

## بررسی رابطه میان سکنی گزیدن و فراخواندن از نظر هیدگر

\* محمد جواد صافیان

\*\* ناصر مؤمنی

### چکیده

در تفکر جدید، آدمی به فاعل شناسا تبدیل شده است و جهان به امتداد صرف و متعلق شناسایی. حاصل این تفکر، جدایی بین عالم و آدم و بیگانگی آدمی از جهان است. تلاش هیدگر آن است که بار دیگر بین جهان و انسان قرابتی را که تا پیش از دوره جدید وجود داشته است، احیا کند، چرا که از جمله مهمترین ویژگی‌های دوره جدید، سوژکتیویسم (اصالت فاعل شناسا) است که خود باعث شده تا این بیگانگی معنایی مضاعف پیدا کند. لذا وی به‌ویژه در دوره متأخر تفکر خویش می‌کوشد تا با تأمل در معانی حقیقت، سکنی گزیدن، ساحت قدس، زبان و عالم بر این دوگانگی غلبه کند. عالم در نظر او واجد چهار وجه است: فانیان (انسان‌ها)؛ قدسیان؛ آسمان؛ زمین. آدمی با فراخوانده شدن از سوی هستی در زمین، زیر آسمان و در قرب ساحت قدس سکنی می‌گزیند.

واژگان کلیدی: مکان، سکنی گزیدن، فراخواندن، زبان، ساختن.

\*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان javadsafian777@gmail.com

\*\* . دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه اصفهان n.momeni1983@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۱۶؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۹/۷/۲۵]

### مقدمه

یکی از بارزترین وجوه تفاوت اندیشه مدرن و تفکر سنتی (مانند تفکر یونان باستان) اختلاف در تلقی از مکان است. یونانیان باستان هیچگاه مکان را چون امری کمی و انتزاعی و قابل اندازه‌گیری در نتیجه وهمی در نظر نمی‌گرفتند. تفاوت میان آتن و معبد دلفی در مکان‌های آن‌هاست. قابلیت اندازه‌گیری فاصله بین آن‌ها - مثلاً هزار استادیون - امری ثانوی و فرعی است. بی‌جهت نیست که در یونان حتی خدایان نیز دارای مکان بودند. مسأله صرفاً نداشتن تصویری روشن از خدایی متعال نیست، بلکه بیشتر بدین جهت است که آنان فقط به چیزی می‌توانستند بیندیشند که در مکان باشد. البته این به معنای آن نیست که آنان نیز همانند کانت مکان را شرط اندیشیدن به چیزها می‌دانسته‌اند.

از طرف دیگر، چون دکارت در مقام مؤسس فلسفه جدید، انسان را شیء اندیشنده و جهان را شیء ممتد تصور کرد، میان انسان و جهان جدایی و افتراق کلی ایجاد شد؛ انسان عبارت شد از من اندیشنده و اندیشیدن معنای محاسبه کردن یافت و عالم نیز امر ممتد قابل اندازه‌گیری دانسته شد؛ لذا مکان نیز امری صرفاً کمی به حساب آمد. همه تلاش هیدگر غلبه بر این اندیشه و نتایج آن و طرح تذکر به ذات و حقیقت آدمی و نسبت حقیقی او با حقیقت هستی است. لذا وی باید نشان دهد که مکان آنگونه که دکارت می‌اندیشید امری کمی نیست و سپس روشن کند که آدمی شیء یا جوهر نیست. در نهایت، این تحول راهگشای امری خواهد بود که می‌توان از آن به «لزوم حضور خداوند در جهان» تعبیر کرد. از مسأله مکان داشتن ایزدان می‌توان به اساس نقد هیدگر بر سنت تفکر غربی و تفکر دکارتی (که در واقع بنیاد مدرنیته است) پی برد. وقتی مفهوم مکان بصورت امری کمی در آمد دیگر حتی خدایان یونان نیز نمی‌توانستند جایی داشته باشند و به تبع آن، انسان‌ها نیز بی‌ریشه شدند. از نظر هیدگر «اینجا بودن قداست مکان را آشکار می‌کند و مکان آن چیزی است که بشر را مجاز می‌دارد که انسان باشد» (هیدگر، ۱۳۶۷، ص ۷۶).

با تفکر دکارتی، سکونت انسان‌ها در جوار ساحت قدس ناممکن می‌شود. از نتایج مهم تفکر دکارتی این است که همه چیز به‌عنوان ماده تصرف آدمی در نظر گرفته شود. بر این اساس، همه تمایزها محو می‌شود. دیگر زمین صرف منبع انرژی است و برای استخراج آن به ابزار تکنیکی بس قوی نیازمندیم. لذا دیگر مکان مقدس و غیر مقدس بی‌معناست. بی‌شک مسائلی چون تجارت جهانی، اضمحلال خرده‌فرهنگ‌ها، سنت و زبان‌های بومی، همگی در جهت یکسان‌سازی صورت می‌گیرد و نتیجه نگرشی به مکان است که هیدگر امیدوار است با احیای معنای آن همچون ساختاری اساسی که آدمی را به جهان وی پیوند می‌زند، بتواند بار دیگر ما را به تأمل در باب هستی و سکنی‌گزیدن در جوار آن فرا خواند.

این کار وظیفه خطیر شاعران و تفکر شاعرانه است زیرا در شعر است که افق ساحت قدس گشوده می‌شود و شاعر است که قدسیان را می‌نامد.

### نظر هیدگر در باب مکان

به نظر هیدگر، دکارت با ایجاد ثنویت «ego cogito» (من اندیشنده) و «res corporea» (شیء جسمانی) نقش تعیین‌کننده‌ای در جدایی روح از طبیعت ایفا کرد. بدین ترتیب، دکارت به دو جوهر کاملاً متمایز قائل شد که هیچ وجه مشترک و نسبت ذاتی بین آن‌ها وجود ندارد، چرا که بنا به تعریف، جوهر آن چیزی است که «برای هستن خود به هستنده‌ای دیگر نیاز ندارد» (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۵۴)، پس دو جوهر کاملاً جداگانه داریم که بر فراز آن‌ها خداوند همچون ستاره‌ای پُر فروغ اما بی‌فایده حضور دارد.

