می‌باشد. به شرط آنکه ما تفکر عدم انکشاف تازه را نیز داشته باشیم، یعنی وضع تازه را نیز نفی کنیم، صورت و معنی‌ای که در نفی امر موجود ظاهر می‌شود به خاطر وجود هستی عام و شامل می‌باشد. هستی منشأ تمام صورتها و معانی می‌باشد. م

هستند.^۱

برگشت و رجوع به موجود به این معنی اعم نباید موجب فراموشی این امر گردد که اولین موجودی است که بوسیله دازاین به موجود به معنی اعم ملحق می‌شود، آشکارا موجودی است که عبارت از خود است.^۲ دازاین خود را متأثر از «حالت انفعالی» احساس می‌کند، و خود را در ضمن «طرح» می‌فهمد. امور مربوط به وجودشناسی^۳ آنطوری که هستند، برای دازاین امکان می‌دهند هستی خود را وضع کنند، و در آن تأمل نموده و آنرا منسجم سازد. بدین ترتیب است که او به خود می‌آید. برای اینکه دازاین بتواند خود را به عنوان هستی - خویش که شخصی و روشن

۱ - مراد از عبارت «اشیا... در هستی خود هستند»، این است که همه چیز در دایره هستی قرار دارد بنابراین حتی موقع تصویر و تمثیل اشیا به توسط ذهن باز آنها، هستی و حقیقت خود را نشان می‌دهند، زیرا ممکن نیست چیزی خارج از هستی بتواند باشد و پدیدار یا حضوری پیدا می‌کند.

۲ - مبدأ دلایل، مارتنی هیدگر، چاپ سوم ۱۹۴۹، صفحه ۱۸.

۳ - امور مربوط به وجودشناسی در ترجمه Existentialaux آمده است. هیدگر Existential را به آن ملاقات انسان با موجودات می‌گوید که در این ملاقات نه وجود موجود، بلکه وجود به معنی اعم سورد توجه است. «هیدگر تعیینات و خصوصیات بارز کلی هستی خاص انسانی را از آن جهت که میین یا نمایشگر وجود به طور عام است، با اصطلاح بر ساخته خود Existentialaux می‌خواند و آنها را از مقولات مصطلح در فلسفه متعارف که حاکی از تعیینات وجود موجودات غیر از «وجود حاضر»، یعنی - وجود انسانی است - متمایز می‌سازد.» (بحث در مابعد الطیعه، زان وال، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، صفحه ۹۹۳)

و شفاف است به خودش متحقق سازد، باید از هر موجودی تعالیٰ یابد. دازاین در ضمن تعالیٰ خود را به عنوان خودش زمانی می‌کند. در ضمن تعالیٰ دازاین می‌فهمد که هستی خود او یا خویشن خویش او، به یک توانایی بودن پیوسته است. اما خویشن خویش (یا هویت خاص) تعالیٰ نیست. تعالیٰ در خویشن خویش عبارت از یک «تمادم» ذانی و بی‌واسطه است. که تنها تفکر می‌تواند مشاهده و ادراک کند. هستی خاص خویشن خویش در تعالیٰ بنا شده است. وانگهی، با توجه به تراویدی که تعالیٰ به وجود می‌آورد، خویشن خویش (یا هویت خاص) منحصراً در عالم انسانی متحیّر می‌شود؛ اشیا خویشن خویش (*Ipséité*) ندارند. هستی اشیا که در تعالیٰ فرو رفته است، غلیظ و متراکم می‌باشد. بدین جهت، دازاین شایسته است خودش را به عنوان خویشن قوام بخشد، زیرا دازاین آزاد است.

جهان، به نحوی در خویشن خویش انسان سهیم می‌باشد، زیرا ذاتاً به انسان مربوط است. بالاخره، جهان خود را به عنوان «قصدی برای چیزی» معرفی کند، که دازاین به خاطر آن وجود دارد، جهان چیزی جز خود دازین نمی‌باشد.^۱ بدین ترتیب تعالیٰ هرگز یک «خویشن خویش» انتزاعی

۱ - همان کتاب صفحه ۳۵ - ۳۴. مراد از عبارت «جهان چیزی جز خود دازاین نمی‌باشد.» این است که جهان محل قصدها و طرحهای انسان است بنابراین جهان برای هر کس منعکس کننده طرحهای خود است. یعنی جهان، خود انسان را منعکس می‌کند که چه هدفهایی دارد و چگونه تعالیٰ پیدا می‌کند و خلاقیت خود را چگونه نشان می‌دهد. همین خلاقیت است که هیدلگر یا «خویشن خویش» می‌نامد.

ایجاد نمی‌کند. تعالی، هر بار و همراه هم، دازاین و این موجود را بنا می‌کند، که «خود خود» دازاین نمی‌باشد. به عبارت روشن‌تر، تنها در تعالی ممکن است که از درون موجود تشخیص داد و تصمیم گرفت که یک «خود خود» است یا اینکه نیست.^۱

با وجود این، طرحی که جهان را مطرح می‌کند به خودی خود یک رابطه بین دازاین و موجود جزئی نمی‌باشد. این «حالت انفعالی» نیز که بوسیله آن دازاین خود را در درون موجود قرار می‌دهد، آنهم یک رابطه و نسبت با فلان موجود جزئی نمی‌باشد. این و آن یعنی طرح و رسوخ در موجود به توسط حالت انفعالی^۲، امکان رابطه فاعل و متعلق شناسائی را قوام می‌بخشند. و بنابراین، اگر هر رابطه‌ای را با یک موجود، به عنوان حیث التفاوتی و هدفمندی ملاحظه نمائیم، حیث التفاوتی و هدفمندی جز

۱ - همان کتاب، صفحه ۱۸. مراد از عبارت فوق این است که تعالی بدون انسان و موجود به وجود نمی‌آید. یعنی انسان و جهان ذاتاً به هم مربوط هستند. در واقع، به نحوی اشاره به اصل مشهور پدیدارشناسی است: که «ادراک همواره ادراک چیزی است.» اما اینکه در تعالی می‌توان تشخیص داد که دازاین یک «خود خود» است یانه، توضیح اش این است که در ضمن تعالی واقعاً فهمیده می‌شود که انسان به توسط خودش تعالی می‌باید و گذر می‌کند یا تقلید می‌نماید، یا چیزی که قبلاً بوده آن را تکرار می‌کند، در این صورت اخیر، از «خود خود» خبری نیست، ولی زمانی که وضع تازه‌ای به وجود می‌آورد و تکرار و تقلید نمی‌کند، می‌توان گفت که «خود خود» دازاین حضور دارد.

۲ - امکان رسوخ در موجود به توسط حالت انفعالی، یعنی دریافت پدیدارهای گوناگون با اتكاء به مبنای انفعالی و عاطفی انسان.

بر مبنای تعالی ممکن نمی‌گردد. مقدم بر حیث التفاوت «آگاهی»، یک حیث التفاوت هستی وجود دارد، که از نوع سرنوشت می‌باشد، با آن حیث التفاوت. هستی ارتباط ایجاد می‌کند که جز تاریخیت خاص آن نمی‌باشد، رابطه‌ای «بین آندو»^۱، از محیط باز در برابر موجود، که در ضمن آن «وجود یک رابطه»، از فاعل به سوی متعلق شناسائی ممکن می‌گردد.

دازاین دارنده هستی خاص انسانی به عنوان خویشتن، تکان (Impulsion =) اولیه‌ای دریافت می‌کند نا با موجودی «ارتباط و نسبت ایجاد کند»، که برای او، در فضای ضروری به ارتباطشان، ظاهر گشته است، و او این فضای ارتباط را در ابتدا باز کرده است. پس هویت خاص، همچنین عبارت از پیش فرضی لازمی است تا اینکه رابطه و نسبت از سوی دازاین به انسان، به عنوان موجود فردی، ممکن گردد.^۲ بدین

۱ - مراد از رابطه «بین آندو»، عبارت از رابطه بین حیث التفاوت آگاهی و حیث التفاوت هستی است. به عبارت ساده رابطه‌ای بین فاعل و متعلق هستی ایجاد می‌شود. برای فهم این مطالب باید به معنی تعالی که در صفحه‌های ۱۱۵ و ۱۹۴ و بعد توضیع داده شده مراجعه شود. حاصل کلام این است که هم هستی و موجود نسبت به انسان گشوده است، و هم انسان نسبت به هستی و موجود باز می‌باشد. همین باز بودن‌ها سبب ارتباط فاعل و متعلق شناسائی می‌گردند و امکان حیث التفاوت، تعالی و ارتباط با حقیقت را که عبارت از انکشاف و حضور می‌باشد، فراهم می‌کند.

۲ - در اینجا دازاین به زمینه مشترکی که بین تمام انسانها وجود دارد مانند در جهان بودن، مرگ آگاهی، تعالی و حالت انفعالی... اطلاق می‌شود. اما مراد از هویت

ترتیب یک «میت» بنا می‌شود، که به نوبه خود، جز با تو هرگز خود را منکشف نمی‌سازد. هویت خاص در برابر هستی - من و هستی - تو خشی است، با این حال به توسط هویت خاص می‌توانیم من و تو داشته باشیم.^۱ هستی جز با تأمل دازاین، رابطه و نسبتی با انسان ندارد. هستی انسان را از خودش خارج می‌کند، تا اینکه او را در جهان قرار دهد. انسان بر مبنای یک آنجایی ماقبل انسانی در خویشتن، انسان است. ظهور این آنجایی، بنابر تذکر هستی، در اصل و مبنای تمام روابط انسان با موجودات می‌باشد.

بنابراین به توسط قیاس موجود شناسانه نمی‌باشد که ما به وجود ملحق می‌شویم. هستی هر دازاین و هستی غیرانسانی، در تعالی وجود شناسانه از هم متمایز می‌شوند. و چون هستی هرگز جدا شده (و انتزاعی) نمی‌باشد، بدین جهت است که او خود را در قلمرو موجودشناسانه متعین می‌سازد.^۲

←

خاص یا انسان، به عنوان موجود فردی، عبارت از کیفیت خاص در جهان بودن و کیفیت خاص مرگ آگاهی دازاین می‌باشد، که در هر فردی به نحو خاصی پدیدار می‌شود.

۱- مبدأ دلایل، صفحه ۳۵.

۲- مراد از این عبارت این است که هیچ چیز از دایره هستی خارج نمی‌باشد، بنابراین هستی امر جدا شده و منفک نیست، و در بطن هر موجودی جای دارد. بنابراین هستی در قلمرو موجودشناسی متعین می‌شود، و خود را پدیدار می‌سازد، همچنین ما به توسط قیاس موجودشناسانه و ملاحظه موجودات به خود موجود ملحق نمی‌شویم، بلکه به خاطر خود هستی است که در موجودات متعین می‌شود و خود را برای ماگشوده و باز می‌سازد.

بدین ترتیب، روابط و نسب برقرار می‌شوند، «جهان» سازمان می‌یابد. دازاین موجودی می‌گردد که خود را با موجودات دیگر، به صورت زنده و در ضمن فعالیت متداول مرتبط می‌سازد. به نحوی که موجود با جنبه عمیق آن چیزی که او را قوام می‌بخشد، یعنی هستی دریافت می‌شود و در آن داخل می‌گردد، و در عین حال، به عنوان یک موجود، از هستی، که او نیست، متمایز می‌گردد. این «فرق وجودشناسانه» باز هم تاریک و مبهم باقی می‌ماند. اکنون به طور اختصار به بررسی خصوصیات قلمروهای موجودشناسی و وجودشناسی می‌پردازیم، تا اینکه کیفیت ارتباط و پیوستگی آنها را بفهمیم. در این صورت ما یک دسترسی بی‌واسطه به مسائل محدودیت و اعتباریت هستی پیدا خواهیم کرد.

موجودشناسی و وجودشناسی

پس از اینکه قلمرو وجودشناسانه، در پاکی و محوضت استعلایی متمایز گشته و پس از برگشت به موجود، یا موجودشناسی، بیفایاده نخواهد بود که این دو قلمرو را در مصاف هم قرار دهیم و روابط مشخصی را که آنها نسبت به یکدیگر اعمال می‌کنند، نشان دهیم. چگونه سُر رابطه وجود - موجود را بفهمیم؟ روش ما این چنین خواهد بود که به خود «فصل وجودشناسانه» فکر کنیم، این فصل که مورد غفلت و فراموشی قرار گرفته و در بین کلیه موجودات فردی و خود هستی، اگر در ذات خود را لاحظ شود، وجود دارد.

بهتر است بررسی خود را با موجودشناسی آغاز کنیم. موجودشناسی

متکی به اشیا است. حقیقت این شناخت، بر حقیقت موجود مبنی است. به عبارت دیگر، حقیقت قضایا در رابطه با حقیقت موجود، یا حقیقت هر چیزی که ما می‌توانیم تصور کنیم، معین می‌شود. حقیقت اخیر تمام اشیارا شامل است، به عبارت روشن‌تر، شامل هر چیزی است که در زیر تسلط علم و تاریخ قرار دارد، بدون اینکه از شناخت عامیانه اشیا و انسانها سخن بگوید، بالاخره شامل «مابعدالطبیعه»، به عنوان بحث در تمامیت موجود،^۱ (موجود به معنی اعم) می‌باشد.

این ما بعدالطبیعه، همان ما بعدالطبیعه ستی است، همان طوری که کانت گفته «حال» بر طبیعت انسانی می‌باشد. مسلماً، این ما بعدالطبیعه هدفش این یا آن نوع موجود نمی‌باشد، بلکه هدفش موجود در کل آن است: خداوند، طبیعت و انسان. این ما بعدالطبیعه تفکر منسجم در باب موجود به معنی اعم، در باب «هستی» (Existence=) می‌باشد، یا می‌توانیم بگوییم تفکر در باب هستی یک باشندگی، یا در باب «باشندگی» است. ما بعدالطبیعه از کل موجود، تصورات گوناگونی یا «بینشی» (vision=) به ما می‌دهد. اما، در حقیقت این ما بعدالطبیعه جز آنچه را که ما بالضروره «در میان آن»، و «در کنار آن» هستیم، بیان نمی‌کند. این ما بعدالطبیعه آنچه را که ما «در آن چیز» هستیم بیان نمی‌کند، که عبارت

۱ - مراد از تمامیت موجود، ظاهرآ همان معنی متداول وجود به معنی الاعم می‌باشد که، از تصور اشیا و از هر آن چیزی که در علم مورد بررسی قرار می‌گیرد حاصل شده است. زیرا در ادامه مطلب می‌گوید «این ما بعدالطبیعه، ما بعدالطبیعه ستی است».^۲

از خود هستی است. این جور نیست که این متأفیزیک از هستی سخن نمی‌گوید. بلکه ادعا نیز می‌کند که جز هستی به چیزی توجه ندارد. اما این متأفیزیک موجود را من حیث المجموع با هستی مشتبه می‌سازد. او از هستی آنطوری که هست سؤال نمی‌کند، بلکه از «هستی موجود»، از باشندگی پرسش می‌کند. او تفکر هستی و تفکر در باب هستی را مورد غفلت قرار می‌دهد. مطمئناً هستی فراموش شده است، حقیقت هستی، به نحوی در این مابعدالطبيعه ظاهر می‌شود، اما اغلب مكتوم می‌ماند. هر مابعدالطبيعه‌ای عصری از سرگردانی است. مابعدالطبيعه به موجود مشغول می‌شود، ولی هستی از تأمل او غایب می‌ماند. ماهیت هستی در تمامیت آن از یاد رفته است. ماهیت سرّ بد شناخته شده است. مابعدالطبيعه به کشف سرّ مكتوم ماندن هستی فرو رفته در ابهام توفيق نمی‌یابد. و اسیر همان سرّ می‌باشد، موفق نمی‌شود آن سرّ را به صورت مشخص مطرح نماید. زیرا برای فهمیدن هستی، تنها سخن گفتن از آن کفايت نمی‌کند. متأفیزیک با سخن گفتن از هستی و به گمان رسیدن به آن، در واقع، از موجود نمی‌تواند گذر کند. آنچه او هستی می‌نامد جز موجود نمی‌باشد. اگر امر برابر این دایر است که در فلمرو سلطنت وجودشناصی به معنی اخص وارد شویم، باید از متأفیزیک متداول بالاتر روبم، تا اینکه هستی را، قبل از هر تعیینی، دریابیم، هستی‌ای که مسبوق به خود موجود است، و زمانی که ما کلمه هست را تلفظ می‌کنیم، فهم و ادراک بی‌واسطه‌ای از آن داریم. «ما بعدالطبيعه» از هر نوع موجودات، می‌گذرد و بدین ترتیب جهش می‌کند تا او را الزاماً به مبدأ تمام اشیا هدایت نماید. اما این جهش را

