

بررسی امکان بومی‌سازی علوم انسانی از منظر هستی‌شناسی بنیادین

دکتر احمد علی حیدری*

استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۳/۷؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۲۶)

چکیده

مارتین هیدگر تحلیل انسان را به منزله اقدامی تمهیدی برای پرسش از معنای وجود تلقی می‌کند و به آن «هستی‌شناسی بنیادین» می‌گوید. از منظر هیدگر بررسی دقیق پرسش از وجود منوط به این است که در وهله نخست آن کسی را که پرسش‌های وجودی درمی‌افکنند، یعنی «دازاین» را شفاف سازیم.

هیدگر فیلسوفی وجودی است و بر این باور است که مابعدالطبیعه در تمثیل درخت شناسایی دکارت به‌عنوان ریشه درخت در خاک وجود قوام می‌گیرد. با این ملاحظه، بنیاد همه معارف اعم از انسانی و طبیعی به هستی و نحوه گشودگی آن بر دازاین بازمی‌گردد و تبیین خصائص و مقومات علوم در هر دوره تاریخی منوط به فهم نسبت وجود با آن دوره است. علوم انسانی در هر یک از ادوار و جوامع انسانی در نسبتی مستقیم با فلسفه‌ها و نظام‌های وجودی آن روزگار است. مقاله با رجوع به برخی از آثار هیدگر از جمله کتاب هستی و زمان به این نکته پرداخته است که مدنیت و علوم غربی برآمده از باطنی است که تقرب به آن و سپس گذشت از آن منوط به درک این باطن و واکاوی آن است. با توجه به معیارهایی که هیدگر ارائه می‌کند، مقاله کوشش خواهد کرد شرایط امکان تقرب به علوم انسانی غربی را بررسی کند و چگونگی یک تعامل کارساز و مفید با آن را برای فرهنگ و تمدن سرزمین ما که خود در نسبت هستی‌شناختی ویژه‌ای منشاء آثار معرفتی دوران‌سازی بوده است، تبیین کند.

واژه‌های کلیدی: مارتین هیدگر، هستی‌شناسی بنیادین، تبارشناسی علوم، بومی‌سازی، زمان، تاریخ

*Email: aah1342@yahoo.de

مقدمه

معنا و معناداری در عالم به‌منزله پرسش غایی انسان، تابعی از نحوه گشایش هستی بر انسان است که هیدگر از آن به دازاین یاد کرده است و در ادامه این مقاله به تفصیل از این موجود و نحوه وجودی آن یعنی *اگزیزتانس* سخن خواهد رفت. گشایش یا فروبستگی معنای عالم بر انسان در معنای خاصی که هیدگر از انسان مراد کرده است، بیانی از نسبت خاص این دو است. در روزگار گشایش عالم همه اجزای آن در ربطی معنادار زندگی آدمی را سرشار از معنی می‌سازند و افق‌هایی که فراروی اگزیزتانس انسان گشوده می‌شود، هر بار امکانی را از بطن شرایط وجودی عالم بر وی آشکار می‌کند، به‌گونه‌ای که وی میان تحقق این امکان و عالمی که به سبب دیگر امکان‌ها شکل گرفته است تعارضی نمی‌یابد و این چنین است که عالم برآمده از گشایش افق وجود در انسان، با گستردن سایه معنی در وجوه و شئون مختلف دازاین، زمینه‌ها و بسترهایی را به دست می‌دهد که در آن اجزای تمدن و فرهنگ، در تلاشی سازگار هر بار کمال و غنایی تازه را آشکار می‌کنند. هرگاه انسان بهره‌مند از خصوصیت اگزیزتانس با اصرار و تکیه بر نوعی خاص از ظهورات وجود، دیگر شئون آن را در محاق برد و دیگر دغدغه سازگاری و معنا نداشته باشد، بحران‌های ظهور می‌کنند که البته در عرصه خاص خود دستاوردهایی را در پی دارند اما در شبکه معنایی افق عالمی که برآمده از هستی است، خللی پدید می‌آورند که حاصل آن تباهی و سرگستگی است.

پیدایی علوم نظری در غرب و بسط آن در علوم انسانی و فناوری، حاصل چنین عدولی بوده است که اصرار بر آن در غفلت از دیگر ساحات ظهور وجود، بحران‌هایی را در دیگر حوزه‌های زیستی آدمی پدید آورده است.

مقاله در صدد بیان این نکته است که فهم عرصه‌های آغازین علم غربی، بدون توجه به گسست نظر از عمل در این اندیشه میسر نیست و کوشش برای همراهی با جریان علم غربی نیز بدون بازگشت به این مبادی آغازین حاصلی نخواهد داشت. از سوی دیگر کوشش برای احیای مبادی علمی در سنت بومی اسلامی و ایرانی نیز مستلزم بازگشت به سرچشمه‌هایی است که در افق وجودی آن دانش و منظر علمی ما، هویداشده است.

پرسش بومی‌سازی علوم انسانی در ایران، پرسشی تاریخی است. یعنی در این دوره تاریخی مورد توجه قرار گرفته و از آن می‌پرسند. چنین پرسشی از ناحیه ما ایرانیان در این برهه از تاریخ فرهنگمان صورت پذیرفته است. روایی پرسش‌هایی از این دست در تاریخ فرهنگ یک سرزمین از آن جا ناشی می‌شود که آدمی در ذات خود تاریخی است و قوام تاریخ و زمان به آدمی و خصائص او است که تاریخ و زمان را می‌سازد.^[۱] لازم است با چنین ادعایی نسبت میان تاریخی که محمل این پرسش‌ها است و انسانی که چنین پرسش‌هایی را در انداخته است، تبیین گردد. به این تبیین و بررسی در زبان مصطلحات هیدگر «هستی‌شناسی بنیادین» گفته می‌شود.

هستی‌شناسی بنیادین و علوم

تردیدی در تأثیر فزاینده علوم تجربی و انسانی و نتایج حاصل از آن بر عالم وجود ندارد اما این قابلیت که به واسطه توسل به آن‌ها امکان جهت‌یابی در این عالم فراهم گردد، بسیار کم است. بحران‌هایی از این دست این امکان را به دست می‌دهد که بار دیگر پرسش‌های بنیادینی را که در اشتغال به فعالیت‌های علمی مورد غفلت قرار گرفته‌اند، مورد تامل قرار دهیم. پرسش در باره‌ی معنای وجود از جمله مهم‌ترین پرسش‌ها و مسائلی است که در شرایط بحرانی پیش می‌آید. در هر علمی از علوم تحصیلی، مجموعه‌ای از مفاهیم در نقش مفاهیم بنیادین ظاهر می‌شوند که با استمداد از این مفاهیم پایه است که هرگونه پژوهشی در این علوم ممکن می‌شود؛ به‌عنوان مثال مفاهیمی مانند مکان، زمان، ماده و حرکت در فیزیک و یا مفهوم حیات در زیست‌شناسی و یا مفهوم جامعه در جامعه‌شناسی. هنگامی که این مفاهیم پایه در معرض تردید قرار می‌گیرند و به اصطلاح زیر سوال می‌روند، از بحران در آن علم سخن گفته می‌شود. در این موارد می‌توان گفت که در بنیادهای هستی‌شناختی آن علم بحرانی پدید آمده است. اکنون در بحران یک فهم علمی معین، نه تنها منطق روشی بلکه منطق ساختاری نیز مورد توجه قرار می‌گیرد، منطقی که گاهی می‌تواند قلمرو موجودی را که در این علم مورد بررسی و پژوهش قرار می‌گیرد، به‌نحو کاملاً نویی ساختارسازی کند. با پیدایی چنین تحولی در علوم آن چیزی اتفاق می‌افتد که در بیان

تخصصی به آن تغییر پارادایم^۱ گفته شده است. هیدگر بر این باور است که در وضعیت بحرانی علم این امکان پدید می‌آید که بتوانیم با پرشی^۲ در تلقی وجودی حوزه‌ای که آن علم به آن می‌پردازد، نگاهی بیافکنیم. در شرایط عادی، علوم هرگز از مبادی هستی‌شناختی خود نمی‌پرسند و در حالی که بر این مبانی ایستاده‌اند به فعالیت‌های پژوهشی اشتغال دارند، اما در روزگار بحران اندیشه‌ای هستی‌شناسانه ظاهر می‌گردد و مراقبت از مبانی مفهومی علوم را عهده‌دار می‌گردد.^[۲] در صورتی که پاسخ به پرسش موجود بما هو موجود مورد مذاقه قرار نگیرد، پرسش‌های متفرع بر آن که در صدد تعیین‌بخشی به قلمرو موجودات است، فاقد معیار خواهند بود. مراد هیدگر این است که هر علمی نیازمند به این است که در وهله نخست قلمرو موجود مورد بحث خود را معین کند و این کار هنگامی می‌تواند به‌درستی صورت گیرد که پیش‌ازهرچیزی، به مسأله وجود پرداخته شود یعنی آنچه در سایه آن می‌توانیم موجود به ما هو موجود را مورد مذاقه قرار دهیم. چنین چیزی را محل توجه‌قراردادن دقیقاً آن کاری است که هستی‌شناسی بنیادی می‌خواهد انجام دهد. مهمترین تکلیف، هستی‌شناسی بنیادی به‌انجام‌رساندن تبارشناسی انحاء مختلف وجود است. در این خصوص لازم است که در باره معنای «وجود» تفاهمی به‌دست‌آید و این همان کاری است که تقدم وجودشناسی پرسش از وجود^[۳] به‌انجام‌می‌رساند. اگر چنین کاری صورت‌نگیرد، منطق سازنده‌ی علوم در شرایطی که برای آن‌ها بحرانی پدید می‌آید، رفتاری گزافی و فاقد معیار خواهد داشت.

