



«مسئله ما» در اندیشه هایدگر*

مسعود زمانی**

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

چکیده

"دازاین ما"، "دازاین امروزی ما"، دازاین تاریخی ما" و نظایرشان تعبیری هستند که هایدگر بخصوص در آثار خود در نخستین سال‌های پس از انتشار **وجود و زمان** در موارد بسیاری به کار می‌برد. تکرار این تعبیر در زبان هایدگر آنقدر زیاد است که نمی‌توان آنها را به لحاظ فلسفی خنثی و عاری از معنا دانست. کمی جستجو در آثار وی نیز نشان می‌دهد که صرف نظر از دازاین، خود ضمیر "ما" نیز در فلسفه او موضوعیت دارد، به طوری که می‌توان سیر "پرسش از ما" را مستقلاً در آثار او دنبال کرد. مقاله پیش رو می‌کوشد اولاً موضوعیت این بحث را در فلسفه وی نشان بدهد و از این رو از "پرسش-ما" نزد هایدگر می‌گوید، ثانیاً معنای مورد نظر هایدگر از آن را حتی الامکان روشن نماید، ثالثاً ارتباط آن با دازاین را به بحث بگذارد که کلیدواژه فلسفه او است لاقلاً در **وجود و زمان**. چون ضمیر "ما" تشخص بالفعل دازاین را رقم می‌زند، آن را در اینجا "تشخص-به-ما" یا "تشخص از طریق ما" می‌نامیم. این نوشته سرانجام به نتایج و تبعات "مسئله-ما" برای فهم فلسفه هایدگر، بخصوص در **وجود و زمان** می‌پردازد.

واژگان کلیدی: هایدگر، دازاین، دازاین امروزی ما، مسئله ما، مابعدالطبیعه

تأیید نهایی: ۱۳۹۷/۱۰/۰۳

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۶/۰۷

** E-mail: seyedmasoudz@yahoo.de

درآمد

"دازاین ما"، "دازاین امروزی ما"، دازاین تاریخی ما" و تعبیری مانند اینها را هایدگر به کرات به کار می‌برد، بخصوص در آثارش در نخستین سال‌های پس از انتشار **وجود و زمان**. این تعبیر در زبان هایدگر آنقدر زیاد تکرار می‌شوند که اهل فلسفه نمی‌توانند نادیده‌شان بگیرند و در آنها مسئله‌ای فلسفی نیابند. از این رو، این گونه پرسش‌ها را پیش می‌آورند که: دازاین ما با دازاین به‌طور کلی، یعنی دازاین بی‌قید "ما"، چه تفاوتی و شباهتی دارد؟ اصلاً آیا "مسئله-ما" معنایی در فلسفه هایدگر دارد یا نه؟ اگر آری چه معنایی؟ بعد مسئله ما چه تأثیری بر فهم و تفسیر اندیشه هایدگر دارد؟ و الخ.

این دست پرسش‌ها بسیارند. ولی برای فهم و یافتن پاسخ‌شان، و نیز پیش از نشان دادن موضوعیت "مسئله-ما" در آثار هایدگر، لازم است حدود کلی مباحث او در این سال‌ها را به‌طور گذرا از نظر بگذرانیم. نخست نگاهی بیافکنیم به عناوین بعضی از آثار او در اولین سال‌های پس از انتشار **وجود و زمان**: رساله «مابعدالطبیعه چیست؟»، کتاب **کانت و مسئله مابعدالطبیعه** و درسگفتار **مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه: عالم- پایان مندی- تنهایی**. هر سه اینها را که او حدود سال ۱۹۲۹ پدیدآورده، لااقل گویای آنند که یکی از مهم‌ترین مسائل هایدگر در آن سال‌ها پرسش از مابعدالطبیعه است و اینکه مابعدالطبیعه ذاتاً چیست. دو رساله مشهور دیگر هایدگر «در باب ذات اصل جهت کافی» و «در باب ذات حقیقت» که باز در همین ایام نگارش و انتشار یافته‌اند نیز دقیقاً و عمیقاً به مابعدالطبیعه و اصلی‌ترین مسائلی می‌پردازند. در حقیقت آنها پرسش از ذات و ماهیت امور را برعهده گرفته‌اند که اصلاً از آن مابعدالطبیعه است. البته نیت اصلی هایدگر احیای مابعدالطبیعه هم هست، منتهی بعد از بازاندیشیدن آن از نو و از بنیان و بنیاد. مسلماً هایدگر در طرح پرسش مابعدالطبیعه راه خاص خود را می‌رود، بخصوص به این دلیل که این مسئله را از همان قدم اول به پرسش از دازاین بازمی‌گرداند. بر بازبردن مابعدالطبیعه به دازاین هایدگر بارها تأکید و تصریح کرده است، مثلاً در آغاز رساله «مابعدالطبیعه چیست؟» که می‌نویسد:

"پرسش مابعدالطبیعه باید به‌طور تمام و از مقام بنیادین دازاین پرسش‌کننده طرح شود." (Heidegger 1996, S. 103)

ولی پراهمیت‌تر از همه اینها، خود نحوه طرح مسئله دازاین است، که هایدگر آن را نه چون یک مفهوم کلی و انتزاعی، بلکه همچون امری انضمامی و با نظر بر فعلیتی که دارد، می‌بیند و می‌کاود. اصولاً او در آثارش قید و بندهای چندی بر دست و پای دازاین می‌نهد، تا او را در موقعیت انضمامی مشخص و در مقام فعلیت معینی لحاظ کند: گاه او را در زمان و مکان مشخصی می‌بیند؛ در عین حالی که اغلب او را در قلب مباحث مابعدالطبیعه‌اش می‌نشانند و حتی قائل به این‌همانی دازاین و مابعدالطبیعه می‌شود؛ گاهی هم می‌گوید چنین دازاینی متشخص به علم جدید است. ولی مهم‌ترین امری که دازاین را در مقام و موقعیت انضمامی و بالفعل می‌نهد، همین قید "ما" است، که گفتیم هایدگر به کرات بر دست و پای دازاین می‌گذارد. به همین اعتبار می‌گوید "دازاین ما"، "دازاین امروزی ما"، دازاین تاریخی ما" و الخ. پژوهش پیش رو

وجوه اصلی این بحث را در مهمترین آثار هایدگر نشان می‌دهد.^۲ معرفی این اسلوب انضمامی و ناظر بر فعلیت دازاین را ما در وهله اول از گفتارها و نوشتارهای هایدگر در اواخر دهه بیست و خود دهه سی قرن گذشته آغاز می‌نماییم.

۱. پرسش-ما در آثار پس از وجود و زمان

در ابتدای «مابعدالطبیعه چیست؟» هایدگر برای نخستین بار بعد از **وجود و زمان** با ابتدای بر دازاین پرسش خود درباره مابعدالطبیعه را طرح می‌کند. در اینجا او با نظر بر موقعیت انضمامی این سخنرانی، که سخنرانی معارفه‌اش در دانشگاه فرایبورگ است، همان تشخصات دازاین را که گفتیم می‌آورد:

"اینجا ما این راهنمایی را برمی‌گیریم: پرسش مابعدالطبیعی باید به طور تمام و از مقام بنیادین دازاین پرسش‌کننده طرح شود. ما اینجا^۳ و الآن برای خودمان طرح مسئله می‌کنیم. دازاین ما - در جمع پژوهش‌گران، آموزگاران و دانشجویان - با علم تشخص یافته است." (Heidegger 1996, S. 103)