مابعد الطبيعه جز بواي موجود نمي كند، و بدین صورت او خود را محکوم می کند که تکاني (Elan=) را که مابعد الطبيعه را وادار می کند جهشی به ورای هر موجودی، به عنوان موجود بگند هرگز باز نشناسد. انسان که حیوان مابعد الطبيعی است، ندای هستی را می شنود، ولی او آنرا هرگز باز نمی شناسد و دائمًا در غفلت می ماند. مابعد الطبيعه یک امر «فی مابین» است، بین هستی و فلان نوع موجودات، اما همواره به نفع موجود و به زیان فراموش کردن هستی است. مابعد الطبيعه از هستی استفاده می کند، اما همچنان بر مبنای موجود از آن استفاده می کند. «جهان» مابعد الطبيعه، ادعا می نماید که عنوان جهان را تنها برای او می خواهم، ولی «طرح جهان» را مبهم و تاریک می نماید، در صورتی که همزمان و همراه جهان است، و بدون آن هرگز نمی تواند ظاهر شود. مابعد الطبيعه سؤال «چرا» را مطرح می کند ولی هر قدر که بتواند دور از «چرا» طرح می کند. مابعد الطبيعه هرگز از خود «چرا» دچار تعجب و حیرت نمی شود. او سؤال اصلی و بنیادی را مطرح نمی کند، یعنی سؤال «از چهاری چرا» را طرح نمی کند. بدین ترتیب سؤال اصلی را در سایه نوری قرار می دهد که با این حال، از خلال سؤالات نور افشاری می کند، و بدون اینکه تردید کند، تمام اشیا را روشن می سازد. «فيزيك» به معنی وسیع کلمه، و مابعد الطبيعه، به عنوان شناخت محسوس و شناخت عقلانی، بالاخره ما را در قلمرو موجود و در امر محسوس (Existential=) و در «امر واقع» مسکن می دهند. ولی خود «واقعيت» نیز از قلمرو وجود و امر مربوط به وجود (Existential) می باشد. از معرفت موجود به سوی

تفکر، پلی وجود ندارد، بلکه فقط جهش تعیین کننده‌ای وجود دارد. جهتی که در آن این جهش برای ما امکان دسترسی فراهم می‌کند، یک جهت دیگر نمی‌باشد، بلکه یک « محل » کاملاً دیگری است.

اگر ظهور موجود، حتی موجود من حیث المجموع، هر زمانی که به وسیله فهمیدن ساختار درونی هستی اش متور و هدایت نشود، نمی‌تواند، ظاهر شود. این امر فقط به خاطر هستی منکشف شده است که برای موجود امکان متصور شدن فراهم می‌گردد. این انکشاف، به عنوان حقیقت مبتنی بر هستی با حقیقت هستی فهمیده می‌شود، ما آن را به نام حقیقت وجود شناختی می‌نامیم.^۱ حقیقت وجود شناختی سرچشمه مخفی است که از آنجا تمام مباحث مابعدالطبیعه تغذیه می‌شوند. فقط حقیقت هستی، مطلقاً شایسته نام حقیقت است. علم هستی و حالات مختلف آن، جز با تعالی و گذر از مابعدالطبیعه، قابل وصول نمی‌باشد. پس یک نهایتی وجود دارد، یک مابعدالطبیعه مابعدالطبیعه وجود دارد، که بالضروره از مابعدالطبیعه می‌گریزد، و تفکر باید آن را به دست آورد، و آن عبارت «از تعهد به وسیله هستی برای هستی» است. بنابراین، با رجوع و برگشت به این حقیقت وجود شناختی، و با وابستگی به آن است که حقیقت موجودات، و حقیقت موجود به معنی اعم، حقیقی است.

مفاهیم وجود شناختی که در اساس و مبنای مفاهیم موجود شناختی هستند، از مفاهیم اخیر جدا نمی‌باشند. هستی چیزی اضافی مانند باقی مانده چیزی نیست، چیزی جدا شده از کل و تمامیت نمی‌باشد که

امکان دهد تا ما آن را در حالت خالص بیاییم. هستی امر موجود نمی‌باشد، ولی، در حقیقت خود، و در خصوصیت منکشف شده‌اش، همواره حقیقت هستی امر موجود است. متقابلاً در حالت منکشف شده موجود، یک انکشاف از هستی آن نیز وجود دارد.^۱ بنابراین امر موجود، در ورای تعینات محسوس و معقول خود به قلمرو وجودشناسی متعلق است. و بیشگی امر مربوط به موجود عبارت از این امر است که به وجود مربوط است. امر موجود خود را در هستی نگاه می‌دارد. امر موجود حیث یک حضور مطلق، یعنی حضور هستی است. امر موجود هستی است، ولی فقط یک هستی‌ای است که، برای امر موجود، دارای یک «معنی» وجودشناختی است. تازمانی که امر موجود در قلمرو وجود پذیرفته نشده، و در یک نظام بندی استعلایی وارد نگردیده،^۲ از ریشه و مبنای تعلق نشده، (در واقع) وجود ندارد. در این صورت، امر موجود جز یک موجود خام نمی‌باشد، موجودی که در مرگ آگاهی ظاهر می‌شود، و

۱ - همان کتاب، صفحه ۱۴ - ۲.

۲ - مراد از وارد شدن در یک نظام بندی استعلایی، این است که ما در دایره تصورات و تمثیلات Representations باقی نماییم و به مقام انکشاف حضور هستی در موجودات توجه نماییم. این مطالب را در فلسفه‌های اسلامی و عرفان نیز با عنایت به وجود باری تعالی مطرح نموده‌اند. منتها امر موجود را به صورت امر ممکن و ممکنات مطرح کرده‌اند، و ممکنات را همواره نیازمند به مبنای واجب دانسته‌اند: سیه رویی ز ممکن در دو عالم / جدا هرگز نگردد و الله اعلم.

و یا در مورد استعلا و گذر از عالم تصورات و موجودات تأکید شده است:

تو کفر سرای طیعت نمی‌روی بیرون کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد

زمانی که همه چیز می‌گذرد، با اینحال دوام دارد. مانند در هم ریختگی و بی‌سامانی که ما را به سوی عدم و هستی رهبر است، و از بودن منسلخ نشده است. بر عکس، امر موجود خود را تحمیل می‌کند و دازاین را به سته در می‌آورد. اما امر موجود، قبل از آنکه این هستی که عبارت از عدم امر موجود است ظاهر نشود، وجود ندارد و آنطوری که هست در نور هستی دریافت نمی‌شود.

پس امر موجود در عین حال، هم پدیدار را به عنوان امری که ظاهر می‌شود و هم آن را به عنوان ظهور مطرح می‌نماید. آنچه ظاهر می‌شود، عبارت از مجموع تعبینات تجربی، علمی و مابعدالطبیعی است. بالاخره همه آنها هر قدر وسیع و عمیق که باشند، از سپهر امر موجود تعالی نمی‌یابند. ظهور عبارت از وجود داشتن است، اما به عنوان واقعیت خام و کدر ملاحظه شده است. تا زمانی که امر موجود بدین صورت وجود دارد، وجود ندارد؛ چیزی برای بیان ندارد. بر عکس، زمانی که امر موجود در تفکر، و در ورای خصوصیات «امر واقع» دریافت می‌شود که علوم به آنها مشغول هستند. در فلمرو وجود و در جهان مربوط به هستی نفوذ نموده و ساکن می‌شود. در این صورت به توده‌ای که امر موجودی آن را قوام می‌دهد یک معنی داده می‌شود. و نحوه خاص هستی او شناخته می‌شود. اصطلاح *sein* عبارت از هستی موجود است، و نحوه خاصی که او بر حسب آن وجود دارد. بنابراین اصطلاح *Le Zuhandensein* عبارت از وجود موجود - وسیله و *Le Vohandensein* عبارت از وجود موجود - شیئ است. *Le Dasein* عبارت از هستی انسان

می‌باشد. فهمیدن هستی موجود، و ساختار بنیادی آن متضمن «ماهیت» این هستی و نحوه هستی آن است.

هستی و موجود دائماً در سرّ یک مبارزه‌ای باهم رو برو می‌شوند، و در آن رو بارویی هر یک در سایه دیگری موفق می‌شود تا آنچه هست باشد و «هستی» خودش باشد. نور بر روی تاریکی، هستی بر روی موجود، و جهان بر روی زمین بنا می‌شود. زمین عبارت از امر موجودی است، در آنچه که برای او غیر ذاتی می‌باشد، موجودی که قبل از تحت تأثیر قرار گرفتن به وسیله هستی، وجود ندارد، هر چند که به نحوی «هست».^۱ جهان از زمین، و زمین در جهان ظاهر می‌شود. جهان گذر و

۱- در این مورد که آیا موجودی قبل از بودن می‌تواند از هستی متأثر شود یا نه، یک سؤال عجیب و آکنده از تعارض و به قول فلاسفه اروپائی paradoxale است. اما در دیانت مقدس اسلامی و در قرآن مجید نیز ما آیه‌ای را خوانده‌ایم که می‌فرماید: «و إِذَا أَخْذَ رِبَّكَ مِنْ بَنِي آدمِ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشَهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِرِبِّكُمْ قَالُوا بَلِّي شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. (سوره الاعراف، آیه ۱۷۲).

در تفسیر این آیه مطالب متعدد و گوناگونی مطرح شده است، مخالفین و موافقین تفاسیر مفصلی آورده‌اند. به هر حال مضمون آن این مطلب را می‌رساند: که «خداآنده آدم را خلق کرد و از او قبل از آمدن به این جهان، یعنی موجود شدن در این جهان، میثاق گرفت به اینکه پروردگار اوست، و مقدرات او را از اجل و رزق و مصیت تعیین نمود، آنگاه فرزندان او را که به شکل ذره‌هایی بودند از صلب او بیرون کشیده از ایشان نیز میثاق گرفت به اینکه پروردگار ایشان است (تفسیرالمیرزان، جلد ۸،

تعالی محسن است، اما تعالی همواره در روی زمین اتفاق می‌افتد و پیش می‌آید، به همان نحو که اثر هنری آن را القا می‌کند. و زمین خود را امری غیر قابل کاوش عرضه می‌کند.^۱

پس فصل (منطقی) وجود شناختی چنین است. آن فصل بلا فاصله

←

صفحه ۴۸۶، برای مطالعه بیشتر به تفسیرالمیزان، جلد ۸ از صفحه ۴۵۱ به بعد و به تفسیر نمونه جلد ۷ صفحه ۳ به بعد منهج الصادقین، جلد ۳ - ۴، صفحه ۱۳۴، مراجعه شود).

به هر حال مراد ما از اشاره به این آیه مبارکه، شباهتی است که در بیان هیدگر ملاحظه می‌شود که می‌گوید زمین به صورت غیر ذاتی هست یعنی قبل از اینکه از هستی متأثر شود موجود است. اولاد آدم نیز قبل از اخذ میثاق در صلب آدم بوده‌اند ولی هنوز از میثاق «الست بربکم» آگاه نبوده و متأثر نشده بودند. ولی به هر حال نحوه‌ای از هستی داشتند.

مراد هیدگر از نحوه‌ای از هستی اشیا، قبل موجود شدن، حضور آنها در هستی محسن است که هیچ تشخّص به عنوان موجود جزئی و فردی ندارند ولی با این حال از هستی برخوردارند.

۱- مراد این است که انتظام جهان و پدیدارهای آن مانع ظهور زمین به عنوان هستی محسن می‌گردد. مگر اینکه با عدم آن ظاهرات و نفی جهان، زمین ظاهر شود. همچنین، چون جهان در روی زمین و در زمین بنایشده است، بنابراین خود زمین بدون پدیدارهایی که بر روی آن قرار دارند قابل کاوش نیست، خود جهان هر قدر مورد کاوش قرار گیرد بدون توجه به زیربنا و مبنای حاصلی نخواهد داشت. هیدگر در تمام موارد بدین نحو عمل می‌کند که در جستجوی زیربنای است، ولی می‌گوید زیربنا بدون ظواهر و پدیدارها در کتم عدم باقی می‌ماند.

موجود را از هستی آن و هستی را از موجود متمایز می‌سازد. به نظر نمی‌آید که هیدگر درباره این فصل مطلب مفصلی گفته باشد. بدین ترتیب، هستی برای این فیلسوف به عنوان واقعیتی ظاهر می‌شود، که کاملاً شخصی است. ما می‌خواهیم خصوصیات هستی را مورد بررسی قرار دهیم، و هر چه بیشتر بر آنها تأکید نماییم اینک اولین مطلبی که مورد تأکید قرار می‌دهیم، متناهی بودن آن است.

متناهی بودن هستی

فلسفه هیدگر یک فلسفه تناهی است. فلسفه او یک عکس العمل سالم علیه اصلاح معنی آلمانی، مابعد کانتی است، که ادعا می‌کرد لاتناهی را در خود تفکر پیدا کرده است. اما قبل از ملاحظه تناهی خود هستی، به ملاحظه آنچه که هیدگر از تناهی دازاین می‌فهمید پردازیم.

تأثیر تناهی ذاتی دازاین، آغاز حرکت وجودشناسی و محرک هدایت کننده‌ای است که همواره مدنظر بوده است. انسان در هستی خود اثر تناهی را با خود دارد. اساسی‌تر از انسان، تناهی دازاین^۱ در او می‌باشد.

۱ - علت جدا کردن انسان و دازاین، که در واقع یک چیز واحد می‌باشند، این است که انسان گاهی یاد مرگ را فراموش می‌کند و در زندگی روزمره چنان مستغرق می‌شود که امکان نهایی یا مرگ را از یاد می‌برد. اما دازاین انسانی است که ترس آگاهی و مرگ آگاهی دارد. او متوجه است که در ابتدا با تولد و در انتهای با مرگ محدود شده است. بدین جهت دازاین گاهی همه چیز را در برابر خود بی‌معنی می‌بیند

مبانی این تناهی کدام‌ها هستند؟

دازاین از جهت آینده محدود شده است، الزاماً مرگ او را از بین می‌برد. کلتبه امکانات هستی خاص او به وسیله یک امکان نهایی و «خارج از سلسله متداول» به نحوی تحت تسلط قرار گرفته و معلق می‌شوند. این امکان در دازاین قرار دارد و هر لحظه، سیطره خود را بر او اعمال می‌کند. پیش افتادن دائمی دازاین در آینده، در نهایت امر با مرگ مشخص می‌شود. که هنوز وجود ندارد، اما، با این حال، بدون شک اکنون نیز حاضر است. دازاین معهود به اضمہلال در «عدم» است. او هم اکنون نیز «عدم» است. مراد، دازاین ماست، آنطوری که در انسان وجود دارد، موجود پیچیده‌ای است که آشکارا مقدّر به مرگ می‌باشد. مرگ پایان زندگی انسان را عزم می‌کند، و ما را بر تمامیت دازاین^۱ مسلط می‌سازد.



زیرا اگر مرگ نهایت جاودانی ما باشد، همه چیز معنی خود را از دست می‌دهد و سرگشتنگی و سرگردانی برای انسان سطره پیدا می‌کند. لذت بی‌پایانی دارد که در این سرگشتنی خدا خود را به ما نشان دهد و ما خدرا را دریابیم.

دانی چه ذوق دارد دیدار یار غایب ابری که در بیابان بر تشنه‌ای بسارد.
 ۱ - مراد از دازاین، در اینجا جنبه مرگ آگاهی، و در جهان بودن، و بالاخره باز بودن او به سوی امکانات می‌باشد. وقتی انسان بر تمامیت دازاین خود مسلط می‌شود، یعنی بر مراد یاد شده مؤمنانه توجه دارد، و آگاه است که آنچه فعلاً دارد پس از مرگ نخواهد داشت، او نخواهد توانست از امکانات فعلی استفاده کند، او دیگر سایه نخواهد داشت، صدای او را کسی نخواهد شنید، در آینه تصویر نخواهد داشت... او خواهد مُرد.