منظور هیدگر از واژه تبارشناسی، چیزی چون تاریخ محض مفاهیم نیست. تبارشناسی بر مبنای درخت اشتقاق خانوادگی، معانی بنیادی واژگان است. اما درخت اشتقاق «انحاء وجود» چیست؟ در این تبارشناسی کوششی برای تبیین این مسأله صورت می‌گیرد که چرا امروزه این تمایل در ما وجود دارد که تنها یکی از انحاء وجود یعنی «موجودات فرادست»^[۴] را به‌عنوان نحوه وجود به‌رسمیت‌بشناسیم و از سایر انحاء غفلت کنیم.

1. paradigmawechsel
2. vorspringen

تا این جا این نکته روشن شد که پرسش از وجود برای طرح پرسشی که ناظر به هر علم هستی‌شناسانه یعنی ناظر به مفاهیم بنیادی یک علم است، از اولویت برخوردار است. اکنون این پرسش مطرح است که آیا پرسش از وجود از اولویت/نتیک^۱ هم دارد؟

اولویت انتیک یعنی اولویت مطابق با وجود^۲ دازاین^[۵] در مقام متعلق یک هستی‌شناسی (متعلق علم به موجود بما هو موجود) در این است که دازاین خود یک ماهیت هستی‌شناسانه دارد و دقیقاً مراد این است که دازاین از وجود می‌پرسد (Heidegger, 1986: §2). امتیاز انتیک دازاین در این است که هستی‌شناختی است.

پس از توضیحاتی که هیدگر در باب اهمیت تدقیق در بحران‌های ناظر به بنیادهای هستی‌شناختی علم داد، اکنون این پرسش مطرح است که چه کسی می‌تواند این بحران‌ها را بشناسد و سپس با مذاقه در آن‌ها از این بحران‌ها عبور کند؟ هیدگر بر این باور است که این کار باید به دست موجودی صورت گیرد که بالذات هستی‌شناس است. انسان یا دازاین بر این کار توانا است که هر علمی را در قلمرو وجودی‌اش واری کند. یعنی علم را به بنیادهای وجودی خودش بازگرداند. دازاین بر این کار توانا است زیرا بر حسب ماهیتش هستی‌شناس است. این نحوه وجودی خاص دازاین که دازاین همواره از آن فهمی مبهم دارد و دازاین بر مبنای هدایتی که چنین فهمی فراهم می‌کند قادر است که از وجود بپرسد، در نزد هیدگر/اگزیزتسنس^۳ قیام ظهوری نامیده شده است. لفظ قیام ظهوری چیز زیادی درباره نحوه وجودی دازاین به ما نمی‌گوید. برای تفصیل بیشتر در این باب لازم است که اگزیزتسنس تحلیل گردد و به این پرسش پاسخ داده شود که چگونه دازاین می‌تواند از معنای وجود و در این جا از معنای اگزیزتسنس بپرسد؟ چه نسبتی میان دازاین و اگزیزتسنس او وجود دارد؟ در پاره‌ای از موارد این نسبت اگزیزتسنسیلی^۴ است و در مواردی اگزیزتسنسیال^۵. در شرایطی که دازاین اگزیزتسنس را نحوه وجود خود تلقی کند این رویکرد از خصلتی اگزیزتسنسیال برخوردار است و یک مسأله هستی‌شناسانه مربوط به دازاین است. هیدگر

1.ontisch
2.seinsmäßig
3.existenz
4.existenziell
5.existenzial

ساختارهای تحلیلی اگزیستنس را اگزیستنیالی می‌نامد. مادامی که بحث بر سر شرایط بنیادین یک هستی‌شناسی است که ناظر به هر علمی از موجودات است یعنی مادامی که بحث بر سر مشخص کردن امکانات مختلف بودن است، این علم هستی‌شناسی بنیادین نام دارد. هستی‌شناسی بنیادین در وهله نخست ناظر به تحلیل اگزیستنیالی دازاین است.

پس از این که حدود حوزه موضوعی که می‌بایست مورد تحلیل قرار گیرد، مشخص شد اکنون این پرسش مطرح است که دازاین چگونه می‌تواند به تحلیل اگزیستنیالی خود راه برد؟ از منظر انتیک دازاین به ما نزدیک است در حالی که از منظر هستی‌شناختی از ما بسیار دور است از همین روی است که هیدگر به توصیف پدیدارشناسانه دازاین روی می‌آورد.^[۶]

اهمیت زمان در هستی‌شناسی بنیادین

هیدگر برای دازاین سه ساحت زمانی قائل است.^[۷] او با توجه به پرتاب‌شدگی دازاین^۱ از ساحت گذشته سخن می‌گوید. با توجه به ویژگی حال‌وهواداری^۲ از یک سو و ویژگی‌های فهمیدن^۳ و طرح‌درافکندن^۴ از سوی دیگر، ساحت اکنون و آینده را پیش می‌کشد. در تلقی هیدگر آن چه که این سه ساحت زمانی دازاین را به یکدیگر پیوند می‌دهد مبالات^[۸] نام دارد. دازاین علاوه بر این که نسبت به خویش مبالات دارد، به عالم و دیگران نیز مبالات دارد.^[۹] وی این انحاء سه‌گانه مبالات را مولفه‌های ساختاری نامیده است و آن‌ها را حاکی از هستی دازاین می‌داند.

هیدگر برای تبیین این معنا در بند ۴۲ از کتاب هستی و زمان افسانه‌ای رومی را نقل می‌کند که از آن به خوبی جایگاه مبالات در آدمی روشن شده است مطابق این افسانه: روزی مبالات از کنار نهری می‌گذشت که چشمش به توده‌ای گل رس افتاد. در فکر فرو رفت، مستی از آن گل را برداشت و شروع کرد به شکل دادن. داشت در باره آن چه از گل آفریده بود، می‌اندیشید که ژوپیترا از آن‌جا گذر افتاد. مبالات از ژوپیترا خواست که در آن

1.geworfenheit
2.befindlichkeit
3.verstehen
4.entwerfen

گل شکل گرفته بدمد و ژوپیترا با طیب خاطر این خواهش را برآورد اما وقتی که پروا می‌خواست نام خودش را بر این گل شکل گرفته ببخشد، ژوپیترا وی را از این کار برحذر داشت و خواست در عوض جانی که در کالبد گل دمیده بود، آن گل را ژوپیترا نام نهند. مبالات و ژوپیترا بر سر این نامگذاری به چون و چرا بودند که زمین (تلوس) نیز در رسیدن و خواهان آن شد که آن آفریده را نام زمین باید، زیرا که زمین پاره‌ای از تن خود را به آن اهداء کرده بود. این بود که کیوان را به داوری فراخواندند. رأی کیوان که عادلانه می‌نمود از این قرار بود: «تو ای ژوپیترا، چون او را جان بخشیده‌ای به وقت مرگ جانش را، و تو ای زمین چون او را تن داده‌ای به وقت مرگ تنش را خواهی ستاند. اما مبالات از آن رو که نخست به این موجود شکل بخشیده، تا این موجود زنده است می‌تواند آن را صاحب باشد و اما از آن جا که اکنون بر سر نامش میان شما نزاعی در گرفته، پس بگذارید «هومو» نامیده شود، زیرا که ساخته از هوموس (خاک) است».