دکارت با سودای ریاضی-منطقی کردن عالم این نتایج را گرفت: (۱) جوهریت اندیشه که به «اصالت فاعل شناسا (subjectivism) منجر شد» (پالمر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹)؛ و (۲) جوهریت امتداد که به کمی شدن مکان منجر شد. اما از نظر هیدگر، مکان مفهومی نیست که متعلق تأمل نظری و انتزاعی باشد بلکه چیزی است که ما در اهتمام‌های روزانه خویش به آن آگاهییم. نسبت ما با مکان مانند نسبت اشیاء با جایی که در آن قرار دارند نیست. آدمی در جهان است. اما بودن او در جهان مثل بودن آب در لیوان نیست. جهان (یا خانه، دانشگاه، معبد، خیابان و...) مکان‌هایی نیستند که آدمی همانند شیء در آنجا باشد، زیرا آدمی شیء نیست و نحوه تقرر آدمی با هستی اشیاء تفاوت دارد. وجود آدمی از خود بیرون و لذا گشوده به سوی اشیاء، عالم و هستی است.

آدمی «Ek-sistence» یعنی برون-ایستا است. شیئی نیست که از خود چنان محفظه‌ای بیرون می‌ایستد، بلکه عین از خود بیرون بودن است. به همین جهت، مکان تقرر او نیز جا (به معنای فیزیکی و کمی لفظ) نیست. به عبارت دیگر، نسبت او را با مکانش نمی‌توان بر حسب مفاهیم کمی تعریف کرد، بلکه نسبت آدمی با مکان بر حسب نحوه تقرر و هستی او در عالم تعیین می‌شود. از آنجا که هستی آدمی (به نظر هیدگر) هستی باز و گشوده‌ای است، نسبت او با اشیاء در وهله اول نسبت حضوری و بی‌واسطه است. اشیاء بر او ظهور دارند و برخی اشیاء (ابزارها) چنان نزدیک به او هستند که به نظر او نمی‌آیند. رابطه آدمی با ابزارها و وسائل، رابطه عملی حضوری است. هر ابزاری در بافتی از ابزارها قرار دارد. وجود ابزار همواره وجود برای... است. ابزار، ابزار برای انجام کاری است. پس ابزار خود ارجاع به امری دیگر دارد. نهایت همه ارجاع‌ها به آدمی است، زیرا هر ابزاری، ابزاری است برای مقصودی که آدمی دارد. پس مرکز بافت ابزارها همان گشودگی و فتوح آدمی (دازاین) است. آدمی با این گشودگی و آنچه که هیدگر از آن تعبیر به قرب و فاصله‌زدایی می‌کند، با ابزارها و اشیاء به تعامل می‌پردازد. مکان دازاین نیز بر اساس همین قرب و فاصله‌زدایی شکل

می‌گیرد و لذا با نحوه وجود او کاملاً متناسب است. معنای حقیقی مکان آدمی را می‌توان از نسبتی که آدمی با خانه دارد دریافت. خانه برای انسان جایی نیست که او در آن چونان شیء قرار داده می‌شود، بلکه ما در خانه قرار می‌گیریم. تقرر ما در خانه با انس و الفت صورت می‌گیرد. خانه مکانت ما است، نه جایی صرفاً قابل اندازه‌گیری و قابل تعریف با مفاهیم کمی. هیدگر در مرحله اخیر تفکر خویش بر معنای مکان به منزله سکونتگاه آدمی و نسبت سکنی گزیدن با فراخوانی هستی تأمل کرده است.

### سکنی گزیدن چیست؟

هیدگر طی درس‌گفتاری که در پنجم اگوست سال ۱۹۵۱ در کالج دارمشتات تحت عنوان «ساختن، سکنی گزیدن، اندیشیدن» ایراد کرده و بعداً در کتاب *خطابه‌ها و یادداشت‌ها* چاپ شده، به بررسی رابطه ساختن و سکنی گزیدن و اندیشیدن پرداخته است. وی قبلاً با تأمل در اشعار هولدرلین (شاعر آلمانی) کار شاعر را نامیدن امر قدسی دانسته بود. هیدگر در توضیحاتی که بر برخی از اشعار هولدرلین - از قبیل «عید پاک»، «به خانه آمدن» و «یادگار» - افزوده است، گوید که شاعر، انسانی از قوم خویش است که برای ابناء زمین، سکونت در آنجا را به نحو شاعرانه امکان‌پذیر ساخته است. شاعر، تاریخ یک قوم را بنیان می‌نهد. وی همان زمینه شاعرانه را مهیا می‌کند که قومی تاریخی در آن، چونان اساس خویش، سکونت می‌کنند (کوکلمانس، ۱۳۸۸، ص ۳۴۸).

بنابراین، سکنی گزیدن آدمی بر روی زمین امری شاعرانه است. البته منظور از شعر، سرودن جملات منظوم نیست. شعر، گونه‌ای از دریافت حضوری حقایق (اشیاء) و نحوه‌ای از تفکر اصیل است. هیدگر شاعر را واسطه‌ای می‌داند میان خدا و آدمیان. شاعر بین ایزدان و آدمیان ایستاده است. در این بین بودن برای نخستین بار تعیین می‌شود که آدمی کیست و زندگی خویش را کجا مستقر می‌کند. این بین ساحت قدس است (همان، ص ۳۴۶). بنابراین، سکنی گزیدن صرفاً قرار گرفتن در جایی، یا اشغال کردن آن (که کمی در نظر گرفته شود) نیست. هیدگر در درس‌گفتار «ساختن، سکنی گزیدن و اندیشیدن»، رابطه این سه را بسط می‌دهد. البته او به هیچ وجه در پی کشف ایده‌هایی برای معماری یا قواعد و قوانینی برای ساختن نیست. وی رابطه ساختن با سکونت را با بیان مثال‌هایی از پل‌ها، آشیان‌ها، بزرگراه‌ها و جز آن روشن می‌کند. البته هر ساختنی به منظور سکونت نیست، هرچند «سکنی گزیدن هدف و مقصود ساختن را نشان می‌دهد» (هیدگر، ۱۳۸۱، ص ۳). وی می‌گوید که اگرچه راننده کامیون در بزرگراه احساس می‌کند که در خانه است ولی در آنجا پناهگاهی ندارد؛ چرا که به عقیده هیدگر «سکونت به معنی پناه گرفتن و سکنی گزیدن است» (همان، ص ۴). «هرگاه چیزها را همانطور که انسان مدرن مدیریت می‌کند کنترل کنیم، بی‌خانه‌ایم، ما بی‌خانه‌ایم حتی اگر جایی برای زندگی داشته باشیم»