جهش به سوی آینده، امکانی برای ما فراهم می‌کند، تا از مرگ پیشی بگیریم، در عین حال امکان هستی خاص انسانی را به عنوان توانایی شکل دادن و به وجود آوردن یک کل، به ما اعطا می‌کند.^۱

این تمامیت^۲ استلزم دارد، که ما از جهت گذشته نیز، با یک حد وجودشناختی ملاقات کنیم، در نتیجه این حالت ماست، هر پیش انداختگی و هر طرحی مطرود می‌شود، به عبارت دیگر، دازاین با تسليم به آنچه که تاکنون در مجموع بوده، ارجاع داده شده و متعین می‌شود. دازاین وجود ندارد مگر اینکه در جهان انداخته شده و به آن وابسته است، بدون اینکه وسایل گذشتن از آن شرط (یعنی در جهان بودن) را داشته باشد. هستی خاص انسانی برای او رسانده داده شده است. او امکانی برای انتخاب نداشته است. او اساس و پایه خاص خود را بنا نکرده است. او همواره در گرو امکانات موقعیت‌های خود می‌باشد، که او را به گذشته‌اش وابسته می‌سازند، دازاین مطلقاً هرگز نمی‌تواند مالک بدون قید و شرط هستی خاص خودش باشد. پس چنین نتیجه می‌شود که سلبی

۱ - وجود و زمان، چاپ ششم ۱۹۴۹، صفحه ۱۶۳.

۲ - وقتی چیزی تمامیت داشته باشد و به عنوان یک کل ملحوظ شود، در نتیجه محدودیت حاکم بر او می‌گردد، زیرا کل دارای حدود و ثغوری است، بدین جهت گفته شده که: «این تمامیت استلزم دارد که ما از جهت گذشته نیز با یک حد وجودشناختی ملاقات کنیم». محدودیت دازاین از لحاظ آینده نیز، با مرگ مشخص می‌شود.

بودن^۱ برای او بنیادی و مقوم است. او خودش، در اساس هستی خود به لحاظی یک سلبیت است و همین تناهی اصلی اوست، و ناگزیر بر خصوصیت امر واقع، یا بر امکان خاص (Facticité=) مبنی است، که اساساً در هستی خاص انسانی رقم خورده است.

این تناهی و ناتوانی دازاین انداخته شده، تنها حاصل چند تنگنای موجود بر دازاین نمی‌باشد. این تناهی هستی انسان را مشخص می‌سازد. در هستی خاص انسانی است که او محدود است. بنابراین، موضوع عبارت از یک تناهی استعلایی است که با طرح و جلو - انداختن یکی است. آینده پیش افتادن هدف است، گذشته و استگی حتمی به داده‌های اولیه می‌باشد، زمان حال عملی است که به جذابیت آینده و اجبار گذشته پاسخ می‌گوید. ما این مطلب را می‌دانیم که دازاین ذاتاً زمانی است، او زمانمند است. زمانمندی، تحت صورت اولیه خود، اصولاً متناهی است. بدین ترتیب، هستی دازاین به عنوان امتداد پذیری ظاهر می‌شود. دازاین فی حد ذاته امتداد پذیر است، «دو حد» تولد و مرگ و بین آن‌دو که در هستی دازاین اقامت دارند، و تازمانی که دازاین به صورت انفعالی به

۱ - مراد از سلبی بودن برای انسان یک امر بنیادی و مقوم است، این است که انسان در وضعیت و موقعیت محدودی قرار دارد، خودش از آغاز و پایان در یک محدودیت قرار دارد، چون یک کل است پس از ابتدا و انتهای محدود است. تحت شرایط این جهانی زندگی می‌کند، ایجاد هر حالتی برای او میسر نیست، با اینکه به سوی امکانات بشماری گشوده است، ولی این گشودگی یک گشودگی مطلق نیست. او از اول و از آخر محدود به عدم است.

عنوان «غم» حضور دارد، (اینها همه) دازاین هستند.^۱

تناهی دازاین به طریق دیگر نیز، برحسب جنبه های گوناگون تحلیل وجودشناسانه تأیید می شود. بدین ترتیب، دازاین، برای خودش به عنوان نیازمندی به تعقل در باب هستی، در ضمن تعالی ظاهر می شود.^۲ دازاین، تازمانی که به وسیله نوری که او خود آنرا به خودش نمی دهد، و او آن نور نمی باشد، به وجود نیاید، ناتوان از آمدن به سوی هستی است. هستی برای انسان در یک طرح زمانی (Ek- statique)^۳، که خود را به سوی هستی هدایت می نماید، روشن می شود، اما آنرا خلق نمی کند. با این نیازمندی و فقر عمیق دازاین، امکانی فراهم شده است تا برای خود چیزی را به عنوان واقعیت یک حضور، متحقق سازد. منکشف شدن موجود بر روی همین نیاز به فهمیدن هستی بنا می شود.^۴ نیاز کامل و مطلقی که

۱ - همان کتاب، صفحه ۱۷۲.

۲ - دلیل اینکه انسان در ضمن تعالی خود را نیازمند تعقل به هستی می بیند، این است که تعالی ظاهراً ناظر به لا یتناهی است. ولی انسان از لحاظ هستی شناسی متناهی است. بنابراین در ضمن تعالی که او را از موقعیت محدود خارج می کند، امکان توجه به هستی فراهم می شود.

۳ - برای مطالعه بیشتر درباره Ek - statique و مراحل زمانی (Extase temporelle=) به پاورقی شماره ۱ صفحه ۱۰۴ همین کتاب مراجعه شود.

۴ - انسان که نیازمند شناختن هستی است، زیرا از هستی سؤال می کند، در نتیجه کشف هر موجود از همین نیاز به فهمیدن خود هستی نشأت می گیرد. این حالت،

دازاین را تعریف می‌کند، بدین جهت است که این نیازمندی از ابتداء در تار و پود هستی اش نوشته شده است. دازاین به خویشنخویش نمی‌رسد مگر به نسبت ارضائی که به این نیاز فراهم می‌شود. به هر حال، هر که از نیاز صحبت می‌کند از تناهی سخن می‌گوید. احتیاج وجودشناسانه دازاین بیانگر تناهی کاملاً درونی است.

تناهی دازاین در نیازی که او برای ملاقات، فهمیدن و تنظیم اشیاء احساس می‌کند نیز تجلی می‌کند.^۱ همچنین در اطاعت دازاین از یک موجود همواره، حاضر در جهان، یعنی از تبعیت فاعل شناسائی از متعلق خود نیز متجلی می‌شود. شناخت دازاین یا هستی آماده‌کشته، که بالضروره نسبت به متعلق شناسائی، که خود را برابر و تحمل می‌کند، «متاخر» است، و در مبانی و پیدایش و تکوین خود چنین هدایت شده است، که خود را در تناهی پدیدار نمایشگر خویش احساس می‌کند. شناخت تصوّری یا تمثیلی، به تنها خلاق نمی‌باشد، بلکه، بناقار بر زمینه ندانی وجود دارد، زیرا ناتوان از درک این حقیقت است که همواره در بین ما یک «خدای مخفی» وجود دارد.

←

وضع پدیدارشناسی را نشان می‌دهد، زیرا کشف موجود، پدیداری است که از هستی سرچشمه می‌گیرد.

۱ - برای انسان میسر نیست با تمام اشیاء دفعهٔ واحده لقا پیدا کند، یا همه آنها را یکبار برای همیشه بفهمد و یا همه آنها را یکباره منظم سازد، این عدم توانایی‌ها، میتواند تناهی انسان هستند.

در مورد فهمیدن هستی نیز می توانیم بگوییم آن فهمیدن نیز اساساً متناهی است. انسان هرگز نخواهد توانست هستی را، هر قدر هم که از هر چیزی به او نزدیکتر باشد «در برابر» خود تماساً کند. همانطوری که یک تأمل سریع درباره تعالی نشان می دهد،^۱ دازاین آشکارا حیّز متناهی ظهور هستی است.

دازاین به وسیله طرح، تلاش خود را هر بار پر بارتر از آنچه تابحال در قلمرو موجود به دست آورده، انجام می دهد. اما، برای اینکه امکاناتی که واقعاً در حد اوست به ملاقات او بیایند، ضرورت دارد، بعضی از امکانات کنار گذاشته شوند. تعالی، جز تحت صورت نوعی محرومیت قابل تحقیق نمی باشد. این محرومیت، گواهی تازه‌ای است به تناهی چاره‌تاپذیری که توانایی انسان و آزادی استعلایی او را از بین می برد.^۲ دیدیم که این آزادی شامل یک صعود و تعالی به ورای هر موجودی می باشد. آزادی که با «عدم» آزرده می شود، بر روی عدم قرار دارد، و خودش نیز عدم است،^۳ او باید خود را در عدم نگاهدارد و از خود دفاع

۱ - در ضمن تعالی، یعنی زمانی که انسان با طرح‌ها و هدفهای خود از وضع موجود به سوی آنچه هنوز واقعیت ندارد می گذرد، این گذر محدود می باشد و انسان نمی تواند آنچه را که می تواند طرح کند و به یک باره به منصه ظهور برساند. بدین جهت تعالی نشان می دهد که انسان با طرح‌های محدود خود، تعالی می یابد و پدیدارهای محدودی از هستی را دریافت می کند.

2- vom wesem des Grundes, p.43.

۳ - آزادی صعود به ورای هر موجودی را متضمن است، مراد این است که

کند، این امر عمیق‌ترین ماهیت اوست. هستی، بدون نفی این تناهی، نمی‌تواند با آزادی انسان مرتبط گردد.^۱

هیدگر همچنین به ما می‌گوید، موجودی که درباره گسترده‌گی توانایی خود سؤال می‌کند، با همین سؤال باید تناهی خود را نیز بشناسد؛ زیرا، بازشناسی این تناهی ذاتی به نفع اساسی اوست. همچنین در این جریان، یک تکلیف و یک امید مورد بحث قرار گرفته‌اند، کسی که سؤال می‌کند و منتظر است، گواهی می‌دهد که هنوز وجود او به پایان نرسیده است. توانایی، تکلیف، امید؛ این سه واقعیت متناهی، تناهی ذاتی وجود انسان را اعلام می‌کنند، و با آنها وجود انسانی عین هم می‌شوند.

←

آنچه هست میین طرح فعلی نیست، بلکه طرح تمام شده می‌باشد، ولی آزادی عبارت از نفی وضع موجود، و گذر به سوی آنچه نیست می‌باشد. بدین جهت می‌گوید آزادی با عدم همراه است، یا خود عدم است. زیرا آزادی چیزی است که فعلاً نیست و با طرح و استعلا ساخته می‌شود. یکی از شرایط تحقق آزادی نفی وضع موجود و گذر از آنست.^۲

۱ - انسان همواره می‌تواند به نفی وضع موجود و موقعیت محدود فعلی، یعنی با نفی و عدم وضع موجود آزادی باید و تعالی پیدا کند. این نفی، نفی مطلق و من جمیع جهات نیست، یعنی ما از تعینات محدودی می‌گذریم و آنها را نفی می‌کنیم. و جز این نفی محدود، در اختیار ما نیست. برای انسان میسر نیست که با تمام اشیا عالم دفعتاً ملاقات کند، وضعیت انسان محدود است. پس آزادی او نیز محدود خواهد بود. او فقط با این ملاقات‌های محدود می‌تواند با هستی مرتبط گردد (به پاورقی

بدین ترتیب با بدهت و وضوح ناپایداری مستمری که هستی انسان را متأثر می‌سازد، ظاهر می‌گردد. ما در حال گذر از دازاین به هستی، علایم تناهی را نیز در هستی معرفی خواهیم کرد. «خود هستی» در ذات خود محدود شده است.^۱ دلیل این امر، این است که هستی، محکوم است خود را در تعالی یک دازاین که ذاتاً متناهی است، و در عدم قرار دارد، ظاهر سازد، معنی هستی، و خود هستی، به نحوی با امکانات ما به وجود آمده، که همگی متناهی هستند. وجودشناسی بنیادی جز با تحلیل مربوط به وجودشناسی بسط نمی‌یابد. و هرگز این آغاز را فراموش نمی‌کند. هستی وجود ندارد مگر در فهمیدن، در قوه فاهمه، در شناخت عمیق هستی. هستی فقط در انسان است و این امر متضمن نوعی تناهی است که در ذات بشر رقم خورده است.^۲

این تأیید اصلی که تضمین ذاتی هستی را آنطوری که هست و تناهی آن را در انسان نشان می‌دهد، به وسیله هیدگر به صورتهای گوناگون، برای نیل به بازشناسی تناهی هستی، همانطوری که او آنرا در کمی کند، دوباره مورد توجه قرار گرفته است.

هستی یک کل (تمام شده) نیست: هستی خود را می‌سازد و بر روی یک زمینه درونی تاریک و غیر قابل تأویل خود را ظاهر می‌سازد. هستی در ابتدا جز آنچه را که در تاریکی است، روشن نمی‌سازد. هر چیزی که

1- was est Metaphysik, p.26: „Das sein selbst im wesen endlich.“

2 - چون هستی از ورای قوه فهم و فهمیدن انسان برای وی حاصل می‌شود. بدین جهت هر ظهور هستی برای انسان محدود و متناهی است.

از یک امر ذاتی روشنی می‌باید، یک تلاش عملی فلسفانه است، یعنی باضروره یک کشش متناهی است.

همچنین این عمل فلسفی باید از لا- وجود گواهی دهد، که شناخت انسانی هر هستی را به وسیله آن تحت تأثیر قرار می‌دهد.^۱ با اعکاس متناهی دازاین که او فراهم می‌سازد، وجودشناسی نمی‌تواند مدعی مطلقت باشد. این طور نگفته‌یم که رسیدن به یک حقیقت مطلق برای او غیر ممکن است، بلکه فقط، زمانی که حقیقت به دست او می‌رسد، جز به یک وسیله متناهی نمی‌رسد. در واقع، وجودشناسی جز جریان و توالی یک وجود انسانی نمی‌باشد که خودش نیز مطلق نیست، این وجود انسانی نه بر اصل اولیه خود و نه بر غایب نهایی سیطره دارد و بر هیچ یک از حالات فعلی خود نیز تسلط ندارد. مطلق از هر جهت از دسترس وجود انسانی فرار می‌کند، انسان نمی‌تواند به وجودشناسی، یک ارزش «مطلق» اعطای کند. او در این مورد قادری ندارد، به همین جهت، تفکر یک هستی لایتناهی و همانطور وجود شناسی لایتناهی اصولاً با وی تنافر دارد.^۲

۱- اصولاً هر عمل فلسفی یعنی هر نوع فهمیدن مفهومی، بالضروره متناهی است، زیرا از جهتی مطلب را می‌فهمد. همچنین یک عمل فلسفی بالا وجود ارتباط دارد، زیرا تصدیق هر امری، در عین حال، به نحوی نفی غیر آنست. به عبارت دیگر هر امری که روشن می‌شود همان روشن شدن، غیر آن را قلمرو لاوجود، مورد نفی و سلب قرار می‌دهد. بنابراین هر شناخت انسانی، هستی مورد تأیید را به نحوی با نفی و سلب تحت تأثیر قرار می‌دهد.

2- Kant und das problem der Metaphysik, francfort - S.M.G.
Schulte Bulmke, 1934, p.230.

اعتباریت هستی

اینک ما به موقعیت‌های کاملاً روش در باب تناهی وجود انسانی و تناهی خود هستی هدایت شده‌ایم. وجود انسانی در هستی کاملاً درونی خود متناهی است. همچنین هستی‌ای که به انسان می‌رسد، آن نیز متناهی است. به هر حال این هستی، که گفته می‌شود متناهی و محدود است، دقیقاً چه چیز است؟ ملاحظه می‌کنیم که چگونه هستی خود را از موجود متمایز می‌سازد، و در چه سطحی خود را مستقر می‌سازد، اما «رابطه» هستی با انسان آنطوری که هست، چگونه می‌باشد؟ وجود انسانی و هستی عین هم نمی‌باشند. آیا دو جنبه یک واقعیت واحد نمی‌باشند؟ آیا هستی در وجود ما دوام و استمرار ندارد؟ آیا هستی فقط آنچه که ما در ک کنیم، و آنچه که ما در تفکر خود اخذ می‌کنیم، همانست و غیر از آن چیزی وجود ندارد که به آن متسرب باشد و آنرا قوام بخشد. یا اینکه، پدیدار هستی، چنانکه کانت می‌گفت، ماورایی دارد، که «از دسترس ما خارج است»، و بدین ترتیب تناهی هستی از بین می‌رود؟ این سؤالات مسئله اصلی اعتباریت هستی یا معنی هستی را مطرح می‌سازند، که ما می‌خواهیم به آنها، پردازیم.