نکته قابل توجه در این میان این است که مبالات به‌عنوان بنیاد دازاین زنده مطرح شده است. درعین حال مبالات در مقایسه با پیوند جسم (زمین) و روح (ژوپیترا) که توصیف تمامیت انسان هستند، نوعی تقدم پیدا می‌کند. نکته قابل ملاحظه دیگر، آن‌که در این افسانه، ساتورن یا زمان الهه‌ای است که حق تصمیم‌گیری دارد و به این ترتیب می‌توان دریافت که هستی آغازین و بنیادین این تندیس، زمانی است (Luckner, 2001: 85).^[۱۰] از این جا می‌توان دریافت که مبالات آن چیزی است که عهده‌دار تکلیف وحدت‌بخشی به دازاین است.^[۱۱]

از این رو مبالات به منزله گوهر دازاین، نحوه هستی اوست که پیشاپیش در جایی افتاده است، در کنار چیزها موجود و پیشاروی جهان است، به این ترتیب می‌تواند میان ساحات زمانی پیوند و اتحادی برقرار کند.^[۱۲]

رابطه میان شأن زمانی آدمی و تاریخ در هستی‌شناسی بنیادین

همان‌طوری که پیش از این اشاره شد، اگزیستنس معنای هستی دازاین و عبارت از زمانی بودن است. این بدان معنی است که دازاین به‌نحو زمانی قیام ظهوری دارد. به عبارت

دیگر، دازاین به این نحو «است». با این ملاحظه می‌توان گفت که همه مولفه‌های ساختاری دازاین می‌توانند به‌عنوان حالات زمانی بودن تفسیر گردند.

با این ملاحظه اکنون می‌توان پرسش از هستی را به معنای دقیق‌تری مطرح کرد: پیش از این گفته شد که دازاین از منظر اونتولوژیک پیوسته حامل معنایی از هستی است و از سوی دیگر به این نکته اشاره شد که دازاین به‌نحو زمانی قیام ظهوری دارد و از این‌ها می‌توان نتیجه گرفت که هرگونه فهمی از وجود تنها بر پایه‌ی زمان قابل فهم است. هرگاه از هستی سخن می‌گوییم از زمان سخن گفته‌ایم. پس پرسش از معنای «هستی» همواره و از پیش، پرسش از زمان است. زمان/فوق هر فهمی از وجود است و با این ملاحظه به مسأله مرکزی همه هستی‌شناسی‌ها و مهمترین منظر برای گریز به هستی‌شناسی بنیادی است (Luckner, 2001: 21). اشاره کردیم که در تلقی هیدگر دازاین با مبالات مراقب‌زندگی خویش است و به آن معنی می‌دهد. انسان تنها موجودی است که به هستی می‌اندیشد و این را می‌داند که باید مراقب و دلواپس هستی باشد (احمدی، ۱۳۸۲: ۴۷۴). یادآور شدیم که هیدگر سه مفهوم مبالات، مبالات برای دیگران و تهیاء را مفاهیم ساختاری می‌نامد، یعنی آن‌ها را نمایان‌گر هستی دازاین می‌داند (Heidegger, 1986: 57). آن‌ها همراه همیشگی فهم دازاین از هستی هستند. مبالات سه منش مهم دازاین را با هم متحد می‌کند: منش بهره‌مندی از تقرر ظهوری، (پیش‌روی‌خود هستن) واقع‌بودگی (هم‌اکنون درجهان هستن) و پرتاب‌شدگی (درکنار دیگرهستندگان درجهان هستن). اولی به آینده، دومی به اکنون و سومی به گذشته مربوط می‌شود.

هستی‌شناسی بنیادین پیوسته این نکته را مدنظر قرار می‌دهد که دازاین همواره از قبل در موقعیتی است و آن استعدادهایی را در آن موقعیت به ظهور می‌آورد که از قبل در درون حدودی نسبتاً تنگ تثبیت شده‌اند. بدین ترتیب وقتی که از امکان سخن می‌گوییم، می‌باید امکان واقع‌بوده را در نظر داشته باشیم. امکان‌ها فقط در موقعیت‌های بالفعل رخ می‌دهند و این بدان معنا است که عنصری مبتنی بر موقعیت آن‌ها را از قبل محدود می‌کند (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۹۳).

با این ملاحظه می‌توان گفت، شیوه‌های وجودی دازاین به‌گونه‌ای بنیادین تاریخی است و هیچ تجربه‌ای در جهان از این ساختار زمانی جدا نیست. زیرا هستی زمان‌مند است و به زمینه‌ای از مناسبات واقعی و موجود تعلق دارد. از آنجایی که مبالغات، ساحات زمانی مختلف دازاین را متحد می‌سازد، بی‌طرفی یا خنثی بودن هستی‌شناسانه ممکن نخواهد بود (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۳۱). دازاین به هستی می‌اندیشد و چون به هستی می‌اندیشد، هستی‌شناس است و نظام‌های فلسفی مابعدالطبیعی بنا می‌کند تا در فضایی که پدیدمی‌آورند، فرهنگ و مظاهر آن از جمله علوم پدیدآیند. اندیشه دازاین و آثار آن تاریخی است. با این ملاحظه دازاین موجودی تاریخی است.

هیدگر پس از بررسی برخی از معانی متفاوتی که به کلمه تاریخ متصل بوده‌اند به این نکته اشاره می‌کند که دازاین یا موجود انسان خود مضمون تاریخ است (Heidegger, 1986: 382). از آنجایی که دازاین نخستین موجود تاریخی است نتیجه می‌شود که فهم هیدگر از تاریخ به تعبیری فهم او از وجود دازاین است. این وجود در مقام دل‌مشغولی، متشکل از ساختار زمانی و سه‌گانه: واقع‌بودگی، امکان و سقوط است و آنچه این سه را وحدت و اصالت می‌بخشد عزمی است که دازاین برای درافکندن عاقبت محتوم خویش دارد (مرگ). عزم مقوم وفاداری وجود به خود خودش است (Ibid: 382). انسان غیر اصیل، انسان بی‌عزم است و به‌گفته هیدگر چنین انسانی هیچ قسمت یا تقدیری ندارد. اگر دازاین مقدر، در مقام هستی «در» عالم، اساساً در هستی «با» دیگران وجود دارد، تاریخی شدن آن، هم-تاریخی شدن و به عنوان تقدیر برای آن تعیین‌کننده است (Ibid: 384).

می‌توان گفت که تقدیر^۱ بر نسبت با جامعه یا گروهی از مردم که در زمان واحدی زندگی می‌کنند، و قسمت^۲ بر دازاین فردی دلالت دارد. همان‌طوری که امکان‌های فرد همواره واقع بوده‌اند، مشروط بر آنچه بوده است، آینده هر گروه اجتماعی نیز در متنی تاریخی نهفته است. می‌توانیم بگوییم که هر نسلی تقدیر خودش را دارد و هر فرد آن نسل نیز در تقدیر آن نسل شریک است (Heidegger, 1986: 385).

1.geschick
2.schicksal

انسان بهره‌مند از این نوع خاص زمان‌مندی است که با استمداد از آن از اکنون فراتر می‌رود و تا اندازه‌ای گذشته و آینده را با هم متحد می‌کند و این به سبب بهره‌مندی او از آگریستنس است. در صورتی که انسان در یکی از این سه حالت زمان‌مندی متوقف شود دچار عارضه‌ای شده که او را از خصائص وجودی و اصیلش دور می‌کند. انسان‌هایی که در اکنون زندگی می‌کنند، تنها حال حاضر از سه ساحت زمان برای آن‌ها اولویت دارد. این‌ها کوشش می‌کنند که فارغ از هرگونه دل‌مشغولی نگران‌کننده از گذشته و آینده روی‌برگردانند. بی‌شک چنین انسان‌هایی وصف و خویی حیوانی یافته‌اند و ویژگی‌های آگریستنسیالی خود را معطل گذارده‌اند. چنین مردمانی برای فرار از عهده‌دارشدن مسئولیت‌هایی که آن‌ها را به وادی دغدغه و اشتغال خاطر می‌کشاند، پیوسته از آراء مسلط پیروی می‌کنند و همواره مترصد اطلاع از تلقی عمومی و اوضاع و احوال زمان تقویمی و جاری‌اند. چنین کسانی بسیار مستعدند که از سوی نظام‌های سیاسی و حاکم به بندگی گرفته‌شوند. آن‌ها مصداق بارز فرد منتشر در ادبیات وجودی هیدگر به حساب می‌آیند.