پس در وهله نخست با دو قید "الآن" (۱) و "اینجا" (۲)، که ظاهراً به موقعیت خاص سخنرانی برمی‌گردد، هایدگر اعلام می‌کند که دازاین متشخص در زمان و مکان خاصی را در نظر دارد. بعد با توجه دادن به "جمع پژوهش‌گران، آموزگاران و دانشجویان" او دازاین را به طور انضمامی بازهم دقیق‌تر، از طریق ضمیر "ما" مشخص می‌کند (۳). بر این نیز بلافاصله با ضمیر ملکی "ما" تأکید می‌نماید. بنا بر این منظور هایدگر، اصلاً دازاین من حیث هو نیست، بلکه دازاین متشخصی است که به ما تعلق دارد. این دازینی که او از سه طریق به طور انضمامی مشخص‌اش می‌کند، به‌علاوه صراحتاً "با علم تشخص یافته‌است" (۴)، که خود نیز قید انضمامی دیگری است برای بیان تشخص و فعلیت دازاین، چراکه منظور هایدگر علوم دانشگاهی جدید همچون امری خاص است. و اگر هایدگر پیش از همه اینها در متن صراحتاً می‌گوید "از مقام ذات دازاین پرسش‌کننده" است که متعرض پرسش‌های مابعدالطبیعی می‌شود، پس دازاین را بسته و پیوسته به مابعدالطبیعه، و دراصل او را بنیان مابعدالطبیعی می‌داند (۵). خلاصه هایدگر از دازاین **خودمان الآن** و در **اینجا** می‌پرسد، دازینی که به نظر او با **علم** تشخص یافته است، تا از طریق او در باب **مابعدالطبیعه** طرح مسئله کند. بنابراین به‌اجمال می‌توان گفت: الفاظ ساده‌ای چون "اینجا"، "الآن" و "ما" که در بادی امر توجه کسی را به خود جلب نمی‌کنند و ظاهراً فقط به موقعیت انضمامی سخنرانی برمی‌گردند، ملاحظات فلسفی جدی نهفته است؛ لااقل چون آنها را در اشاره به دو مسئله بسیار مهم علم و مابعدالطبیعه به میان می‌آورد. به‌علاوه هایدگر کمی قبل از پایان این رساله دوباره به آن پنج قید انضمامی بازمی‌گردد، منتهی با نظر بر مسئله عدم، که ذات و ماهیت آن و نسبت‌اش با مابعدالطبیعه در اینجا موضوعات اصلی‌اند. هایدگر دوباره با تأکید بر این الفاظ می‌گوید:

"پس به چه اعتباری پرسش از عدم، چنانچه پرسشی مابعدالطبیعی است، دازاین پرسش‌کننده ما را در بر می‌گیرد؟ ما دازاین تجربه شده در الآن و اینجا را به طور ذاتی با

تشخیص به علم معین کردیم. اگر دازاین ما با چنین تشخیصی در پرسش از عدم مطرح می‌شود، پس باید به مدد همین سؤال مورد پرسش قرار گرفته باشد." (Heidegger, 1996, S. 120 f.)

پس هایدگر در «مابعدالطبیعه چیست؟» عملاً نشان می‌دهد که چگونه با روش انضمامی-بالفعل خود مسائل مابعدالطبیعی‌اش را می‌پردازد، که البته در اینجا مسئله عدم را بر صدرشان نشانده است. صرف نظر از آنچه هایدگر در این رساله در باب عدم می‌گوید، در نقل قول اخیر تأکید و تکرار می‌کند که دازاین مبدأ و مبتدای مباحث مابعدالطبیعی او است. در عین حال دازاین مورد نظرش دازاین بالفعل و مشخصی است که **ما الآن و اینجا** متکفل بحث درباره‌اش می‌شویم، دازاینی که از سوی دیگر متخصص به علم هم هست. بنا بر این هایدگر دازاین صرف را لااقل در اینجا لحاظ نمی‌کند. گذشته از اینها، "دازاینی که چنین تشخیص یافته"، یعنی دازاینی که به مدد قیود "مابعدالطبیعه"، "علم"، "الآن" و "اینجا" تشخیص یافته، سرانجام متعلق به **ما** است. پس دازاین **ما** همانی است که "آن طور تشخیص یافته"، یعنی تشخیص به چهار تشخیصی است که گفتیم. ولی عبارت قیدی **از آن ما** یا ضمیر **ما** در حقیقت متضمن سایر تشخیصات هم هست و از این رو و تشخیص بخش‌ترین آن اوصاف پنج‌گانه نیز هست. نخست باید دازاین متخصص به ما باشد، تا بعد بتوانیم او را در مکان (اینجا) و زمان (الآن) معینی قرار دهیم، سپس او را با عناوین علم و مابعدالطبیعه ممتاز گردانیم. از این رو آشکار است که در نقل قول بالا، هایدگر علی‌رغم بحث مفصل‌اش در باب عدم و مابعدالطبیعه، سرانجام می‌خواهد "دازاین این طور متخصص" یعنی "دازاین ما" را مورد پرسش قرار دهد. ولی اگر هایدگر می‌خواهد "دازاین ما" را به طور بالفعل و انضمامی "مورد سؤال" قرار دهد و نه دازاین محض را، پس عبارت قیدی از آن ما یا ضمیر ما مهمترین عاملی است که فعلیت او را رقم می‌زند. به همین دلیل هایدگر بعد از **وجود و زمان** به طور گسترده‌ای طرح پرسش از ما یا دازاین ما را در صدر دستور کار فلسفی خود قرار می‌دهد.

اهمیت و اولویت پرسش-ما را باید به کمک چرخش تأویلی بیان کرد: اصولاً وقتی که هایدگر عبارت "دازاین ما" را به کار می‌برد، تأکیدش را دراصل بر مضاف "ما" می‌گذارد، تا بر خود مضاف‌الیه دازاین. پس اگر هایدگر در رساله «مابعدالطبیعه چیست؟» در چارچوب مباحث مابعدالطبیعی‌اش با طرح پرسش از عدم می‌خواهد "دازاین این طور و آن طور تشخیص یافته" را "مورد سؤال" قرار دهد، هدف نهایی او در حقیقت چیزی نیست جز آنکه خود "ما" را مورد پرسش قرار دهد. یعنی سؤال هایدگر در اصل "خودمان" و "ما" است، تا دازاین من حیث هو دازاین. بالاخره او بحث در باره دازاین را قبلاً به تفصیل در **وجود و زمان** به انجام رسانیده بود. پس این عبارت یا پرسش را وقتی درست فهمیده‌ایم که به روش اهل تأویل آن را وارونه کنیم و برگردانیم. با این برگرداندن است که موضوعیت پرسش-ما آشکار می‌شود.

علاوه بر این اصل تأویلی، برای فهم نحوه‌ای که هایدگر مسئله-ما را می‌پردازد، باید در اینجا به یک اصل روش‌شناختی او، یعنی دو پهلوی بودن یا چند پهلوی بودن بحث‌اش نیز توجه بدهیم. اینکه هایدگر تحلیل‌های فلسفی خود را اصولاً در یک موقعیت اولیه انضمامی طرح می‌کند، یعنی بحث خود را بر یک

موقعیت تاریخی معاصر یا در امروز بنا می‌کند، تمام ماجرای روش فلسفی او نیست، بلکه وی این موقعیت انضمامی بالفعل را در قدم بعد دوپهلوی یا چندپهلوی تفسیر می‌نماید. در حقیقت جزو مبادی روش هایدگر است که دربارهٔ بنیان این موقعیت انضمامی فیلسوفانه به طرح مسئله پردازد. این نکته از سوی دیگر به مفهوم "روزمگی" در **وجود و زمان** نیز برمی‌گردد، که نگارش و انتشارش به لحاظ زمانی فاصلهٔ چندانی با سخنرانی «مابعد الطبیعه چیست؟» ندارد. بدین اعتبار نقطهٔ عزیمت هایدگر در بحث فعلی مان عبارت است از زندگی **روزمرهٔ امروزی الان مان اینجا** در دانشگاه.

این اشارهٔ روش‌شناختی چون پلی ما را به درسگفتار **مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه** می‌برد، که گفتیم هایدگر هم‌زمان با نگارش رسالهٔ «مابعدالطبیعه چیست؟» ایراد کرد، یعنی در نیم‌سال زمستانی ۱۹۲۹/۳۰. این دوپهلوی بودن و یا ایهام را که اصولاً از ارکان روش هایدگر به حساب می‌آید، در عنوان فقرهٔ پنجم درسگفتار به‌صراحت آمده است؛ و جالب آنکه همراه با قیود انضمامی که بالاتر گفتیم:

"§۵. دوپهلوی بودن در فلسفه‌ورزیدن مان اینجا و الان در رفتار شنوندگان و آموزگاران"

پس در این عنوان بجز علم سایر قیود را هم دوباره گفته‌است: الان، اینجا و فلسفه‌ورزیدن مان که همانا به معنای مابعدالطبیعه آمده، و سرانجام "ما" که این را نیز در ضمن فلسفه‌ورزیدن گنجانده است. این دو یا چندپهلوی بودن روش‌شناختی را هایدگر به روشنی در قطعهٔ زیر به بحث گذاشته‌است. منتهی فهم درست آن نیازمند این توضیح پیشین است که هایدگر مسأله-ما و اصلاً تحلیل دازاین را، و طبیعتاً مسئلهٔ مابعدالطبیعه را نیز بر تحلیل احوال و حالت اصلی (Grundstimmung) دازاین بنا می‌کند. این را هم به یقین باز باید یکی از مسائل مهم اندیشهٔ هایدگر بخصوص در دههٔ پس از انتشار **وجود و زمان** به حساب آورد. حتی خود فلسفه و احیایش را او مبتنی بر یک حالت خاص و برانگیزاندنش می‌داند. این است که هایدگر در این درسگفتار دائماً به این مسئله می‌پردازد که چگونه می‌توان "دازاین فلسفه‌ورز" را برانگیخت. (Heidegger 1983 a, §§ 16-19) باری او در این قطعه مسئله-ما را به طور چندپهلوی چنین تقریر می‌کند:

"بنابراین [مسئله این است]: حالتی اصلی را برانگیختن! بدین ترتیب این پرسش برمی‌روید: کدام حالت می‌باید در ما برانگیزاننده شود و یا بگذاریم در ما برانگیخته شود؟ یک حالتی که به ما از بنیان تشخص می‌دهد؟ و اما ما چه کسانی هستیم؟ الان وقتی که می‌گوییم «ما» منظورمان چیست؟ ما، این شمار از افراد انسانی که اینجا در این مکان گرد هم آمده‌اند؟ یا ما به لحاظ اینکه اینجا در دانشگاه وظیفهٔ تحصیل علم در برابرمان قرار دارد؟ یا ما به لحاظ اینکه به عنوان اعضای دانشگاه در عین حال در فرایند بناکردن فکر و فرهنگ (Geist) دخیل‌ایم؟ و همین تاریخ فکر و فرهنگ آیا همین همچون حادثه‌ای صرفاً آلمانی یا مغرب‌زمینی و به‌علاوه اروپایی است؟ آیا این دایره‌ای را که ما

در آن هستیم، می‌باید باز هم بگسترانیم؟ «ما» را ولی در چه موقعیتی مراد می‌کنیم و در کدام مرزبندی و مرزبستن بر این موقعیت؟" (Heidegger 1983 a, 103 f.)

بدین ترتیب هایدگر پرسش-ما را دوباره در موقعیتی انضمامی طرح می‌کند، و آن را از زمان و مکان درسگفتارش با گذر از دانشگاه و اروپا و تاریخ فکر و فرهنگ‌اش و باز هم فراتر از اینها می‌گستراند. به هر حال او "ما" را به طور سیال پیش می‌کشد. پس پر پیدا است که هایدگر در قلب این تشخیصات بالفعل قائم به وضعیت که گفتیم، در عین حال یک من سیال نیز قرار می‌دهد، که آن را از حاضرین در درسگفتار، با به میان آوردن پای اروپاییان، به تمامی بشر می‌گستراند. درست در همین جا است که هایدگر پرسش-ما را می‌پرسد، تا تشخیص دازاین را در بطن این سیلان و عدم تشخیص به‌طور انضمامی معلوم نماید. باز کاملاً پیدا است که هایدگر در این نقل قول به کمک تشخیص دازاین در مقام فعلیت‌اش به سه اعتبار ما، اینجا و الآن، در عین حال سخن‌اش را هم به غرب و اروپا همچون مسئله‌ای فلسفی می‌گستراند. پس او از طریق پرسش-ما مستقیماً به طرح مسئله غرب نیز می‌پردازد. پس می‌توان گفت هر وقت هایدگر سخن از "دازاین ما" می‌گوید، در حقیقت منظورش دازاین اروپایی و مغرب‌زمینی است.

ارتباط مسئله-ما و مسئله غرب ولی بسیار بیشتر از اینها است، و اصلاً در تمامی متن درسگفتار **مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه** تنیده است. نقل قول بالا سطرهای آغازین باب هجدهم این درسگفتارند، که هایدگر در آن مسئله غرب را به آشکاری تمام طرح می‌کند، منتهی به معنای روزمره‌اش، یعنی به معنایی که همه ماها معمولاً از آن می‌فهمیم و به طور روزمره با آن سر و کار داریم. در اینجا هایدگر به چهار اثر می‌پردازد که موضوع‌شان تحلیل وضعیت فکری و فرهنگی اروپاست در آن سال‌ها (پس او در حقیقت می‌خواهد وضعیت امروز اروپا را روشن کند): **روح همچون طرف مقابل جان** نوشته کلاگس (L. Klages)، **انسان در روزگار مساوات** نگارش ماکس شلر (Max Scheler)، **روح اروپایی** اثر تسیگلر (L. Ziegler) و سرانجام کتاب مشهور **افول مغرب‌زمین** شپنگلر. در بند اول این باب هایدگر خلاصه‌ای از تحلیل این آثار را می‌آورد که مشکل امروز اروپا چیزی نیست جز تقابل و تضادی که میان فکر و فرهنگ (Geist) با جان (Seele) به وجود آمده است. فکر و فرهنگ در پدیده‌های تمدنی چون فن‌آوری، حمل و نقل، اقتصاد، تعلیم و تربیت جدید و الخ نمود می‌یابد و در شهرهای بزرگ متجسد و متبلور می‌شود. اما خود همین‌ها در حقیقت روح و جان آدمی و زندگی را در تنگنا قرار می‌دهند و او را به زوال و سقوط می‌کشانند. (Heidegger 1983 a, § 18 A) ولی آن اندیشه اصلی که به باور هایدگر در بُن این آثار نهفته، همان "تقابل بنیادین میان امر دیونیزوسی و آپولونی" در فلسفه نیچه است. (Ibid. § 18 B) به هر حال سخن باب هجدهم نهایتاً بر سر موقعیت امروز اروپا است؛ یعنی تشخیصات "الآن" و "اینجا" باقی مانده‌اند، ولی به صورت "امروز" و "اروپا" درآمده‌اند.^۵

اصل روش‌شناسانه هایدگری چندپهلوی بودن مفاهیم مسلماً دامن "اینجا" و "الآن" را هم می‌گیرد، بدین معنا که طور کلی مکان و زمان همچون اموری اصیل نیز حالت دو و چندپهلوی دارند. در اینجا فقط این اشاره کافی است که هایدگر پیش از این در **وجود و زمان** زمان‌مندی و مکان‌مندی اصیل دازاین را

تحلیل کرده بود. به علاوه او چند سال بعد مکان را به معنای بسیار خاص "مقام مابعدالطبیعی" شعر یا "مقام تأسیس یافته با شعر" تشریح می کند، که خود جایی است که دازاین در آن ممکن می شود (Ibid., §§ 10, 24). همچنین زمان را هم به معنای خاص تاریخ مند بودن دازاین معرفی می نماید. تاریخ مندی را ولی باید به طور انضمامی به کمک بحث های هایدگر درباره وضعیت امروز اروپا بفهمیم، یعنی باید امروز و پرسش از آن را جزو مباحث فلسفی-تاریخی او بدانیم. بحث درباره امروزه روز در حقیقت پرسش از تاریخ است، ولی با ابتدای از انتها و آخر آن.^۶ به بیان ساده تر، هایدگر تاریخ را از انتهای آن به مطالعه و پژوهش می گیرد. به همین دلیل وی پرسش درباره دازاین یا دازاین ما را، که گفتیم سنگ بنای مباحث مابعدالطبیعی او پس از **وجود و زمان** است، به صورت: "پرسش در باب دازاین امروزی ما" هم تقریر می کند، تعبیری که او در همین درسگفتار **مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعیه** بارها و بارها از آن استفاده می برد. خلاصه کلام اینکه هایدگر دازاین ما یا دازاین امروزی ما یا دازاین امروزی اروپاییان را متشخص به مابعدالطبیعیه و تاریخ می داند.

اگر هایدگر در درسگفتار **مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعیه** درباره موقعیت امروز ما یا موقعیت امروز اروپا می پرسد، سرانجام، سخن خود را به بحث مفصل درباره "حالت اصلی" دازاین یا "حالت اصلی ملال" می رساند، که موضوع اصلی و بسیار تفصیل یافته بخش نخست این درسگفتار است. در حقیقت هایدگر حالت اصلی دازاین را بدین جهت به بحث می گذارد که از "موقعیت امروز ما" بپرسد و نیز راجع به "آنچه امروز در دازاین ما رخ می دهد" تأمل نماید (Ibid., S. 236). مقام بلند دازاین امروزی ما در این درسگفتار و اصلاً در مباحث مابعدالطبیعیه هایدگر را یک نگاه مختصر دیگر بر عنوان باب ۱۸ این درسگفتار نشان می دهد که چنین است:

§ ۱۸. مطمئن شدن از موقعیت امروزمان و حالت اصلی مسلط بر آن همچون پیش فرض
برانگیزاندن همین حالت اصلی"

در اینجا باز باید عنوان بخش سوم این باب را هم بیاوریم، که هایدگر در آن، هم با به کار بردن تعبیر "موقعیت ما"، هم پرسش - ما را تصریح می کند، و هم ملال را همچون حالت اصلی دازاین امروز موضوع درسگفتارش پس از این قرار می دهد:

"ج) ملال ژرف همچون حالت اصلی پنهان [ما] برای توضیح موقعیت مان به لحاظ فلسفه
فرهنگ"

بنابراین به نظر هایدگر در بنیان "توضیح فلسفه فرهنگی از موقعیت [امروز] مان" حالت اصلی ملال قرار دارد، که گفتیم او در بقیه بخش اول درسگفتارش به طور جامع تحلیل می نماید. هایدگر با ملال نه فقط متعرض همان چهار نظریه ای می شود که بالاتر اشاره کردیم، بلکه از این طریق به خود مسئله مابعدالطبیعیه و تأسیس آن نیز می پردازد، منتهی بنا بر تلقی خاصش از آن، که در مقابل همه صورت های پیشین مابعدالطبیعیه تا آن روزگار قرار می گیرد.