(Clock & Jones, 2000, p. 657). بنابراین، به نظر می‌رسد که خانه می‌سازیم تا در آن سکونت کنیم و لذا رابطه ساختن و سکونت مانند رابطه وسیله و هدف است. به عبارتی، هدف از ساختن، سکونت است. لیکن هیدگر در ادامه بحث، ما را از این تفکر وسیله-هدف برحذر می‌دارد چرا که به نظر وی «با این نگاه، راه را بر [درک] ارتباط جوهری [یعنی ساختن و سکنی گزیدن] از منظر خود خواهیم بست» (هیدگر، ۱۳۸۱، ص ۴).

به عقیده هیدگر، ساختن تنها وسیله‌ای برای سکونت نیست بلکه خود سکونت کردن است. پیداست که در مورد سکونت کردن به هیچ وجه با مقوله‌ای فیزیکی در باب ساختن و سکونت روبرو نیستیم. در عالم واقع، ساختن، سکونت کردن نیست، بلکه باید عرصه‌ای را بیابیم که در آن، خود ساختن، سکونت کردن باشد. در واقع آن نحوه نگریستن به سکونت ریشه در تفکر ابزاری و سلطه‌طلبانه آدمی دارد. در این نحوه نگریستن به سکنی گزیدن، ما زبان را به‌مثابه ابزار انتقال و بیان چیزی ملحوظ داشته‌ایم. برای اینکه دریابیم ساختن چگونه سکونت کردن است ابتدا باید بررسی کنیم که ساختن چیست. در این صورت معلوم می‌شود که چرا با تفکری که همه چیز را به وسیله تحویل می‌کند نمی‌توان ذات آن را دریافت. هیدگر برای رسیدن به معنای حقیقی ساختن و نسبت آن با سکنی گزیدن به بررسی معانی اساسی واژگان مربوط به ساختن در زبان‌های مختلف می‌پردازد، زیرا معانی واژگانی که یک قوم به کار می‌برند نشان‌دهنده تلقی آنان از ذات و حقیقت آن امری است که این واژگان بر آن‌ها اطلاق می‌شوند.

هیدگر ریشه ساختن «Bauen» را واژه کهن انگلیسی و آلمانی «buan» (سکونت و ماندن و اقامت کردن در محلی خاص) می‌داند. به عقیده وی، معنای واقعی فعلی «bauen» که اکنون مهجور شده است، «سکونت کردن» است. هیدگر معتقد است که اثری پنهانی از آن واژه در کلمه آلمانی «nachbar» و انگلیسی «neighbour» (همسایه) وجود دارد. «Nach» همان «near» و «nei» (نزدیک) است و «gebur» هم یعنی «ساکن»؛ پس این عبارت یعنی «ساکن نزدیک». افعال «buri»، «buren»، «beuren» و «beuron» همگی اشاره دارند به سکنی، سرپناه و محل سکونت. وقتی از سکونت کردن سخن می‌گوییم، آن را در زمره فعالیت‌هایی دیگر همچون مسافرت کردن به شمار می‌آوریم ولی در واقع «Bauen» و کلمه «bin» (هستم) در «Ich bin» (من هستم) و «Du bist» (تو هستی) همگی از شکل امری «bis» به معنی «باش» مشتق شده‌اند. در واقع «bin» و «bist» از مصدر «sein» به معنی «بودن» آمده‌اند. حال باید پرسید که «Ich bin» (هستم) و «du bist» (هستی) یعنی چه. با توجه به معنی «baun» و اشتقاق «bin» (هستم) از آن، «من هستم» و «تو هستی» یعنی «من سکنی دارم و تو سکنی داری. شیوه‌ای که تو هستی و من هستم» (همان، ۶). این به همان معناست که ما گاهی از زندگی کردن خود با فعل «ساختن» تعبیر می‌کنیم. مثلاً در پاسخ به اینکه «زندگی چگونه می‌گذرد؟» می‌گوییم «می‌سازیم». یعنی زندگی می‌کنیم (ریخته‌گران، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳).