وجه دیگری از عدم توازن زمانی در انسان تأکید افراطی بر /مکان و بر آینده است. در چنین مواردی اراده‌اصیل دزاین به آرزو و تمنا تبدیل می‌شود. اشکال افراطی این عدم توازن در ساحت‌های زمانی، انزوا، عزلت، گوشه‌گیری و غرقه‌شدن در اوهام و خیالات است. حاصل چنین اغراقی، بی‌عملی و گرفتارشدن در حوزه‌امکانات آرمانی است که هیچ‌گاه مجالی برای تحقق نمی‌یابند. همان طوری که پیش از این اشاره شد، اراده‌های اصیل پیوسته به امکانات واقع و شرایط تحقق‌یافته توجه دارند و آن را به منزله یکی از عوامل مهم در اجرا و عمل لحاظ می‌کنند. اراده‌اصیل، امکان‌هایی را مد نظر دارد که در موقعیت‌های ویژه‌حیاتی او باز هستند. ضروری است بدانیم که آینده‌ای از هر حیث گشوده و باز وجود ندارد. آینده درآمیخته به امکانات و محدودیت‌ها است. هیچ‌گاه نمی‌توان از وقوف و مواجهه آدمی با امکان محض سخن گفت. شاید افراط در آینده‌گرایی واکنشی به ترس افراطی از گذشته باشد. ترس مبالغه‌آمیز از گذشته و سابقه به نوعی آرمان‌زدگی افراطی و بی‌عملی تبدیل می‌شود.

صورت دیگر عدول از تعادل زمانی، گذشته‌گرایی و توقف در سابقه است. در این موارد ثقل وقوف به گذشته، باعث نوعی انقباض در عمل و انعطاف در اندیشه می‌گردد. شکوه و بزرگی سابقه یا حرمان و نافرجامی کوشش اراده در گذشته، آن را به تعطل و خمودی می‌کشاند.

از آن‌چه که در بالا گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که شأن زمان‌مند انسان او را پیوسته در نسبتی با گذشته، اکنون و آینده قرار می‌دهد. با این ملاحظه هر فعل آدمی در بستری از پیش موجود صورت تحقق می‌یابد. تاملات فلسفی نیز به عنوان یکی از اصیل‌ترین تظاهرات وجودی او با تاریخ و بسترهای زمانی *داده‌شده* مرتبط است. اصلا دو ویژگی تناهی و واقع‌بودگی در آدمی موجب می‌گردد تا با قاطعیت بگوییم که هر سنخی از مابعدالطبیعه در متن تاریخی خاصی صورت تحقق یافته است.

اما این تاملات و اندیشیدن‌ها آن‌طوری که کیرکه‌گور گفته است باید خود را در گذشته *اندیشیدن* باشد (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۲۳۱). تاریخ اصیل به معنی استفاده از موقعیت واقع‌بوده و پیش‌رفتن به سوی تقدیری است که این موقعیت بازمی‌گذارد. دازاین به آن‌چه بوده است بازمی‌گردد و امکان‌های اصیلی را که در آن‌جا می‌یابد و امکان‌هایی را که در لحظه تکرارپذیرند را از آن خودش می‌کند. این بدان معنی نیست که به گذشته محدود و یا بنده آن شویم؛ تکرار دازاین بر اساس زمامندی و تاریخی بودن او نوعی «بازبه‌چنگ آوردن» امکان گذشته است. میان گذشته و حال نسبت متقابلی وجود دارد و یقیناً حال فقط نسخه برداشتن زبونه از گذشته نیست. در تلقی هیدگر تاریخ باید امکان‌های اصیل و تکرارپذیر را از گذشته برگیرد تا آن‌ها را در آینده فراافکند.^[۱۳]

هستی‌شناسی بنیادین و بومی‌سازی علوم

هرگاه به خصیصهٔ مبالات آدمی از منظر اگزیستنسیال نگاه شود، شان زمانی دارد. این که انسان به دوره‌ای افکنده شده است و خویش را در دوره‌ای می‌یابد و رو به آینده دارد ارتباط او را با تاریخ بیان می‌کند. تفاوتی که در ادوار مختلف تاریخی وجود دارد از کجا نشأت گرفته است؟ این تفاوت‌ها از یک سو به انسانی راجع است که در آن دوره تاریخی

می‌زید و بر حسب اندیشه و عملش دگرگونی‌هایی را پدید می‌آورد و از سوی دیگر به شرایط وجودی خاصی بازمی‌گردد که محصول اندیشه و تاملات و افعال انسان‌های دیگر بوده است. اما اجازه دهید پرسش را در لایه‌های عمیق‌تری طرح کنیم. این دو عاملی که از آن نام بردیم ارتباط وثیقی با اندیشه و تفکر آدمی دارند که اساس و پایه آن در اگزیستنس آدمی است. انسان بهره‌مند از اگزیستنس پیوسته رو به آینده دارد و بر حسب امکانات تاریخی به حیات فردی و جمعی خود نظام می‌دهد. در این میان در موقعیت‌های ویژه‌ای^[۱۴] که حاصل حیرت و درد است، میان انسان اندیشمند و وجود نسبتی پدید می‌آید که از این نسبت یا *حوالت*،^۱ تاریخ و ادوار آن که از یکدیگر با فرهنگ و ادبیات ویژه‌ای ممتاز می‌گردند، پدید می‌آید.^[۱۵] می‌توان گفت تاریخ فترات متفاوتی دارد و تفاوت آن‌ها بر حسب طرق متفاوتی است که در آن هستی یا حقیقت، خودش را بر اندیشمندان منکشف می‌سازد. این صورت‌های متفاوت *حوالت‌های* هستی‌اند و به‌منزله مقدرات نسل‌های مختلف تجربه می‌شوند (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۲۳۶). از این رو باید گفت که حق و حقیقت قدرتی نیست که از اندیشمندان برخاسته باشد بلکه آن‌ها مظاهر حق و هستی هستند. اندیشمندان کسانی هستند که از هستی مدد می‌گیرند و این مدد را به مردمان می‌رسانند. نظام‌های فکری که پایه‌های سترگی برای بسط فرهنگ و تمدن بوده‌اند و در میان ما پیوندی عمیق با دیانت یافته‌اند برآمده از نسبتی با حقیقت و هستی بوده‌اند. ادیان و نظام‌های فکری حاصل این نسبت هستند اما نسبی نیستند. باید توجه داشت که آدمی همیشه یک نسبت ندارد بلکه نسبت او متغیر می‌شود، همه تغییرها و حتی تغییر فهم تابعی از این تغییر است. بسیار ضروری است که پدیدارهای فرهنگی، نموده‌ها و نمادهای فرهنگی را پیوسته به این نسبت‌های وجودی بازگردانیم. به عبارت دیگر تدقیق در مبادی تکوین آراء وجودی فرهنگ‌ها، شرط امکان پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی است که در زمینه امکان یا عدم امکان پیوند میان پدیدارهای فرهنگی وابسته به تاریخ‌های مختلف، مطرح می‌شوند. هر کوششی

برای ترکیب و مزج میان این عناصر بدون توجه به مبانی هستی‌شناختی این پدیدارها و مراتب آن مخاطرات بسیاری را در پی دارد.^[۱۶]

راه‌های ممکن بومی‌سازی علوم

با توجه به آنچه که گذشت در مسأله بومی‌سازی علوم انسانی به‌طور کلی از سه راه ممکن می‌توان سخن گفت: راه نخست، راه تقلید است، به این معنی که به اقتضای نیازهای عاجل و شرایط جاری، مسائل و موضوع‌هایی را از فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف اخذ می‌کنیم و خود را به «پژوهش» در آن باره مشغول می‌سازیم. راه ممکن دیگر پذیرفتن طرحی^۱ است که توسط اندیشمندان فرهنگ‌های دیگر به اقتضای امکانات وجودی و تاریخی‌شان / فکنده شده است.^[۱۷] اما صرف علاقه ما برای پذیرفتن طرح‌های «کارآمد» و «موثر» اندیشمندان متعلق به سایر فرهنگ‌ها کافی نیست. همان‌طوری که اشاره شد، انسان‌ها در هر وقت و هر جایی که هستند امکان‌هایی فراروی خود دارند، برخی از طرح‌ها را می‌توان به انجام رساند و پاره‌ای را نه. حدود اختیار ما، حدود امکانات ما است. هر تحولی مسبق به زمینه‌ها و مقدماتی است که انتزاع از آن بسترها و کوشش برای بومی‌کردن آن الزاماً به معنی قرین به توفیق بودن آن و برآمدن نتایجی مشابه نیست. تاریخ هر فرهنگی، زمان خاص خود را دارد و ملل سایر فرهنگ‌ها به میزان مشارکتی که در تاریخ آن فرهنگ یافته‌اند، به زمان آن تقرب‌جسته یا از آن فاصله می‌گیرند. در صورتی که مشارکت در تاریخ یک فرهنگ از طریق ورود به مبادی آن و سپس تسلیم به آن باشد، این مشارکت «کارآمد» است و البته انتظار هم این است که نتایجی مشابه به دست‌آید. در صورتی که این مشارکت حاصل نیاید و با پیوندی سطحی در آثار و نتایج مقرون گردد، مشابهت‌های ظاهری مثلاً در اشکال معاش و یا گذران زندگی، اصلاً به معنی همراهی در تاریخ و زمان آن فرهنگ نیست.