همان طور که پیش از این گفتیم، ما باید دو جزء تحلیل دازاین امروزمان یا دازاین امروز اروپایی را با نظر بر دوگانه روزمرگی و اصالت (دوپهلو بودن) در **وجود و زمان** بفهمیم، زیرا درسگفتار **مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه**، هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ موضوعی فاصله‌چندانی با این کتاب ندارد. با این نگاه چهار نظریه‌ای که به موقعیت امروز اروپا می‌پردازند، روزمرگی را نمایندگی می‌کنند، که بنیان اصیل آن را از سوی دیگر نظریه ملال هایدگر به دست می‌دهد. پس هایدگر پای حالت اصلی و اصیل ملال را به تشریح موقعیت امروزی‌مان نیز می‌گشاید، یعنی با ابتدای از مسئله غرب است که او به موضوع حالت اصلی ملال می‌پردازد (قسمت عمده بخش اول از درسگفتار **مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه** را بدان اختصاص داده است)، تا تازه از آن طریق بتواند پرسش خود از مابعدالطبیعه را مطرح نماید. اینکه مسئله هایدگر در اینجا دازاینی است که توسط "ما" تشخیص یافته، و اینکه تشخیص به ما در بُن مباحث اصلی هایدگر درباره ملال قرار دارد، و اینها هم یعنی صورت انضمامی طرح پرسش از مابعدالطبیعه، همه را نقل قول زیر به وضوح چنین خلاصه می‌کند:

"پرسش‌مان - آیا انسان امروزمین خود دچار ملال شده است؟ - فقط می‌تواند بدین معنا باشد: آیا به دازاین در انسان امروز به طور صرف سرانجام ملالی دست داده است؟ ما راجع به یک ملال ژرف می‌پرسیم، راجع به یک - یعنی یک ملال خاص، یعنی یکی که از آن دازاین این‌چنینی ما است، و نه راجع به ملال ژرف اساساً همین طور و به طور کلی."
(Heidegger 1983 a, 242)

در حقیقت هایدگر در این درسگفتار نیز همانند **کانت و مسئله مابعدالطبیعه** به "تأسیس مابعدالطبیعه" می‌پردازد، ولی نه با الگوی کانت و سایر فیلسوفان سلفش، بلکه آن طوری که از رجوع به موقعیت اروپای امروز به طور اصیل و راستین برمی‌آید. این است که او سه مفهوم بنیادین تازه، یعنی "عالم"، "عزلت" و "پایان‌پذیری"، برای مابعدالطبیعه قائل می‌شود. ولی خود او باز به صراحت می‌گوید که این مفاهیم بنیادین را با نظر بر دازاین خودمان یا بر پایه پرسش - ما بسط داده است:

"این سه پرسش - عالم چیست، عزلت چیست، پایان‌مندی چیست - را می‌کوشیم از دل حالت اصلی دازاین‌مان بسط دهیم." (Heidegger 1983 a, 253)

پرسش - ما نزد هایدگر و پرسش او از امروز نه فقط برای مباحث مابعدالطبیعه‌اش، بلکه برای موضع او در مسئله حقیقت نیز بنیادین‌اند. پس پرسش او در باب حقیقت باز بنیانی انضمامی دارد و مبتنی است بر پرسش‌های وی در باره ما و امروز، و از این رو در باره دازاین امروزی‌مان. این را نقل قول زیر نشان می‌دهد که در صفحه دوم رساله «در باب ذات حقیقت» آمده است و منظور از آن بدون توضیحاتی که آوردیم به خودی خود به دشواری قابل فهم باشد:

"از این رو اگر که هنوز هم باید در باره حقیقت پرسیم، مستلزم پاسخ به این پرسش است، که ما امروز در کجا ایستاده‌ایم. ما می‌خواهیم بدانیم که امروز چه حال و روزی داریم. برخی به هدفی دعوت/مان] می‌کنند که برای انسان در تاریخش و برای همین [تاریخ] می‌باید مقرر شود. برخی حقیقت راستین را می‌خواهند. باری البته که حقیقت. (Heidegger 1996, S. 178)

در اولین درسگفتارش در باره هولدرلین، که چند سال بعد در نیم‌سال زمستانی ۱۹۳۴/۳۵ ایراد می‌شود (مجموعه آثار ۳۹)، هایدگر کم و بیش همان چارچوب پرسش-ما در **مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه** را حفظ می‌کند، ولی بحث خود را به مضامین تازه‌ای چون "تفسیر شعر هولدرلین"، "پرسش راجع به خداوند" و "وطن" بسط می‌دهد. پس این دو درسگفتار به لحاظ محتوایی بخصوص از طریق پرسش-ما باهم در پیوند تنگاتنگ‌اند. حتی "تشخص به ما" و "مسئله-ما" در عناوین این درسگفتار هم آمده‌اند:

"§ ۵. مسئله-ما در تلاطم گفتگو"

"§ ۶. تشخص به ما در افق پرسش زمان"

در همین اولین درسگفتار هایدگر درباره هولدرلین باز او "پرسش ما چه کسی هستیم؟" را پیش می‌کشد (Heidegger 1989, S. 48) و سخن از "فرق میان پرسش ما چه هستیم و پرسش ما چه کسی هستیم" می‌راند (Ibid., S. 57). به علاوه او دوباره به مسئله امروز برمی‌گردد؛ هایدگر از سویی از "نسبت میان انسان امروزی با یونانیان و خدایان‌شان" می‌پرسد (Ibid., S. 47)، و از سوی دیگر به تفصیل ولی از نو مسئله حالت اصلی دازاین را طرح می‌کند. این است که هایدگر در اینجا به "غم" همچون حال و حالت اصلی شعر سرودن می‌پردازد (Ibid., §§ 8-11)، تا از این طریق باز به تاریخت دازاین برسد. این گذر را عنوان فصل دوم از بخش اول این درسگفتار بازمی‌گوید:

"حال اصلی شعر سرودن و تاریخت دازاین" (Heidegger 1989, S. 78)

خلاصه در اینجا هم دازاین امروزی‌مان همچنان سنگ‌بنای مابعدالطبیعه هایدگر است، بخصوص برای آنکه به مسئله وجود، یعنی به "موضع اصلی انسان نسبت به موجود به طور کلی" نظر دارد. (Ibid., S. 65) به بیان دیگر هایدگر در اینجا اصلاً متعرض دو پرسش **راهنمای** مابعدالطبیعه (پرسش از موجود من چیست هو) و پرسش **بنیادین** آن (پرسش از خود وجود و حقیقت‌اش) می‌شود. علاوه بر اینها او از این راه‌ها مسئله زبان به معنای لوگوس را پیش می‌برد (Ibid., § 7)، که با راهنما قرار دادن آن نیز او در حقیقت از ذات و ماهیت انسان می‌پرسد.