تفکر باید از «جهان» موجود کار خود را آغاز کند. از این جهت نمی‌توانیم بعضی تقدم‌های موجود را نسبت به انسان منکر شویم. عقل سلیم از جهانی صحبت می‌کند که در آنجا اشیا فی نفسه و بنفسه، از قبل آنچه هستند، هستند؛ نمونه‌های ممکن برای شناخت ما می‌باشند. از نظر گاه

پدیدارشناسی موجود آشکارا، حتی زمانی که منکشf شده، به عنوان موجودی که از قبل موجود بوده، خود را نشان می‌دهد.^۱ شناخت انسانی از موجودی تغذیه می‌کند که شناخت آنرا به وجود نیاورده است، تنها شناخت آن را در برابر خود به عنوان متعلقی که باید از آن تبعیت کند، بر پا می‌دارد. علی ایّ حال، متعلق شناسایی ظاهر ماض نیست، بلکه خود موجود است. بدین ترتیب موجود «مبوب» بر وجود انسانی است. موجود قبل از اینکه به توسط انسان و در انسان ادراک شود، «وجود دارد». پس، این حالت که من موجود را برابر خود می‌یابم متضمن نوعی واقعگرایی موجود می‌باشد. موجود قبل از اینکه من آنرا بیابم، مستقل از تجربه من در جهان حضور دارد. شناخت سودایی جز این ندارد که خود را با موجود منطبق سازد تا اینکه آنرا متصور ساخته و در ماهیت اش آن را بیان کند، یعنی آنطوری که هست و آنطوری که نا بحال بوده، بیان کند.

پس خود شناخت برای ما نوعی «کینونت قبلی» موجود را نسبت به شناخت تعلیم می‌کند. تصریح می‌کنیم که شناخت از نفس خود در «خلافیت» معنی دفاع می‌کند. انسان محتوای حقیقی تصدیقانی را که اظهار می‌کند، خلق نمی‌کند. (بلکه)، یک معنی خاصی برای موجود باز شناخته شده است. اشیا فی نفسه دارای معنی هستند. بدین ترتیب، اصولاً علم اولین و آخرین کلام را در موجود قرار می‌دهد: موجود خود را به علم آشکار می‌سازد.

با این حال حقیقت موجودشناسی وابسته به وجود انسانی است. قبل از

نیوتن، فوانین نیوتن نه صادق بودند و نه کاذب، و قبل از وجود و ظهرور انسان، حتی «ستارگان» نیز نبودند.^۱ زیرا انسان عبارت از وجود آنجایی است به وسیله او تصریف منکشف سازنده موجود حاصل می‌شود. تصریفی که موجود را در ضمن حقیقت موجودیت خود به خودش هدایت می‌کند. این تعبیر معنی اش این نیست که وجود فوانین نیوتن از قبل در جهان نبودند. متنه تنها، با این فوانین، موجود قابل دسترسی شده است، که تا آن زمان چنان نبوده است. حقیقت علم و نقش آن عبارت از همین کشف و هدایت صحیح معنی‌ای است که حال در هر موجودی است.

بدین ترتیب چنین به نظر می‌آید که رمز شناخت موجود، در عین حال متضمن صرافت طبع انسان و قابلیت گیرندگی است. اما در این زمینه نیست که سؤال اصلی مربوط به روابط دازاین با موجود، آنهم در واقعیت کامل خود، مطرح می‌شود. «جهان» موجود به جهان وجودشناسی متعلق گشته است. موجود به وجود وابسته است. اگر محقق شود که خود هستی چیزی جز یک طرح و فرافکنی دازاین نیست، یعنی چیزی ما تأخیر از دازاین می‌باشد، در این صورت برقرار کردن مسبوقیت موجود بر انسان چه

۱ - توضیح این مطلب این است که انسان موجود در جهانی است و آنجا، یعنی جهان، ذاتی انسان است. قبل از انسان که با شناخت خود به جهان معنی می‌دهد ستارگان، ستاره نبودند، یعنی ستاره بودن به آنها اطلاقی نشده بود، همانطوری که فوانین نیوتن با وجود انسان به وجود آمد، و قبل از کشف انسان نه کاذب بودند نه صادق. م

سودی دارد؟

متذکر می‌شویم که موجود مقدم بر هستی نمی‌باشد. هر چیزی که وجود دارد، به محض اینکه هست بالضروره به هستی متعلق می‌باشد. موجودی مقدم بر هستی وجود ندارد. زیرا حتی یک «وجود دارد» ساده نیز به حساب هستی، هست. با این قید و شرط ملاحظه کردیم که موجود خام، که هنوز به نور هستی منور نشده است، همین موجود که «هیچ» چیزی برای گفتن ندارد، بر هستی و بردازاین «مبقوق» می‌باشد. اما اگر به افق وجودشناسی قناعت کنیم، جایی که هستی و دازاین با هم ملاقات می‌کنند، به کدامیک از ایندو اولویت شایسته‌تر است؟ آیا دازاین مسبوقیت دارد؟ یا اینکه خود دازاین نیز از هستی منبعث شده است؟^۱

۱ - هیلگر در این صفحات بر تقدم موجود نسبت به انسان تأکید ورزیده است و خواسته آن انتقادی که بر اصالت معنی وارد می‌کند، آن را مطرح نماید، که اگر انسان هم نبود جهان در جای خود باقی بود و اگر انسان به قوانین حاکم بر جهان واقف نگشته بود باز هم قوانین جاری بودند. در عین حال به این نکته نیز اشاره کرده که «شناخت نقش معنی دهی دارد»، (ص ۵-۲۳۴).

از طرح همه این مسایل و امثال آنها می‌خواهد به اینجا برسد که اگر هستی بنیادی نباشد همه چیز پادرها خواهد بود. نه اینکه به عدم محض تبدیل شوند ولی خالی از معنی اساسی و خالی از دوام معنی دار، می‌گردند. مثلاً اگر این جهان پر از امیدها و در نتیجه پر از تحمل دردها و استمرار آنها است، بدین جهت است که خدا هست. اگر خدا نباشد و با این حال این جهان باشد، در این صورت خالی از هر نوع امید و مبنای خواهد بود، تحمل‌ها معنی خود را از دست می‌دهند، هر عملی که ما انجام می‌دهیم از

توجه داشته باشیم که مسأله تقدم زمانی نمی‌تواند مطرح باشد. هستی در زمان مقدم بر دازاین نمی‌باشد. هستی وجود ندارد مگر به جهت اینکه یک هستی وجود دارد که ماییم، یک هستی‌ای که این امتیاز را دارد که هستی را می‌فهمد. ما با هستی همزمان هستیم. همچنین حقیقت هستی، خارج از فهمیدنی که دازاین از آن دارد نمی‌تواند، بدرخشد: حقیقتی وجود ندارد مگر به خاطر اینکه دازاین وجود دارد. بدین معنی، هستی متضمن دازاین است و بدون آن نمی‌تواند حرکت کند.

آبا اینطور باید گفت که در این همبودی هستی و دازاین، دازاین، بنابر یک اولویت «ماهی» مقدم می‌باشد؟ چنین به نظر می‌آید که جواب مثبت است. آیا او نیست که در یک فراوانی فعالیت «خلاف»، جهان و هستی را وضع می‌کند؟ آیا در حقیقت وجود شناختی توسط انسان مطرح نشده است و به توسط او بنا نشده و به توسط او به وجود نیامده است؟ در این صورت اصالت ذهن و فاعلیت ادراک به عنوان اساس خود هستی به نظر نمی‌آید؟ هستی جز با تفکر نمی‌تواند باشد. جز در ارتباط و حرکت دازاین، هیچ چیز درباره هستی نمی‌توان گفت.



معنی خلع می‌شود. نه در ظاهر امر، بلکه در عمق خالی از هر نوع دلبستگی و امید می‌گردد. در این حال پوچی بینان کن ظاهر می‌شود. روزی تمام بشریت یک صدا فریاد خواهند آورد، «ای وای اگر خدا نباشد»، و سپس با آهنگی ملایم و مایوسانه خواهند گفت «ایکاش خدا نباشد». این فریاد خالی از هر نوع تزویر و نفع طلبی‌های ظاهری و مادی خواهد بود که حاصل یک کشش درونی و ذاتی می‌باشد.

اگر مطلب چنین است، آبامی توانیم بگوییم که وجودشناسی بنیادی موفق شده است نا از اصالت معنی دور شود؟ اما اگر این «وجود داشتن» جز تعریف خویشتن نباشد، آبا دازاین که «خارج از خود وجود دارد»، باز هم وجودشناسی بنیادی را درخواست می‌نماید؟

هیدلگر به این ایراد پاسخ می‌گوید که مطلب در نظام فکری او، این نیست که تصورات طرد شوند، و جهان یک ساخته فکر و روح نباشد. بلکه جهان کاملاً به توسط انسان، به توسط عمل او و به توسط هستی او مطرح شده است. بدین جهت است که ما می‌توانیم به هستی جهان نایل شویم. خود جهان نیز به مجموعه‌ای از روابط ذهنی مؤول نمی‌گردد که منشأ آنها در امکانات دازاین باشد. روابط یا رجوعاتی که جهان را قوام می‌دهند، خیالی نیستند و با به توسط فکر وضع نشده‌اند. اینها روابطی هستند که در قلب آنها «دلمشغولی» همواره برقرار شده است، دلمشغولی «وافعی» که ما را موجودی قابل دسترسی در مادیت و جوهریت خود می‌سازد. جهان دلمشغولی، یک جهان خیالی نمی‌باشد. این جهانی است که دازاین در آنجا عمل می‌کند و وجود خاص خود را تحقق می‌بخشد. بعلاوه، ما می‌دانیم که دلمشغولی متضمن «غم و نگرانی» می‌باشد و «جهان» روابط یا رجوعات به جهان استعلایی متعلق می‌باشد، که از این جهان دوام و تراکم خود را اخذ می‌نماید. باری این جهان اخیر، هر چند که نه یک متعلق شناسایی و نه یک شیئی است، با این حال هیچ تعریف انتزاعی ندارد.^۱ او از هر چیز ملموس و انضمامی، ملموس نر است. زیرا با

۱ - جهان استعلایی، یعنی جهانی که در هدفها و نیت‌های ما مرتب می‌شود،

وجود آن جهان است که هر موجودی در هستی ظاهر می‌شود و در آن باقی می‌ماند. پس اصالت معنی مطرود است. «جهان» و جهان موجود و هستی، تنها به توسط افکار و تصورات ما ظاهر نشده، بلکه به توسط هستی عمل کشته (و فعال ما) ما ظاهر شده است.

اما آیا در این مورد تأکید خواهد شد که بگویند جهانی که به توسط اعمال با به توسط افکار ما ظاهر شده، در واقع همواره عبارت از قرار دادن فاعل شناسایی در اصل هر چیزی است و این امر همانا اصالت فاعل ادراک می‌باشد. پاسخ این است که در هر حال مطلب عبارت از اصالت فاعل ادراک سنتی نمی‌باشد. اگر جهان یک امر اعتباری و ذهنی است، اینطور نیست که یک چیزی در درون چیز دیگر، مانند یک متعلق شناسایی «در» فاعل شناسایی باشد. دازاین استعلایی ممکن است «یک فاعل شناسایی» نامیده می‌شود. به این معنی که جهان به توسط این فاعل شناسایی مطرح شده، در این صورت می‌توان جهان را اعتباری دانست، اما در این صورت ما از اصالت فاعل ادراک متداول گذشته‌ایم، زیرا این



یک متعلق شناسایی نیست، زیرا هنوز متحقق نشده و حدود و ثغور آن روشن نگردیده است. و نه یک چیز واقعی به عنوان یک شیئ است. در عین حال امر انتراعی هم نیست، زیرا تمام موجودات از آن سرچشمه می‌گیرند و معنی می‌یابند. تعالی و گذر از وضع موجود سرچشمه می‌گیرد و از آن حاصل می‌شود، و در واقع یک امر ملموس و انضمامی است. تعالی منشأ هستی است، ظهور هر موجودی و هر خلاقیتی به خاطر وجود جهان استعلایی است. م

جهان اعتباری بسیار «عینی» تراز هر متعلق شناسایی است، زیرا در اصل و اساس هر متعلق شناسایی است، همانطوری که جهان اعتباری در اساس هر فاعل ادراکی هم هست. این امر باقی می‌ماند تا بدانیم ذهنیت یا اعتباریت استعلایی جهان آخرین سر را در بر دارد، و آخرین حرف را درباره فهمیدن هستی مالک است، یا برعکس، آیا خود این ذهنیت یا اعتباریت نیز در یک «عینیت» بنا شده که به آن ذهنیت یا اعتباریت مسبوق است و از آن فراتر می‌رود.

ابتدا همراه هیدگر توجه نماییم که ذهنیت یا اعتباریت هستی، اگر این اصطلاح باید اخذ شود، مطلقاً هر نوع تحکم را طرد می‌کند. ما همگی یکسان هستیم، ساختار ما عین هم است، ما همگی به روش مشابهی طرح می‌ریزیم. ساختار دازاین حقیقت را به طور کلی تعریف کرده و ارزش کلی آن را بنا می‌کند.^۱ بدین ترتیب حقیقت از هوی و هوس انسان جدا

۱ - ذهنیت و اعتباریت هستی هر نوع تحکم و خود سری را طرد می‌کند، یعنی اعتباریت هستی به وجود انسان وابسته است و این وابستگی، یک وابستگی شخصی نمی‌باشد، بلکه یک وابستگی نوعی است، به عبارت دیگر «ما همگی یکسان هستیم، ساختار ما عین هم است، ما همگی با روش مشابهی طرح می‌ریزیم». بدین ترتیب، با اینکه هر کسی به نحوی و در موردی طرح ریزی می‌کند، ولی همگی به هنگام طرح و انتخاب هدف از آنچه بوده و هست، به سوی آنچه فعلانیست می‌روند. از دیدگاه هیدگر این یکسانی طرح ریزی که میان اعتباریت هستی است، از هر نوع تحکم دور می‌شود. یعنی همه ملزم هستند طرح خود را به آینده متوجه سازند، و تعالیٰ یابند و از وضع موجود گذر کنند. کسی نمی‌تواند بگوید من بدون تعالیٰ، طرح خود را عملی

شده است. پیدا کردن حقیقت عبارت از کشف موجود همانطوری که حقیقتاً و برای همه هست، می‌باشد.

اما جای پرسش خواهد بود که آیا این موجود، هستی و حقیقت بنیادی خود را از دازاین اخذ می‌کند، در این صورت آیا آنها بر حسب قوانین ساختار وجودشناسانه تأسیس شده‌اند.^۱ یا اینکه این قوانین

←

خواهم کرد. زیرا ماهیت کلی طرح در تعالی، یعنی گذر از وضع موجود می‌باشد. در واقع وجود طرح یک خصوصیت کلی دارد ولی نسبت به انسان اعتباری است، یعنی هر انسانی به نحوی طرح خود را اجرا می‌کند ولی زیر بنای گذر کردن و تعالی یافتن از وضع موجود در همه طرحها وجود دارد. همچنین طرح‌ها نه تنها از ذهنیت افراد، بلکه از واقعیت ما تقدم و گذشته، زمان حال و آینده افراد سرچشمه می‌گیرند. به عبارت دیگری چیزی هست، و انسان با ذهنیت خود، از آنچه هست طرحهای خود را بیرون می‌کشد. این مطالب با اصل اساسی پدیدارشناسی که «هر ادراکی همواره ادراک یک شیء است»، بی ارتباط نمی‌باشد. به هر حال در فلسفه هیدگر اصطالت معنی مطلق مطرود است، و این امر در تعریف پدیدار به معنی اصطلاحی کلمه نیز تصریح شده است. بنابراین متهم کردن فلسفه هیدگر به ایده‌آلیسم، در واقع از اینجا ناشی می‌شود که کلمات به کار رفته در این متون با معانی کلاسیک و متداول تغییر و تفسیر می‌شوند و به همین جهت احتمال ایده آلیست بودن هیدگر به ذهن مبتادر می‌شود.م.

۱ - ساختار اگزیستانسیال یا ساختار مربوط به وجودشناسی انسان، همواره توجه به وجود به معنی اعم و من حیث هو را دارد. مسئله وجود به معنی اعم برای انسان همواره یک مسئله است، این ساختار انسان را که از وجود سؤال می‌کند، ساختار

←

بر حسب واقعیتی که بر هستی خاص انسانی، خود را تحمیل می‌کنند،
سفارش شده‌اند؟

هیدلگر به سؤال از راههای مختلف ضمن تأیید تقدّم هستی بر دازاین
پاسخ می‌گوید.

