

هیدگر و نقد بنیان‌های نظری هرم بزرگ هستی

تاریخ دریافت تاریخ پذیرش
۹۴/۰۸/۰۸ ۹۴/۱۰/۱۹

علی‌اصغر مصلح^۱
مجتبی اعتمادی‌نیا^۲

چکیده

تلقی‌های سنتی از هرم بزرگ هستی، هر یک به نحوی در دوران جدید تفکر غربی، به ویژه پس از قرن هیجدهم، رو به ضعف و اوفول نهاد و موجب شد این بنیان وجودشناختی تفکر پیشامدرن، در معرض نسیان، نادیده‌انگاشتن یا انکار قرار گیرد. در میان نقض و انکارهای ناظر به هرم بزرگ هستی در دوران جدید، نقد بنیادین مارتین هیدگر به این نحوه تلقی از هستی و مراتب آن، تفاوت بنیادینی با رویکرد سایر منتقدان داشت. او، برخلاف اغلب منتقدان هرم بزرگ هستی، که عمدتاً با نقدی موضعی، تقریرهای سنتی را در این باره ناپذیرفتنی می‌انگاشتند، به نحوی کلی، این نحوه تلقی از هستی را از آن‌رو که موجبات فراموشی پرسش از معنا و حقیقت وجود را فراهم آورده بود، ناصواب و ناتمام می‌انگاشت. به زعم هیدگر، مد نظر آوردن وجود به مثابه بنیاد، که یکی از اصلی‌ترین مبانی نظری بسیاری از تقریرهای مدرسی از هرم بزرگ هستی است، نافی مواجهه با حقیقت وجود به مثابه ذات نامستوری است. در این تقریرها، مبدأ نخستین در جایگاه حقیقتی که وجود و ماهیت در آن هم‌پوشانی دارد، جای بحث و پرسش از معنا و حقیقت وجود را می‌گیرد. علاوه بر این، نادیده‌انگاشتن تمایز هستی‌شناختی در تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی، ماهیت خدانشناسانه این تقریرها، ابتدای اغلب آنها بر نظام مقولات ارسطویی و معرفت‌شناسی بازنمودی و به دست دادن تصویری ناتمام و غیراصیل از انسان در اغلب آنها، مهم‌ترین محورهای نقد هیدگر به تلقی‌های سنتی و جدید از هرم بزرگ هستی را تشکیل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: هرم بزرگ هستی، نسیان وجود، معرفت‌شناسی بازنمودی.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی aamosleh@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) etemadinia@gmail.com

مقدمه

هرم بزرگ هستی نمایانگر نوعی طرح وجودشناختی سلسله‌مراتبی است که آدیان طی قرن‌ها همواره نظر و عمل خود را بر اساس آن سامان داده و به لوازم منطقی و روان‌شناختی آن در عرصه فرهنگ و سیاست تن در داده‌اند. تقریرهای مختلف این طرح وجودشناختی، که از دهه ۳۰ میلادی تا کنون عمدتاً در محافل دانشگاهی غرب از آن با عنوان «زنجیره بزرگ وجود» (the great chain of being) یاد می‌شود، طی قرن‌های متمادی معنابخش حیات معقول بسیاری از ساکنان کره زمین بوده است. اصطلاح «زنجیره بزرگ وجود» را نخستین بار در سال ۱۹۳۶ فیلسوف و مورخ آلمانی تبار آمریکایی، آرتور لاجوی (Arthur Lovejoy) در اثری با همین عنوان و در اشاره به چارچوب فکری حاکم در دوران باستان و قرون وسطا به کار بست.

هرم بزرگ هستی یا بنا به تعبیر لاجوی «زنجیره بزرگ وجود» بنیادی‌ترین طرح وجودشناختی اندیشه سنتی است که بر اساس آن، هستی، مرکب از زنجیره عظیمی از پیوندهای متوالی انگاشته می‌شود که در نظامی سلسله‌مراتبی، از ناقص‌ترین موجود تا کامل‌ترین آنها تداوم یافته است. قرائت‌های گوناگون از این طرح وجودشناختی، که بر اساس تلقی‌های متفاوت از وجود و مراتب آن قوام یافته، تلویحاً یا تصریحاً پیش‌فرض همه نظام‌های اسطوره‌ای، فلسفی، دینی، سیاسی و اجتماعی در دوران پیشامدرن بوده است. کن ویلبر (Ken Wilber) فیلسوف، روان‌شناس و عرفان‌پژوه آمریکایی، شیوع فراگیر باور به زنجیره بزرگ هستی را آنچنان جدی و در خور تأمل می‌یابد که معتقد است باور به این زنجیره یا بزرگ‌ترین خطای منحصر به فرد بشری است یا آنکه دقیق‌ترین تأمل آدمی در باب عالم واقع است که تا کنون به منصفه ظهور رسیده و همچنان شایسته اعتنا است (Wilber, 1993: 53). تلقی سلسله‌مراتبی از هستی، که برخی به‌درستی آن را مهم‌ترین میراث تفکر باستان دانسته‌اند (Cassirer, 1963: 9)، مبتنی بر تقریرهایی متنوع در میان مکاتب اندیشگی منتسب به تمدن‌های پیشامدرن رواج و اعتبار داشته است.

باور به هرم بزرگ هستی یا همان زنجیره بزرگ وجود که به تصریح لاجوی، تا اواخر قرن هیجدهم در زمره معتقدات تردیدناپذیر اغلب دانشمندان به شمار می‌رفت (Lovejoy, 1936: 59) عاقبت پس از این دوران به تدریج در فلسفه و شاخه‌های مختلف علوم، دست‌خوش نسیان، نادیده‌انگاشتن یا انکار واقع شد. عمده‌ترین رانه این گسست در هرم بزرگ هستی ناشی از پیشرفت‌های بی‌بدیل انسان غربی در علوم تجربی بود که در نهایت به نوعی امپریالیسم علمی^۱

بیدگروته بنیان های نظری حرم بزرگ هستی

(scientific imperialism) بدل شد که منکر هر گونه واقعیت عینی غیرمادی و غیرتجربی بود. اما در میان نقض و انکارهای ناظر به هرم بزرگ هستی در دوران جدید و به ویژه نزد جریان موسوم به پست مدرنیسم فلسفی، نقد بنیادین هیدگر به این نحوه تلقی از هستی و مراتب آن، تفاوتی بنیادین با رویکرد سایر منتقدان داشت. او برخلاف اغلب منتقدان هرم بزرگ هستی، که عمدتاً با نقدی موضعی تقریرهای سنتی را در این باره ناپذیرفتنی می‌انگاشتند، به نحوی کلی، این نحوه تلقی از هستی را، از آن رو که موجبات فراموشی پرسش از معنا و حقیقت وجود^۲ را فراهم آورده بود، ناصواب و ناتمام می‌انگاشت.

هیدگر با نقد شیوه‌های سنتی پرسش از معنا و حقیقت وجود، تاریخ اندیشه فلسفی غرب را پس از افلاطون، رو به انحطاط به شمار می‌آورد؛^۳ انحطاطی که به زعم وی، از seinsvergessenheit (نسیان وجود) مایه می‌گیرد. هیدگر در آثار مکتوب و درس‌گفتارهای متعدد خود پس از وجود و زمان، به دفعات ساز و کار این انحطاط را از ابعاد و زوایای مختلف محل بحث و تأمل قرار داده است.^۴ او در این باره گاهی رد پای این انحطاط را در تبدیل مفهوم aletheia یونانی به veritas لاتینی جست‌وجو می‌کرد که دیگر ناپوشیدگی وجود را به مثابه گوهر حقیقت نشان نمی‌داد و گاهی آن را در تحولات مفهوم phusis جست‌وجو می‌کرد که در نهایت به physica و natura لاتینی فرو کاسته شد و به این ترتیب، پرسش از معنا و حقیقت وجود را به مُحاق برد و در عوض، واکاوی وجود موجودات و طبیعت را به جای آن نشانید. گاه نیز تبدیل logos یونانی به ratio لاتینی یا معادل‌گذاری theorien یونانی با contemplati برای هیدگر یادآور نسیان تدریجی وجود بود که از طریق زبان، کار خویش را به پیش می‌برد. در همه این نمونه‌ها، زبان به تدریج خاصیت آشکارگری و مکاشفه‌ای خود را در قبال وجود از دست می‌دهد و در عوض، با اتکا به اندیشه مبتنی بر باز نمود، دیگر ترجمان تجربه زیسته دازاین به شمار نمی‌آید (در این باره نک: احمدی، ۱۳۹۱: ۷۸-۸۲).