با همه اینها پرسش-ما در نخستین درسگفتار هایدگر درباره هولدرلین فصل‌های تازه‌ای نیز می‌گشاید. مثلاً او به معنای انضمامی و روزمره‌اش، "ما" را به یک آلمانی‌بازی (Deutschtum) آشکار می‌کشد؛ مسلماً به مناسبت سیاست حاکم ناسیونال سوسیالیسم. در اینجا هایدگر به طور عجیب و غریبی مردم آلمان

را در قلب اندیشه‌اش می‌نشانند. به همین مناسبت در تفسیرش از شعر هولدرلین نیز "دازاین آلمانی" را در "تقابل ذاتی" با "دازاین یونانی" قرار می‌دهد. (Heidegger 1989, S. 290) البته اگر هایدگر در اینجا به تفسیر شعر هولدرلین دست می‌زند، جز برای تعیین موقعیت دازاین تاریخی مردم آلمان نیست، منتهی این تعیین موقعیت دوباره **مابعدالطبیعی** است. و باز اگر هایدگر در اینجا شاعر (هولدرلین) را "بنیان‌گذار الوجود" (der Stifter des Seyns)^۴ می‌داند، و اگر هولدرلین را "شاعر شاعران و شعر" می‌خواند، از این طریق می‌خواهد با شعر وی به تحدید حدود دازاین تاریخی مردم آلمان بپردازد. (Ibid., S. 214 f. علاوه بر اینها او "هولدرلین را همچون شاعر الوجود آلمان در آینده" می‌بیند. (Ibid., S. 220) سرانجام شعر هولدرلین و آلمانی‌بازی هایدگر با یک موضوع اساسی دیگر اندیشه او محکم پیوند خورده‌اند: با فرار خدایان. (Ibid., S. 80) در حقیقت هولدرلین در باره فرار خدایان شعر می‌سراید. در عین حال در بُن همه این مباحث، دازاین متعین و مشخص به ما، یعنی "دازاین غربی" قرار دارد. فرار یا "ترک خدایان" (Verlassenheit)، شعر سرودن و دازاین غربی را هایدگر در قطعه زیر، که در آن تلقی رایج از شعر را نقد می‌کند، با هم می‌آورد:

"پس ما بر این گمانیم که صاحب شعریم و چنین چیزی را می‌شود تقریباً همچون ابریشم مصنوعی و نظایر آن داشت. ما بر این گمانیم که شعر سرودن در گذر زمان به خودی خود صورت می‌گیرد، بی آنکه پیش از آن ملتی جرأت کند به درونی‌ترین اضطرار دازاین خود بازپس رود، تا نخست از این طریق مکان و امکان پثرواکی برای شعرش فراهم آورد. ما بر این گمانیم که روزگاری شعر راستین را تحویل مان داده‌اند، بی آنکه قبلاً به هراس و ترک [خدایان] دل سپرده باشیم، که دازاین مغرب‌زمینی را با وجود مسیحیت و کلیساها از همه سو تهدید می‌کند و مدام به ورطه می‌کشاند." (Heidegger 1989, S. 222)

در ترتیب زمانی آثار هایدگر، اکنون نوبت به **تعلیقات بر فلسفه** (Beiträge zur Philosophie) (جلد ۶۵ مجموعه آثار) می‌رسد، که هایدگرشناسان آن را در کنار **وجود و زمان** دومین شاهکار وی می‌دانند. **تعلیقات** را هایدگر چند سال پس از اولین درسگفتارش درباره هولدرلین و کمی کمتر از یک دهه پس از درسگفتار **مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه** در فاصله سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ نگاشت. او در اینجا پرسش-ما را در بخشی با این عنوان می‌آورد: "۱۹. فلسفه (به سوی پرسش ما که هستیم؟)". (Heidegger 1994, S. 48-54؛ نیز مقا: همان، ص ۲۶۵) در اینجا مینا و مبتدای هایدگر باز یک موقعیت عینی و انضمامی است که آن را دوپهلوی لحاظ و تفسیر می‌کند. در حقیقت او در **تعلیقات** هم هنوز اصل زیرین آن چیزی را می‌جوید که در بالاستی، یعنی می‌کوشد وجه اصیل حالت و وضعیتی روزمره را مطمح نظر قرار دهد. از همین رو هم هست که مسئله غرب به معنای روزمره لفظ را در پایان همین قسمت به صراحت پیش می‌آورد. در قطعه مورد اشاره، هایدگر می‌خواهد بلشویسم و مسیحیت را همراه با هم به طور اصیل بیاندیشد، تا سخن را به "نجات" و "توجیه غرب" برساند:

"شکل نهایی مارکسیسم که ماهیتاً، نه با یهودی بودن، و نه اصلاً با روسی بودن سر و کاری دارد؛ اگر هنوز در جایی یک اصالت معنویت ناسفته‌ای هم نهان باشد، نزد ملت روس است؛ بلشویسم در اصل ذاتش یک امکان اروپایی است: برآمدن توده‌ها، صنعت، فن‌آوری، فرورودن مسیحیت؛ ولی به اعتبار آنکه حاکمیت عقل به معنای یکسان گرفتن همه کس، صرفاً حاصل مسیحیت است و این نیز در اصل سرمنشأ یهودی دارد (مقا. نظر نیچه در باب قیام بردگان در اخلاق)، بلشویسم در عمل یهودی است؛ ولی بعد، مسیحیت نیز در بنیان بلشویستی است! و کدام تصمیمی از اینجا است که ضرورت می‌یابد؟"

"و اما خطیر بودن این پرسش که ما چه کسی هستیم، وقتی که خطر بتواند به بالاترین حد، اضطراب آورده، تنها راه است برای آنکه به خویشتن خویش بازآییم و از این طریق نجات راستین، یعنی توجیه مغرب‌زمین را از دل تاریخش، بپروانیم." (Heidegger 1994, S. 139 f.)

طبیعتاً پرسش-ما در عین حال جانبی کاملاً اصیل و معطوف به خود وجود دارد. منتهی مسئله وجود هم فوراً پرسش از انسان را پیش می‌آورد، چون هایدگر بحث از وجود را همواره به اعتبار قرب انسان به وجود طرح می‌کند. بخصوص در دوره‌ای که او پرسش وجود را به صورت پرسش از ذات یا حقیقت وجود تقریر می‌کند، دائماً از نسبت ذات انسان با ذات وجود می‌پرسد، یعنی از طوری که او در حقیقت وجود استقرار می‌یابد. هایدگر در جای دیگری از **تعلیقات**، که در آن به دو موضوع اصلی دیگر فلسفه‌اش، یعنی "اتفاق" (Ereignis) و "غفلت از وجود" اشاره می‌کند، از همین نظرگاه باز به پرسش- ما را می‌رسد:

"البته در قول پوله‌موس *πόλεμος* [= جنگ و نزاع، تضاد] هراکلیت یکی از بزرگ‌ترین بصیرت‌های فلسفه غرب نهفته است، ولی نتوانست در جهت پرسش از حقیقت و به همان ناتوانی در جهت پرسش از وجود بسط یابد. (نیم‌سال زمستانی ۱۹۳۳/۳۴)"

"ولی **درونی بودن** نفی (*Innigkeit des Nicht*) در الوجود از کجا می‌آید؟ این طور بروز ذات (*solche Wesung*) الوجود از کجا می‌آید؟ طرح پرسش همیشه باز به همین جا بازمی‌خورد؛ همین است پرسش از بنیان حقیقت الوجود .

ولی [اگر] حقیقت خودش، بنیان [باشد] و این [یعنی چه]؟ در خودرا-در-حقیقت- نگاه‌داشتن، نشأت می‌گیرد! خوب، این سرمنشأ گرفتن چگونه است؟ خود را درحقیقت برپاداشتن، سر برآوردن و خواست‌مان از دل اضطراب‌مان، برای آن [است] که ما را به خودمان واگذاشته و سپرده‌اند - ما؟ **خود** مان چه کسی هستیم؟"

"بنابراین نه امر متعلق به ما، بلکه اینکه ما با واگشودن خودمان پابرجاییم و در خودمان مقایسه کنید با تأسیس اساس [Gründung] به‌سوی-خویش و از این طریق الوجود را همچون اتفاق پنهانی می‌گشاییم."

"بنابراین نه «ما»ی در بدو امر، بلکه «ما»ی برون شده و به نقشی درآمده، ولی در عین غفلت از این به نقشی درآمدن [را در نظر داریم]."

"اگر بدین سان اتفاق بر خودیت فروتابد، آنگاه در این امر، دلالتی بر درونی بودن نهفته است."

"ما هر قدر اصیل‌تر، خودمان باشیم، همان قدر هم به بروز ذات وجود درکشانده شده‌ایم؛ و برعکس (مقایسه کنید با: بروز ذات وجود - تأسیس اساس متقابل وجود و دا-زاین)"
(Heidegger 1994, S. 265)

اگر بنا را بر پرسش-ما بگذاریم، پرسش‌های هایدگر در باره حقیقت الوجود و در باره اتفاق درآمدنش، نیز به طور انضمامی متعین و مشخص‌اند، یعنی پرسش‌هایی کلی نیستند که همه انسان‌ها همیشه و در همه جا را هدف بگیرد. آنها پرسش‌هایی هستند که هایدگر مشخصاً با نظر بر تاریخ فکر و فرهنگ مغرب‌زمین پرسیده است. در همان جمله اول نقل قول که او به مسئله غرب اشاره می‌کند، در حقیقت چیزی را نمی‌گوید جز مبنای استوار واقعی و انضمامی، که به آن همه موضوعاتی را که پیش‌تر گفتیم، محکم می‌بندد.