«Buan» سکنی گزیدن است. انسان بودن (زندگی یک موجود فانی در روی زمین) به عبارتی یعنی سکنی گزیدن. به کلام هیدگر «فانیان به شیوه‌ای سکنی دارند که الوهیت را همچون الوهیت چشم به راهند و به شیوه‌ای سکنی دارند که آنان طبیعت خود را - توانایی میرنده بودن خود را - برای استفاده و اعمال این توانایی به کار می‌برند، به طوری که دارای مرگی شایسته باشند» (Rogers, 2003, p. 46). البته سکونت کردن به معنای پناه گرفتن هم هست. این وجه از سکنی گزیدن را نیز در واژه «bauen» می‌یابیم، چرا که «bauen» به معنی عزیز داشتن، حمایت کردن، حفظ و مراقبت و به طور اخص کشت کردن هم هست. پس ساختن یعنی حفظ و مراقبت. لیکن مراقبت از چه چیز؟ یا در برابر چه چیز؟ گفتیم سکونت یعنی در روی زمین بودن. در آلمانی واژه «Gewohnt» به معنای «مانوس شدن» به کار می‌رود (از «wohnen» به معنای در جایی بودن، ساکن بودن) لذا تمام معانی‌ای که برای «bauen» بر شمردیم همگی مدعی برخورداری از «ساختن» هستند ولی در واقع معنای اصلی آن به فراموشی سپرده شده و تنها صورت‌هایی از آن، آنهم تحت غلبه تفکر تکنیکی، بر جای مانده است (Heidegger, 1996, p. 345). به دیگر سخن، در تفکر جدید، از عبارت سکنی گزیدن به بودن انسان و به حالت وجودی وی منتقل نمی‌شویم - و گمان می‌بریم سکنی کردن همین ساختن در مقیاس انبوه است. تاکنون روشن شد که «bauen» یعنی سکنی گزیدن و سکنی گزیدن نیز حالت وجودی انسان‌های فانی است؛ این نحو ساختن همان ساختنی است که در کاشتن برای گیاهان نظیر آن را می‌بینیم. در این گونه ساختن، حفظ و نگهداری آنچه ساخته می‌شود مد نظر است. سکنی گزیدن، موجودات فانی (انسان) را مورد حفظ و نگهداری قرار می‌دهد. این ویژگی بنیادین سکنی گزیدن است. هیدگر برای فهم اینکه این حفظ و نگهداری چیست به زبان روی می‌آورد. لغت «wuon» و «wunian» نیز مثل «bauen» به معنی اقامت کردن و ماندن در جایی است. «Wunian» یعنی در آرامش بودن و به آرامش رسیدن. عبارت آلمانی «fride» و «Das fry» یعنی آزاد و «fry» نیز به معنی در امان بودن از آسیب و خطر است. در این گونه نگهداری، چیزها مورد دستکاری قرار نمی‌گیرند. به عبارتی، در این حالت اجازه می‌دهیم تا چیزها در ماهیت خود رها باشند. لذا سکنی گزیدن یعنی در آرامش قرار گرفتن. هیدگر در اینجا با توجه به معنای سکنی گزیدن آدمی روی زمین به آسمان اشاره می‌کند. وقتی که از اقامت انسان‌ها روی زمین سخن می‌گوییم، آسمان را نیز در نظر داریم. اما اگر زمین به‌عنوان محل آرامش ما معنایی صرفاً کمی و علمی ندارد، آسمان نیز امری کیهان‌شناختی نیست بلکه عنصری لازم جهت سکنی گزیدن ماست. زمین و آسمان یعنی ماندن آن دو با یکدیگر در مقابل قدسیان. در واقع با این سکنی گزیدن عالمی شکل می‌گیرد که دارای چهار وجه است و هیدگر از آن به چهارگانه تعبیر می‌کند. «ساختن اصیل سکنی گزیدن است، شیوه اصیل بودن آدمی در جهان، که در آن ساختن، چهارگانه را به یگانگی ساده می‌آورد» (Rogers, 2003, p. 44). آدمی با این نحو اقامت خود، چهارگانه را مورد محافظت قرار می‌دهد.

این محافظت معنا و مسئولیتی دوگانه دارد: هم محافظت کردن است و هم مورد محافظت قرار گرفتن. محافظت کردن یعنی «رها ساختن چیزی برای حضور داشتن خود آن» (هیدگر، ۱۳۸۱، ص ۱۱).

با این بیان، تفکر دیگر اندیشه محاسبه‌گر و سلطه‌طلب نیست و زمین و آسمان تحت قوالب اندیشه مفهومی (گشتل) نگریسته نمی‌شود. هیدگر ارتباط بنا کردن با سکنی گزیدن را با مثال پل توضیح می‌دهد. «این پل تنها کناره‌های رود را که از پیش بوده است به یکدیگر متصل نمی‌کند، کناره تنها هنگامی که پل از روی آب می‌گذرد به‌عنوان کناره ظاهر می‌شود» (همان، ص ۱۳). تمامی تحلیل‌های بعدی هیدگر نشان‌دهنده برجسته‌ترین ویژگی پل به‌عنوان یک نماد است. در این نماد بودن است که کناره معنا پیدا می‌کند. پل زمین‌های اطراف را گرد خود جمع می‌آورد. آب، رودخانه و زمین را در برابر آسمان قرار می‌دهد، به شبکه ارتباطی آدمی برای آمد و شد آنان امکان و معنا می‌بخشد و در نهایت، حضور آدمی را در برابر قدسیان می‌نهد. «حال چه حضور آن‌ها را در یافته و به آن بیندیشیم و به‌روشنی و صراحت آن را پاس بداریم، و یا حتی اگر آن حضور قدسی مسدود گردد و یا حتی کنار زده شود» (همان، ص ۱۴). پل، مکان و جایگاهی است که در آن چهارگانه حضور می‌یابد. به نظر می‌رسد که ویژگی‌های مکانمندی دازاین - فاصله‌زدایی و قرب‌آوری - در اینجا از طریق بنا کردن آدمی به خود آنچه ساخته شده است یا به‌عبارتی به نماد تعلق می‌یابند و این نماد است که فاصله‌زدا و قرب‌آور است. پل فضایی ایجاد کرده است و «فضا یا Raum» مکانی آزاد است که در آن چیزها استقرار می‌یابند و منزل می‌گزینند» (همان، ص ۱۶). فضا در واقع محدوده‌ای را ایجاد می‌کند که در آن، چیزها ظاهر می‌شوند (Richardson, 1974, p586). واژه محدوده در تعریف فضا به معنی مرز نیست که جداکننده دو سرحد باشد. از نظر هیدگر، یونانیان محدوده را همچون چیزی که چیزها حضور داشتن خود را در آن از سر می‌گیرند، می‌فهمیدند. محدوده به معنای افق است (horizon). پل با ایجاد فضا، مکان و محدوده‌ای را ایجاد کرده که چیزها در آن حضور خود را از سر می‌گیرند و آشکار می‌شوند. پل در واقع آن‌ها را مورد محافظت و نگهداری قرار می‌دهد. فضایی که پل ایجاد کرده مکان‌های زیادی را در بر می‌گیرد. این مکان‌ها از هم فاصله دارند، فاصله‌ای که قابل سنجش است. خود این فاصله یا مسافت نیز فضایی ایجاد می‌کند. لذا خود مسافت فضایی یا فاصله است. در تفکر دکارتی این فضای میانی یا فاصله خود واجد موجودیتی مستقل می‌شود. از این فضا می‌توان طول، عرض و عمق را انتزاع کرد. خود این انتزاعیات موجوداتی مستقل می‌شوند که مکان حاصله از آن‌ها را نمی‌توان با مسافت سنجید چرا که این ابعاد خود شاخصه یافته‌اند و نمی‌توان با چیزی دیگر آن‌ها را سنجید، چرا که خود معیار سنجش‌اند. در واقع، آن‌ها به روابط فضایی محول می‌شوند؛ فضایی که چیزی نمی‌تواند در آن باشد. «فضای ریاضی حاوی فاصله صرف یا اندازه‌های انتزاعی است نه چیزها» (Rogers, 2003, p. 48).