مسلمًا هستی به توسط دازاین مطرح شده است. اما این طرح ریزی تابع
خود هستی، و مطیع و منقاد تکان و رانشگری (=Impulsion) هستی
است، که ما را به سوی موجود پرت می‌کند و بنابراین در نهایت به سوی
خود هستی پرت می‌کند. طرح نیز به توسط خود هستی مطرح شده است.
ما هستی را مانند یک حرکت، یا یک انداختن (=Jet) دریافت می‌کنیم،
و همین هستی به نوبه خود طرح بنیادی ما می‌گردد. انسان در مرحله زمانی
(=Ek-stase) خود را رانده شده و انداخته شده در هستی می‌یابد،
که خودش نمی‌باشد. خود هستی خاص انسانی نیست که امر ذاتی را
ایجاد نموده و وضع می‌کند. این هستی است که در آن واحد دازاین را به
حرکت آورده و او را جذب می‌کند. دازاین به وسیله هستی و برای هستی
متعهد شده است، و در هستی معلق نگاه داشته شده است.



اگزیستانسیال یا ساختار وجودشناسانه می‌گوییم. در متن فوق سؤال این است که آیا
وجود موجود نیز مانند وجود خاص انسانی متوجه وجود به معنی اعم است. و به
تبعیت از ساختار اگزیستانسیال انسان، موجود نیز خصوصیت اگزیستانسیال یا
وجودشناسانه دارد، یا اینکه این احوال، یعنی توجه به هستی من حیث هو، از واقعیتی
که قوانین خود را برای هستی انسان نیز تحمیل می‌کند، نشأت گرفته است.

تفکر خود را مانند هر آنچه که اتفاق می‌افتد، به هستی متنسب می‌سازد. هستی به ملاقات انسان می‌آید. اگر تفکر هستی در ذات خود لحاظ شود، عبارت از امکان دادن به هستی است تا سخن خود را بیان کند. هستی، قبل از هر عملی، به تفکر عرضه شده است. تفکر باید خود را به هستی رها کند، تا اینکه به هستی امکان دهد خود را منکشف سازد، و بدین ترتیب حقیقت را ایجاد کند.

آزادی به موجود امکان بودن می‌دهد، اما سرچشمه خود آزادی کجاست؟ کی آزادی را به خودش می‌گشاید تا اینکه امکان دهد آنچه هست باشد. هیچ چیزی غیر از حقیقت هستی اینکار را نمی‌کند. یک انکشافی وجود دارد که به خود آزاد - بودن مسبوق است. آزادی اساس و مبنای بیواسطه موجود در مجموع آن نیست مگر بدین جهت که آزادی در ابتدا به توسط خود هستی، به هستی هدایت شده است. بدین ترتیب امتیاز انسان اینقدرها نیز در قدرتی که او برای روشن کردن تمام اشیا دارد، نیست مگر به خاطر اینکه او ابتدا تا اعمق خود روشن شده است. انسان نمی‌تواند مفتون حقیقت باشد مگر به دلیل اینکه حقیقت ذاتی ابتدا مفتون او شده است.^۱

۱ - مراد از اینکه حقیقت ابتدا فریفته و مفتون انسان شده است، این است که انسان ابتدا مورد عنایت حقیقت بوده، و حقیقت خواسته که در انسان منکشف شود انسانی که از حقیقت هستی منفک نبوده است. و بدین جهت انسان مفتون و فریفته حقیقت شده است. ظاهراً این مطالب مشابهت دارد با حدیث: کنْ كنْزاً مخفِيَاً فَاحبِبْ

تفکر به توسط هستی القا و تحمیل می‌شود. تفکر، تفکر هستی نیست،
مگر بدین جهت که تفکر از هستی می‌آید، و به او تعلق دارد، زیرا تفکر
به هستی گوش می‌دهد و آن را می‌شنود.

هستی هرگز از واقع شدن در برابر دازاین پایان نمی‌یابد، و به او باری
می‌دهد. این واقع شدن از خلال و قایع تاریخی تحصل می‌یابد. نزول
حقیقت که دائمًا به سوی ما می‌آید، و ارتقای انسان که هموراه به سوی
هستی دعوت می‌شود^۱، این چنین است. تفکر که در پیشاپیش ظهور
هستی حرکت می‌کند، به هستی مرتبط می‌باشد و از آن بهره‌مند می‌شود:
و جزو هستی است. تفکر، محل ورود یا آغاز هستی است.



ان اعرف فَخُلْقُتُ الْخُلْقُ لِكَيْ أُعْرَفُ، که شیخ محمود شبستری ضمن اشعاری در
ترجمه این حدیث می‌فرماید:

حدیث کنت کترأ را فرو خوان که تا پیدا بسینی گنج پنهان
از محبت گشت ظاهر هر چه هست و از محبت می‌نماید نیست هست.

۱ - مراد از اینکه «تفکر در پیشاپیش و آغاز هستی حرکت می‌کند» این است که
با اینکه تفکر خود از هستی نشأت می‌گیرد، ولی بدون تفکر، هستی برای انسان ظهور
نمی‌کند و به او نمی‌رسد؛ بدین جهت تفکر را ظهور یا ابتدای هستی می‌گوید. در نزد
فلسفه اصالت وجود خاص انسانی (= Existentialism) طرح و التفات، که
نوعی تفکر و اندیشه می‌باشند، خود آغاز و ابتدای هستی یافتن هستند و به هستی
مربوط می‌باشند و از آن جان می‌گیرند به عبارت دیگر، هستی نسبت به انسان پس از
تفکر و یا ضامن تفکر ظاهر می‌شود.

همچنین هیدگر می‌گوید نور هستی یک ندا است، انسان که با صدای هستی ندا داده شده است، این معجزه را تجربه می‌کند؛ تا موجود (Iexistant=) شود! هستی ذات انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد، آن را به نور دعوت می‌کند و آن را چون مال خود در خواست می‌کند. اگر درست است که ما نیز درخواستی به سوی هستی می‌فرستیم، بدین جهت است که در ابتدا این توانایی به توسط خود هستی به ما تقدیم شده است. هستی به دازاین قلمرو منکشف شده و روشنی را به عنوان گشودگی بر روی هستی، اعطای می‌کند که عبارت از هستی ماست، و هستی به عنوان حقیقت خود از آن بهره می‌برد. بدین ترتیب، دازاین در درونی ترین ذات خود مانند موضوع یک انتخاب و گزینش است، مقصد دعوتی است که از طرف هستی به او خطاب می‌شود. هستی اولین مقصد خاص تفکر است. امری که در خور تفکر بوده و آشکارا به او فرستاده و مقدر شده است: سرنوشت خاص اوست. تنها انسان، به خاطر اینکه هستی خاص و قیام ظهوری دارد، دارای یک سرنوشت می‌باشد.

بالاخره، هستی عبارت از همین قلمرو گشوده‌ای است که ما دائماً در آنجا اقامت می‌کنیم. دازاین خود را برای گشودگی هستی، و در آن، باز نگاه می‌دارد. هستی در ما تجلی می‌کند و ما را مجبور می‌کند تا با آن روبرو شویم. دازاین یک هستی - در - حقیقت است، و او در حقیقت هستی مقیم می‌باشد. بر عکس، هستی در حالت فی نفسه منزلگاه خاص خودش است.^۱ انسان این منزل هستی را نمی‌سازد، منزلی که همیشه فقط

۱ - اسپینوزا در تعریف جوهر یا خداوند (یا هستی فی نفسه) می‌گوید: جوهر

در آنجا اقامت می‌کند و خود را در منزل خود احساس می‌کند. اما اگر تفکر این منزل را خلق نمی‌کند، ولی او در تصعید آن سهیم می‌شود؛ وجود خاص انسانی عبارت از استراحت در هستی نیست، بلکه «صعود» دائمی در هستی است. او بخششی به هستی است، در عین حال هستی را در آغوش می‌کشد و در عمیق‌ترین اندرون خود از آن اطاعت می‌کند. ما باید منتظر مانده و مترصد باشیم تا (به توسط هستی) دریافت شویم: هستی اجازه نمی‌دهد تا دریافت شود، خودش نیز خود را نمی‌فهمد. منزل هستی وطن هر کلمه و علمی است (*Logos*=)، همچنین معبد زبان است، از همین زبان است که به هستی می‌پیوندد، زبان هستی است.

بنابراین انسان هستی نیست، او مالک هستی، و «خالت هستی» نمی‌باشد، بلکه خدمتگزار «دفیق» هستی است، چوپان، و نگهبان هستی است، که خود را به هستی می‌سپارد. چون آزادی انسان عبارت از استعداد اطاعت و وفاداری در پرتو هستی است، پس انسان به عنوان نگهبان هستی پیشنهاده شده است.

از مجموعه این یاداشت‌ها به روشنی نتیجه می‌شود که اگر هستی و دازاین هم اصل و همزمان هستند. بدین معنی است که یکی بدون دیگری



فی‌نفسه، بنفسه است، یعنی به خود ایستاده و به خود تصور می‌شود، یعنی به خارج از خود نیاز ندارد. در اصطلاح فلسفه، جوهر ماهیتی است که در هنگام تحقق به موضوع یعنی به اقامتگاهی به غیر از خود نیاز ندارد. به نظر هیدگر نیز هستی به منزلگاهی جز خودش نیاز ندارد، در صورتی که اقامتگاه انسان در هستی است. م

وجود ندارد^۱ از این دو، هستی مقدم و اولی است، در صورتی که دازاین مانند پیش در آمد و یک امر فرعی است. اطاعت و قبول، از خصوصیات ذاتی دازاین است، تا وقتی دازاین در هستی منزل دارد، در هنگام عمل سلطه هستی به دازاین یک جهت، یک مأموریت و یک اهمیت اعطا می‌کند. مسلمًا اطاعت و قبول دازاین تعطل و بیحالی نیست. در عین حال که دازاین وجود را دریافت می‌کند، عمل نیز می‌کند. دازاین بخشندۀ است: او به خودش هستی می‌دهد، او، به نحوی، با به کارگیری «خودانگبیختگی»، آفرینشندۀ می‌باشد. خاصیت پذیرندگی و خودانگبیختگی باهم برخورد نموده و هر لحظه در دازاین خود را پایدار نگاه می‌دارند. به طوری کلی دو فعالیت وجود دارد که در دازاین باهم ملحق می‌شوند: فعالیت هستی (وجود)، که صاحب ابتکار است و فعالیت

۱ - مراد از اینکه هستی و دازین هم اصل و همزمان هستند این است که هر وقت انسان در جهان حضور داشته سؤال از هستی و سؤال از وجود مطرح بوده است، اگر هستی نبود انسان نیز نبود، و اگر انسان نبود، سؤال از هستی مطرح نمی‌شد. و هستی در کسی عدم نسبت به انسان باقی می‌ماند. اما در مقام تطبیق و مقایسه، اولویت با هستی است.

در پاراگراف بالا، انسان به عنوان «نگهبان هستی»، معرفی شده است. ظاهراً مراد این است که انسان با فهمیدن، تعالی که به صورت امکانات در برابر او قرار دارند و به نحوی حافظ هستی و مین هستی می‌گردد. بدین جهت که در اوایل کتاب گفته شده، انسان تنها موجودی است که از وجود سؤال می‌کند. همین سؤال او از هستی نشان‌دهنده هستی و در عین حال نگهبانی هستی است. زیرا موجب ظهور و تظاهر و پدیدار شدن هستی می‌گردد.

خود دازاین که بدون آن هستی وجود ندارد. دازاین سرچشمه حقیقت است، توضیح مطلب این است، برای اینکه امر حقیقی موجود باشد، باید یک موجود کشف کننده‌ای باشد که همانا دازاین می‌باشد. حقیقتی وجود دارد، زیرا حقیقتاً من آنچه که هستم، هستم. اما اگر هستی وجود ندارد، تا وقتی وجود ندارد که توسط دازاین ادراک نشده است.^۱ این مسئله باقی می‌ماند که هستی اصل کامل و دقیق خود را، در دازاین ندارد: هستی است که از پیش می‌آید و خود را تحمیل می‌کند. تأمل هیدگر درباره ذاتِ حقیقت، در ضمن تعمق مبدل به تأمل درباره حقیقت ذات، یا حقیقت هستی شده است، و سؤال قطعی (و نهایی) را درباره بُرد و توانایی طرح ریزی مطرح کرده است، که به صورت کاملاً واضحی از گشودگی و باز بودن تبعیت می‌کند. بدین ترتیب نوعی انقلاب در ارتباط با هستی اتفاق افتاده است. فلسفه دیگر خود را به عنوان «نگهبان قوانین» معرفی نمی‌کند، بلکه، برعکس، در مقام نگهبانی حقیقتی که این قوانین به آن راجع می‌شوند متعین شده و مورد حمایت قرار گرفته است.

هستی خود را با دازاین عین هم نمی‌سازد، و حتی مسبوق بر آنست، و گفتم بدون دازاین نیز نمی‌تواند باشد: یک عنصر «ذهنی» (subjectif=)

۱ - ملاحظه می‌شود، هستی به کشف شدن نیازمند است. امر حقیقی یا هر امر دیگری وجود خود را در ادراک منکشف می‌سازد. این بیان اصالت معنی نیست، زیرا هر امری و هر حقیقتی وجود دارد ولی تاکشف نشده به منصه ظهور نمی‌رسد. بدین جهت است که می‌گوید: هستی وجود ندارد، مگر تا زمانی که دازاینی آن را کشف کند، یعنی ادراک نماید.

برای هستی ذاتی است. در این صورت باید پرسید، اگر هستی به همان نحوی که به دازاین ظاهر می‌شود، خود را چنان عرضه می‌کند که گویی هیچ چیزی غیر از آن ظهر نمی‌باشد؟ به نظر می‌آید که در پدیدارشناسی جواب بدیهی و روشن باشد: چیزی غیر از آنچه ظاهر می‌شود، و در حدودی که ظاهر می‌شود، از وجود به ما معلوم نمی‌شود.

با وجود این، زمانی که موضوع مطالعه ما، هستی فی‌نفسه می‌باشد، آیا نباید از هستی چند خصوصیتی را که ما را ملزم به تعالیٰ و گذر از ظاهر می‌کند، بشناسیم؟ می‌توان به این امر باور کرد. بالاخره هستی خود را به صورت امری که نمی‌توان در آن غوررسی کرد، عرضه می‌کند. هستی عبارت از هستی بی‌انتها است (= Bodenlos).^۱ این امر معلول نقصی نمی‌باشد که به ما قابل اسناد باشد، بلکه به خاطر پری و کمال هستی است. هستی ضمن اینکه خود را در دازاین عرضه می‌کند و ظاهر می‌سازد، هرگز حقیقت آن در دازاین به پایان نمی‌رسد. هستی به صورت لایتناهی از دازاین تجاوز می‌کند، تنها او را از عدم تناهی خودش بهره‌مند می‌سازد. انسان خود را در هستی نامحدود مستقر می‌سازد. هستی‌ای که از او تجاوز نموده و او را مقید می‌سازد.

اما اگر هستی متضمن مطلق است، مطلقی که هستی با آن فهمیده

۱ - اصطلاح Bodenlos را که ما در اینجا بی‌انتها معنی کردیم، دو جور معنی داشده، الف - نامحدود و بی‌انتها، ب - پا در هوا و معلق در خلأ و غیر قابل قبول، مراد مؤلف اینجا هر دو معنی خصوصاً معنی دومی است. زیرا هستی برای ما هم نامحدود است و هم چگونگی هستی و فهمیدن آن برای ما خالی از اشکال نیست.

می شود، در این صورت عدم تناهی ای که چنین مطرح شده چه معنی می دهد؟ ما هیچ وسیله ای برای روشن کردن امر مطلق، تا حدی که مطلق است، نداریم. هستی برای من بی نهایت عنی و زاینده ظاهر می شود، اما همواره به صورت عدم تناهی یک پدیدار مطرح می شود. وجودشناسی پدیدارشناختی هرگز بیش از این نخواهد گفت. باری هر طور که باشد، پدیداری که بر آن عدم تناهی گشوده می شود، ذاتاً محدود است، و حالت استعلایی از یک دازاین محدود می باشد. لایتناهی نمی تواند آنطوری که هست ظاهر شود؛ لایتناهی که به صورت لا لایتناهی ظاهر شود، و این امر غیر ممکن است.