تشخص - به‌ما که بر پرسش در باره انسان استوار است و در حقیقت فعلیت آن به حساب می‌آید، به هر حال با آموزه‌های اصلی فلسفه جدید نیز درگیر می‌شود: پرسش هایدگر را دیگر همه می‌دانند که روا نیست با "گو"ی دکارتی بفهمیم و نباید پای دوگانه نفس-تن دکارتی را هم به آن بکشاییم (Heidegger 1994, S. 52). آن را همچنین نباید به مدد تلقی انسان همچون ترکیب "جسم-نفس-روح" به روال مابعدالطبیعه مغرب‌زمینی فهمید (Ibid., S. 50). به‌علاوه وقتی که هایدگر به مسئله "خودیت" می‌پردازد، نباید آن را از سنخ تأمل در خویشتن یا خودکاوی بدانیم. (Ibid., S. 49) مسئله-خودیت نزد هایدگر بسیار بنیانی‌تر و بنیادین‌تر از این دست نظرات است، و درحقیقت در بُن همه آنها قرار می‌گیرد. فلسفه که نزد هایدگر در این درسگفتار به معنای اصیل لفظ بجز "تعمق درباره الوجود" نیست، به اعتبار مسئله اصیل خودیت یا مسئله-ما، جز "تعمق در خویشتن" نمی‌تواند باشد. این حیطه مسئله-ما حتی اصیل‌تر است از "مبنای هستی‌شناسی بنیادین دا-زاین در وجود و زمان". در نتیجه هایدگر بر اساس مسئله خویشتن و نیز پرسش-ما نگاهی دوباره به وجود و زمان می‌افکند، در عین آن که بحث خود را با مسئله حقیقت وجود درهم می‌تند. اما چون هایدگر از "حیطه‌ای بنیادین‌تری" از این کتاب و از هستی‌شناسی بنیادین، یعنی از موضع جدیدش به بازپس می‌نگرد، می‌توان این به بازپس‌نگریستن او را انتقاد از خود به حساب آورد. هایدگر این اشارات را چنین توضیح می‌دهد:

"فلسفه [...] همچون تعمق در باره الوجود، بالضروره تعمق در باره خویشتن است. توجیحات پیش رو پیرامون همین مناسبات ماهیتاً متفاوت است با هرگونه مطمئن شدن از یقین یافتن به-«خویشتن» در نزد «من»، که درست نه برای «یقین یافتن» به حقیقت [است] - همین خواستن الوجود [است]. ولی این نیز باز به یک حیطة اصیل تری نسبت به آنچه که هست بازپس می رود، حیطة ای که در دوره ای انتقالی می بایستی مبنای هستی شناسی بنیادین د-زاین در وجود و زمان را تکمیل کند، ولی هنوز هم به اندازه کافی بسط نیافته و تا به معرفت پرسش گران فراتر نرفته است". (Heidegger 1994, S. 48)

۲. نگاهی به وجود و زمان از چشم انداز مسئله-ما

براساس آنچه تاکنون از این پژوهش به دست آورده ایم، دشوار نیست بگوییم همه مسائل و موضوعاتی را که پیش تر بدانها پرداخته ایم، و مقدم بر همه آنها تشخیص به-ما در دازاین را، در وجود و زمان هم می توانیم بیابیم. اصولاً این مسئله در تمام مراحل فکری هایدگر چنان برایش بنیادین است که نمی توان وجود و زمان را بدون آن تصور کرد. حتی این که کلیت کتاب پیرامون "دازاین ما" بوده و مسئله-ما با آن در هم تنیده است را می شود از یادداشت هایدگر بر چاپ هفتم وجود و زمان با نام «ملاحظه بر چاپ هفتم ۱۹۵۳» فهمید، که آن را پس از ۲۵ سال بر کتاب افزوده است. او در ضمن این یادداشت می گوید بدون بازنویسی بخش اول دیگر ممکن نیست بقیه کتاب را بنویسد، با وجود این، تحقیق در مسئله اصلی آن، یعنی دازاین ما، هنوز هم ضرورت دارد:

"نیمه دوم [وجود و زمان] را دیگر پس از ربع قرن نمی شود [بدان] منضم کرد، بدون آنکه بخش نخست را از نو نگاشت. راه آن هنوز هم با این فاصله امروز ضروری مانده است، اگر که بایستی پرسش از وجود دازاین ما تکانی بخورد. (Heidegger 1977, S. 1)

بنابراین هایدگر در شاهکار خود نیز دراصل به "دازاین ما" پرداخته و نه به دازاین انسانی و فردی صرف. اینجا مجال شرح جزء به جزء وجوه مختلف مسئله-ما در وجود و زمان نیست. از این رو به درنگی کوتاه در مورد دو اصطلاح "هربارگی" (Jeweiligkeit) و "همین از آن من بودن" (Jemeinigkeit) دازاین اکتفا می کنیم، که هم جزو اصطلاحات درسگفتار هستی شناسی (تأویل به فعلیت) (مجموعه آثار ۶۳) هستند و هم وجود و زمان، و ظاهراً نیز بر سوبژکتیو بودن و فردیت دازاین دلالت دارند، ولی در حقیقت مفید مفهوم هایدگری "دازاین امروزی ما" هستند. باز برای پرهیز از طولانی شدن سخن، نخست در باره "هربارگی" دازاین فقط به نقل قولی از وجود و زمان اکتفا می کنیم، تا معلوم شود که چگونه حتی در ظاهر زبانی این کتاب نیز به مسئله امروز پیوند خورده است:

"خویشتن اولاً و اکثراً میان مردم (*das Man*) گم است. او خود را از امکانات تکوینی‌ای می‌فهمد، که در شرح و بسط یافتگی «متوسط‌الحوالنه» و عام دازاین با هر باره امروز «دایر می‌شود». (Heidegger 1977, S. 507)

"همین‌ازآن‌من‌بودن" را ولی قدری باید بیشتر توضیح بدهیم. از ظاهر لفظی این اصطلاح و اینکه بر ضمیر شخصی "من" دلالت دارد، ظاهراً فردیت و سوژه بودن دازاین برمی‌آید. خود‌هایدگر هم در نخستین باری که در **وجود و زمان** به طرح این بحث می‌پردازد (S. ۹)، تصریح می‌کند که دازاین بنا بر همین‌ازآن‌من‌بودن و خودیت‌اش طرف خطاب قرار می‌گیرد، آنهم با ضمیر شخصی (Heidegger 1977, S. 57). ولی متن به صراحت می‌گوید این ضمیر شخصی همیشه "من" نیست، بلکه "تو" (ص ۵۷) و "ما" (ص ۵۶) نیز مشمول طرف خطاب قرار گرفتن‌اند. هایدگر در جمله اول باب نهم **وجود و زمان** می‌نویسد موضوع تحلیل کتاب دازاین "ما، همین خودمان" (*wir je selbst*) هستیم، اگرچه در یادداشتی که بعدها بر آن افزوده در پاورقی "همین من" (*je, ich*) را هم آورده است. در دومین جمله آغاز متن نیز با تأکید بر اصالت و اهمیت وجود دازاین بر وصف "همین‌ازآن‌من" (*je meines*) او تصریح می‌نماید. بعد از آن نیز دازاین را خودی و خویشتنی (*selbst*) می‌داند که موجودیت وجودش به آن است که او نسبت به وجود خودش موقف و موضعی دارد. به هر حال هایدگر در این قسمت از متن از این طریق که دازاین را موکول به موضع و موقفی می‌داند که او نسبت به وجود خویش دارد، سرانجام خودیت و خویشتن وی را برجسته می‌نماید. خلاصه آنچه در دازاین اهمیت دارد همین خودیت داشتن او است، و نه من و سوژه بودن او. اینها را هایدگر چنین بیان می‌کند:

"موجودی که تحلیل آن تکلیف [مان] است، ما، همین خودمان هستیم. وجود این موجود همین‌ازآن‌من است. در وجود این موجود، این خویشتن نسبت به وجودش موقفی دارد. او همچون موجودیت این وجود، موکول است به جود خاص خویش. او وجود است، از این رو در این موجود امر دایر است بر همین خویشتن." (Heidegger 1977, S. 56)

ولی این بدان معنا نیست که چنین خویشتنی یا خودیت وجودی خصایص ماهوی و ذاتی ثابتی دارد، بلکه هایدگر آن را یک امکان وجودی می‌داند، که با موضع و موقفی که دازاین نسبت به وجود خود و موجودات غیر از خودش در عالم می‌گیرد، متعین و متحقق می‌شود. (Ibid 57) به بیان دیگری از خود هایدگر، این خودیت، خودبودن یا خویشتن داشتن بدین معنا نیست که او فرد و عضوی از یک نوع یا جنس و سنخ خاصی است (Ibid 57). آری منظور هایدگر از دازاین در **وجود و زمان** هم، انسان بما هو انسان نیست.