پرسش از وجود، چنان‌که هیدگر آن را مد نظر می‌آورد، پرسش از علت و خاستگاه ناپوشیدگی وجود بود نه اینکه «موجود چونان موجود چیست؟». به زعم هیدگر، تلقی یونانیان باستان، مفهوم حضور را در پاسخ به این پرسش پیش می‌کشید و از آن رو که حضور با «اکنون» پیوند یافته، پاسخ به این پرسش با زمان پیوند می‌یافت. اما پس از ارسطو، همواره زمان را، که مقدار حرکت می‌انگاشتند، در پرتو موجودی معین، که مقدار حرکت ناظر به آن بود، تعریف می‌کردند و از این رو، به اعتقاد هیدگر در درک معنای وجود برخلاف پیشاسقراطیان، از وجود به موجود انصراف می‌یافتند (هیدگر، ۱۳۷۸: ۶۷).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

هیدگر پرسش مشهور لایبنیتس را، که «چرا موجودات به جای آنکه نباشند، هستند؟»، برخلاف تلقی متعارف آن به کار می‌برد. او بر آن است که برخلاف لایبنیتس، شلینگ و سایر طراحان این پرسش، مقصودش پیگیری بنیاد موجودات نیست، بلکه او این پرسش را چنان در می‌افکند که «چرا اصلاً موجود هست و نه بسی بیشتر هیچ؟». در این نحوه از مطرح کردن پرسش، هیدگر از چرایی تقدم موجود و فراموشی وجود در مواجهه با موجودات می‌پرسد و از این حیث، کاملاً این پرسش را به معنایی متفاوت به کار می‌برد. در واقع، هیدگر با شیوه خاص مطرح کردن این پرسش، از چرایی نسیان وجود و نیز «عدم»، که آن را همبود با وجود می‌انگارد، پرسش می‌کند (همان).

به این ترتیب، هیدگر با مرور تاریخ نسیان تدریجی وجود که با افلاطون آغاز می‌شود و در دوران جدید با دکارت به اوج خود می‌رسد و سرانجام با نیچه پایان می‌یابد، تلقی‌های سنتی از وجود و مراتب آن را کم و بیش مصداقی از فراموشی وجود و تقلیل آن به موجودات به شمار می‌آورد و نام متافیزیک بر آنها می‌نهد (Heidegger, 1991: vol. 3, p. 7). در این میان، تلقی سلسله‌مراتبی از وجود که هرم بزرگ هستی، نماد و نمایانگر آن به شمار می‌آید نیز قاعداً مصون از این نقد نخواهد بود. طبق احصا و بررسی نگارنده، اگرچه هیدگر صراحتاً بحثی مستقل در باب هرم بزرگ هستی سامان نبخشیده^۵ اما از برآیند نظرگاه او در نقد متافیزیک می‌توان دریافت که هرم بزرگ هستی از منظر او، به مثابه برجسته‌ترین محمل متافیزیک در کل تاریخ فلسفه غربی، با نقدهایی روبه‌رو است که همه آنها به نوعی با نسیان حقیقت وجود در ارتباط است.

جولیان یانگ در پاسخ به پرسش نگارنده در باب رویکرد انتقادی هیدگر در قبال هرم بزرگ هستی معتقد است تلقی سلسله‌مراتبی از وجود موسوم به «زنجیره بزرگ وجود»، دست‌کم به سه اعتبار می‌تواند محل نقد هیدگر واقع شود؛ نخست آنکه این نحوه تلقی از مراتب موجودات، مصداقی از تفکر *Onto-theo-logical*، یعنی تفکر موجودپژوهانه الاهیاتی مبتنی بر منطق ارسطویی، است. دوم آنکه، این نظرگاه مصداقی از متافیزیک به شمار می‌رود و سوم آنکه تلقی سلسله‌مراتبی از وجود، متضمن حضور خدای فیلسوفان (و نه خدایی که می‌توان در برابر او زانو زد و به درگاه او نیایش بُرد) بر صدر سلسله موجودات است (Young, 2015). چنان‌که می‌دانیم، هیدگر همه اینها را عوامل بازدارنده از انتولوژی بنیادین^۶ و «فلسفه علمی» (هیدگر، ۱۳۹۲ ب: ۲۷-۲۸) که سودای حقیقت وجود را در خاطر دارد به شمار آورده است. ما در ادامه ضمن بررسی مهم‌ترین نقدهای هیدگر در باب ساختار و بنیان‌های نظری هرم بزرگ هستی، خواهیم کوشید

بیدگرتد بنیان های نظری هرم بزرگ هستی

ذیل پنج محور کلی، تصویری روشن از نظرگاه انتقادی وی در ارتباط با تلقی های سنتی از سلسله مراتب وجود به دست دهیم.

۱. نادیده انگاشتن تمایز هستی شناختی در تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی

هیدگر همواره در وجود و زمان کوشیده است توجه مخاطبان خود را به تمایز یا تفاوت هستی شناختی (ontological differentiation)، یعنی همان تفاوت یا تمایز بنیادین میان وجود و موجود، جلب کند^۷ و به این ترتیب، از تقلیل ناصواب وجود به موجودی خاص ممانعت به عمل آورد. هیدگر تمایز هستی شناختی را مدخل ورود به قلمرو مسائل فلسفی به شمار آورده است (هیدگر، ۱۳۹۲ ب: ۳۳). علاوه بر این، او همواره یادآور شده است که پرسش از معنای وجود و پاسخ گویی به آن نیازمند دستگاه مفهومی خاصی است که کاملاً و ماهیتاً از دستگاه مفهومی لازم برای بحث و تأمل در باب موجودات متمایز است (Heidegger, 1962: 6)^۸ و این خود یکی از دلایل پیچیدگی و غموض ادبیات وجود و زمان و چه بسا سایر آثار برجسته هیدگر است. هیدگر بر آن است که التفات به این تمایز، به تدریج در نحوه مواجهه فیلسوفان با وجود به فراموشی سپرده شده و در عوض، معنای وجود از رهگذر چارچوب وجودی موجودات محل توجه واقع شده است (Ibid.).

به نظر می رسد نحوه تلقی سلسله مراتبی از وجود، که در قالب هرم بزرگ هستی نمایان است، به اعتباری در معرض این نقد هیدگر قرار دارد. در هرم بزرگ هستی، ارجاع پیوسته و زنجیره وار موجودات به یکدیگر، در نهایت به رأس هرم، که مبدأ و خاستگاه موجودات و مراتب آنها به شمار می رود، می انجامد و در این میان، بستری مناسب برای نادیده انگاشتن حقیقت وجود و پرسش از معنای آن فراهم می آید. به عبارت دیگر، «اصل تداوم»^۹ به مثابه مؤلفه مشترک اغلب تقریرهای هرم بزرگ هستی، محملی مناسب برای فراموشی پرسش وجود فراهم می آورد؛ به نحوی که مد نظر آوردن وجود به عنوان بنیادی که دیگر نوعی موجود نیست و قابلیت جایی در سلسله مراتب وجود را ندارد، نادیده انگاشته می شود. به این ترتیب، هرم بزرگ هستی بیش از آنکه تداعی کننده تمایز هستی شناختی باشد، یادآور ارجاع و ارتباط زنجیره وار موجودات و طبقات دربردارنده آنها به یکدیگر خواهد بود؛ امری که هیدگر آن را سرآغاز نادیده انگاشتن تمایز هستی شناختی به شمار آورده است.