راه سوم، راه رسوخ و امعان نظر در شرایط، بسترهای تکوین و مبادی علوم غربی و گذشت از آن مبادی و استفاده از تجربه تاریخی این علوم برای طرح و حل مسائل جامعه ما است.

هیدگر در تبیین شأن زمانی اصیل به این نکته توجه داده است که مطالعه اصولی تاریخ پیوسته سه امکان مقوم دازاین یعنی تقرر ظهوری، واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی را مد نظر دارد. او به اعتبار این سه ساحت، به اقتضای از نیچه از سه نوع تلقی تاریخ سخن گفته است: یادبودی، عتیقه‌شناختی و انتقادی (Heidegger, 1986: 396). تاریخ‌نگاری به اعتبار قیام ظهوری یادبودی است، به اعتبار واقع‌بودگی عتیقه‌شناختی و به اعتبار پرتاب‌شدگی نقد حال است.

از این رو مطالعه عمیق در شرایط تکوین یک فرهنگ، مستلزم توجه به این هر سه عامل است. درک شرایط انحیازی وقوع پدیدارهای تاریخی برای کسانی که به آن سنت تعلق ندارند، بسیار دشوار است. از این رو مشارکت در تاریخ فرهنگی که دازاین خاص خود را داشته است، مستلزم کوشش برای هم‌افقی با حاملان آن فرهنگ است که تحقق آن جدّ و جهد بسیاری می‌طلبد. ما خود کوشش‌های نافرجام بسیاری را در این زمینه شاهد بوده‌ایم.^[۱۸]

دازاین به اعتبار پرتاب‌شدگی از یک سو و به سبب بهره‌مندی از امکان رجوع به گذشته تاریخی‌اش^[۱۹] با توجه به شرایطی که در آن واقع است، در شرایطی که در تمنای هستی و حقیقت (در حال هیبت و حیرت و یا مثلاً در طلب گذار از بحرانی معرفتی ناشی از عدم تکافوی سرمشق‌های سنتی) است^[۲۰] آغازگر زمانی می‌گردد که تاریخ یک فرهنگ و تمدن با کلیه اجزاء و شئون، شرح و بسط آن است.^[۲۱] این زمان عمیقاً با تفکر و حقیقت و آزادی پیوند خورده است. در ضمن یک مثال، وضوح بیشتری به موضوع می‌دهیم. در واقع‌بودگی قرون وسطای مسیحی، اندیشمند آغازگر دوره‌ی وزایی غربی، به سبب بهره‌مندی از خصیصه تقرر ظهوری با رجوعی به گذشته تاریخی خود یعنی یونان باستان، با توجه به شرایط انحیازی ویژه‌ای که در آن پرتاب‌شده است، در تمنای درانداختن طرحی نو است.

حاصل این جد و جهد، یافتن مبادی و طرق نوینی است که موجب پدید آمدن حوالت تازه‌ای برای یک قوم می‌گردد. این حوالت نو امکان‌ها و توانایی‌های تازه‌ای در افق تاریخ غربی پدید آورده است که انسان‌های پیش از این تاریخ از آن‌ها خبر نداشتند.^[۲۲]

ما زمان و تاریخ خود را داشته‌ایم. طی سده‌های اخیر با تسلط و غلبه تاریخ غرب روشنایی ما نیز در محاق قرار گرفته و به حاشیه رانده شده‌ایم. این کنار رفتن از گردونه بی‌سبب نبود. ما وقت خود را از دست داده بودیم. ازدست‌دادن وقت اصیلی که در آن دین، فلسفه و هنر پدید می‌آید و با آمدن و بسط آن تاریخی تاسیس می‌شود و البته تاریخی دیگر در محاق قرار می‌گیرد. با ازدست‌دادن آن وقت اصیل و گرفتار آمدن در وقت و زمانه نجومی و تقویمی ناگزیر در حاشیه فرهنگی قرار می‌گیریم که دوره، دوره آن است.

نتیجه

برای گذار از این وضعیت، با توجه به قابلیت آدمی در تعرض به گذشته تاریخی‌اش، یعنی آن روزگاری که وقتی اصیل یافته‌بود، باید به تجدید عهدی با آن دست‌یازید.^[۲۳] اما این منوط به این است که به نحو اجمال بدانیم، طرح جامعه جدید ما چیست و به کجا می‌خواهیم برویم و برسیم. راه و زاد راه تابع مقصد است. تنها وقتی می‌توانیم به طرح مسائلی جدی در باره انسان و اجتماع پردازیم که طرحی برای آینده داشته باشیم^[۲۴] و البته طراحی آینده با توهم و هوس ممکن نیست بلکه مستلزم تفکر^[۲۵] است. تفکری که به حقیقت رجوع می‌کند و در فضای تاریخی که به این سبب حاصل می‌آید، عالمی پدید می‌آورد که در آن اجزا در تناسبی حقیقی‌اند و در عین حال عناصر و مقومات عالم‌های دیگر هم در آن، صورت و مقام خاص خود را می‌یابند و به نحوی تعریف و اخذ می‌شوند که با مناسبات سازگار و هماهنگ این عالم در تعارض نباشند.^[۲۶] و البته این مقامی درخور برای انسان است که به تعبیر هیدگر شبان هستی است و در عزم و همت تقرّب به او است که می‌تواند دوران‌ساز گردد.

بدین ترتیب باید همواره این نکته مد نظر قرارگیرد که علوم هر فرهنگ، تاریخ خاص خود را دارد و علم طبیعی به معنای ناب و اصیل هرگز وجود ندارد. علم در هر فرهنگ،

شأنی از شئون مختلف آن است که در ذیل یک تمامیت تاریخی و آن به‌نوبه خود در ذیل یک تلقی هستی‌شناختی دازاین قرار می‌گیرد. دازاین که موجودی در تکاپو و پرسش است در تمنای حقیقت و با التفاتی از جانب هستی، افق‌هایی را می‌گشاید که در آن عالم و آدم جدیدی پدید می‌آید که خود بسترساز نظام‌های فلسفی، علمی و ارزشی خواهند شد. اما تمام این کثرات مرجع و مآلی واحد دارند و نمی‌توان آن‌ها را مُجزّی و بریده از افق پیدایی و وجودشان که بسته به دازاین است، برگرفت و در خاک دیگری کاشت. بدین ترتیب علوم اعم از فیزیکی و انسانی ره‌آورد تاملات دازاین است. دازاین است که بر کالبد عالم، کسوت توضیح‌پذیری می‌پوشاند. بدون مولفه بنیادین دازاین، می‌توان از طبیعت و علوم آن سخن گفت اما چنین طبیعت و چنین علومی در «عالم» نخواهد بود. هرگاه طبیعت موضوع تصرف دازاین قرار گیرد، شأن زمانی دازاین به آن هم تسرّی پیدا می‌کند و زمان‌مند می‌شود. مخلص کلام این‌که آدمی عالمی دارد که وابسته به مبالات او است و خود این خصلت متکی بر شأن زمانی او است که افق فهم هستی است. هستی در این جایگاه روشنائی می‌یابد و آشکار می‌شود. طلب ما و عنایت او می‌تواند لحظه نوینی را برای اندیشه رقم زند^۱ و به تجدید عهدی با تاریخ شکوفایی بشارت دهد.

1. ereignis

پی‌نوشت

۱. به دلیل شباهت صوری یا ساختاری میان تاریخ و وجود فردی است که مطالعه تاریخ ممکن است. هیدگر مدعی است که در نتیجه مشارکت ما در تاریخ یا حتی قائم‌بودن ما به آن [تاریخ] است که می‌توانیم به پرورش علاقه علمی [یعنی هستتوری] به تاریخ بپردازیم و موجودی تاریخ‌نگاشتی و یا تاریخ‌شناختی شویم. (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۲۳۳). هیدگر خود در کتاب هستی و زمان (Heidegger, 1986: 397) این معنی را به نحو کاملاً روشنی بیان کرده است: «بنیاد پایه تاریخ‌شناسی اصیل شان‌زمانی است، در مقام معنای وجودی اگزیتنسیالِ مبالات است». عین عبارت خود او به این قرار است:

Der Grund des Fundaments der eigentlichen Historie aber ist die Zeitlichkeit als der existenziale Seinsinn der Sorge.