ولی هستی، هر چند که جز بر یک حالت محدود ظاهر نمی شود، اما نمی توانیم بگوییم که این هستی، که ذاتاً ظهور می باشد، ما را به سوی هستی ای ارجاع می دهد، که این بار فی نفسه و در حد ذات خود لایتناهی است؟ در برابر این سؤال پدیدار شناسی هیدگر گنگ است. این پدیدارشناصی از واقعیت فی نفسه چیزی نمی داند. هستی در تفکر و اندیشه است، هستی در آن وعاء تحت یک حالت متناهی است، هستی در آنجا متناهی می باشد؛ تمام آنچه که اندیشه و تفکر می فهمد، همین است. تفکر هرگز از خصوصیت متناهی و نامتناهی آنچه که هستی فی نفسه نامیده می شود، هیچگونه پیشداوری نمی کند. اگر یک هستی نامتناهی وجود دارد، پس به یک مفهوم متناهی، برای شناخته شدن نیازی ندارد، این حکم در حق شناخت من از هستی نامحدود، صادق است. آنچه که من می توانم بگویم، آنچه که باید بگویم این است که از این

وجود نامتناهی من هیچ چیزی نمی‌دانم.

برای هیدگر، همراه با کانت امتیاز بین شناخت متناهی، شهود غیرخلاق، و تأثیرپذیر، از شناخت نامتناهی و الهی آسان است: که عبارت باشد از شناختی که ناظر بر نامتناهی یا شناختی که ناظر بر یک موجود ساده است. شهود الهی (یا شهود اصلی و اساسی) اگر بر یک موجود معین ناظر باشد، نمی‌تواند مطلق باشد. شهود الهی، موجود معلوم را خلق می‌کند، و در ابتدا و با روشنی موجود معلوم را مالک می‌شود. شهود الهی بدون واسطه در تمامیت آن موجود داخل می‌شود، و آن را وادر می‌کند در هستی خود ظاهر شود. موجود به عنوان یک امر مخلوق، یا موجود به عنوان «وجود فی نفسه»، همان موجودی است که ما به عنوان یک شئ یا یک منطق شناسایی به آن نایل می‌شویم. اما در واقع این یک «ماورای» پدیدار است. این امر عبارت از این نیست که «موجودی فی نفسه» در هر حال به عنوان یک شئ برای ما مطرح می‌شود، و گاهی خود را به طور غیر مستقیم به ما ظاهر می‌سازد، هر چند که هرگز نمی‌تواند به طور کامل و به وسیله شناخت ما درک شود. موجود فی نفسه نه تنها برای دازاین به صورت کامل قابل دسترسی نمی‌باشد. بلکه به هیچ وجه از لحاظ ذاتی نیز کامل نمی‌باشد. شناخت متناهی به طور چاره‌ناپذیری بر پدیدار پیوسته و در آن محدود شده است. آنچه که احتمالاً از پدیدار تعjaوز می‌کند، یا آن را به وجود می‌آورد، کاملاً از دریافت‌های شناخت متناهی خارج است: این شناخت نمی‌تواند از موجود فی نفسه چیزی بگوید. هستی نامتناهی «فی نفسه» از نظر گاههای

خود طرد شده است. شناخت هیچ وسیله‌ای برای رسیدن به آن ندارد. شناخت متناهی نمی‌تواند تصدیق کند که «این هستی فی نفسه»، که در حد خود برای ما غیرقابل وصول است، لااقل خودش به نحوی قابل شناخت است. درنظر هیدگر شناخت نسبی از مطلق وجود ندارد^۱: او نامتناهی را برای منکشف شدن قبول نمی‌کند، بدین جهت فراموش می‌کند که نامتناهی هست.

۱ - به نظر مؤلف کتاب، هیدگر امکان شناسایی مطلق را با شناخت‌های نسبی متنفی می‌داند. زیرا همانطوری که در صفحه ۲۵ این کتاب آمده، «وجود حتی کسی را که درباره آن سؤال می‌کند، در بر می‌گیرد، در نظر آوردن و لحاظ کردن آن از یک نظرگاه بیرون از وجود، محال است، همچنین غیرممکن است آن را از اصلی استنتاج نماییم، یا آن را به مبنای ارجاع دهیم». به عبارت ساده‌تر انسان نمی‌تواند وجود به اعم را متعلق شناسایی خود قرار دهد. بنابراین هر شناسایی نسبی از آن، شناسایی مطلق هستی نیست و هر نوع شناسایی از هستی مطلق، توسط انسان که یک موجود متناهی است، غیر ممکن است. بدین ترتیب، شناسایی ما از هستی سهمی است، یعنی یک پدیدار یا یک قسمت از هستی را ادراک می‌کنیم، و گوشه‌ای از هستی نامتناهی را کشف می‌کنیم، که نمی‌تواند به عنوان شناسایی نسبی از مطلق باشد، بلکه یک شناسایی جزوی از گوشه‌ای از هستی است. هر شناختی از هستی مطلق، یک شناسایی متناهی از هستی است.

به هر حال آنچه شناخته می‌شود، شناخت موجود است نه وجود. آنچه متعلق شناسایی ما قرار می‌گیرد وجود به معنی اعم نیست، بلکه وجود موجود است. بنابراین وجود در اختیار ما قرار نمی‌گیرد تا از آن حتی شناخت نبی بددست آوریم. به همین جهت است که هیدگر هر موجودی را که در برابر انسان قرار می‌گیرد، و برای او پدیدار می‌شود، محدود و متناهی می‌داند.

ملاحظات انتقادی

پس، این فلسفه در عین حال پر مدعای هم محاط است، محاط به خاطر اینکه پر مدعاست.^۱ این فلسفه آنچه را که می‌بیند بیان می‌کند و همانطوری که ما گفته‌یم، دور دست‌ها را نمی‌بیند.^۲ بعلاوه، فلسفه هیدگر تأکید می‌کند که آنچه شایسته ملاحظه و دیدن است، و باید آن را دید، او می‌بیند. خارج از شعاع نور و دایره روشنی که آن فلسفه در آنجا حرکت می‌کند، هیچ سؤالی مطرح نمی‌شود، یا لاقل هیچ جواب ارزشده‌ای برای آن فراهم نمی‌شود.

با استنباط و توجه به وضع هستی استعلایی امکان هر نوع سؤال فراهم

۱ - فلسفه هیدگر در ابتدا سخن از وجودشناسی به معنی اعم و از زیربنای مشترک تمام اشیا و حوادث عالم صحبت می‌کند، بدان جهت پر مدعای است. در عین حال هیدگر برای رسیدن به هستی ملاحظات و بررسیهای مفصلی می‌کند. یعنی از انسان به عنوان موجودی در جهانی، موجودی که از وجود سؤال می‌کند و ترس آگاهی دارد، سخن می‌گوید، و سایر خصوصیات او را از قبیل حالت انفعالی، فهمیدن و سقوط و تنزل یافتنگی مطرح می‌نماید. بنابراین هر قدر ادعا بزرگتر باشد، احتیاط برای وصول به آن نیز زیادتر می‌شود. به عبارت دیگر رسیدن به ادعاهای بزرگ، ملاحظات فراوان، مقدمه چینی، برنامه ریزی و روشنمندی می‌خواهد. می‌توانیم همه این ملاحظات را با محاط است بودن متراffد بدانیم.

۲ - اشاره‌ای است به عبارت صفحه ۲۵۲ که گفته: «در نظر هیدگر شناخت نسبی، از مطلق وجود ندارد. از پس از ذکر دلایل مختلف، نامتناهی را برای منکشف شدن قبول نمی‌کند و بدین جهت، فراموش می‌کند که نامتناهی هست».

شده است. در هستی استعلایی «چرا»ی نهایی و تمام چراهای جزئی مستقر شده‌اند. هر سؤالی که انسان می‌تواند قانوناً مطرح نماید، از قلمرو هستی‌شناسی، به همان نحوی که تعریف شد، نشأت می‌گیرد. این قلمرو هستی شامل اصول و مبانی اولیه و آخرین پاسخ‌هایی است که به هر سؤال ممکن، یعنی قابل قبول، داده می‌شود.^۱ صعود به ورای تعالی که اسامی بنیادی هر چیزی است، غیر ممکن است. تعالی و گذر، مبنای برتر هستند. سؤال کردن که چرا هستی متناهی هست، سؤال مهمی است،^۲ چرا هستی خود را به دازاین انسان ظاهر می‌سازد، و آن همه اشیای دیگر نور هستی را روشن نمی‌کنند. هستی سرچشمه هر حقیقتی است، ورای هستی شب تاریک و پرتگاه است.

اما اگر یک چنین پیش فرضی بسیار اجمالی است! اگر مفهوم هستی‌شناسی هیدلگر خیلی سریع متوقف می‌شود! اگر هستی بسیار دورتر از آنچه فکر می‌کنند برودا (در این صورت تکلیف چیست؟) ابتدا باید تا موجود خام رفت. هستی هیدلگر باید موجود خام، موجود گذشته و خالی از معنی را، که مارا در ترس آگاهی به ستوه می‌آورد، خارج

1- Vom Wesen des Grundes, p. 106.

2- سؤال از متناهی بودن هستی، به نظر مؤلف کتاب، مهمل به نظر می‌آید. زیرا هیدلگر دلایل گوناگونی برای عدم امکان دسترسی به هستی مطلق آورده است، که مؤلف کتاب فلسفه هیدلگر از صفحه ۲۱۴ به بعد آورده است. به نظر مؤلف کتاب، دیگر پس از آنکه دلایل فلسفی، انتظار دریافت هستی مطلق از بین می‌رود، و سؤال از هستی مطلق مهمل می‌گردد.

از خود قرار بدهد. این موجود، تا زمانی که با نور دازاین روشن نشده، مستعد آمدن به هستی نمی‌باشد. موجود خام قبل از هستی و قبل از دازاین وجود ندارد. او به تنها‌ی نمی‌تواند باشد. آزادی به او امکان هستی می‌دهد، و آن را از تاریکی بیرون می‌کشد، جایی که آنجا دفن شده بود تا اینکه به روشنایی هستی هدایت شود. انسان نیز، خارج از نور هستی، یک موجود خامی در میان سابر موجودات می‌باشد، که در هاویه و در هم برهی یک هستی ساده فرو رفته است.^۱ موجود خام مطلقاً مستقل از انسان وجود دارد. موجود خام خارج از حیطه دریافت دازاین می‌باشد. و عمیقاً غیر قابل نفوذی بوده، و جز در لحظات استثنایی و ممتازی که هر آنچه مابر روی آن ساخته‌ایم فرو می‌ریزند، خود را نشان نمی‌دهند.^۲ در این صورت در نور پذیرفته شده است.^۳ ولی این طرف نور

۱ - در نظر هیدگر، به عنوان یک پدیدارشناس و شاگرد ادموند هوسرل، هستی، یک هستی پدیداری است. یعنی تا چیزی در حیث التفاتی قرار نگیرد و مطمع نظر قرار نگیرد، به منصه وجود معنی دار نایل نمی‌شود. به همین جهت می‌گوید: «موجود خام قبل از هستی و قبل از دازاین وجود ندارد». یعنی موجود تا با نور التفات دازاین روشن نگردد، مستعد آمدن به هستی نمی‌گردد. البته هستی در نظر هیدگر منشأ هر چیزی است از جمله، هستی منشأ آگاهی است، بدان جهت می‌گوید موجود خام قبل از هستی وجود ندارد. اگر کسی بگوید ما نباشیم همه اشیا و اعیان در جای خود هستند و نیاز به التفات ما ندارند. اما اگر هستند برای کسانی هستند که به آنها آگاهی دارند و نوعی به آنها معنی می‌دهند. در این مقام صبغة اصالت معنی و اصالت انسان و اصالت آگاهی کاملاً ملموس است.

۲ - مراد از لحظه ارزشمند و ممتاز لحظه‌ای است که انسان می‌تواند از آنچه

عبارت از هاویه و در همی و بر همی اولیه، تاریکی غیر قابل تأویل می باشد که چیزی از آن نمی توان گفت. زیرا هاویه غیر قابل توصیف است. هر کلامی از هستی برمی خیزد. پس در باب هستی خام، که غیر قابل دسترس است، باید سکوت مطلق را حفظ کرد.

باری در همین مورد است که نظام بندی هیدگر مبهم و مأیوس کننده به نظر می آید. هیچ چیز منسجم و منظم در باب موجود خام نمی توان گفت: (با این حال) آن را باید پذیریم. ولی لااقل می گوید که آن خود را تحمیل می کند، و او وجود دارد. از آن سخن می گوید و از آن مفهومی می سازد. در این صورت، به چه حفی آن را از قلمرو هستی خارج می کند. به محض اینکه من مطلبی درباره آن تصدیق می کنم. مثلًاً تصدیق می کنم که موجود خام مارا در ترس آگاهی به ستوه می آورد، من آن را به وجود مبدل می سازم، من نحوه ای از هستی برای آن قائل می شوم. و موجود خام دیگر برای من کدورت بنیادی و مطلق نمی باشد. یا اگر بخواهد



هست تعالی داشته باشد. در این صورت موجود خام، لحظه ای و فقط همان لحظه به صورت خام باقی می ماند. بدین جهت است که می گوید موجود «جز در لحظات استثنایی و ممتازی که هر آنچه ما بر روی آن ساخته ایم فرو می ریزند، خود را نشان نمی دهند». یعنی التفات های ما وقتی فرو می ریزند موجود خام ظاهر می شود. این امر نیز بسیار نادر و استثنایی است.

۳ - مراد از اینکه «در نور پذیرفته شده است»، این است که وجود خام در آن لحظه ای که از ساخته های قبلی ما خلاص می شود، در نور تعالی قرار می گیرد که می تواند طرح تازه و نحوه هستی تازه ای را پذیرد.

می‌توان گفت این کدورت هست: و من آن را قابل تعقل نلقی می‌کنم.
 هیدگر به این امر چنین پاسخ می‌دهد که موجود به طور صریح موجود
 نمی‌باشد مگر به خاطر اینکه خود را از نور هستی محروم می‌سازد.
 موجود، موجود نمی‌باشد مگر به اندازه‌ای که او خود را در هستی، به
 خاطر فرار از آن، نگاه می‌دارد. «موجود همانطوری که هست نمی‌تواند
 باشد مگر به میزانی که او خود را در داخل و خارج روشنایی هستی
 نگاهدارد، و در آن داخل می‌شود و از آن خارج می‌شود».^۱

اما چنین وضعی پذیرفته نخواهد شد، به هر حال یا بخواهند یا
 نخواهند، اندیشه و تفکر مجبور است معقولیت هر چیزی را که با آن
 برخورد می‌کند، تصدیق نماید. مانمی توانیم به موجود خام بیندیشیم مگر
 زمانی که به هستی آن نیز فکر می‌کنیم، در این صورت ما نیز از اینکه به
 آن، به صورت یک موجود مخصوص نگاه کنیم، باز می‌ایستیم. موجودی
 که نباشد، غیر ممکن است.^۲ و اگر هستی به همان نحوی که موجود را
 مشخص می‌نماید، محلی برای موجود، در خود نداشته باشد، به خاطر

1- Holzwege, pp. 41,42'310

2 - مراد این است که وقتی به موجود خام که خالی از هر نوع معنی است توجه
 داریم، به نحوی از انحا آن را معنی می‌کنیم. یعنی نحوه‌ای از هستی به آن قائل
 می‌شویم. به عبارت دیگر، موجود مخصوص یعنی هستی‌ای که هست ولی خالی از هر
 نوع معنی است، امری متناقض می‌نماید، زیرا وجود داشتن همان معنی داشتن و یا در
 محل التفات قرار گرفتن می‌باشد، و این امر ممکن نیست که چیزی مورد ادراک قرار
 بگیرد و به نحوی وجود نداشته باشد.

این است که هستی به وجود بسیار نزدیک است.^۱ در واقع صحبت از یک امر محض غیر قابل شناخت، متناقض است. یک اشاره ساده، کدورت نام را از بین می‌برد. هستی موجود را فشار داده و آن را تا مرز کاملاً سلبی اش تبعید می‌کند. می‌توانیم چنین فکر کنیم که هستی ضمن تبعید موجود، باز هم به تأیید آن احتجاج می‌کند. این تعبیر نیز عبارت از قبول این امر است که موجود، نسبت به هستی بیگانه نیست.