۲. ماهیت خداشناسانه تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی

یکی از شواهد و قراین هیدگر در اثبات روند تاریخی نسیان وجود در متافیزیک غربی، جایگزینی حقیقت وجود با موجود برتر یا خدا است که از آن با الفاظ و تعابیر گوناگون نزد ادیان و مکاتب فلسفی مختلف یاد می‌شود. به زعم هیدگر، این ویژگی که باید آن را ناشی از ماهیت خدا-شناسانه (theo-logical) متافیزیک دانست، در کنار بنیان‌های منطقی این دستگاه اندیشگی، متافیزیک را به جای پرداختن به حقیقت وجود، رو به سوی موجوداندیشی و تفکر آنتیک سوق داده است. هیدگر بی‌آنکه از این طریق در پی نفی یا انکار موجود برتر در رأس هرم بزرگ هستی باشد، معتقد است در تاریخ اندیشه غربی، التفات به موجود برتر و بحث از کیفیت وجودی و نحوه ارتباط آن با سایر موجودات، جای پرسش از معنا و حقیقت وجود را گرفته است. به این ترتیب، التفات به آنچه مایه وجود موجودات است و به زعم هیدگر، بارقه‌ای از آن در اندیشه متفکرانی نظیر پارمنیدس و هراکلیتوس وجود داشت، جایگزین پرسش از مبدأ آغازین موجودات می‌شود؛ رویه‌ای که بنیان‌های نخستین آن از رهگذر اندیشه‌های ارسطو بنا نهاده شد. این جایگزینی نزد فیلسوفان و مکاتب مختلف رویه‌های گوناگونی داشته است؛ به نحوی که گاهی به واسطه مفهوم روح (spirit) (نزد مدافعان اصالت روح) تحقق یافته و گاهی مفاهیمی نظیر ماده، اراده، جوهر، انرژی، سوژه، بازنمایی (representation) یا بازگشت جاودانه همان (the eternal recurrence of the same) در آن محوریت داشته که در همه این احوال، با تمرکز بر رابطه میان وجود و موجودات، اصل وجود مغفول نهاده شده است (Heidegger, 1998c: 278).

هیدگر در دوره متأخر اندیشه خود، در عین حال که تغییر نقطه اتکای متفکران در مواجهه با حقیقت وجود را نوعی امر مقدر و ناشی از رخ‌نمایی‌های گوناگون وجود و تغییر نحوه آشکارگی آن در ادوار مختلف تاریخ به شمار می‌آورد، اما فیلسوفان را از آن حیث که به چیستی این آشکارگی و تأمل در باب آشکارگی مقدر خویش التفات نیافته‌اند، دچار نوعی انحطاط می‌داند. به زعم هیدگر، اینکه وجود در رخ‌نمایی‌ها و آشکارگی‌های گوناگون خود، همچنان خویشتن خویش را پنهان می‌دارد، امری است که اندیشه و زبان متافیزیکی از درک و بیان آن عاجز است. متعاطیان متافیزیک در طول تاریخ، غالباً در مواجهه با این مسئله، بحث از موجود برتر و مبدأ نخستین موجودات در هرم بزرگ هستی را پیش کشیده‌اند و آن را نیز به مثابه یکی از موجودات و البته برترین آنها مد نظر آورده‌اند، حال آنکه از منظر هیدگر، وجود در رخ‌نمایی‌های گوناگون خویش

بیدگروته بنیان های نظری هرم بزرگ هستی

هیچ گاه به نحو عینی و ابژکتیو در دسترس نیست و در عین حال که مایه آشکارگی و دسترس پذیری موجودات به شمار می رود، اما خود همواره خویشتن خویش را از دسترس تفکر مفهومی مبتنی بر باز نمود پنهان می دارد و هرگز در چارچوب موجودی خاص - اگرچه برترین آنها - فراچنگ نمی آید. به اعتقاد هیدگر، این شیوه چشم پوشی از حقیقت وجود، در دوران جدید خود را در پس ذات تکنولوژی مدرن و در قالب ابزارنگاری تکنولوژیک به ظهور رسانده است.

به این ترتیب، مواجهه موجودانگاران متعاطیان متافیزیک با مبدأ نخستین موجودات و جایگزین کردن آن با پرسش از معنا و حقیقت وجود، که تفکر متافیزیکی دیگر از عهده مطرح کردن و پاسخ گویی به آن بر نمی آید، به هموار کردن بستر نسیان وجود در تاریخ متافیزیک پیوسته مدد رسانده است. ناتوانی دستگاه متافیزیک در مطرح کردن این پرسش و پاسخ گویی به آن و دغدغه بنیادین و انس متعارف آدمیان در مد نظر آوردن موجودات، هیدگر را در نهایت بر آن داشت تا به نحوی ناگزیر در اشاره به بنیان موجودات و مایه آشکارگی آنها از اصطلاح و مفهوم رهنزن «عدم» بهره بجوید.^۱ از منظر هیدگر، از آن رو که ما به هر جانب که می لغزیم خود را نزدیکی از موجودات می یابیم و وجود را که اغلب متافیزیک دانان آن را امری بدیهی و تعریف ناپذیر به شمار آورده اند، دیگر به جد نمی گیریم، گویی آن را در قیاس با خیل موجودات، هیچ می انگاریم، حال آنکه این هیچ موجود (عدم) خاستگاه و بنیاد همه موجودات و از این حیث بنیاد متافیزیک به شمار می رود (Ibid.: 290). هیدگر در این باره در مسائل اساسی پدیدارشناسی می نویسد:

ما نظراً باشد یا عملاً، با موجود مواجهه داریم. غیر از این موجود، عدم است. شاید جز موجودات برشمرده، آنچه هست، هیچ است، ولیکن شاید باز هم چیزی وجود داشته باشد که گرچه هست نیست. با این همه به معنایی که هنوز معین بایدهش کرد وجود دارد (هیدگر، ۱۳۹۲ ب: ۲۵/ تأکیدها در اصل متن وجود دارد).

۳. هرم بزرگ هستی و ابتنا بر نظام مقولات

یکی دیگر از ساز و کارهای نسیان وجود از منظر هیدگر، ابتنای فهم موجودات بر تعینات مقولی است که مانع از آشکارگی اصیل موجودات و رویارویی با صورت حقیقی عالم می شود. عالم هیدگری امری فراتر از طبیعت و طبقات موجودات در ساختار هرم بزرگ هستی است. عالم از منظر هیدگر، گشودگی و روشنایی وجود است و انسانیت انسان نیز در گرو حضور و قیام در این گشودگی است. بر این اساس، انسان چیزی جز برون ایستایی (ek-sistenz) در ساحت گشوده

وجود نیست. از رهگذر این برون‌ایستی است که دوگانه سوژه - ابژه معنا می‌یابد (Heidegger, 1993a: 252). عالم نزد هیدگر، زمینه و بافتی است که زمینه‌ها و بافت‌های جزئی حیات انضمامی انسان در آن به مثابه یک کل در کنار هم قرار می‌گیرد. آدمی متناسب با هر بافت و زمینه انضمامی، به شیوه معینی در آن حاضر است و برآیند این حضور، اضلاع و زوایای در عالم بودن انسان را صورت‌بندی می‌کند. در عالم بودن، زمینه کلی و عرصه گشوده‌ای است که امکان‌های گوناگون انس آدمی با موجودات را در برابر او نمایان می‌سازد. از این منظر، آنجا بودن دازاین و در عالم بودن با یکدیگر هم‌افق خواهند بود. به زعم هیدگر، در عالم بودن دازاین واجد خصیصه هم‌عالمی (Mitwelt) است که دازاین بر اساس آن، همواره با دیگران یا کسان (das man) در عالمی مشترک ربط و نسبتی وجودی دارد که بر اساس آن، انتخاب‌ها و شیوه هستی او تعیین می‌یابد. از این منظر، دازاین «هستی با» است (در این باره نک.: فیگال، ۱۳۹۴: ۷۴ به بعد). بر این اساس، ما از رهگذر احصای موجودات و طبقه‌بندی آنها مبتنی بر نظام مقولات، به درک واقع‌نمایی از عالم دست نخواهیم یافت. عالم از منظر هیدگر، به‌ویژه در دوران انتشار کتاب وجود و زمان، به جای آنکه نحوه‌ای از توصیف و طبقه‌بندی اشیا باشد، نحوه‌ای از انحاء وجودی دازاین و پاره‌ای از سرشت او است. به این ترتیب، هیچ یک از موجودات جز انسان، عالم نخواهند داشت، چراکه عالم به مثابه عرصه آشنایی و دسترس‌پذیری موجودات پیش روی آدمی، موهبتی است از جانب وجود که فقط نصیب آدمی شده است.