۲. به عنوان مثال بحث درباره بی‌هدفی و بی‌خانمانی تکنولوژی مدرن آن‌گونه که هیدگر مطرح کرده است و انتقاد از مبانی نظری آن به نحوی که در آراء دکارت منعکس است. تفصیل بیشتر در این خصوص: (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۹۴).

۳. عنوان بندی از کتاب هستی و زمان تحت عنوان: *Der ontologische Vorrang der Seinsfrage*. تفصیل این موضوع در کتاب هستی و زمان (Heidegger, 1986: 12).

۴. مراد از این نوع موجودات امور حاضری هستند که موضوع شناسایی هستند و هیدگر هستی آن‌ها را *Vorhandenheit* می‌نامد و آن‌ها را در مقابل انسان (دازاین) و یا موجودات بهره‌مند از وصف توی‌دست یا *Zuhandenheit* قرار می‌دهد. تفصیل این موضوع در (احمدی، ۱۳۸۲: ۳۰۶، ۳۴۹ و ۴۶۴).

۵. دازاین *Dasein* مرکب از دو واژه آلمانی *Da*، به معنای این‌جا و *Sein* زاین به معنی وجود است. البته باید توجه داشت که آن‌جا و این‌جا نباید به معنی مکانی آن فهمیده شود. دا حاکی از این است که انسان می‌تواند از خود فراتر رود، به آن‌جا رود و با هستی یعنی زاین نسبتی برقرار کند. به عبارت دیگر دازاین از آن جهت که مشتمل بر زاین یعنی وجود است سیری در آفاق وجودی و صورت‌های مختلف آن دارد و به سبب دا مجالی می‌یابد تا به مبادی این کثرات یعنی خود هستی بازگردد. تفصیل این موضوع در (حیدری، ۱۳۸۵: ۲۳).

۶. دازاین از منظر انتیک نزدیک‌ترین چیزها به ما است، زیرا آدمی به عنوان کسی که می‌پرسد، خود موجودی از سنخ دازاین است. اما از منظر *اوتولوژیک* از خود بسیار دوریم، همان‌طوری که عینک

برای چشم‌هایی که از آن استفاده می‌کند، نزدیک‌ترین چیزها است اما عینکی‌ها همین عینکی را که از درون آن به بیرون می‌نگرند، نمی‌بینند. با این ملاحظه دورترین است (Luckner, 2001: 21).

هیدگر برای نخستین بار در بند ۱۱ از کتاب هستی و زمان به تفاوت میان انتیک و اونتولوژیک اشاره کرده است. انتیک از واژه to on یونانی اخذ شده که به معنی موجود و در تمایز با ساختار Struktur یا مولفه‌های ماهوی Wesensmomente است. می‌توان گفت که انتیک در مقابل اونتولوژی یعنی وجود موجود (یا موجود بما هو موجود) است. مراد از مواجهه انتیک ontisch مواجهه عینی با موجود در تحقق‌بخشیدن انضمامی به زندگی است (همچنین در علوم تحصلی و پیش-اونتولوژیک). مراد از مواجهه‌ی انتیک با موجود این است که فهمی مفهومی begrifflich و موضوعی thematisch (اونتولوژیک) از آن نداریم. گرچه معرفت انتیک از سنخ معارف مفهومی است اما این معرفت در پی درک ساختارهای عام موجود نیست. در فلسفه هیدگر با دو معنای انتیک سروکار پیدا می‌کنیم: ۱. انتیک در معنای سنتی آن (یعنی همان معنایی که در ابتدای همین پانویس به آن پرداختیم)؛ مواجهه ما با موجوداتی که از سنخ دازاین نیستند و در شمار موجودات درون‌عالمی innerweltlich Seienden هستند. ۲. انتیک به معنای اگریستنسیال (نیز پیش-اونتولوژی)؛ از منظر هیدگر این انتیک به معنای اگریستنسیال ساختار در-عالم-بودن و ساختار دازاین را تشکیل می‌دهد. این سطح انتیک اگریستنسیال امکان‌پیدایی سطح اگریستنسیال-اونتولوژی یا سطح هستی‌شناسی بنیادین را فراهم می‌کند. می‌توان گفت که بر سطح اگریستنسیال-اونتولوژی، سطح اگریستنسیال-انتیک به‌نحو واضح و مشخص explizit موضوعی می‌گردد. توضیح بیشتر در این باره: (Ulfig, 1997: 263).

۷. بحث از ساحات زمانی دازاین در کتاب هستی و زمان فرع بحث از «مقومات اگریستنسیال دا» زاین است. هیدگر در بند ۲۸ از این کتاب به تفصیل در این خصوص نوشته است. اما یادآور شده است که آدمی یاد از این چون می‌تواند خود را بر موقعیت‌های Situation مختلف بگشاید، erschließen امتیاز ویژه‌ای دارد. هیدگر در تبیین این امتیاز که به‌طور خلاصه در جزء نخست واژه دازاین یعنی Da قابل اشاره است از سه ویژگی عمده نام می‌برد: حال و هواداری، فهم و بیان. او در بند ۴۱ از کتاب هستی و زمان پس از طرح مباحث تفصیلی در خصوص تحلیل مقومات سه‌گانه دازاین مهم‌ترین خصائص وجودی و اگریستنسیال دازاین را که از آن این مولفه‌ها برآمده‌اند، برمی‌شمرد: بهره‌مندی از تقرر ظهوری، Existenzialität واقع‌بودگی Faktizität و درافتادگی Verfallenheit و سپس این پرسش را مطرح می‌کند: اکنون چگونه می‌توان رابطه میان این سه

خصیصه را به عنوان یک ساختار تام و تمام *eine ganze Struktur* بیان کرد؟ به عبارت دیگر هستی‌دازاین چیست؟ از منظر هیدگر ساختاری که موجب تمامیت دازاین می‌گردد و به واسطه آن مولفه‌های این ساختار یعنی سه‌گانه مذکور، متحد می‌شوند، مبالات نام دارد. در بخش دوم از کتاب هستی و زمان، یعنی دازاین و زمانمندی *Dasein und Zeitlichkeit* نسبت میان مبالات و این سه مولفه ساختاری، منتهی به بحث زمانمندی و ساحات سه‌گانه زمانی دازاین می‌گردد.

۸. هیدگر در کتاب هستی و زمان یادآور شده است که مبالات *Sorge* «نزد ما به آنچه که ممکن است به نحو/نتیک در دازاین یافت شود، مربوط نمی‌شود که از آن جمله «رنج»، «اندوه» و «پیشانی‌های زندگی» است. این حالات و حالات متضاد با آن‌ها یعنی «بی‌مبالاتی» و بی‌غمی تنها از آن رو به نحو انتیک امکان‌پذیر می‌شوند که دازاین به مفهوم هستی‌شناختی همان مبالات است». ص ۵۷.

۹. هیدگر برای بیان این و معنی به‌ترتیب از واژگان *Besorgen* و *Fürsorge* استفاده کرده است. تفصیل بیشتر در این خصوص، هستی و زمان (Heidegger, 1986: 179).

۱۰. هیدگر خود به این ویژگی مبالات در ص ۱۹۲ از کتاب هستی و زمان اشاره کرده است:

هستی دازاین یعنی پیشاپیش - در (عالم) فراپیش - خود - بودن به‌عنوان هستی - معی (با موجودات درون‌جهانی که ملاقی با ما هستند). این هستی معنای عنوان مبالات را برآورده می‌کند که محضاً هستی‌شناختی - اگریستنسیال به‌کار رفته است.

۱۱. هیدگر در کتاب هستی و زمان به نقل از بورداخ *Burdach* نویسنده مقاله‌ای درباره «کورا و فاوست گوته» بر این باور است که کورا متضمن دو معنی است: مبالاتی ترس‌آگاهانه *ängstliche Bemühung* و در عین حال مراقبت و اشتیاق به کسی که به‌ترتیب در دو واژه *Sorgfalt*, *Hingabe* بازتاب یافته است (Heidegger, 1986: 199).