از نظر هیدگر فضای حاصل از مکان‌ها نیز همیشه فاصله‌ای را ایجاد می‌کند، لیکن این فاصله خود یکی از حالات دوری و نزدیکی است. هنگامی که فاصله را امری صرفاً کمی در نظر می‌آوریم و با عدد آن را تعبیر می‌کنیم، مکان (مثلاً یک پل) دیگر برای ما نه همچون چیزی که خود را نشان می‌دهد، نه همچون مکانی برای حضور چیزها، که تنها مبنایی است برای فهم مفهومی مثل ۱۰۰ متر. با این نحو کمی شدن مکان است که به عقیده هیدگر مفاهیم سکنی گزیدن، جهان و در-جهان-بودن آدمی نمی‌تواند معنایی داشته باشد و معنای حقیقی آن، به معنای بودن اشیاء در جایی مثل بودن صندلی در اتاق یا آب در لیوان تنزل می‌کند. به سخن دیگر، آدمی با ساختن بناها، مکان‌ها و فضاهایی ایجاد کرده که در زندگی روزمره دائماً در آن‌ها در آمد و شد است. وقتی که ذات آدمی «در-بودن» (Being-in) است و خصلت آدمی سکنی گزیدن، روشن می‌شود که هنگام اندیشیدن به پل خواجه در اصفهان ما صرفاً تصویری را در اندیشه فرا نمی‌آوریم بلکه «آنجا روی پل هستیم» (هیدگر ۱۳۸۱، ص ۱۹). در واقع، فضاها در نسبت با انسان‌های فانی و سکنی گزیدن آدمی گشوده می‌شوند. چنانکه آمد، این امر را نباید امری فیزیکی محسوب داشت. عرصه سکنی گزیدن، تفکر حضوری یا به عبارتی زبان است. در زبان اجازه داده می‌شود تا چیزها خود را نشان دهند. وقتی مکان با عمل استقرار بخشی و پذیرفتن، سرپناهی را برای چهارگانه مهیا می‌کند تا حضور یابند و آن‌ها را مورد محافظت قرار می‌دهد و موجب رشد آن‌ها می‌شود، زبان نیز چونان مأمن و پناهگاهی است که این امر در آن رخ می‌دهد. در واقع، رویداد اصیل در زبان رخ می‌دهد. زبان یکی از اوصاف یا ویژگی‌های آدمی در کنار سایر ویژگی‌های او نیست «بلکه زبان خانه هستی است» (کهون، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷).

آدمی با سکونت در زبان در واقع از خویش برون می‌ایستد، خود را فرا می‌افکند و درگیر در آن چیزی می‌شود که باید از آن پاسداری کند. به عبارت دیگر، زبان محدوده‌ای را برای آدمی متعین می‌کند که در آن، چیزها حضور می‌یابند. آدمی صرفاً کاربر زبان نیست بلکه خود نیز به حضور در آن فرا خوانده می‌شود (call). انسان فرا خوانده می‌شود تا در جوار هستی سکنی گزیند. اینجا معنای دوگانه محافظت و نگهداری آشکار می‌شود و به همین جهت هیدگر آدمی را شبان هستی می‌داند. این دیگر انسان نیست که محدوده‌ای است که هستی در آن ظهور می‌کند - دیدگاه هستی و زمان - بلکه این هستی است که در تاریخ ظهور می‌کند و آشکارگی آن برای آدمی در زبان رخ می‌دهد. برای فهم این معنا باید دانست که هستی برای هیدگر در عین ظهور در خفاست، لذا هرگز به طور مطلق آشکار یا دریافت نمی‌شود. آنچه آشکار می‌شود همان است که به زبان می‌آید، به عبارتی «هستی همواره به سوی زبان در راه است» (همان، ص ۳۱۶). وقتی آدمی در آنجا حضور دارد (معنای دازاین، آنجا (da) بودن (sein) است) آشکار می‌شود که این برون-ایستی آدمی در هستی سکونت دارد. برای اینکه این ماهیت فرا خوانی بیشتر روشن شود باید دیدگاه هیدگر را در باب زبان اندکی توضیح دهیم. آنگاه فهمیده می‌شود که فرا خوانی چگونه از سوی هستی صورت می‌گیرد و اصلاً فرا خوانی به چه معناست. هیدگر



در مقاله زبان، زبان را به زبان تعریف می‌کند. به عبارتی، زبان، زبان است. به این سؤال که «زبان چگونه از طریق زبان رخ می‌دهد؟» چنین پاسخ می‌دهد که زبان سخن می‌گوید. لذا پرسش زبان، ما را به گفت زبان می‌رساند. در واقع، ما بدین صورت در قلمرو گفت زبان قرار می‌گیریم و چون زبان عرصه آشکارگی هستی است معلوم می‌شود که این هستی است که سخن می‌گوید. از نظر هیدگر، زبان ذاتی ندارد که با کنار زدن اعراض آن بتوان به کنه آن رسید. به عقیده وی این گزاره که «زبان زبان است» نه تنها همانگویانه نیست بلکه مبنایی برای سکنی گزیدن آدمی است. از نظر وی، سخن سکونت‌گاهی است که انسان‌های فانی در آن سکنی می‌گزینند. وی تمام تعاریف سنتی و رایج از زبان را مورد نقد قرار می‌دهد. چرا که از نظر وی تمامی این برداشت‌ها، از فهم «زبان، زبان است» عاجز هستند. ما در کجا با گفت زبان روبرو می‌شویم؟ «به احتمال زیاد ما در آنچه گفته می‌شود با زبان روبرو می‌شویم» (هیدگر، ۱۳۸۱، ص ۸۱). به نظر می‌رسد بیش از این نمی‌توان معنای این نکته را که «زبان زبان است» دریافت. بی‌جهت نیست که باید آن را در آنجا که گفته می‌شود دریافت. برای این منظور هیدگر شعر را بر می‌گزیند. از نظر وی زبان در شعر به نحو اصیل ظهور می‌یابد «زبان در معنای اصیل خود شعرسرای است» (هیدگر، ۱۳۷۹، ص ۵۴) و به همین جهت است که تفکر اصیل تفکر شاعرانه است. وقتی که شعری را مورد بررسی قرار می‌دهیم آنگاه در می‌یابیم که منظور از تفکر شاعرانه چیست و این دوری است که ما را به فهم زبان رهنمون می‌شود.