به زعم هیدگر، برخلاف اعتقاد بسیاری از فیلسوفان گذشته، ما در وهله نخست با اشیا و پدیده‌های اطراف خود مواجهه نظری مبتنی بر دوگانه سوژه - ابژه نداریم، بلکه اغلب، مواجهه ما با اشیا، مواجهه‌ای مبتنی بر مآل‌اندیشی (Umsicht / circumspection) و کارکردهای عملی اشیا است. هیدگر شکل مواجهه اخیر با اشیا را مواجهه دم‌دستی یا در دست (Handlich / handy) نامیده و مواجهه‌ای را که در آن اشیا به مثابه متعلقات آگاهی در پیش روی ما قرار می‌گیرند و اغلب فیلسوفان مبتنی بر چنین مواجهه‌ای به بررسی اشیا پرداخته‌اند مواجهه فرادستی (Vorhandenheit / present at hand) نامیده است.^{۱۱} هیدگر بر آن است که مواجهه نظری صرف با اشیا، که شیوه رایج فیلسوفان گذشته به‌ویژه پس از دکارت بوده است، خاصیت درعالم‌بودگی دازاین و انس عملی او با اشیا (شیوه مواجهه دم‌دستی) را مغفول نهاده است.

هیدگر در این باره به نحوی هوشمندانه در رساله *پدیدارشناسی و الا‌هیات* به رویداد زبانی مهمی که با دکارت رواج می‌یابد اشاره می‌کند که بر اساس آن، برخلاف رویه فیلسوفان مدرسی

بیدگروته بنیان های نظری حرم بزرگ هستی

در قرون وسطا، پس از دکارت، جابه‌جایی مفهومی میان دو اصطلاح لاتین obiectum و subiectum اتفاق می‌افتد که مبتنی بر آن، واژه نخست که ابتدا درباره متعلقات ادراکات حسی، تخیلات، آرزوها، احکام و شهودات آدمی به کار بسته می‌شد و لفظاً به معنای «برابرافکنده‌شده» بود، به اشیای عینی اطلاق شد و واژه دوم که ابتدا برای اشاره به اعیان انضمامی پیش روی ما به کار بسته می‌شد و لفظاً به معنای «به زیرافکنده‌شده» بود، به انتزاعات ذهن ما از اشیا اطلاق شد. حجیت و اصلاتی که دکارت و اتباعش برای متعلقات آگاهی در ساحت ذهن فاعل شناسا قائل شدند، موجب شد در پرتو این جابه‌جایی واژگانی، ماهیت مستقل و عینی اشیا نیز به مثابه بنیان هر گونه آگاهی جای خود را به بازنمودهای ذهن آدمی بسپارد (Heidegger, 1998b: 57-58). شیوع این رویه، نسیان وجود را در وضعیتی تازه قرار داد که گشتل به مثابه ذات تکنولوژی مدرن عاقبت از دل آن سر برآورد.

بر این اساس، هیدگر با تأکید بر اینکه مواجهه عمده ما با اشیا، مواجهه‌ای مآل‌اندیشانه و مبتنی بر اُنس عملی با موجودات است، تلاش فیلسوفان برای کشف حقیقت اشیا مبتنی بر شیوه‌ای فرادستی را تلاشی ناکام تلقی می‌کند که نسبت اشیا با انسان و نیز با یکدیگر را چنان‌که باید مد نظر نمی‌آورد و در فرآیند شناخت، انسان را موجودی جداافتاده از اشیا و در برابر آنها تصور می‌کند، در حالی که به زعم هیدگر، اشیا همواره در بستر یک زمینه و سیاق پیش روی آدمی حاضر می‌شوند و آشکارشدن موجودات پیش روی آدمی، خود یکی از انحاء وجودی انسان است که از در عالم بودن او نشئت می‌گیرد. در این میان، انسان با طرح‌افکنی امکانات وجودی خود از یک سو می‌تواند به نحوی با اشیا مواجهه یابد که اشیا چنان‌که هستند خود را بر او نمایان کنند و از سوی دیگر، ممکن است آدمی به نحوی با اشیا مواجهه یابد که به جای آشکارسازی حقیقی آنها، در جهت مستورساختن آنها گام بردارد. هیدگر در هر دو دوره فکری خود عقیده داشت که متافیزیک با مد نظر آوردن اشیا در پرتو مفهوم جوهر، چنین مواجهه‌ای (مواجهه مستورکننده) را سامان بخشیده است.

مبتنی بر این نظرگاه، درک مقولی از موجودات، که یکی از بنیان‌های ساختاری بسیاری از تقریرهای حرم بزرگ هستی است، از آن‌رو که مجالی برای مواجهه با موجودات به مثابه رخ‌نمایی‌ها و انکشافات گوناگون وجود فراهم نمی‌آورد، به ترسیم تصویری غیراصیل از عالم و آدم می‌انجامد و در نهایت، بر پرسش از معنا و حقیقت وجود سرپوش می‌نهد. در این نحوه مواجهه با وجود، آدمی با اتکا به ساز و کارهای تفکر مفهومی مبتنی بر بازنمود، برای تصاحب اقسام

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

موجودات، به وجود اصیل آنها حمله‌ور می‌شود، اما به جای فراچنگ آوردن آنها، فقط ساختارهای مقولی را بر آنها تحمیل می‌کند و بر وجود اصیل آنها روپوش می‌نهد.

فصل مشترک دوران نخست اندیشه هیدگر با دوران پس از آن را باید در ارتباط میان پرسش از معنای وجود در دوران نخست با پرسش از حقیقت در دوران پس از آن پی گرفت (در این باره نک: بیمل، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۲). هیدگر در این باره با تمرکز بر معنای واژه «آلیثیا» (aletheia) که به زعم او، نخستین فیلسوفان یونان آن را مساوق با «حقیقت» و در ارتباط با مفهوم وجود و به معنای ظهور و آشکارگی به کار می‌بستند، سعی در ترسیم تلقی متفاوتی از مفهوم «هستندگی» دارد. مبتنی بر این تلقی دیگرگون، هر گونه مواجهه وجودشناختی و معرفت‌شناختی با موجودات، نخست موقوف به از حجاب و خفا به درآمدن آنها است؛ امری که به عقیده هیدگر پس از افلاطون و ارسطو به ربط و نسبت میان ذهن آدمی با واقعیات خارجی فرو کاسته شد و در دوران جدید فلسفه غربی با کوگیتوی دکارت به نقطه اوج خود نزدیک شد.

ذات حقیقت که ἀλήθεια است در تفکر یونان یونانی و از آنجا در فلسفه‌ای که در پی آن تفکر آمده است، به تفکر در نیامده است. در هستی‌حضور یونانی، ناپوشیدگی، تفکر را، پوشیده‌ترین است در عین آنکه همین ناپوشیدگی، هم از آغاز تعیین‌کننده حضور هر حاضر بوده است (هیدگر، ۱۳۹۲ الف: ۳۴).

در پی فراموشی حقیقت به مثابه آلیثیا، موجودات به جای آنکه به مثابه حضور امر حاضر در نظر گرفته شوند، برای استایی پیش روی ذهن و ادراک آدمی انگاشته می‌شوند و از این رهگذر، در ضبط و مهار نظام مقولات ارسطویی و نظایر آن گرفتار می‌آیند و التفات به آشکارگی آنها به مُحاق می‌رود و این در حالی است که به زعم هیدگر، یونانیان نخستین، موجودیت موجودات را به مثابه حضور امر حاضر مد نظر می‌آوردند (Heidegger, 1998c: 285). حقیقت به مثابه آلیثیا ملازم نوعی به حال خود واگذاشتن چیزها است. البته این به حال خود واگذاشتن را باید نوعی عمل ایجابی به شمار آورد که بر اساس آن، با عمل کردن به شیوه‌ای خاص، به موجودات اجازه آشکارگی اصیل داده می‌شود.

اگر ما [مطابق با درک یونانیان نخستین] ἀλήθεια (آلیثیا) را به جای حقیقت به نامستوری (unconcealment) ترجمه می‌کنیم، این کار صرفاً نوعی تحت‌لفظی‌تر بودن نیست، بلکه متضمن رهنمودی به بازاندیشی مفهوم متعارف حقیقت به معنای صدق گزاره‌ها و بازگرداندن آن به ناپوشیدگی و گشودگی هنوز

بیدگروقتدبنیانهای نظری حرم بزرگ هستی

درک ناشده موجودات است. درگیر شدن فرد با ناپوشیدگی موجودات، به معنای گم کردن خویشتن فرد در آنها نیست، بلکه این درگیری عقب‌نشینی کردن در پیش‌روی موجودات است، باشد که آنها خویشتن را با نظر به چیستی و چگونگی‌شان آشکار کنند و مطابقتِ فرانما (presentative correspondence) معیار [درستی] خود را از آنها اخذ کند (Heidegger, 1998a: 144).