برای آنکه گمان نرود این توضیحات، تفسیر به رأی نگارنده است، دو نقل قول از درسگفتارهای بعدی هایدگر می‌آوریم که در آنها او ضمن نگاه دوباره به ازآن‌من‌بودن در **وجود و زمان**، تصریح می‌کند که منظورش فردیت و سوژه‌بودن دازاین نیست. کمی بعد از انتشار **وجود و زمان** در نیم‌سال تابستانی ۱۹۲۸

هایدگر در درسگفتار **مبانی مابعدالطبیعی منطق با ابتدای از لایب‌نیتس** (جلد ۲۶ از مجموعه آثار) چنین نوشته است:

"وقتی که می‌گوییم: **دازاین ذاتاً همین‌ازآن من است**، و وقتی که تکلیف آن است که **دازاین را بر اساس این خصیصه هستی‌شناسانه تعریف کنیم**، پس نه بدین معنی است که: می‌بایستی درباره **ذات خود من همچون همین فرد بالفعل یا شخص دلخواه دیگری** تحقیق شود. موضوع پرسش، نه **ذات فردی خویش من**، بلکه **کلاً ذات منیت و خودیت** است. بر این قیاس، اگر «من» موضوع تفسیر هستی‌شناسانه باشد، آنگاه نه **منیت فردی خویش من**، بلکه **منیت در حالت خنثای مابعدالطبیعی است**." (Heidegger 1990, S. 242)

در نیمسال تابستانی ۱۹۳۵ در درسگفتار **درآمدی بر مابعدالطبیعه** (مجموعه آثار ۲۷) هایدگر باز تفسیر شخص‌افرد محور از همین‌ازآن من بودن دازاین را در **وجود و زمان** انکار می‌نماید:

تشخص «همین‌ازآن من» مبین آن است که: **دازاین را به سوی من افکنده‌اند، تا دازاین، خودیت من باشد. ولی دازاین یعنی: حتی وجود پیوند یافته جذبه‌گون موجود صرف^۱ در آن [تشخص]، [و] نه فقط وجود انسانی. دازاین «همین‌ازآن من» است؛ این نه بدان معنی است که: توسط من وضع شده است، و نه اینکه: با یک من منفرد، خاص شده باشد. دازاین همان **خودیت برآمده از نسبت ذاتی با وجود به طور کلی است**. این معنای آن جمله پی‌درپی تکرار شده **وجود و زمان** است: فهم وجود از آن دازاین است. (Heidegger 1983 b, S. 31)**

در خاتمه جا دارد که بپرسیم چرا بیان هایدگر در **وجود و زمان** به روشنی درسگفتارهایی چون **مفاهیم بنیادین** یا **تعلیقات** نیست؟ اولاً **وجود و زمان** فعلی دو ششم از طرحی است که هایدگر در آغاز بنای نوشتن آن را داشت؛ پس کتابی است ناقص. او در نظر داشت در بخش دوم معنای مورد نظرش از تاریخ را که اصولاً بر مابعدالطبیعه بنیان و بنیاد گرفته است و نیز شالوده‌فکنی (Destruktion) چنین تاریخی را به بحث بگذارد، که توفیق یار او نشد. در این مورد به‌علاوه باید از اصطلاح هایدگری "بیان صوری" (formal anzeigend) مدد گرفت، اصطلاحی که او در مورد بسیاری از تحلیل‌هایش در این اثر صراحتاً به کار می‌برد، به طوری که باید آن را جزو خصایص اصلی تمامی کتاب هم بدانیم. بنا بر این **وجود و زمان** بیان و تقریری صوری است. ولی بیان صوری چه چیزی؟ پاسخ تمامی مباحث انضمامی‌ای است که هایدگر در درس‌های پیشتر و بخصوص بعدی خود بدانها دست می‌زند. در نتیجه وقتی هایدگر در **وجود و زمان** "دازاین هرباره" را به کار می‌برد، در واقع دازاین امروزی ما را در نظر دارد؛ و اگر او باز در اینجا از آن‌من بودن سخنی می‌گوید، به هیچ وجه نمی‌خواهد سوژه من‌طور فردی، بلکه دازاین امروزی را تبیین

کند، منتهی اشاراتش در اینجا صرفاً تقریراتی صوری باقی می‌مانند. پس آن مسائلی از **وجود و زمان** را که به اشارت آوردیم، در اصل بیان صوری تشخیص به-ما هستند و به خودی خود مباحث مستقلی نیستند. نکته دیگر اینکه تقریرات صوری دازاین به‌رحال اقتضای تشخیص بالفعل و انضمامی شدن دارند. این اقتضا و نیاز را هایدگر در عمل در گفتارها و نوشتارهای بعدی خود از طریق تصویر و ترسیم بالفعل تشخیص به-ما برمی‌آورد. دراصل، دازاین **وجود و زمان** و در پی آن، مسائلی که بالاتر از آنها یاد کردیم، جزو مباحث مابعدالطبیعه هایدگرند، که او با ابتدای بر پرسش از-ما، یعنی با ابتدای بر "دازاین امروزی **مان**" بررسی می‌کند.

نتیجه

پژوهش حاضر "دازاین ما" را چون اصطلاحی فلسفی در اندیشه هایدگر عرضه داشت، که او تقریباً در مهمترین مراحل راه فکریش به آن می‌پرداخت. منتهی در مقام فهم و تفسیر، وزن معنایی این تعبیر را باید بر جزء دوم آن یعنی بر "ما" بگذاریم تا بر دازاین. در نتیجه این جابه‌جایی شأن انضمامی و بالفعل یا وجودی دازاین پدیدار می‌شود و دازاین دیگر نمی‌تواند مفهوم کلی انسان بما هو انسان باشد. پس "دازاین ما" انسانی انضمامی است که هایدگر او را در مقام فعلیت‌اش می‌بیند، مقامی که در اندیشه او ابدأ نمی‌تواند وجودی و تکوینی نباشد. اصولاً هایدگر بحث در باب وجود را از یک وضعیت بالفعل و دازاین مقید به ما آغاز می‌کند. خلاصه دازاین یک مفهوم با اعتبار کلی نیست، بلکه معنایی است انضمامی و توصیفی ناظر بر یک وضعیت بالفعل و انضمامی؛ و در حقیقت معناپرداختن است برای ورود به شأن وجودی و تکوینی یک وضعیت یا امر مشخص و معلوم.

بدین ترتیب دازاین ما و تعابیر همانندش همگی بر انسان امروز اروپایی دلالت دارند، ولی هایدگر علاوه بر بنیان وجودی اروپا از طریق دازاین، پیشینه تاریخی آن را نیز بررسی می‌کند، تاریخی که بیش از هر چیز مابعدالطبیعه آن را رقم زده است. پس نتیجه دیگر این‌که: مسئله-ما جزئی از غرب‌شناسی هایدگر نیز هست، غربی که هایدگر آن را به اعتبار شأن وجودیش مابعدالطبیعی می‌داند. به‌علاوه مسئله-ما و وجوه مختلف آن در عین حال برای طرح پرسش از مابعدالطبیعه هم هست، آنهم برای آنکه بنیان و بنیادی نو برای آن پی‌بریزد. به بیان دیگر هایدگر با طرح پرسش انضمامی ما است که در حقیقت کمر به تأسیس اساسی نو برای مابعدالطبیعه می‌بندد.

مسئله ما که به قطع و یقین از مهمترین آثار هایدگر در پیش و پس از **وجود و زمان** برمی‌آید را حتماً باید به خود این کتاب هم بسط بدهیم. در نتیجه این شاهکار او هم اساساً به دازاین ما و مسائل پیرامون آن می‌پردازد، منتهی با تقریر و بیانی صوری، چرا که هایدگر به دلیل ناتمام گذاشتن طرح اولیه‌اش، مجال نشان دادن جانب تاریخی و انضمامی مسائل خود را نیافت. ولی او سرانجام در سال‌های بعد در درس‌گفتارهایش بنیان و بنیاد انضمامی مسائل خود را هم عرضه کرد. آری آن تقریر و بیان صوری مستلزم نمایش انضمامی بود.