### فرا خوانی از نظر هیدگر

برای فهم ماهیت فرا خوانی کافی است قطعه‌ای از تفسیر هیدگر بر شعری از تراکل را مرور کنیم. به نظر وی شعر «غروب زمستانی» نه واقعه‌ای در گذشته یا آینده را توصیف می‌کند و نه شاعر به دنبال ابراز احساسات خود است، بلکه از نظر وی شعر نوعی پوئیس یعنی ابداع است. شاعر با کلام تخیلی خود امری را به تصویر می‌کشد که برای خودش حاضر است و ظهور دارد. در این سرایش و بیان شعر، آن چیز در کلام شاعر اظهار می‌شود و در واقع آن امر در قالب شعر به زبان شاعر جاری می‌شود. لذا آنچه بر زبان آمده است (غروب زمستانی) «با بروز محتوای خود سخن می‌گوید» (هیدگر، ۱۳۸۱، ص ۸۵). آنچه در اینجا رخ داده صرف رویداد است، رویدادی که موجودیتی مستقل یافته است، لیکن بدون هیچگونه تعیین ابژکتیو. به همین جهت است که هیدگر می‌گوید شاعر چیزها را به گونه حضور در عین غیبت فرا می‌خواند. در اینجا دیگر شعر (محتوا) است که سخن می‌گوید و بیان می‌کند، لیکن نه چیزی را بلکه خود را و حضور خود را. شعر خود را می‌سراید.

با این سرایش، شعر فتوح و گشودگی را موجب می‌شود. «درخشندگی در گشودگی و ستیزه‌هایش نقش ایفا می‌کند، هر جا که موجود حاضر با موجود حاضر دیگری مواجه می‌شود و بر خورد می‌کند و یا حتی در نزدیکی و مجاورت آن درنگ می‌کند... در آنجا گشودگی... نقش خود را ایفا می‌کند. تنها همین گشودگی است که باعث می‌شود تا حرکت نظری، دالان و گذرگاهی شود که از طریق آن تفکر شود» (هیدگر، ۱۳۸۴، ص ۲۹). هیدگر این گشودگی را که جواز عرضهٔ ممکنات است و در واقع ظهور آن‌ها را افاضه می‌کند **گشایش** می‌نامد. هیدگر برای توضیح این امر از واژهٔ «lichtung» آلمانی (به معنای تسویه و تسطیح، یکسان کردن) استفاده می‌کند. به عقیدهٔ وی این کلمه بر اثر ارتباط با دو کلمهٔ جنگل و فضای باز شکل گرفته است. این کلمه در برابر کلمهٔ «dickung» (به معنای غلیظ، انبوه و متراکم) است و در واقع به معنای روشن و آشکار شدن جنگل است. «ریشه و جوهر اصلی کلمهٔ «lichtung» به فعل «lichten» - روشن کردن - بر می‌گردد و صفت «licht» - روشن و تابان - به همان معنای باز و گشوده است» (همان، ص ۲۹-۳۰). گشودگی آنجاست که روشنی باشد. اگر شعر عالمی یا جایگاهی را می‌گشاید به سبب روشنی‌ای است که بر موضوع می‌افکند. «روشنی یا شفافیت قلمرو باز و گشوده‌ای است برای هر چیزی که حاضر و غائب می‌شود» (همان، ص ۳۰). تفکر شاعرانه آن روشنی است که بر موضوع افکنده می‌شود. شعر آن جایگاه و گشودگی است که روشنی در آن حضور دارد. جایگاه را نباید همچون پرده سینما ملحوظ داشت که نور بر آن افکنده می‌شود بلکه باید دانست بدون آن نور و روشنی، جایگاهی نیز نخواهد بود. ذات فلسفه تأمل در باب همین روشنی و روشن‌گاه است.

قرار نیست تفکر شاعرانه موضوعی را خلق کند بلکه تنها بر جنبه‌ای از آن موضوع غائب از نظر پرتوی می‌افکند. پس می‌توان گفت که آنچه اصالت دارد و اصالتاً هست اختفا و غیاب است و همین امر غائب است که تفکر شاعرانه سعی دارد جنبه‌ای از آن را روشن کند. تفکر شاعرانه تأمل در باب آن چیزی است که بدون آن، روشنی و روشن‌گاه وجود نخواهد داشت، وقتی زبان را مرز و عرصهٔ آشکارگی چیزها بدانیم، مفهوم روشنی متضایف خود، یعنی تاریکی را پیش می‌کشد. آنچه که در روشنی و روشن‌گاه قرار گرفته است هم اوست که این عمل روشنی را ممکن می‌کند؛ قبل از این عمل روشن‌گردانی در خفای محض بود «این گفتن نوری است که در آن به بیان در می‌آید، [که] موجود به چه عنوان گشوده می‌شود» (هیدگر، ۱۳۷۹، ص ۵۴). پرسش از چیزی در واقع پرسش‌های چندی را پیش می‌کشد: «هر پرسش جستاری است. هر جستاری آنچه را بسته می‌شود همراه پیشانه خویش با خود دارد. پرسندگی جستاری است آگاهانه از پی هستنده‌ای از آن حیث که هست و از آن حیث که چنین و چنان است» (هیدگر ب، ۱۳۸۶، ص ۶۶). هر پرسشی همچون روشنی است. پرسش (یا روشنی)، پرسشگاه (یا روشن‌گاه) را تدارک می‌بیند. حال باید دید با طرح چه پرسشی می‌توان عرصه‌ای را گشود یا بر آن روشنی افکند که در سایهٔ این روشن‌گردانی بر امری بسیار اساسی که تاکنون مغفول مانده یا کنه و ذات آن اقتضای اختفا دارد، روشنی افکنده می‌شود.