نه تنها خود هیدگر بعدها در تلقی ویژه‌اش از مفهوم «آلیا» حک و اصلاحاتی به عمل آورد، برخی از یونان‌پژوهان نیز آن را نقد کردند.^{۱۲} این نقدها اگرچه می‌تواند صحت انتساب تقریر خاص هیدگر به پیشاسقراطیان را با مشکل روبه‌رو کند، اما خود مدعی او در این باره، فارغ از صحت انتساب آن به پیشاسقراطیان، مدعایی در خور تأمل است. هیدگر در سخنرانی موسوم به «پایان فلسفه و وظیفه تفکر» برخلاف اظهارنظرهای پیشین خود، آلیا را مساوق با حقیقت به شمار نمی‌آورد، بلکه تأکید می‌کند که آلیا به معنای گشایش، شرط امکان هر گونه حضور و نامستوری است و از این‌رو، نمی‌توان آن را حقیقت نامید. او برخلاف اظهارنظرهای صریح خود در رساله «در باب ذات صدق» تصریح می‌کند که در فلسفه یونان نیز حقیقت به معنای نامستوری استفاده نشده، چه آنکه معنای متعارف حقیقت، نامستوری نیست. هیدگر به این ترتیب، مدعی گذشته خود در باب تبدیل مفهوم نامستوری به مطابقت را ناصواب می‌شمرد و در عوض اعلام می‌کند که آلیا از همان آغاز با مفهوم مطابقت قرین بوده است و همواره نفیس نامستوری مغفول واقع شده و تمام فلسفه صرفاً معطوف به آن چیزی بوده که ناپوشیدگی آن را آشکار کرده است (Heidegger, 1993b: 446-447).

در این میان، یکی از لوازم طبقه‌بندی موجودات بر اساس ساختارهای مقولی که در عین حال یکی از اجزای بنیادین متافیزیک مدرسی به شمار می‌رود، التفات به مفهوم جوهر است. از منظر هیدگر، موضوع فلسفه، که او آن را مساوق با متافیزیک می‌انگارد، وجود موجودات است که در طول تاریخ فلسفه خود را در قالب مفهوم جوهر یا ذات شناسا به ظهور رسانده است (Ibid.: 438). هیدگر بر آن است که این نحوه مواجهه با موجودات، مانع از آشکارگی اصیل آنها و تحقق آرمان پدیدارشناسانه «فراخوانی به خود اشیا» (the call to the things themselves) است، حال آنکه پیش از آغاز تاریخ متافیزیک، یونانیان نخستین به نحو دیگری با اشیا و پدیده‌ها مواجهه می‌یافتند. این نحوه غیرمتافیزیکی مواجهه با موجودات که بارقه‌هایی از آن حتی در آثار ارسطو به چشم می‌خورد^{۱۳} به جای آنکه در مسیر شناخت موجودات با تحمیل مقولات ذهنی

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

فاعل شناسا در برابر آنها بایستد و آنها را به متعلق شناسایی خود بدل کند، با قراردادن خویشتن در ساحتی که امکان نمایانگری موجودات را برای آنها فراهم آورد، به آنها اجازه حضور و خودنمایانگری می‌دهد. اما با ملحوظداشتن ساختارهای مقولی در مواجهه با موجودات، وجود اصیل آنها مبتنی بر فراقکنی‌های مقولی ذهن فاعل شناسا، به مفهوم جوهر فرو کاسته می‌شود و سایر ابعاد و اضلاع وجودی آنها نیز ذیل مفهوم عرض طبقه‌بندی می‌شود و این رویه به عنوان معیاری برای جایابی اقسام موجودات (انواع جواهر و اعراض) در ساختار هرم بزرگ هستی به کار گرفته می‌شود؛ امری که به زعم هیدگر، آشکارگی اصیل و وجودنمای اشیا و پدیده‌ها را در حجاب می‌برد و آنها را در چارچوب‌های محدود ذهن فاعل شناسا محصور می‌سازد.

۴. هرم بزرگ هستی و ابتنا بر معرفت‌شناسی بازنمودی

وجودشناسی برآمده از ساختار هرم بزرگ هستی، از آن‌رو که مستلزم نوع خاصی از معرفت‌شناسی است نیز می‌تواند محل نقد هیدگر واقع شود، چراکه به اعتقاد وی، حصول هر گونه مطابقتی میان ذهن فاعل شناسا با امر واقع، نخست موقوف تحقق نوعی ناپوشیدگی وجودی است که متافیزیک سنتی، عموماً آن را مد نظر نیاورده است. به عبارت دیگر، امر معرفت‌شناسانه از منظر هیدگر نه تنها موقوف بنیانی وجودی است بلکه خود، نوعی امر وجودی است، حال آنکه ساختارهای مقولی مد نظر آوردن موجودات در هرم بزرگ هستی، با قراردادن آنها در برابر ذهن فاعل شناسا، از طریق ساز و کار بازنمود و احراز مطابقت میان ذهن و عین، اجازه آشکارگی اصیل به آنها نمی‌دهد.

امروز و از دیرباز مراد از حقیقت، مطابقت شناخت است با واقع [یا چیز]. اما برای آنکه شناخت و جمله تشکیل‌دهنده و به لفظ آورنده شناخت، با چیز [مورد شناخت] منطبق بتواند شد، و نیز تا پیش از آن چیز خود به جمله ربطی بتواند داشت، بایستی که چیز خود، خود را چنان که هست، نشان دهد. اگر خود را از پوشیدگی به در نتواند درآورد، و در ناپوشیدگی نتواند ایستاد، چگونه می‌تواند خود را نشان دهد؟ جمله حقیقت دارد، به سبب آنکه درست روی به سوی ناپوشیده، یعنی چیزی که حقیقی است، دارد (هیدگر، ۱۳۹۲ الف: ۳۴-۳۵).

به این ترتیب، حصول هر نوعی از مطابقت، در گرو قرارگرفتن گشودگی دازاین یا «برون‌ایستایی» او در معرض ساحتی از آشکارگی است که در آن، موجودات (و به عبارت دقیق‌تر، وجود) خود را به نحوی باز و گشوده آشکار می‌کنند. پیوندیافتن آن گشودگی و این

بیدگروته بنیان های نظری حرم بزرگ هستی

آشکارگی، بنیان هر گونه ادراک معرفت شناختی است (Heidegger, 1962: 213-220). هیدگر به صراحت همه انواع متافیزیک و منتقدانش، نظیر پوزیتیویسم، را هم سخن با افلاطون می داند که مفهوم بنیادین ایده (eidos) به مثابه بنیان وجود موجودات، به انحاء مختلف در کانون توجه آنها قرار دارد. این اصل بنیادین، که نزد هر یک از مکاتب فلسفی و فیلسوفان منتسب به آنها به شکلی نمایان شده، علاوه بر آنکه از یک سو مستلزم دوگانه‌هایی نظیر معقول - محسوس، نور - سایه، جوهر - عرض، سوژه - ابژه، این جهان - آن جهان و نظایر آنها است، از سوی دیگر، ظهور خارجی موجودات را موجب می شود. اما این ظهور، موقوف روشنایی ای است که متافیزیک کم و بیش آن را محل توجه قرار داده اما آنچه همه اقسام متافیزیک همواره از پرداختن به آن عاجز بوده است، تأمل در باب آن ساحت گشوده‌ای است که از رهگذر «حضور»^{۱۴} بروز و خفای روشنایی را امکان پذیر می کند و جز در دوره‌های آغازین شکل گیری اندیشه‌های فلسفی در یونان باستان و نزد اندیشمندانی چون پارمنیدس، هیچ‌گاه محل توجه واقع نشده است.

در بحث از آبخور اصلی ادراکات معرفت شناختی آدمی نیز حضور این ساحت گشوده که قوای ادراکی انسان را پیش روی گشودگی سایر موجودات می نهد، کلید اصلی فهم مسئله است. هیدگر در رساله «در باب ذات صدق» گشودگی دازاین در برابر آشکارگی و نامستوری موجودات را «آزادی» (Freiheit/ freedom) نامیده است که ماهیت صدق را تشکیل می دهد. هیدگر برخلاف کانت که برای هویت بخشی به تفکر و اندیشه بشری، آزادی را در حوزه فاهمه جست و جو می کند، آن را به مثابه حضور در گشودگی عرصه‌ای که موجودات در آن، بودن اصیل خویش را به نمایش می گذارند مد نظر می آورد و این چنین آن را قرین ذات حقیقت به مثابه نامستوری می داند.