۱۲. در اندیشه هیدگر، مرگ به‌منزله نقطه پایان گذشته و اکنون است، در عین حال هر طرحی برای آینده با مرگ به پایان می‌رسد. مرگ تجربه نیستی را فراهم می‌کند. با مرگ که اعلان تمامی امکانات آدمی است، خصائص زمانی دازاین و بالتبع مبالات او که ساختار بنیادین پیونددهنده خصائص وجودی او است، پایان می‌گیرد. همین مناسبات حاکی از آن است که زمان با هستی یکی است و فقدان هستی لاجرم فقدان زمان و به‌عکس است. بدین‌سان به‌خوبی می‌توان نسبت میان زمان و هستی و اهمیت ویژه زمان و تاریخ را در اندیشه هیدگر دریافت. هیدگر زمان را افق فهم

هستی دانسته است. وی در انتهای کتاب هستی و زمان این موضوع را در قالب یک پرسش مطرح کرده است: آیا زمان خود را به مثابه افق فهم هسنی نمایان می‌کند؟ (Heidegger, 1986: 437)

۱۳. (همان ۲۳۳). برخی از اندیشمندان معاصر این تلقی را «بازیابی وقت» و «تجدید عهد» دانسته‌اند. «ما ربط متغیر به ثابت در دین را به این ترتیب می‌توانیم حل کنیم که بگوییم ما رشته اتصال را نگاه می‌داریم، ما درد دین و یاد دوست را ننگه می‌داریم.» (داوری، فلسفه در بحران، ۴۰۳)، هیدگر به اقتفا از نیچه این نگاه به تاریخ و گذشته یادبودی *monumentalisch* نامیده است. (Heidegger, 1986: 396)، نیز بنگرید (نیچه، ۱۳۸۵: ۵۵).

۱۴. چنین موقعیت‌هایی در زبان فیلسوفان اگزیستانس موقعیت‌های مرزی نامیده می‌شوند و شرایطی هستند که در آن بیشترین شناخت از خود و وجود به دست می‌آید در تلقی هیدگر مرگ به منزله معین‌ترین امکان، موقعیتی است که می‌تواند کل را نشان دهد. آگاه‌شدن از مرگ و پذیرفتن میرایی، آگاه‌شدن از مرزی برای وجود است آگاهی از چنین مرزی آدمی را قادر می‌سازد که وجود را کلی متناهی به تصور درآورد. میان انسانی که در مواجهه با پایان زندگی می‌کند و انسانی که فکر مرگ را از خود دور می‌کند تفاوت بزرگی در نگرش وجودی، وجود دارد. (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۹۹)

وضعیت‌های حدی همواره حیات آدمی را تهدید می‌کند ولی اکثر افراد به این موقعیت‌های مرزی توجه لازم را ندارند یعنی فراموش می‌کنند که باید بمیرند، فراموش می‌کنند که بازیچه دست تصادفند و درگیر در تعارض‌ها. باید با ایجاد تحول در خود از جنبه‌های مثبت این موقعیت‌های مرزی استفاده کرد. آن‌ها موجب تفکر فلسفی می‌شوند.

۱۵. در شرایطی که آدمی بیگانگی *Alienation* خود را با عمیق‌ترین هستی خودش درک می‌کند و کوشش می‌کند برخلاف جریان متعارف به این نسبت وجودی و اصیل نائل گردد، بسترهای مناسبی برای اندیشه فراهم می‌آید و دقیقاً از همین‌رو است که متفکران بزرگ تاریخ در روزگار خود سخنانی خلاف‌آمد عادت بر زبان آورده‌اند.

۱۶. می‌توان به عنوان مثال از تطبیق دین با ایدئولوژی‌های سیاسی و یا تطبیق دین و فلسفه با معیارهای علمی سخن گفت. میان پدیدارهای سیاسی یک دوره و آراء فلسفی شایع در آن روزگار نسبت تنگاتنگی وجود دارد. هاینریش هاینه در دوره جدید کانت را با روبس‌پیر مقایسه کرده است. به‌رغم تفاوت‌های ظاهری، هر دو در تأسیس و تحکیم لیبرالیسم غربی سهم بوده‌اند، با این تفاوت که شرکت روبس‌پیر ظاهرتر و اثر کانت عمیق‌تر بود. (بنگرید: داوری، ۱۳۷۳: ۴۹۴) حال آیا نباید در اصالت کوشش‌هایی که به‌منظور پیوند میان آراء کانت در مقوله آزادی با باورهای دینی

صورت می‌گیرد، با توجه به بسترهای متفاوت هستی‌شناختی تکوین این آراء تردید کرد؟ داریوش شایگان در کتاب «آسیا در برابر غرب» به خوبی توضیح داده است که چگونه تلفیق نابجای عناصری از فرهنگ‌های وارداتی با آن چه که مبادی وجودی دیگری دارد منجر به «موتاسیون» می‌شود و اشکالی ناموزون و کاریکاتوری از تجدد پدید می‌آورد: «... اگر امروز خیابانی از وسط بازار کاشان می‌گذرانند و اندرونه بناهای قدیم را بیرون می‌ریزند، جایش چه می‌سازند؟ جعبه‌های شیشه‌ای ناموزونی که شبیه هیچ چیز نیست. این نوع از خانه‌سازی و معماری بهترین نمونه موتاسیون‌های جدید است که هیچ آرمان یا نظام فرهنگی بر آن فرمانروا نیست و جایگاهی ندارد. شاید اولین ضربه به هنر ایرانی، زیروروشدن بینشی بود که ایرانیان از فضا داشتند...» (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۱۷)؛ اسوالد اشپنگلر در کتاب «افول مغرب‌زمین» نیز متذکر این معنی شده است: «آیا کسی می‌داند که میان محاسبه دیفرانسیل و اصول حکومت سلطنتی عهد لویی چهاردهم؛ میان شکل دولت عهد عتیق در پولیس یونانی و هندسه اقلیدس؛ میان پرسپکتیو فضا در نقاشی مغرب‌زمینی و چیره‌گشتن بر مکان از طریق راه آهن، تلفن و سلاح‌های دوربرد؛ میان کونترپوئن، موسیقی و سیستم اقتصادی اعتبارات، ارتباطی عمیق از حیث شکل وجود دارد». اشپنگلر ارتباط میان روح ملت و مردان بزرگش را نوعی هم‌نوایی *Einklang* خوانده است. (همان، ۱۶۰)؛ رضا داوری در کتاب «فلسفه، سیاست و خشونت» قائل به این است که انقلاب فرانسه برای برقرارشدن سیاستی متناسب با علم و تفکر جدید صورت گرفته است. (داوری ۱۳۸۵: ۱۲۹)

۱۷. هیدگر در کتاب هستی و زمان (Heidegger, 1986: 145) به این نکته اشاره کرده است:
Das Verstehen hat an ihm selbst die existenziale Struktur, die wir den Entwurf nennen.

هیدگر میان پرتاب‌شدگی دازاین به هستی *Geworfenheit* و توانایی او در طرح‌اندازی *Entwerfen* رابطه‌ای قائل است. دازاین پرتاب‌شده است، یعنی در وضعیتی اجتماعی و فرهنگی قرار گرفته است و چاره‌ای جز پذیرش پرتاب‌شدگی، یعنی وضعیت بنیادین خود ندارد. این پرتاب‌شدگی انبوهی از فعالیت‌ها و طرح‌های خودکار را از پیش می‌آورد، شماری از امور را طبیعی می‌نماید و بر اساس هنجارها، به کارها شکل می‌دهد و برخی دیگر از سنت‌ها و نظام‌های فکری گذشته را جنبه مقدس می‌بخشد و برخی دیگر را بی‌ارزش می‌نمایاند. هیدگر به این نکته توجه داده است که پرتاب‌شدگی به معنی انفعال کامل دازاین نیست. دازاین به این دلیل می‌تواند طرح‌اندازی کند که پرتاب‌شده است. ... دازاین می‌تواند از موقعیت کنونی خویش فراتر رود. دازاین امکان‌های خویش است و این امکان‌ها را در طرح‌اندازی‌هایش تحقق می‌بخشد. طرح

اندازی به یک معنا محدود به افق امکان‌ها است اما به معنایی دیگر به مثابه گزینش از میان امکان‌ها، عملی است بیش و کم آزادانه. کلیه فعالیت‌های طرح‌دراندازانه دازاین مسبوق به انحایی از فهم است: پیش‌فهمی از هستی؛ پیش‌فهمی از ساختار موجودات یا همان سرمشق‌ها و پارادایم‌های علمی و بالاخره فهمی مفهومی و هستی‌شناسانه از هستی و موجودات (احمدی، ۱۳۸۲: ۳۰۸).