هیدگر در معنای تفکر چیست؟ می‌گوید: تفکر بر انگیزترین امر، همان است که ما هنوز فکر نمی‌کنیم (هیدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۲). هیدگر با این امر تفکر برانگیز، ما را به چه چیز فرا می‌خواند؟ وی با به چالش کشیدن نحوه تفکر سلطه‌طلبانه ما و با جایگزینی امر تفکر برانگیز به جای پرسش - چرا که هر پرسیدنی به معنای تفکر متأملانه نیست - بر نکته‌ای مهم تأکید می‌کند: به عقیده وی این امر تفکر برانگیز موضوعی را به ما اعطاء می‌کند که از سوی ما تعیین یا طرح نشده است؛ امری که ممکن است در سؤال و جواب نادیده گرفته شود، زیرا گفتیم هر سؤالی تعیین‌کننده چیزی است که به دنبال آن هستیم. به همین جهت ممکن است که آن امر اساسی از چشم آدمی پنهان ماند. از آنجا که به عقیده هیدگر بنیادی‌ترین امر هستی است که در خفاست و با توجه به اینکه سؤال از آنچه که در خفاست یا به زبان در نیامدنی است آدمی را با مسائل عدیده فلسفی روبرو می‌کند، لذا وی ما را به تأمل در این باب فرا می‌خواند تا شاید که روشنی حاصل شود. وی این نیندیشیدن را معلول نقصی در ما یا معلول وضعیت تاریخی ما نمی‌داند بلکه علت آن در نظر وی روی‌گردانی موضوع تفکر از ماست. آنچه که ما را به سوی خود فرا می‌خواند در واقع همان است که از ما روی بر می‌گرداند. روشن شد که هر پرسش پرسش از چیزی است که ما را به تأمل در باب خود فرا می‌خواند و در نهایت نقش هدایت‌کننده و جهت‌گیرنده دارد. عطف توجه از معنای تفکر به مستلزمات نهفته در پرسش از تفکر «به خاطر نقشی است که فرا خواندن ایفا می‌کند» (Hamphers, 2000, p. 2).

فعل فراخواندن (calling) را باید با معنای دعوت کردن (invite)، نیاز و خواسته (demand)، آموختن (instruct)، و جهت (direct) هم‌عنان دید (Ibid, p. 2). می‌توان معانی خویشاوند دیگر را هم برشمرد از جمله: اجازه دستیابی (allow to reach)، در راه بودن (get on the way)، انتقال (convey) و گاهی ستایش کردن، واگذار کردن، در امان بودن و... به نظر هیدگر اگر ما به زبان به‌دقت گوش بسپاریم می‌توانیم به طور اصیل آنچه را که گفته شده است دریابیم. به عقیده وی میان نامیدن و فراخواندن تفاوت است. «هر چند که زبان نخست بار موجودی را می‌نامد، این نامیدن آن موجود را به بیان و ظهور در می‌آورد» (هیدگر، ۱۳۷۹، ص ۵۴). از نظر وی «نامیدن گونه‌ای فراخواندن است» (Hamphers, 2000, p. 2) که ما در واقع با این کار نیاز خود را برآورده می‌کنیم و با این نامیدن از آنچه نامیده شده است ستایش می‌کنیم. این مسأله گونه‌ای رویکرد به چیزهاست. «در فرا خواندن به خود اشیاء، تأکید بر خود اشیاء قرار دارد» (هیدگر، ۱۳۸۴، ص ۲۲). از آنجا که در علوم تمرکز صرفاً بر روش است به عقیده هیدگر «علوم نمی‌اندیشند» (Holmes, 2002, p. 3).

ما این عمل فراخوانی یا دعوت را به بهترین وجه در دعوت مهمان به خانه در می‌یابیم. وقتی کسی را به مهمانی دعوت می‌کنیم در واقع او را فرا نخوانده‌ایم، بلکه خود عمل نامیدن (در اینجا نامیدن مهمان) فرا خوانی است. عنوان مهمان بر «به جایی دعوت شدن و استقرار یافتن» دلالت دارد که به این عمل فرا خوانی یا دعوت گویند. اما هر عمل دعوتی هم فرا خوانی نیست زیرا ما

دیگران را به جاهای مختلف دعوت می‌کنیم، مثلاً برای انجام عمل خرید، ولی این عمل تنها خبر کردن و صدا زدن است و نه فرا خوانی، چرا که دعوت‌شده احساس آرامش نمی‌کند، مورد محافظت قرار نمی‌گیرد و اسکان نمی‌یابد. این‌ها اساسی‌ترین ویژگی‌های فراخوانی هستند. فرا خواندن اصیل است که ما را مورد محافظت قرار دهد. به عقیده هیدگر «ما به آن چیزی متمایلیم که اندیشه را فرا می‌خواند. آنچه که به بیشترین وجه اندیشه را بر می‌انگیزد آن چیزی است که مورد اندیشه قرار نگرفته است. این امر همیشه گریزان و پس‌رونده است. اندیشیدن شامل نگه‌داشت خود در معرض آن چیزی است که دائماً پس می‌رود» (Holmes, 2002, p. 3). هیدگر از ما می‌خواهد تا تفکر و شاعری را هم‌جوار یکدیگر در نظر بگیریم؛ به عبارتی، ما را به تأمل در باب تفکر شاعرانه فرا می‌خواند. نزدیکی این دو صرفاً به علت تعلق‌شان به حوزه انسانی نیست بلکه به جهت این است که «تفکر و شاعری بطور تعیین‌کننده‌ای در حوزه زبان حرکت می‌کنند» (هیدگر الف، ۱۳۸۶، ص ۷۷).