آزادی مطلوب هیدگر صرفاً الزاماتی سلبی ندارد؛ به این معنا که فقط با بی اعتنایی و به حال خود رها کردن چیزها آزادی تحقق نمی یابد، بلکه مستلزم عملی ایجابی و ناظر به درگیر شدن با موجودات و تدارک مواجهه‌ای خاص با آنها است، آن سان که نامستوری وجود از رهگذر آنها نمایان شود. در چنین وضعیتی، ما خود را واپس می کشیم تا بودن حقیقی موجودات چنان که هست آشکار شود. گزاره‌هایی که از رهگذر چنین مواجهه‌ای ساخته می شود، به جای آنکه ملاک صدق خود را از ذهنیت فاعل شناسا و احراز مطابقت آن با خارج به دست آورد، رهین آشکارگی حقیقی موجودات است (Heidegger, 1998a: 143-144). بر این اساس، تحقق آزادی به مثابه امری وجودشناختی، بنیان هر گونه مطابقت خواهد بود. البته در این میان، نباید از خاطر برد که تحقق آزادی لزوماً به

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی و نگاه‌نامه: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

معنای آن نیست که همه ادراکات آدمی باید صادق انگاشته شود، بلکه آشکارگی موجودات، از جهتی کلیت آن را مستور می‌سازد و این خود می‌تواند به ناحقیقت بینجامد.

ذات حقیقت در معنای ناپوشیدگی، در سیطره نوعی پرهیز کردن است. ولکن این پرهیزداشتن نه عیب است و نه نقص، آن نیست که حقیقت گویا قرار است ناپوشیدگی نابی باشد که هر پوششی را دور افکنده است. اگر این می‌بود، دیگر آن نمی‌توانست بود که هست. لازم ذات حقیقت که ناپوشیدگی است، پرهیز است به حیث پوششی دوگانه. حقیقت به ذات خود، نا-حقیقت است. تا مطلب به حدت و شدتی اعجاب‌برانگیز نموده آید، بگوییم، لازم ذات ناپوشیدگی که روشنی است، پرهیز است به صورت پوشش (هیدگر، ۱۳۹۲ الف: ۳۷/ تأکیدها در اصل متن وجود دارد).

به این ترتیب، ناحقیقت، مستوری وجود در پس آشکارگی موجودات است. درافتادن در ورطه ناحقیقت، دازاین را به جای رویارو کردن با وجود، دل مشغول موجودات می‌کند. این ویژگی، که هیدگر آن را درون‌ایستایی (In-sistenz) می‌نامد، هنگامی که با برون‌ایستایی دازاین درآمیخته می‌شود، نه تنها موجب می‌شود وجود به ورطه مستوری درافتد، بلکه درافتادن وجود در این ورطه را نیز از دازاین پنهان می‌دارد. هیدگر این پنهانی اخیر را که در واقع، «پنهانی امر پنهان مانده» (the concealing of what is concealed) است «راز» (das geheimnis/ mystery) نامیده است (Heidegger, 1998a: 148). فراموشی راز همواره آدمی را در ورطه سرگردانی و دل مشغولی با موجودات گرفتار می‌کند. خاستگاه خطاها و اشتباهات دازاین را باید در این سرگردانی جست‌وجو کرد.

به این ترتیب، هیدگر با تأکید بر اینکه صدق گزاره‌ای پیشتر موقوف واقع‌های وجودی است، متافیزیک مبتنی بر معرفت‌شناسی بازنمودی را در فهم واقعیت، ناتمام می‌انگارد. هیدگر به‌صراحت در سخنرانی «پایان فلسفه و وظیفه تفکر» یادآور می‌شود که فلسفه در عین التفات به روشنایی خرد، چیزی از گشودگی نمی‌داند (Heidegger, 1993b: 443). از این رو، هرم بزرگ هستی، که برآمده از چنین مواجهه‌ای با انواع موجودات است، حکایتگر تصویر و تصویری واقعی از اقسام موجودات نخواهد بود. در این میان، مهم‌ترین شرط به دست دادن تصویر و تصویری صائب از موجودات، قرارگرفتن در قلمرو گشوده‌ای است که در آن، گشودگی دازاین با آشکارگی موجودات مواجهه می‌یابد. گزاره‌های برآمده از چنین مواجهه‌ای، حقیقت‌ناخواهند بود؛ به این معنا که از نسبت واقعی خود با موجود یا موجوداتی که خویشتن را می‌نمایانند حکایت می‌کنند.

۵. هرم بزرگ هستی و به دست دادن تصویری ناتمام و غیراصیل از انسان

به زعم هیدگر، آن هنگام که تلقی نادرستی از مناط خودبودن آدمی وجود نداشته باشد و مفاهیمی نظیر جوهر و سوژه در این باره موضوعیت داشته باشد، راه برای مد نظر آوردن شایسته پرسش وجود مسدود خواهد بود. هیدگر در تقابل با این رویکرد عقیده دارد که فقط آن هنگام که اکزیستانس به مثابه مناط خودبودن انسان لحاظ گردد، راه برای دیدار وجود هموار می شود (Heidegger, 1998c: 285). بر این اساس، او از همان آغاز با بهره گیری هوشمندانه از اصطلاح «دازاین» در اشاره به موجود انسانی، راه خود را از متافیزیک قدما و نحوه تلقی آن از انسان جدا کرد. وی در پی آن بود تا در توصیف حقیقت وجود انسان، به جای اتکا به مقولات ارسطویی، که خود مستلزم مفروض انگاشتن دوگانه‌هایی نظیر سوژه - ابژه، ذهن - عین، ماده - صورت و قوه - فعل است، آدمی را انکشافی پیش روی انکشاف به شمار آورد تا از این رهگذر، فقط به وجود اصالت ببخشد. از این منظر، امکانات معرفت‌شناختی آدمی، چنان که ارسطو و اتباع او می‌انگاشتند، صرفاً فصل تمایز او از سایر موجودات نیست، بلکه در وهله نخست، گشودگی^{۱۵} آدمی را در برابر موجوداتی که آنها نیز عین ظهور و گشودگی‌اند باید منحصر به فردترین مشخصه اصیل انسان به شمار آورد. این ویژگی، خود بنیان همه امکانات معرفت‌شناختی آدمی است.

نه فقط آنچه شناختی با آن مطابق می‌افتد، باید به نحوی ناپوشیده باشد، بلکه کل قلمروی که در آن این «با چیزی مطابق افتادن» جریان می‌یابد و نیز آنکه برایش، سنجیدن جمله با چیز آشکارا می‌شود، همه باید چون یک کل در ناپوشیدگی تحقق پذیرد. ما با همه تصورات درستان هیچ می‌بودیم و هرگز نمی‌توانستیم شرط نهیم که باید چیزی از پیش آشکارا باشد و ما خود را با آن مطابقت دهیم، اگر نه ناپوشیدگی موجود بر ما آن ساحت روشن را باز می‌گذاشت که به آن، برای ما، هر موجودی قائم است و از آن موجود، خود را باز پس می‌کشد (هیدگر، ۱۳۹۲ الف: ۳۵).

مبتنی بر این طرز تلقی، که هیدگر در وجود و زمان به آن باور دارد، می‌توان با تحلیل نحوه وجود این افق گشوده روبه وجود، معنا و حقیقت وجود را بی‌آنکه به موجودی از موجودات فرو کاسته شود، دیدار کرد. اما چنان که می‌دانیم، جایابی انسان در ساختار هرم بزرگ هستی مبتنی بر چنین نظرگاهی صورت پذیرفته و از این حیث، اغلب تقریرهای مدرسی از هرم بزرگ هستی با یکدیگر شباهت دارند. در بیشتر این تقریرها، مهم‌ترین وجه تمایز انسان از سایر انواع موجودات را امکانات