۱۸. به‌عنوان مثال در میان روشنفکران ایرانی دوره مشروطه این باور مطرح بود که با اتکاء به سیاست می‌توان همه مسائل و مصائب را حل کرد. آن‌ها عمیقاً معتقد بودند که سیاست غربی مستقل است و می‌توان آن را به هر جای دیگری از جمله ایران منتقل کرد. درحالی‌که بنا بر آنچه گذشت، سیاست نتیجه و فرعی از باطن است. سیاست جزء تمدن است و تمدن ظاهر یک باطن و یک حقیقت است. در کوشش‌هایی که از جانب اندیشمندان دوره مشروطه صورت گرفته بود، چون مشارکتی در یافتن امکان‌های تاریخی غرب در تحقق‌بخشی به دوره جدید پدید نیامده بود، بلکه فقط نتایج و حاصل برآمده از این امکانات مد نظر بود، تاریخ دوره مشروطه ایرانی در ذیل تاریخ نوین غرب قرار گرفته است. تفصیل بیشتر در این باره: آجودانی، مشروطه ایرانی، ۲۱۹ صص. هانس گئورگ گادامر Hans-Georg Gadamer فیلسوف برجسته و معاصر آلمانی پس از واقعه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ در مصاحبه‌ای با روزنامه دی ولت آلمان به تفاوت فهم عالم «عربی» و جهان غربی از حقیقت اشاره کرده است؛ آنچه مانع بزرگی بر سر راه تفاهم و نزدیکی میان آن‌ها است. در تلقی او وجود یک *sensus communis* یا عقل مشترک برای مفاهیم جهانی کفایت نمی‌کند. Die Welt، مورخ ۲۵/۹/۲۰۰۱؛ رضا داوری هم در کتاب *فلسفه در بحران* این معنی را در بافت دیگری آورده است: «به هیدگر گفته بودند که مترجمان و مفسران انگلیسی‌زبان آثار شما، چنان‌که باید از عهده تفسیر برنیامده‌اند و او گفته بود پس من نمی‌توانم چیزی از ایشان بیاموزم. مراد از این بیان متواضعانه این است که با ایشان هم‌زبانی ندارم و از هم دوریم» (داوری، ۱۳۷۳: ۱۷۱).

۱۹. هیدگر از این گذشته با *Gewesenheit* یاد کرده است.

۲۰. آن‌گونه که در صدر این مقاله به آن اشاره شد.

۲۱. با همین ملاحظه است که می‌توان گفت: تمدن یک مجموعه‌ی متناسب است و هر شأنی از آن با دیگر شئون آن در تناسب و توافق است. تاریخ تحقق یک امر واحد است و این همه کثرتی که در شئون آن وجود دارد اعم از فرهنگ و تمدن و وقایع و حوادث همگی به آن امر واحد بازمی‌گردد. به عبارت دیگر حوادث و وقایع مظهر تمدن و تمدن مظهر فرهنگ و فرهنگ مظهر تاریخ است (تفصیل بیشتر این موضوع در داوری، ۱۳۵۸: ۱۱۹).

۲۲. حوالت ترجمه‌ واژه *Geschick* است و مراد از آن تقدیری جمعی است. این واژه را باید با واژه *Schicksal* به معنی سرنوشت مقایسه کرد. بابک احمدی در کتاب *هایدگر و پرسش بنیادین* به تفاوت میان این دو در ضمن مثالی به‌خوبی اشاره کرده است: جنگ یک «تقدیر» یعنی تقدیری ملی است، اما این که کسی به جبهه برود یا از خدمت سربازی بگریزد یا در جنگ کشته‌شود یک سرنوشت یعنی سرنوشت فردی است. پرتاب شدگی، زایش در میان دیگران، با دیگران زیستن و کارکردن و سرانجام مرگ، تقدیرهای دازاین هستند (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۴۰).

۲۳. داریوش شایگان به اقتضای یونگ یادآور شده است که چقدر این تجدید عهد دشوار است: «رشته گسسته را نمی‌توان از نو پیوست، فقط می‌توان در باره آن اندیشید. ولی چرا نمی‌توان رشته گسسته را از نو پیوست؟ زیرا برد ناآگاه نیرویی که هم‌چون قانون وراثت امانت را زنجیروار سینه به سینه به نسل‌ها می‌سپارد و هر نسل به نوبه خود مضمون آن را از نو احیاء می‌کند و با تجربه معنوی خود غنی، رو به زوال است و توان باززایی سابق را ندارد» (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۸).

۲۴. در سایت دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی (<http://www.iranculture.org>) بخش مربوط به ارزش‌های حاکم بر نقشه جامع علمی کشور آمده است که بینش فلسفی در تعریف پیشرفت باید ملاحظه گردد و اگر مراد این باشد که پیش از هرگونه برنامه‌ریزی برای نقشه پیشرفت کشور، لازم است که صورت و حدانی آنچه را که می‌خواهند و باید تحقق یابد، به نحو اجمالی درک کنند، جای بسی خوش‌وقتی است. چنین درکی را در وهله نخست باید از فلسفه، شعر و علوم انسانی در *طرح‌اندازی‌های کلی انتظار داشت*؛ زیرا این گرایش‌ها چنان ذاتی دارند که بیش از دیگر شاخه‌های معرفت به حق و حقیقت روی می‌آورند و اشارات بسیاری که در این باب شد، نشان داد که در این رجوع است که عالم و فضای حیاتی لازم برای تأسیس و بنیادگذاری دانش‌ها و ارزش‌ها پدید می‌آید. هیچ‌گاه نباید از ارتباط وثیق میان عالم، عالم و علم غفلت کرد. استاد رضا داوری هم در بخش دوم از کتاب *درباره علم به‌خوبی* به این موضوع پرداخته است (داوری، ۱۳۸۶: ۲۹۷).

۲۵. تفکری که در هستی‌شناسی بنیادین مدنظر است «منشی فاعلی» دارد. «اندیشه در حکم پاسخی است از سوی ما به ندایی که از طبیعت چیزها یعنی از هستی برمی‌خیزد. توانایی اندیشیدن همان‌قدر به موضوع اندیشه وابسته است که به اندیشمند. فقط به پذیرابودن انسان در مقابل هستی وابسته نیست بل به پذیرابودن هستی در مقابل انسان هم وابسته است». فقرات مذکور با توجه به تلقی هیدگر از اندیشیدن *Denken* از کتاب‌های *چه باشد آنچه خوانندش تفکر و نامه در باب اصالت بشر به‌دست‌آمده* است. تفصیل بیشتر در این باره (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۱۷).

۲۶. مرا گفتمی بگو چو بود تفکر کزین معنی بماندم در تحیر
تفکر رفتن از باطل سوی حق بجزو اندر بدیدن کل مطلق
(شیخ محمود شبستری ۱۳۶۱: ۱۵)

Archive of SID

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- احمدی، بابک (۱۳۸۲)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۲)، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز.
- حیدری، احمد علی (۱۳۸۵)، «جایگاه دا در دازاین کتاب هستی و زمان هیدگر»، *مجله تخصصی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی*، سال دوم، شماره چهارم.
- خاتمی، محمود (۱۳۷۹)، *جهان در اندیشه هیدگر*، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- داوری اردکانی، رضا (ویراست دوم ۱۳۸۶)، *درباره علم*، تهران: نشر هرمس.
- _____ (۱۳۷۳)، *فلسفه در بحران*، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
- _____ (۱۳۸۵)، *فلسفه، سیاست و خشونت*، تهران: نشر هرمس.
- _____ (۱۳۵۸)، *مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۶)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۱)، *گلشن راز*، تهران: نشر طهوری.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۵)، *سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی*، ترجمه عباس کاشف؛ ابوتراب سهراب، تهران: نشر فرزاد روز.

References

- Heidegger Martin (1974), *Platonslehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den Humanismus*, Frankfurt: Francke.
- Luckner Andreas (2001), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Schöningh: UTB.
- Heidegger Martin (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Ulfig, Alexander (1997), *Lexikon der Philosophischen Begriffe*, Köln: Komet Verlag.
- Rentsch, Thomas (Herausgeber 2001), *Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag.

- Die Welt (Erscheinungsdatum: 25. 09. 2001), *Es ist mir recht unheimlich geworden*, Mit 101 Jahren sieht der Philosoph Hans-Georg Gadamer den ersten Krieg des 21. Jahrhunderts, Ressort: Feuilleton.

f SID