سرانجام، مسئله-ما که یکی از نوترین و نوآورانه‌ترین شیوه‌های بحث درباره انسان، مسئله هویت و مسئله غرب است، برای ما که با همه اینها مسئله داریم، آنهم به سخیف‌ترین طریق ممکن، قابل توجه و تأمل بسیار است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در بخش چهارم کتاب *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* هایدگر به تفصیل نشان می‌دهد که چگونه پرسش‌های مابعدالطبیعی کانت، همان طوری که خود وی هم تصریح کرده، مبتنی بر پرسش انسان‌اند و چگونه خود هایدگر هم با بحث دازاین می‌کوشید کار ناتمام کانت را به انجام برساند.
۲. یادآور می‌شود که مقاله حاضر بسط و ادامه کوشش‌های نگارنده است در فهم فلسفه هایدگر با توجه به مجموعه آثارش، که غالب مفسران وی آن را به طور ناستجیده‌ای محدود به دو شاهکارش *وجود و زمان* و *تعلیقات بر فلسفه* کرده‌اند. صورت اولیه این کوشش‌ها را می‌توانید در اثر نگارنده ببینید که مشخصات کتاب‌شناسی آن در پایان آمده است.
۳. در نقل قول‌ها تأکیدهای صاحب این قلم با خط کشیدن به زیر کلمات و جملات خواهد بود.
۴. لازم است در اینجا به نکاتی در مورد تعیین دازاین از طریق علم اشاره‌ای بنماییم. چنان‌که گفتیم هایدگر در رساله «مابعدالطبیعه چیست؟» تعیین دازاین یا دازاین ما را صراحتاً به علم نیز می‌داند (Heidegger 1996 a, S. 103, 120)، از این رو تعبیری چون "دا-زاین علمی" (Da-wissenschaftliches sein; Ibid. 105)، "دازاین علمی" (Ibid. 121) و "انسان علمی" (سال زمستانی ۱۹۲۸/۲۹) «جلد ۲۷ از مجموعه آثار» که در آن متعرض مسئله علم می‌شود، باز همین تعبیر دازاین علمی را به کار برده است (Hwidegger 2001, S. 160). از این طریق نیز، همان طور که در متن متذکر خواهیم شد، هایدگر یک دازاین کاملاً متعین را، یعنی دازاین ما یا دازاین اروپایی در امروز را در نظر دارد، و نه دازاین انسانی صرف را. پس چنین تشخیصی یک تعیین بالفعل است، که در مقابل تعیین به بیان صوری در *وجود و زمان* قرار دارد.
۵. لازم به اشاره است که پس از درسگفتار *مفاهیم بنیادین* زمان و مکان نخست به صورت "زمان-مکان"، سپس به صورت "مکان-بازی-زمان / زمان-مکان-بازی" (Zeit-Spiel-Raum) تبدیل به دو اصطلاح مهم در اندیشه هایدگر می‌شوند.
۶. اینکه هایدگر پرسش خود درباره دازاین ما را با مسئله وضعیت امروز اروپا ربط می‌دهد، اصلاً جزو روش فلسفی هایدگر است.
۷. هایدگر نه فقط در اینجا از تعبیری چون "دازاین آلمانی" (Heidegger 1989, S. 290)، "دازاین یونانی" (همان) و "دازاین مغرب‌زمینی" (Ibid., S. 222) را به کار می‌برد، بلکه در آثار بعدش همانند «از یک گفتگو» از "دازاین ژاپنی"، "دازاین آسیای شرقی" و "دازاین اروپایی" (Heidegger 1985, S. 83؛ مفا: 12, S. 12) (Heidegger 2006) نیز استفاده می‌نماید. در درسگفتار *سوفیست افلاطون* (مجموعه آثار ۱۹: Platon: Sophist) که هایدگر آن را در نیم‌سال زمستانی ۱۹۲۴/۲۵ ایراد کرده‌است، این عبارت را به کار می‌برد: "دازاین طبیعی یونانیان" (Heidegger 1992, S. 65). باز هم قبلاً در دومین درسگفتارش درباره ارسطو در دوره اول فرایبورگ (مجموعه آثار ۶۲) هایدگر از "فعلیت یونانی"

(griechische Faktizität) سخن می‌گوید (Heidegger 2005, S. 227). صورت نخستین دازاین است.

۸. هایدگر بسته به مراحل راه فکریش لفظ وجود را به سه صورت زیر می‌نویسد:

Sein (زاین)،

Seyn (زاین) و

~~Sein~~

معنای دقیق و ضرورت اینها در اندیشه هایدگر را باید در مقاله‌ای جداگانه توضیح داد. ولی اجمالاً اولی به معنای وجودی است که در مابعدالطبیعه در مقابل موجود می‌آورند. وجود با حرف وای (y) به جای آی (i)، صورت قدیمی‌تر همین وجود کلی در مابعدالطبیعه است. مثلاً در قرن نوزدهم زاین و دازاین را با وای می‌نوشته‌اند: Seyn, Daseyn. منتهی هایدگر از این لفظ منظور خاصی دارد: حقیقت وجود یا خود وجود یا وجود بی التفات به موجود. پس با این اصطلاح درحقیقت می‌خواهد از سنت مابعدالطبیعی بگریزد و بر آن غالب آید، که به نظرش همواره مشغول به موجود بوده و از خود وجود غافل مانده است. با تعبیر سوم یعنی با خط زدن وجود یا ضربدر کشیدن یا چلیپا گذاشتن بر آن، هایدگر می‌خواهد حتی خود وجود را که غربی می‌داند، اسقاط کند. تا جایی که نگارنده می‌داند، وی در مراحل آخر فلسفه‌اش "اتفاق" (Ereignis) را به جای وجود می‌نشاند، تا فراتر از غرب را ببیند. چون بعضی از نقل قول‌های این نوشته از متونی است که هایدگر در مواردی از Seyn استفاده می‌کند، آن را در اینجا از روی ناچاری و موقتا به "الوجود" برگردانده‌ایم، تا هم از خود کلمه وجود فاصله بگیریم و هم اینکه بوی کهنگی بدهد. علاوه بر اینها همچون امری خاص "بنا بر" "ال" معرفه خود وجود را افاده نماید.

۹. درحاشیه گفتنی است که تأملات هایدگر درباب خودیت و خویشتن در ۲۷ § و ۶۴ §، تأملات او درباب کیستی دازاین در ۲۵ § و نقد او بر سوئیژکتیویسم و بر کوژیوتوی دکارتی در ۴۳ §، آمده‌اند. ظاهراً هایدگر در این کتاب به مسئله مابعدالطبیعه و به مسئله غرب نپرداخته است، ولی چنان‌که از ۶ § برمی‌آید، او قصد آن را داشته است که با شالوده‌فکنی (Destruktion) تاریخ هستی‌شناسی در بخش نانوشته وجود و زمان به این دو مسئله هم بپردازد.

10. ekstatisch erschlossenes Sein des Seienden als solchen

* چون مرجع اصلی مقاله مجموعه آثار هایدگر در انتشارات معروف کلسترمن (Klostermann) است، در اطلاعات کتاب‌شناسی زیر اختصارات آلمانی ناگزیر بوده‌اند. S. نشانه صفحه، f. برای "و صفحه بعد" است و ff. به "و صفحات بعدی" اشاره دارد. یادآور می‌شود نگارنده جز منابعی که در اینجا آورده، اثر قابل توجهی در این بحث خاص نیافته است.

References

- Heidegger, Martin (1977) *Sein und Zeit*; Gesamtausgabe Bd. 2; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983 a) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*; Gesamtausgabe Bd. 29/30; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

- Heidegger, Martin (1983 b) *Einführung in die Metaphysik*; Gesamtausgabe Bd. 40; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1985) *Unterwegs zur Sprache*; Gesamtausgabe Bd. 12; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989) *Holderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*; 2. Aufl., Gesamtausgabe Bd. 39, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1990) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*; 2. Aufl., Gesamtausgabe Bd. 26; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1992) Bd. 19 *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe Bd.19; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*; 2. Aufl., Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1996) *Wegmarken*; 2. Aufl., Gesamtausgabe Bd. 9; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2001) *Einleitung in die Philosophie*; 2. Aufl., Gesamtausgabe Bd.27; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2005) *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe Bd. 62; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2006) *Identität und Differenz*; Gesamtausgabe Bd. 11; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- *Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969.*; Hrsg. v. Joachim W. Storck; Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a. Neckar 1989.
- Feick, Hildegard; *Index zu Heideggers Sein und Zeit*; Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1968.
- Hervada-Sala, Francesc; *Lexikon zu Heideggers „Sein und Zeit“*; www.philosophisches-lesen.de; 31.01.2003 13:49.
- Zamani, Seyed Masoud; *Martin Heideggers Denkenweg im Lichte des Ost-West-Problems*; Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.