تراکل در «غروب زمستانی» می‌گوید:

«خانه مهبیاست      سفره نیز در انتظار»؛

این دو مصراع به چیزی اشاره دارند که حضور دارد. در واقع نوعی تأکید است «که به شیوه فرا خواندن سخن می‌گوید» (هیدگر، ۱۳۸۱، ص ۸۷)؛ میز و خانه‌ای که آماده پذیرایی است و کسانی (آوارگانی چند) را به داخل شدن دعوت می‌کند. دعوت و فرا خوانی که میز و خانه انجام می‌دهند - که در واقع دعوت زبان است - فرا خواندن است که زبان هستی انجام می‌دهد. با این فرا خوانی عالمی بر افراشته می‌شود که در آن، چیزها (چهارگانه) گرد هم می‌آیند و اسکان می‌یابند و نگهداری می‌شوند. در این گردآوری، وحدت عالم به تمامه حفظ می‌شود. این گردآوری چیزی افزون بر چهارگانه نیست. یعنی «گردآوری چیزی بیشتر یا کمتر از یک چیز بودن نیست» (Rogers, 2003, p. 46). اما این چیزها (یا چهارگانه) به‌رغم ایجاد یک نوع وحدت و یکپارچگی تمایز خود را حفظ می‌کنند. «تفکر اصیل باید تفکر دربارهٔ قدسیان همچون غیاب باشد» (Ibid, p. 52).

پس هستی - آن وجه از هستی که هیچگاه آشکار نخواهد شد - موضوع مشترک شاعر و متفکر است. شاعر آن را می‌نامد و متفکر بدان می‌اندیشد و آنچه که هر دو را به خود می‌خواند همان اختفای آشکار شونده است. اگر به این ندا و روشنی‌ای که نتیجهٔ آن است گوش بسپاریم می‌توانیم فانی بودن خود را دریابیم. در می‌یابیم که در عالمی چهار وجهی عمر می‌گذرانیم که خصلت آن نگاهبانی و مورد محافظت قرار گرفتن است. بدین‌سان، ما فانیان به اسکان در زمین، به زیر آسمان، و در جوار ساحت قدس فرا خوانده می‌شویم.

## نتیجه

همانگونه که رابطه میان ساختن و سکنی گزیدن از سنخ وسیله-هدف نیست، رابطه میان سکنی گزیدن و فراخواندن نیز به هیچ یک از اشکال وسیله-هدف بودن قابل تحویل و به وسیله آن‌ها فهمیدنی نیست، چرا که سکنی گزیدن آشکارکنندهٔ زبانی بودن وجود ماست و نه وسیله انتقال و ابزار بیان بودن زبان ما. زبان، زبان ما نیست. زبان محدودهٔ وجود ماست که تعبیر دیگر آن، جهان است. رویارویی ما با زبان در گفت زبان است. گفت زبان نیاز به حداقل دو طرف دارد. وقتی بودن ما زبانی است، این بودن ما باید مورد خطاب خطابه‌ای باشد. ما در واقع مخاطب جهانیم. ما به سوی جهان خوانده می‌شویم تا اصالت خود را که همین فرا خوانده شدن و سکنی گزیدن است باز یابیم. در اینجا دیگر نه مکان و فاصله به معنای کمی کلمه ممکن است و نه اشیاء می‌توانند فرا خوانده شوند و اسکان یابند. جهان خود وجه و آشکارگی هستی‌ست. پس زبان آشکارگی هستی‌ست. ما فراخوانده نمی‌شویم تا اسکان یابیم بلکه فراخوانده شدن ما سکنی گزیدن ماست، تا بدین سان دمی مورد محافظت قرار گیریم و از آنچه که محافظتمان می‌کند نگهداری کنیم. همانگونه که شاعر چیزها را به حضور در عین غیبت فرا می‌خواند، ما نیز به حضور در برابر آنچه که غائب است فراخوانده می‌شویم تا در برابر آن ساحت باقی قدس دمی سکنی گزینیم و فانی بودن خود را در پرتو پاسداری وی مصون داریم، بی‌آنکه این تمایز نادیده گرفته شود. تفکر شاعرانه پیمایش این تمایزات است.

## منابع

- پالمر، ریچارد. (۱۳۸۴). *علم هرمنوتیک*، محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: نشر هرمس.
- ریخته‌گران، محمد رضا. (۱۳۸۰). *مقالاتی دربارهٔ پدیدارشناسی، هنر، مدرنیته*. تهران: نشر ساقی.
- کوکلمانس، یوزف، ی. (۱۳۸۸). *هیدگر و هنر*، محمد جواد صافیان. آبادان: نشر پرسش.
- کهون، لارنس. (۱۳۸۵). *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هیدگر، مارتین. (الف ۱۳۸۶). *تفکر و شاعری*، منوچهر اسدی. تهران: نشر پرسش.
- هیدگر، مارتین. (ب ۱۳۸۶). *هستی و زمان*، سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.
- هیدگر، مارتین. (۱۳۸۵). *معنای تفکر چیست؟*، فرهاد سلمانیان. تهران: نشر مرکز.
- هیدگر، مارتین. (۱۳۸۴). *پایان فلسفه و وظیفهٔ تفکر*، منوچهر اسدی. تهران: اندیشهٔ امروز.
- هیدگر، مارتین. (۱۳۸۱). *تسعر، زبان و اندیشهٔ رهایی*، عباس منوچهری. تهران: انتشارات مولی.
- هیدگر، مارتین. (۱۳۷۹). *سراغاز کار هنری*، پرویز ضیاء شهابی. تهران: انتشارات هرمس.

هیدگر، مارتین. (۱۳۶۷). *فلسفه چیست؟*، مجید مددی. تهران: نشر تندر.  
یانگ، جولیان. (۱۳۸۴). *فلسفه هنر هیدگر*، امیر مازیار. تهران: نشر گام نو.

- Clock, Paul and Jones, Owain. (2000). *Dwelling place and Landscape: an Orchard in Somerset*, Bristol, University of Bristol.
- Humphrey, David. (2009). *On the Call and the Invitation to Friendship*. محل نشر و ناشر
- Heidegger, Martin. (1996). *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, Routledge: Kegan and Paul Publishing.
- Holmes, Guy. (2002). "What is Called 'Thinking'?" in *The Journal of critical Psychology Counseling and Psychotherapy*, pp. 33-39, 2. 1.
- Peters, Micheal and Irwin, Ruth. (2002). *Earthsong: Eco-poetics, Heidegger and dwelling*. vol. 18, no. 1.
- Richardson, William. (1974). *Heidegger through Phenomenology to Thought*. Netherlands: Martinus Nishoff.
- Rogers, William. (2003). *Sacramental Dwelling With Nature: Jonson "to penshurt" and Heidegger "building Dwelling Thinking"*. Furman University.

Archive of SID