تجربه ترس آگاهی یا مرگ آگاهی (Angoisse=) که در انهدام موجودات، دسترسی به هستی را فراهم می‌کند، موجودات را در لا-وجود نمی‌اندازد. موجودات از هستی مادی منقطع نمی‌شوند. بی‌نظمی سیطره پیدا می‌کند و ساختار فرو می‌ریزد، اما اگر موجودات یک کل آلی را تشکیل نمی‌دهند، با این حال هستند. بودن، حتی به صورت خام، و فاقد یک نظام، علیه هر نوع وجود شناختی اعتراض

۱ - انتقاد مؤلف کتاب، به هیدلگر در مورد اینکه «ما نمی‌توانیم به موجود خام بیندیشیم مگر زمانی که به هستی آن فکر کنیم...» یا وقتی می‌گویید: «موجودی که نباشد، غیرممکن است»، محل تأمل و بحث است. زیرا هیدلگر آن امر را موجود یا باشنده می‌داند که حامل معنی و دلالت باشد و در اوایل کتاب نیز که از هدف نهائی و به خاطر چه چیزی آلات و ابزار صحبت کرد. و آنجا گفت: «شئی جز از خلال وسیله و آلت ظاهر نمی‌شود». یعنی آن معنی‌ای که موجود با خود حمل می‌کند، وجود او همانست. بدین جهت است که گفته: «ما با فهم هستی ابزار و وسائل، به هستی خود جهان دسترسی پیدا می‌کنیم» (صفحه ۴۴). ماحصل کلام اینکه هستی درنظر هیدلگر معانی‌ای است که به اشیاء خام داده شده است و تازمانی که موجود خام مورد التفات قرار نگرفته و معنی دار نشده، وجود معنی ندارد.

می‌کند. به نظر ما هستی‌ای که موجود خام را در کدورت (و نامشخصی) نسبی آن در بر نمی‌گیرد، یک هستی مُثله و پاره شده است. جهانی که چنین هستی آن را محدود می‌کند، کاملاً باز نمی‌باشد، زیرا همه چیز را در بر نمی‌گیرد. چنین می‌نماید که هستی را جدا کرده و از آن جهانی ساخته‌اند که از زمین موجود خام می‌گذرد، بدون اینکه آن را شامل شود و در خود جای دهد. و من که فیلسوف هستم و مأموریت دارم امور بسیار عمیق و بسیار وسیع را تبیین و تشریح نمایم، و مسائلی را که مطرح می‌شوند از هر نوع که باشند، حل نمایم، ولی در این جهان کوچک، هر قدر هم که استعلایی باشد، محصور شده‌ام. این نیروی من است که در فضایی محصور شده است، و تفکر و اندیشه من فقط در داخل آن می‌تواند آزادانه حرکت کند، اما، به آن اجازه داده نمی‌شود تا چیزی از خودش در باب مسائلهای که نمی‌تواند منع کند، ولی با او ارتباط دارد سؤال کند، با وجود این در مزهای دایره‌ای که اندیشه و تفکر او سکنی دارد، دیده می‌شود. مسائل در روشنایی هستی پذیرفته شده، و جواب‌ها داده خواهند شد، اما خارج از این نور انتخاب شده، من به همه چیز نادانم. اگر این امر حقیقت است که جز زمانی که به آخرین کرانه‌های هستی رفته‌اند، آخرین کلام هر امری را که نگفته‌اند. آیا این وضع مخفی کردن پرسش‌های بنیادی و طرد مسائل اساسی نمی‌باشد؟

کدام اهل مابعدالطبیعه می‌تواند مصمم شود که چیزی از این موجودات نگوید، در صورتی که نمی‌تواند از فشار سنگینی که بر روی او دارند، غافل بماند؟ اما اگر از خود سؤال کند: چرا و چطور باشنده یا

موجود هستی یافته است؟ به او جواب می‌دهند: وجودشناسی چیزی از آن نمی‌داند، و از آن چیزی نمی‌تواند بداند.^۱ هر سؤال اصلی و اساسی محروم از معنی است. انسان از کجا آمده است؟ چرا دازاین این چنین است؟ برای این سؤالات هیچ تبیینی وجود ندارد. این یک واقعیت است.

۱- هیدگر به عنوان یک پدیدار شناس، اصولاً هر امری را که خالی از معنی باشد، مساوی با عدم می‌داند، و زمانی که تأکید می‌کند لاحقیت منشأ حقيقة است (ص ۲۰۵ همین کتاب)، یعنی لا وجود که عبارت از موجود خام خالی از معنی است، منشأ معنی و نگرشاهی تازه است، و اگر آن وجود خام نبود، ظهور معانی بدون آن موجود میسر نمی‌گشتند. هیدگر می‌گوید «اشیا صورت و معنی ندارند مگر به خاطر اینکه، هستی در آنها جریان دارد. تحت هر نامی که هستی انتخاب نماید، در واقع سرچشم و ظهور است» (ص ۲۰۸ همین کتاب). مراد این است که تا همان هستی خام نباشد امکان هیچ نوع معنی دهی به دست نمی‌آید. در واقع هستی خام، محل التفات انسان و شرط ظهور موجودات با معنی می‌باشد و وقتی هستی نامی به خود می‌گیرد، به هر حال منشأ حضور و سرچشم معنی می‌گردد. اما مؤلف کتاب وقتی می‌گوید: «اما اگر از خود سؤال کند: چرا و چطور موجود هستی یافته است؟ او یعنی اهل مابعدالطبیعه جواب می‌دهد: وجودشناسی چیزی از آن، یعنی از موجود خام نمی‌داند.» چون او نگرش غیر پدیدارشناسانه دارد و خیال می‌کند وقتی که گفته می‌شود وجودشناسی در باب موجود خام چیزی نمی‌داند و آن را مساوی با عدم می‌داند، گویی آن موجود خام هیچ نوع تقریری ندارد. در صورتی که به نظر هیدگر آن هستی خام منشأ تمام معنی است، با اینکه فعلاً «هیچ چیز» نیست، یعنی فعلاً خالی از معنی می‌باشد. و محروم از معنی بودن معادل عدم است. پس هستی در همه جا جریان دارد، ابتدا هستی بسیط و خالی از معنی خاص حضور دارد و اگر آن هستی اولیه نبود، معنی دهی و طرح ریزی ممکن نمی‌گشت.

ما در جهان رها شده‌ایم. به وسیله کی و به وسیله چه چیز رها شده‌ایم؟ تجربه وجودشناختی در آستانه این پرتوگاه ممنوع توقف می‌نماید. ما آزادیم. چرا؟ زیرا هستی هست و آزادی ما را بنا می‌کند. اما ریشه انضمامی و اگزیستانسیل و واقعیت خام این آزادی، اصل و مبنایش چیست؟ هیچ جوابی وجود ندارد: و سؤال نباید مطرح شود.

مقایسه‌ای که بین وجودشناصی با اثر هنری، توسط هیدگر مطرح شده است، برای خاطر جمعی ما انجام نگرفته است. صورتی که توسط هنرمند از ماده‌ای اخذ شده است، این ماده، تنها آن صورتی که هنرمند فرض کرده، نیست. اما هستی‌ای که تفکر و اندیشه درک می‌کند، چیزی بیرون از هستی قرار نمی‌دهد. موجود خام، همانطوری که هست، خبردادن از خود را نسبت به دازاین قطع نمی‌کند: حذف جوّ هستی‌شناسی عبارت از کاهش هستی و مثله کردن آن است.^۱

۱- این بیان کاملاً درست است که صورتی که هنرمند از چیزی مفروض می‌دارد، عین همان چیزی نیست که در خارج هست. همچنین اصحاب مابعدالطبیعه نیز آنچه می‌خواهند از چیزی بدانند، نه یک جنبه خاص، بلکه اصل و اساس آنست. اما آن صورت فرض شده سهمی و این ادعای دریافت کامل اصل و اساس، در واقعیت امر هر دو در ساحت پدیدارشناسی قرار می‌گیرند. زیرا وجودشناصی نیز آخرالامر به شناخت‌های موضعی و موردی تن در می‌دهد، و از وجود فقط به پدیدارها دست می‌یابد، که همان جنبه‌ای از واقعیت است. این همان کاری است که هنرمند با نگرش خاص خود، هر زمان پدیداری از هستی را اخذ می‌نماید. در فلسفه هیدگر با وجود تعالیٰ و آزادی و باز بودن انسان و اشیا، رسیدن به یک وجودشناصی

اگر هستی‌شناسی بنيادی خود را به صورت نظام محدود نشان می‌دهد، و مانند بک ترکیب غم آلو دی معرفی می‌کند که جز بیان حقیقت غمی ندارد و بیم آن دارد که غابت قصوا را نبیند؛ ما ضمن همدردی با ناتوانی او، جز تحسین از احتیاط او نمی‌توانیم کاری بکنیم. حتی اگر اطلاق هستی را به موجود خام نفی کنیم و موجود خام را از دایره دلمشغولی‌های وجودشناسی حذف نماییم، وجودشناسی ادعایی جز حل بعضی از مسایل را در نور نادری ندارد که می‌خواهد به همان نور قناعت کند، او علاقه‌مند است تا مفتضیات و درخواست‌های وجودشناسی را، در یک جوّ وجودشناسانه کاملاً باز، بازشناسی کند. اما نه، این «تفکر ذاتی» تنها تفکری است که در آخر امر با ارزش و معتبر است. افلاطون، ارسطو و مدرسیون قرون وسطی، کانت، هگل، نیچه و غیره، هرگز نتوانسته‌اند از قلمرو موجود خارج شوند. آنها هستی را بازشناسی نکرده‌اند، و هر آنچه را که آنها کشف کرده‌اند، اعتباری ندارد مگر تا حدودی که هستی‌شناسی بنيادی آن را مورد تأیید قرار دهد، پس همین وجودشناسی است که آخرین اسرار را در خود جای داده است، همین وجود‌شناسی



نهایی غیر قابل تصور است. و انگهی هیدگر وجود را من حيث هو هو، قابل درک و دریافت نمی‌داند، زیرا انسان که تنها موجودی است که از وجود سؤال می‌کند، از لحاظ آغاز و انجام محدود به تولد و مرگ است. بنابراین وجود دریافتی انسان همواره متناهی خواهد بود و قناعت به دریافت پدیدارها و تعهد بر تعالی و گذر ما را با عدم تناهی وجود آشنا می‌کند.

می‌گشاید و می‌بندد، و هیچ کس خارج از آن قدرت مؤثری ندارد. هر آنچه را که تصور کرده‌اند در ما «بعدالطبيعة» باشنده بنا کرده‌اند، و آنچه به وجود هیدگری مختص نمی‌باشد، ناقص دیده می‌شود و در قلمرو طرز تفکر شئ انگارانه رانده شده است.^۱ برای دفاع از چنین ادعایی باید که

۱ - مؤلف کتاب وقتی می‌گوید هر آنچه که در قلمرو مابعدالطبيعة موجود قرار گرفته، و یا به دایره وجود هیدگری مربوط نیست ناقص به نظر می‌آید. در واقع یک حکم روش و آشکاری است، زیرا هر کسی بنابر مبانی‌ای که انتخاب کرده اشیا را می‌نگرد. و هر آنچه را که خارج از تأثیر آن مبانی است، مورد اعتنا قرار نمی‌دهد. به طور مثال کسی که فقط دوستی‌ها را جستجو می‌کند که بر مبنای عشق است، بنابراین دوستی‌هایی که اختصاص به این حلقه ندارند، در خارج آن قرار می‌گیرند و مورد اعتنا قرار نمی‌گیرند. اما در وجودشناسی به معنی اعم چنین نیست که مبنایی برای موجود یا وجود خاصی داشته باشیم و موجودات دیگر خارج از وجود قرار بگیرند. اما چون روش هیدگر پدیدارشناسانه است بدان جهت هر چیزی که پدیدار می‌شود در دایره وجود قرار می‌گیرد. پدیدار، بنابر تعریف، بدون انسان و التفات وی وجود ندارد. بنابراین، وجود اصولاً از طریق انسان مکشف می‌شود. اینکه هیدگر می‌گوید انسان تنها موجودی است که از وجود سؤال می‌کند و بدون وجود او سؤال از هستی طرح نمی‌شد (صفحه ۲۸ همین کتاب)، می‌بین همین روش پدیدارشناسی است. و چون انسان خود در دایره هستی قرار دارد، نمی‌تواند خارج از هستی قرار بگیرد (صفحه ۲۴ همین کتاب)، لحاظ هستی از یک دیدگاه خارج از هستی محل است، بنابراین انکشاف من حيث المجموع وجود، برای انسان میسر نمی‌باشد. مگر اینکه به پدیدارها و ظهورات لايتناهی آن التفات داشته باشیم و با تعالی از وضع قبلی، کمی بیشتر به انکشاف هستی توفیق یابیم، و دایره نگرش و دریافت خود را گستردۀ تر

هستی جدید (هیدگر) تا هر چه هست، بسط یابد. موجود، زمانی که از روشنایی این وجود خارج می‌شود، باز هم هست. عدم توجه به این امر، و میل به نادانی نسبت به آنست، و عبارت از محکوم کردن خود به اینکه چیزی قطعی بیان نکند.

هستی‌ای که از موجود خام منقطع است، در این صورت چگونه به تفکر و اندیشه ظاهر می‌شود؟ موجود محروم از بسط و گستردگی، بالضروره عاری از عمق نیز خواهد بود.^۱ و در این صورت جز ظاهر

←

نماییم.

همچنین مراد از «طرز تفکر شئ انگارانه»، آنست که انسان موجود غیرقابل پیش‌بینی است، یعنی چیزی نیست که از قبل تنظیم و به عنوان شئ تعریف شده باشد، «قانون انسان عدم یقین است» (صفحه ۳۱). بنابراین انسان جوهری ثابتی نیست، و از آزادی برخوردار است یعنی غیر از آنچه هست می‌تواند باشد. یعنی فعلًاً تمام آنچه می‌تواند باشد، نیست. م

۱- ادراک و درک عمیق، از گستردگی تجارب و ملاحظه شواهد کافی، حاصل می‌شود. هرگز با یک پدیدار نمی‌توانیم به عمق هستی، مثلاً هستی انسان پی ببریم. هر قدر انساط و گستردگی هستی زیادتر باشد، فهم عمیق و ئرفای آن نیز بیشتر میسر می‌گردد. بنابراین باز هم به این امر می‌رسیم که در روش وجودشناسی از لحاظ پدیدارشناسی، پدیدارها با اینکه ظاهر ام_ر هستند، ولی مرتبط با ذات و عمق هستی می‌باشند. هر قدر این پدیدارها زیادتر باشند، امکان کشف عمق مسئله زیادتر می‌گردد. به هر حال اگر موجود منقطع از هستی باشد، دیگر مبنای برای ظهور

←

نمی‌باشد. بدون تردید این ظاهر یک فکر مخصوص نیست. این ظاهر از هر تعهد دازاین، سنگینی پیدا کرده است، تعهدی که به هستی، نوعی تراکم «جوهر» اعطای می‌کند. بدین ترتیب، اثر هنری، با حفظ تمام روابط و نسب، تنها یک فکر درستی در یک ماده نمی‌باشد، بلکه یک فکر زیبا، یک صورت درست می‌باشد که زیبایی آن به وسیله هنرمند احساس و وصف شده است. با این حال پدیدار هستی، یک پدیدار ساده و بسیط باقی می‌ماند. هستی جز در دازاین واقعیت ندارد. و اگر این امر درست است که دازاین به وسیله هستی مطرح شده است، دیگر برای هستی هیچ دوامی مستقل از دازاین باقی نمی‌ماند. هر «امر فی نفسه» مصممانه مورد غفلت قرار گرفته است. گویی، هر چند که ما می‌خواهیم که «فی نفسه» آنطوری که به توسط یک شناخت خلاق وجود دارد، به وسیلهٔ ما شناخته نشود. اما آیا در میان شکاکیت کامل و شناخت بی‌واسطه، برای این تصدیق یقینی جایی باقی نمی‌ماند که این «امر فی نفسه» هست؟

هستی، دازاین را آگهی داده و بسیار می‌کند، و آن را در قلمرو وجودشناسی بر عهده می‌گیرد. و از طرف دیگر، هستی خود را تماماً در دازاین متحقّق می‌سازد. ما چگونه می‌توانیم این آگهی و این تعلق کامل وجود را به دازاین باهم تلقیق دهیم؟ دازاین هستی را به وجود نمی‌آورد.

←

نخواهد داشت و در نتیجه در ظهورات محدود گذشته، محبوس خواهد ماند و راهی به ذات و باطن نخواهد داشت. بنابراین، هر قدر گستردنی و بسط پدیدار زیادتر شود، دسترسی به عمق نیز محتمل‌تر می‌گردد.