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

ادراکی و معرفت‌شناختی آدمی دانسته‌اند و مبتنی بر این ویژگی، سایر انواع موجودات را در قیاس با انسان در طبقات مختلف هرم بزرگ هستی جای داده‌اند. اما هیدگر، برخلاف این رویکرد غالب که به زعم او از شناخت درست حقیقت انسان و اضلاع و زوایای وجودی او عاجز است، بنیادی‌ترین ویژگی اصیل آدمی را خصیصه «در-عالم-بودن» می‌داند و بر آن است که آدمی در پرتو این ویژگی، هیچ‌گاه به نحو منخل از سایر موجودات فراچنگ نخواهد آمد و از این حیث، آدمی به مثابه دازاین یا همان موجودی که از امکان برقراری رابطه‌ای خاص با خود و عالم برخوردار است، همواره «هستی با» و افقی گشوده رو به وجود و موجودات و هم‌حضور با آنها است. اما در تلقی متافیزیکی از حقیقت انسان، ساز و کارهای فهم و رصد سایر موجودات در فهم و رصد انسان نیز به کار گرفته می‌شود و این چنین بر بنیان‌های اصیل وجود او حجابی افکنده می‌شود. هیدگر می‌کوشد با به‌کارگیری روش پدیدارشناسانه خاص خود و از رهگذر تحلیل حال و روز متعارف نوع انسان‌ها در زندگی روزمره، به کشف اضلاع و زوایای اصیل وجود انسان راه یابد. مبتنی بر این روش، انسان به جای آنکه مبتنی بر خصایص مقولی خود به مثابه جوهر و ماهیت مد نظر قرار گیرد، نحوه‌ای خاص و منحصر به فرد از گشودگی وجود به شمار می‌آید که سایر ویژگی‌ها و اضلاع وجودی او را باید در پرتو این خصیصه بنیادین، فهم و تفسیر کرد. از این منظر، رابطه و نسبت انسان با سایر موجودات، در وهله نخست از امری وجودی نشئت می‌گیرد و برخلاف تلقی رایج نزد متافیزیک‌دانان، آدمی در آغاز از رهگذر ارتباطات معرفت‌شناسانه خود با جهان نسبت برقرار نمی‌کند، بلکه برقراری هر گونه نسبت ادراکی و معرفت‌شناختی، نخست از «در-عالم-بودن» انسان و گشودگی او در برابر وجود و موجودات نشئت می‌گیرد (Heidegger, 1993b: 441). در این میان، نباید از نظر دور داشت که ارتباطات ادراکی و معرفت‌شناختی انسان با سایر موجودات، خود عین گشودگی او و در حقیقت، یکی از نحوه‌های وجودی او است.

چنان‌که پیدا است، شیوه نگرش هیدگر به حقیقت انسان نیز همانند سایر بخش‌های اندیشه او، محملی برای بازگشت به پرسش از معنا و حقیقت وجود و یادآوری غلبه نسیان وجود در تاریخ متافیزیک غربی است. هیدگر به این ترتیب با نقد جایگاهی که برای انسان در تحلیل‌های سنتی متافیزیکی در نظر گرفته شده و در اغلب تقریرهای هرم بزرگ هستی انعکاس یافته است، افق دیگری در فهم و تحلیل ابعاد وجودی انسان می‌گشاید که در پس آن می‌توان به جای دل‌مشغولی مدام به موجوداندیشی و سرگردانی و آویختگی پیوسته در اقسام موجودات، به انحاء ظهور موجودات و نحوه خاص ظهور آدمی اندیشید.

نتیجه

کانونی‌ترین نقد هیدگر به هستی‌شناسی سنتی حکایت از آن دارد که معنا و حقیقت وجود در اغلب منطومه‌های فکری برآمده از هستی‌شناسی سنتی مغفول واقع شده و در عوض، التفات به موجودات و موجودپژوهی همواره در اولویت نخست فیلسوفان قرار داشته است. به زعم هیدگر، در سنت‌های متافیزیکی، فراموشی و نسیان وجود، مبتنی بر ساز و کارهای مختلفی تحقق می‌یابد که یکی از آنها پیش‌داوری در باب معنای وجود است. این پیش‌داوری با مد نظر آوردن وجود به مثابه کلی‌ترین مفاهیم، آن را تعریف‌ناپذیر و بدیهی به شمار می‌آورد و از این رهگذر، پرسش از وجود را ظاهراً به نحوی منطقی و مستدل به محاق می‌افکند و در عوض، به پرسش از چیستی و نحوه هستی موجودات یا پرسش از موجودات در کلیت آنها موضوعیت می‌بخشد. به این ترتیب، وجود نزد هیدگر از آن‌رو که در زمره هیچ یک از اقسام موجودات قرار ندارد و متصف به ویژگی‌های هیچ یک از آنها نیست، هیچ‌گاه به نحو فرادستی در معرض ادراکات ما قرار نمی‌گیرد. وجود همچون میدان دید، شرط هر گونه مواجهه وجودشناختی و معرفت‌شناختی ما با موجودات است. از این‌رو، امکان طبقه‌بندی، فقط ویژه موجودات است و وجود را به مثابه بنیاد نمی‌توان در هیچ چارچوب و ساختاری رده‌بندی کرد، چه آنکه سرچشمه از رهگذر رودخانه قابل دست‌یابی نیست. بر این اساس، تقریرهایی از هرم بزرگ هستی، که بنیاد و خاستگاه موجودات را نیز در ساختار سلسله‌مراتبی هستی جای داده‌اند، از این تفتن شایسته هیدگری غفلت ورزیده‌اند. به زعم هیدگر، مد نظر آوردن وجود به مثابه بنیاد، که یکی از اصلی‌ترین مبانی نظری بسیاری از تقریرهای مدرسی از هرم بزرگ هستی است، نافی مواجهه با حقیقت وجود به مثابه ذات نامستوری است. در این تقریرها، مبدأ نخستین در جایگاه حقیقتی که وجود و ماهیت در آن همپوشانی دارد، جای بحث و پرسش از معنا و حقیقت وجود را می‌گیرد. علاوه بر این، نادیده‌انگاشتن تمایز هستی‌شناختی در تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی، ماهیت خداشناسانه این تقریرها، ابتدای اغلب بر نظام مقولات ارسطویی و معرفت‌شناسی بازنمودی و ترسیم تصویری ناتمام و غیراصیل از انسان در اغلب تقریرهای فلسفی از هرم بزرگ هستی، مهم‌ترین محورهای نقد هیدگر به تلقی‌های سنتی و جدید از هرم بزرگ هستی است.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۹۱). *هیدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز، چاپ ششم.
- بیمل، والتر (۱۳۸۷). *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هیدگر*، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش، چاپ دوم.
- ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۸۶). «بررسی امکان وقوعی ترجمه فارسی وجود و زمان هیدگر چنان که بسزای چنین کتاب بود»، در: *دوفصل‌نامه جستارهای فلسفی*، ش ۱۲، ص ۱۹۳-۲۳۶.
- فیگال، گونتر (۱۳۹۴). *درآمدی بر هیدگر*، ترجمه: شهرام باقری، تهران: حکمت، چاپ اول.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۸). «گفت‌وگوی ریشارد ویسر با مارتین هیدگر»، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، در: *بخارا*، ش ۵، ص ۶۱-۶۸.
- هیدگر، مارتین (۱۳۹۱). *زبان، خانه وجود: گفت‌وگوی هیدگر با یک ژاپنی*، ترجمه: جهان‌بخش ناصر، تهران: هرمس، چاپ اول.
- هیدگر، مارتین (۱۳۹۲ الف). *سرآغاز کار هنری*، با شرح: ویلهلم فن هرمن، ترجمه: پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، چاپ پنجم.
- هیدگر، مارتین (۱۳۹۲ ب). *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ترجمه: پرویز ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد، چاپ اول.
- Cassirer, Ernst (1963). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, translated with an introduction by Mario Domandi, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Britain: Blackwell Publisher Ltd.
- Heidegger, Martin (1991). *Nietzsche*, Translated by David Farrell Krell, USA: HarperOne, Vol. 3.
- Heidegger, Martin (1993a). "Letter on Humanism" in: *Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of thinking (1964)*, edited by David Farrell Krell, Harper San Francisco.
- Heidegger, Martin (1993b). "The End of Philosophy and the Task of Thinking" in: *Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of thinking (1964)*, edited by David Farrell Krell, Harper San Francisco.
- Heidegger, Martin (1998a). "On the Essence of Truth" in: *Pathmarks*, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1998b). "Phenomenology and Theology" in: *Pathmarks*, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1998c). Introduction to "What Is Metaphysics?" in: *Pathmarks*, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press.
- Inwood, Michael (1999). *A Heidegger Dictionary*, Britain: Blackwell Publisher.
- Köchler, Hans (2014). "Re: Question about Heidegger's Teachings" Email to the Author, 25 December.

- Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: The History of an Idea*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wilber, Ken (2000). "The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion", in: *The Collected Works of Ken Wilber*, Boston: Shambhala, 8: 81-269.
- Wilber, Ken (1993). "The Great Chain of Being", in: *Journal of Humanistic Psychology*, 3 (33): 52-65.
- Young, Julian (2015). "Re: Question about Heidegger's Teachings", Email to the Author, 12 July.

پی نوشت ها:

۱. این تعبیر را از کن ویلبر وام گرفته‌ام. در این باره نک: Wilber, 2000: 97.
۲. با آنکه در زبان فارسی از گذشته تا کنون لفظ «هستی» را در برابر «وجود» عربی قرار داده‌اند (علاوه بر معاصران، خداوندان فلسفه نظیر ابن‌سینا و باباافضل کاشانی نیز چنین کرده‌اند) اما نگارنده در به‌کار بستن لفظ «وجود» در مباحث مرتبط با آرای هیدگر، دقت نظری فلسفی را ملحوظ داشته است. چنان‌که استاد پرویز ضیاء شهبایی در این باره به‌درستی تفتن یافته، لفظ «هستی» از آن‌رو که نوعی افاده وابستگی به زمان حال را در خود دارد و از اشاره به گذشته و آینده فارغ است، نمی‌تواند معادل مناسبی برای واژه Sein نزد هیدگر باشد که اصولاً امری زمانمند و تاریخی است. اما ظاهراً لفظ «وجود» تا حدودی می‌تواند متکفل انتقال ربط و نسبتی باشد که هیدگر میان مفهوم هستی و اقسام سه‌گانه زمان (که در واقع نسبت مساوقت است) برقرار می‌کند. مبتنی بر پذیرش این قرارداد، باید عنوان کتاب *Sein und Zeit* را نیز در زبان فارسی به وجود و زمان ترجمه کرد (در این باره نک: ضیاء شهبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۰۷).
۳. هیدگر می‌کوشد از ارزش‌دآوری درباره مفهوم انحطاط اجتناب ورزد و یادآور شود که این اصطلاح را فارغ از بار ارزشی آن به کار می‌بندد و قصدش فقط اشاره به تفاوتی است که پس از دوران یونان باستان و اندکی پیش از سقراط در نظرگاه فلسفی انسان غربی پدیدار شده است. به زعم هیدگر، این تفاوت و تغییر را باید نوعی تقدیر و سرنوشت به شمار آورد. در این باره نک: هیدگر، ۱۳۷۸: ۶۴. اما به رغم ادعای هیدگر، نمی‌توان استلزامات ارزش‌دورانه این مفهوم را در آثار هیدگر نادیده انگاشت.
۴. هیدگر در پیش‌گفتار «متافیزیک چیست؟» با یادآوری اینکه در وجود و زمان نیز مسئله نسیان وجود همچنان مطرح بوده است (Heidegger, 1998c: 287) نشان می‌دهد که رابطه‌ای دقیق میان هر دو دوره فکری او برقرار است و در این میان، نسیان وجود را باید اصلی‌ترین حلقه ارتباط این دو دوره به شمار آورد.
۵. علاوه بر جست‌وجوهای شخصی نگارنده، اظهار نظر استاد هانس کوچلر (Hans Köchler)، هیدگرپژوه استرالیایی و استاد فلسفه دانشگاه اینسبروک (Innsbruck) و نیز جولیان یانگ (Julian Young) هیدگرپژوه امریکایی و استاد فلسفه دانشگاه ویک‌فورست (Wake Forest) نیز بررسی‌های نگارنده را در این باره تأیید کرده است (Young, 2015; Köchler, 2014).
۶. از منظر هیدگر، هر انتولوژی غافل از حقیقت وجود، انتولوژی بی‌بنیاد است و انتولوژی بی‌بنیاد، در موجودشناسی خویش نیز ناکام خواهد ماند. بر این اساس، او انتولوژی مطلوب خود را که به جای غوطه‌خوردن در خیل موجودات، وجود را فریاد می‌آورد، «انتولوژی بنیادین» (fundamental ontology) لقب داده است (Heidegger, 1993a: 258). انتولوژی بنیادین هیدگر بنا به تصریح خود او اندیشه‌ای نظری یا عملی نیست، بلکه این شیوه تفکر، پیش از دوگانه نظری - عملی موضوعیت می‌یابد و به عبارتی شرط

- موضوعیت یافتن آنها و روشنگر بستری است که هر یک از آنها در آن به ظهور می‌رسند. اونتولوژی بنیادین، پاسبان حقیقت وجود است که برای تحقق این رسالت از جانب وجود فرا خوانده شده است (Ibid.: 259).
۷. این اصطلاح در وجود و زمان به کار نرفته اما مضمون آن بارها در این اثر تکرار شده و نخستین بار در *مسائل اساسی پدیدارشناسی* آمده است. در این باره نک: هیدگر، ۱۳۹۲ ب: ۲۸۵ به بعد. این مفهوم بعدها در بخش دوم رساله *این‌همانی و تفاوت (Identität und Differenz/ Identity and Difference)* نیز به طور جدی محل بحث واقع شده است. هیدگر در این اثر از رهگذر گفت‌وگو با هگل، در پی مد نظر آوردن نااندیشیده متافیزیک، یعنی تأمل در باب حقیقت وجود است. به زعم هیدگر، تأمل در باب این حقیقت مستلزم التفات به تمایز هستی‌شناسانه است.
۸. اعداد در ارجاع به کتاب وجود و زمان، نمایانگر شماره بند است.
۹. «اصل تداوم» که ریشه در اندیشه‌های ارسطو دارد، امکان وجود شکاف و وقفه میان انواع مختلف موجودات را نفی می‌کند و بر وجود پیوستگی و تداوم در میان آنها تأکید دارد.
۱۰. به کارگیری این مفهوم از آن‌رو رهن بوده است که برخی از مخاطبان آثار هیدگر آن را رویکردی نیهیلیستی به شمار آوردند. تومیو تسوکا، استاد فلسفه ژاپنی در گفت‌وگو با هیدگر، با اشاره به نقش محوری عدم (Das Nichts) در رساله *متافیزیک چیست؟*، از این برداشت ناصواب از مفهوم عدم در این رساله اظهار شگفتی می‌کند. او در این باره خطاب به هیدگر می‌گوید: «وقتی ترجمه رساله *مابعدالطبیعه چیست؟* در سال ۱۹۳۰ در ژاپن به دست ما رسید، ما همان وقت معانی آن را دریافتیم. یک دانشجوی ژاپنی که در آن ایام مطالب این رساله را نزد شما درس گرفته بود، جرئت کرد و آن را ترجمه کرد. ما هم امروز نیز در شگفتیم چگونه اروپاییان در مقام تفسیر مطلب «عدم» مذکور در آن رساله، سر از نیهیلیسم درآوردند. در نزد ما، کلمه «خالد» اسم اعظم است برای آنچه شما با کلمه وجود (Sein) می‌خواهید بیان کنید» (هیدگر، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹).
۱۱. هیدگر این اصطلاحات را هم برای شکل مواجهه ما با اشیا و هم به عنوان توصیف خود این اشیا به کار برده است.
۱۲. برای آشنایی با نمونه‌ای از این نقدها نک: Inwood, 1999: 14-15.
۱۳. هیدگر یکی از این بارقه‌ها را هم‌معنایی دو واژه «آشکار» (δῆλον) و «موجود» (ὄν) از سوی ارسطو می‌داند که بر اساس آن، موجود، امر حاضر نامستور انگاشته می‌شود. این نحوه تلقی، یادآور مفهوم آلیا در معنای حقیقی آن است که بعدها در پی تحولی که در این مفهوم روی داد، ذهنیت فاعل شناسا در آن نقشی محوری یافت. در این باره نک: بیمل، ۱۳۸۷: ۴۲.
۱۴. توجه به این نکته بسیار مهم است که از منظر هیدگر، گشودگی محل بحث، «بر محمل حضور» بروز و خفای روشنایی را امکان‌پذیر می‌کند و حال آنکه خود، غیر از حضور است و امکان حضور حضور را فراهم می‌آورد. هیدگر این گشودگی را درآمیزنده وجود و تفکر می‌داند. در این باره نک: Heidegger, 1993b: 444-445.
۱۵. هیدگر از واژه آلمانی Lichtung در این باره بهره می‌گیرد که به معنای هموارسازی نیز به کار می‌رود. در این باره نک: Heidegger, 1993b: 441-442.