بر عکس هستی، دازاین را به وجود می آورد. هستی و دازاین به نحوی از هم متمایز نند، و تمامیت وجودشناسی در ما به انجام می رسد. دلیل این اتحاد و وحدت هستی و دازاین چیست؟ چیزی از آن معلوم نیست: این یک واقعیت است. در مaura، چیزی برای جستجو وجود ندارد. اما روح آرام نگرفته و تشفی نیافته است. وحدت و اتحاد این دو واقعیت خواهان تبیین است. ایستادگی در برابر در خواست‌های غیرقابل اغماض تفکر و اندیشه، کشتن آن است.

شاید بگویند که این هستی که در دازاین ظاهر می شود، بدون اینکه دلیل آن را بدانیم، از وجود واقعی جدا نشده است. هستی از موجود می آید، همانطوری که به سوی موجود، خواه معقول و خواه خام، هدایت شده است. بلی، وجودشناسی در موجودشناسی گشوده می شود، و آن را بنا می کند و آن را در هستی مورد حمایت قرار می دهد. ولی وجود شناسی، موجودشناسی نیست. وجود و وجود انسانی (*Dasein*) متعالی هستند و امکان نمی دهند تا به توسط موجود واقعی اخذ شوند. هستی ذاتاً به موجود وابسته نمی باشد، هستی با موجود عین هم نمی باشد. موجود خام، که ورود آن در قلمرو وجودشناسی شاید برای ما دیدگاههای وسیعی را تقدیم کند، وجود ندارد:^۱ هستی از لحاظ غنی و کفايت و نیاز و فقر از آن جدا شده است.

۱ - «موجود خام وجود ندارد»، اشاره دارد به اینکه موجود خام تا زمانی که توسط دازاین مورد التفات قرار نگیرد، نمی تواند موجود شود. به عبارت دیگر قبل از تعلق آگاهی به موجود خام، نمی توانیم از معنی وجود آن صحبت کنیم. م

در این صورت گذر و اغماض از پدیدار وجودشناختی غیر ممکن است. هر وحدت کاملی با موجود منقطع شده است. با وجود هدایت و حضور، امر موجودشناختی، که «امر واقع» نامیده می‌شود، از واقعیت استعلایی جدا شده است، «حضورها» از حضور جدا شده‌اند، هستی همواره در فوق موجودات که نمی‌توانند از هستی بهره‌مند نشوند، باقی می‌ماند؛ هستی کاملاً عقیم شده است.

باری، این هستی که به عنوان واقعیت برتر به معرفت فلسفی ما عرضه می‌شود، در حقیقت جز یک انتزاع نمی‌باشد. مسلمًا انتزاعی که عبارت از مفهوم کلی، جنس و نوع باشد، نیست. همچنین عرف عام (= *L'ens commum*) مدرسیون نمی‌باشد که هیدگر می‌داند که این یک *ens rationis* می‌باشد. هستی وجودشناصی بنیادی و ماهیت آن فقط به آنچه می‌شناسم. در واقع هستی فعال و عمل‌کننده من، آنطوری که هست، سپهر هستی را می‌شناسد و در آن خود را مستقر می‌سازد. اما فقط آنچه را که من عمل می‌کنم می‌بینم که آنهم یک امر جزئی است؟ ولی عمل همواره عبارت از یک واقعیت انضمایی بوده، و با یک چیز جزئی متعین شده است. در ورای این چیز، درست است که من هستی خود را بر عهده می‌گیرم، ولی خود این هستی، و فعل این دازاین که خود دازاین می‌باشد عبارت از یک فعل کاملاً مشخص می‌باشد، و در یک هستی اتفاق می‌افتد که خود آن نیز متعین می‌باشد. من زمانی که این چکش را بر می‌دارم تا از آن استفاده بکنم، من هستی این چکش را

کشف می‌کنم توضیع می‌دهند که هستی یک وسیله و آلت هرگز در حالت جدایی فهمیده نمی‌شود. هستی یک وسیله متضمن یک پیچیدگی است که کم‌کم در جهان گسترده می‌شود، و بنابراین هستی جهان را به ما تقدیم می‌کند. هستی جهان، و به طور خلاصه هستی، عبارت از چیزی است که خود را در عمل من نشان می‌دهد.

باری، این جهان بسیار کوچک است، و شامل کل نبوده، و انتزاعی است. جهان حقیقی شامل چیزهای دیگری است که من آنها را نساخته‌ام.^۱ بدون شک، هیدگر در جهان خود، هستی اشیایی را که تنها

۱- توضیع مطلب چنین است که هیدگر به عنوان یک پدیدارشناس می‌گوید همه چیز در ضمن پدیدار و عمل به ما روشن می‌شود، مثلاً چکش در ضمن عمل، معنی هستی خود را نشان می‌دهد. اینک مؤلف کتاب یک انتقاد جالبی به هیدگر مطرح می‌کند، او می‌گوید: این جهان کوچک بوده و شامل تمام جهان‌های دیگر نمی‌باشد. بنابراین اگر اشیای این جهان، هستی خود را در ضمن پدیداری که دارند به ما نشان می‌دهند. در این صورت هستی اشیا جهان‌های دیگر که از ساخته‌های ما نیست، چگونه خواهد شد. و هستی به معنی اعم بدون اطلاع از آنها چگونه به ما منکشف خواهد شد.

در پاسخ می‌توان گفت که به همین جهت است که هیدگر وجودشناسی را با روش پدیدارشناسی می‌پسندد، زیرا هر ادعای شناختن وجود به معنی اعم، یک ادعای تحریکی و خالی از دلیل کافی است. ما جز به توسط پدیدارها و تجلیات وجود، چیزی را در اختیار نداریم. و هر قدر بتوانیم پدیدارهای زیادتری را دریافت کیم به درک و کشف معنی هستی بیشتر توفیق خواهیم یافت. اگر ما از احوال انسانی

من می‌شناسم داخل می‌کند: وجود زیربنایی.^۱ اما اگر من اشیا را فقط به نسبت عمل خود می‌شناسم: از طرفی من آنها را به طور کامل نمی‌شناسم، و از طرف دیگر چون من آنها را نساخته‌ام، بدان جهت از وحدت جهانی که من ساخته‌ام خارج می‌شود. از این مسئله فرار ممکن نخواهد بود: جهانی که حاصل عمل من است، هستی‌ای که من ساخته‌ام، شامل تمامیت (هستی) نیست. فناعت کردن به آن هستی ناتمام، «اعراض و خروج» از هستی‌شناسی است.

بالاخره، این مطلب بسیار اساسی است که، عمل کردن تنها ملحق شدن

←

بیشتر آگاه شویم یعنی پدیدارهای بیشتری از انسان در اختیار داشته باشیم، بیشتر به نحوه هستی انسان پی خواهیم برد. از این جهت است که شعر نیز در نظر هیدگر کشاف هستی انسانی است، زیرا هر شعری پدیداری از هستی انسانی می‌باشد و به نحوی انسان را معرفی می‌کند.

منتها مطلبی که هست ناکام ماندن آرزوی شناخت هستی به معنی اعم است. انسان در آرزوی رسیدن به این غایت قصواً، معمولاً رسیدن به غایبات نسبی را بسیار ارزش تلقی می‌کند، در صورتی که هیدگر دستیابی به غایبات نسبی را برای رسیدن به غایت نهایی مفید می‌داند. مانند عرفان که هر تجلی را راهی به سوی حق می‌دانند، و هر انسانی را یک شبک از شبکهای مشکات شهود می‌دانند. بنابراین هر یک از ما روزنه‌ای به سوی وجود داریم و از آن روزنه و رخنه، وجود را درک و کشف می‌کیم. م

۱ - وجود زیربنایی یا وجود زیرایستاده در ترجمه اصطلاح آلمانی vorhandensein آمده است.

به هستی اشیا، و هستی استعلایی آنها نیست، بلکه ملحق شدن به خود اشیا، همراه با عناصر موجود شناختی و انضمامی آنها است. با به کاربردن یک چکش، من هستی آن را کشف می‌کنم، اما این هستی به تمام چکش گسترده می‌شود، و هر چه هست آن را در بر می‌گیرد، و چیزی خارج از آن باقی نمی‌گذارد. هستی چکش، وجود ابزاری آن، اگر وجود کامل و حقیقی آن می‌بود، به جای اینکه فقط جنبه‌ای از چکش مثلاً نقشی از چکش باشد، که به صورت ذهنی در آمده و در اصالت تسمیه یا در اصالت زمان حال متصل شود، می‌بایستی همه چیز را از چکش دریافت می‌کرد و همه چیز را جمع می‌کرد.

پس مفهوم وجودشناسی هیدگر، از هر جهت که به آن نگریسته شود، محدود است. ما همراه ژان وال نمی‌گوییم که هستی فلسفه اگزیستانسیال، یک «مفهوم دستور زبان است که تامطلق برده شده است». این هستی یک واقعیت در انسان است، نحوه‌ای از هستی خاص اوست، اما هیدگر آنچه را که خارج از این دازاین می‌تواند به هستی منتبه باشد، نمی‌داند: وجودشناسی برای هیدگر، از بخت بدش، تنها پدیدارشناسانه است، بعلاوه، به نحوی که وجودشناسی را برای ما تعریف کرده، واقعیت وجود شناختی و استعلایی عبارت از یک بریدگی و انقطاع است: وجودشناسی هیدگر به تمام نواحی هستی نایل نمی‌شود و تمام نواحی هستی را در بر نمی‌گیرد.

اگر هر مسئله بنیادی به کدورت موجود خام ارجاع شود، مسائل مربوط به غایت موجودات و، مخصوصاً غایت انسان نمی‌توانند مطرح

شوند. هستی انسانی ذاتاً هستی در جهانی است. با وجود مرگ، عالم برای من دیگر عالم نیست، و وجود من که در جهان فرو رفته، در قلمرو پدیدارشناسی، بقایی ندارد. اگر حیات بعد از مرگ ممکن باشد، تحلیل قادر نیست به آن آگاهی داشته باشد.^۱ تصدیق به حیات بعد از مرگ موجب می‌شود تاروح انسانی مانند جوهری تلقی شود، در صورتی که در عمل خود تسلط بر جهان دارد.

در کنار تسلط بر جهان! باید تبعیت و اطاعت از جهان نیز اضافه شود. در ضمن تأمل و تفکر بسیار عمیق درباره آنچه که این تبعیت و اطاعت شامل آنست، نجات و رستگاری برای فلسفه هیدگر پیدا می‌شود. هستی‌ای که در دازاین ظاهر می‌شود عبارت از هستی موجود می‌باشد. و نباید از آن منفک و جدا شود. پل، البته تنها گشودگی نمی‌باشد، مجدداً باید برقرار شود، زیرا قلمرو وجودشناسی و جهان موجود را، برای انحلال در واقعیت، وحدت می‌بخشد. آنچه را که هیدگر «واقعیت» می‌نامد باید با آنچه که «امر واقعی» می‌نامد، تلفیق شود، با وجود این، واقعیت امر واقعی را از واقعیت بیرون می‌نهد.^۲ تازمانی که

۱ - وجود و زمان، صفحات ۲۴۷ - ۲۴۸.

۲ - همانطوری هیدگر از وجود موجود به سوی دریافت و انکشاف هستی وجود به معنی الاعم می‌رود، در مورد واقعیت نیز همانطور است، یعنی از وجود امر واقعی به سوی واقعیت می‌رود، در عین حال امر واقعی را خارج از واقعیت قرار می‌دهد، زیرا امر واقعی واقعیت خود را از واقعیت گرفته است و هر موجود نیز هستی

نورپاشی هستی تا ملاقات واقعی با موجود خام پیش نمی‌رود، خواه این موجود واقعی غیرانسانی باشد یا فهمیدن خودش در «امکان خاص» باشد، نمی‌توانیم از بینان نهائی، و وجودشناسی بنیادی صحبت کنیم. نوری که واقعیت خام موجود و تعیّنات موجودشناسی را در بر نمی‌گیرد، خالی و انتزاعی است.



خود را از هستی دریافت می‌نماید و در عین حال خارج از هستی است. در هر صورت باید آندو با هم به نحوی تلفیق شوند. زیرا یکی بدون دیگری، برای انسان متحقق نمی‌گردد.

واژه‌نامه انگلیسی - فرانسه - فارسی

affective disposition , (disposition affective)	حالت افعالی
anguish , (angoisse)	ترس آگاهی، مرگ آگاهی، هیبت
à quoi final	دلیل نهایی
authenticity , (authenticité)	اصیل و کامل بودن، توانایی ارتباط با هستی
availability (être-sous la main)	وجود دم دستی
becoming (avoir , à - être)	شدن، امکان شدن
being , essence (etre = wesen)	ذات، ماهیت
being , existence , essence (etre و ek , sistence)	وجود
being , (étantité)	موجودیت
being in the world (Etre , dans , le , monde)	کون فی العالم
bodenlos	هستی بی‌انتها، هستی غیرقابل دسترس
co-existence (coexistence)	همبودی
compound (com - posé)	دارای اجزاء، مرکب
contingency (facticité)	امکان خاص
cosmological feeling (les sentiments Cosmiques)	احساناتی که دنبابه مانحambil می‌کند
da (آلمانی)	آنجا
dasein (la réalité humme)	واقعیت انسانی، وجود حاضر در جهان
demonstrated (démontrer)	برهانی، استدلالی

discours (Rede)	گفتار و کلام
disposition	حالت احساسی ، حالت انفعالی
down - graded being , (l' être déchu)	هستی تنزل یافته
ecstasy (extase)	یک مرحله زمانی، التفات زمانی
ek , stase	خارج از خود بودن، از خود فاصله گرفتن
elasticity (élasticité)	انعطاف پذیری
etant	قائم به ظهور
existant	باشندۀ، موجود، موجود انسانی، قائم به ظهور
existential	امری که هادی به سوی وجود است
existentialism (existentialisme)	فلسفه اصالت وجود خاص انسانی
existentiality (existentialité)	ارتباط با هستی، حرکت توأم با تعالی به سوی وجود
existentiel	
ex-sistence (ek,sistence)	قیام ظهوری
extae	مرحله زمانی
for what (à quoi)	به این سبب، از این جهت
good for (bon pour)	مناسب به هدفی
habitation	مسکن
historic , (historial)	تاریخ‌خدار
historical , (historique)	تاریخی
history , (historie)	تاریخ
impulsion	سوق، طرد، تکان

in-itself (en-soi)	فی نفسه، یعنی امری که علم و آگاهی انسان به آن نملق نگرفته است
intellectual	عقلانی
intramondains existants	موجودات در جهانی
la stasis	ایستاد، ایستمند
logos	کلمه، علم
mitdasein	در میان هم بودن انسانها ، با هم بودن انسانها
mitsein	با هم بودن ، در میان یکدیگر بودن
one , (on)	اوی مجھول
ontologico (existentielle)	هستی مبتنی بر قیام ظهور
ontology (ontique ontologie)	وجودشناسی
oscillate , (oscillation)	لرزش ، لرزیدن، نوسان داشتن
paradox ,(paradxale)	متعارض ، متناقض
place (lieu)	محل ، مکان
pre - Comprehension	ماقبل فهم
préfiguration	تصویر قبلی ، پیش‌بینی
préoccupation = anxiety	اشتغال فکر، غم
pre-Ontology , (pré-Ontologie)	ماقبل وجودشناسی
quiddity (quidité)	ماهیت به معنی مابه الشئ
referring structure (la structure référentielle)	ساختاری که بدان ارجاع می‌شود
representations	صورت‌هایی ادراکی و تصویری
spatiality (spatialité)	مکانی، در مکان بودن

subjectivity , (subjectivité)	ذهنی بودن، اصالت موضوعیت ذهنی
subjective (subjectif)	ذهنی، اعتباری
subjectivism (subjectivisme)	اصالت ذهن، درون ذات
temporal ecstasy , (extases temporelles)	مراحل زمانی
the work (L'oeuvre)	اثر
this on what (ce en quoi)	بر (در) آنچه، در اینکه
to-be-Being (sein)	هستی
to be concerned (souci)	اشتغال فکر، غم، وسوس
to let bing (laisser - être)	آزاد بودن
total being (L'être total)	هستی جامع
vision	دیدن، نوع دیدن، بینش
vorhandensein (المانی)	وجود زیر ایستاده، حضور وجود در اشیاء (المانی)



انتشارات حکمت

خیابان انقلاب، ابتدای ابو ریحان
تلفن: ۰۲۶۱۲۹۲ تلفن: ۰۲۰۶۵۰۵