

متافیزیک چیست؟

به یاد پدرم، خضر، که به گاهِ مرگ
می‌گفت: مقدس یعنی رهانیدن زندگی
جانفشار از بیداد برون و درون و
از استبداد عیان و نهان.
مترجم

تقدیم به هانس کاروسا
به مناسبت هفتادمین سال تولد.

هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹-۱۹۷۶م.
متافیزیک چیست؟ / مارتین هایدگر؛ ترجمه سیاوش جمادی. - تهران: ققنوس،
۱۳۸۳.
ISBN 978-964-311-532-6
۲۲۱ص.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی:
Was ist Metaphysik, [1969].
واژه‌نامه.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. متافیزیک. الف. جمادی، سیاوش، ۱۳۳۰ - ، مترجم. ب. عنوان.
۱۰۱ BD۴۱/۵۲م

متافیزیک چیست؟

به همراه بررسی اجمالی اندیشه‌های بنیادین هایدگر

مارتین هایدگر

ترجمه سیاوش جمادی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Was ist Metaphysik

Martin Heidegger

Vittorio Klostermann, 1998



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

مارتین هایدگر

متافیزیک چیست؟

ترجمه سیاوش جمادی

چاپ نهم

۱۱۰۰ نسخه

اسفندماه ۱۳۹۵

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۶ - ۵۳۲ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978-964-311-532-6

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۴۰۰۰ تومان

فهرست

- پیشگفتار مترجم ۷
۱. چند تذکار کوتاه ۷
۲. اندیشه‌های بنیادین هایدگر ۹
- درآمد ۱۳۱
- بازگشت به بنیاد متافیزیک ۱۳۱
- متافیزیک چیست؟ ۱۶۱
- واگشایی یک پرسش متافیزیکی ۱۶۱
- تفصیل پرسش ۱۶۶
- ترس آگاهی عدم را آشکاره می‌کند ۱۷۴
- پاسخگویی به پرسش ۱۷۵
- پسگفتار ۱۹۱
- واژه‌نامه آلمانی - انگلیسی - فارسی ۲۱۱
- نمایه ۲۱۹

پیشگفتار مترجم

۱. چند تذکار کوتاه

الف: متافیزیک چیست؟ از آثار کلیدی هایدگر و، در واقع، درسگفتاری است که وی در سال ۱۹۲۹ به مناسبت انتصاب به جانشینی هوسرل در دانشگاه فرایبورگ ایراد کرده است. هایدگر چهارده سال بعد، یعنی در سال ۱۹۴۳، یک پسگفتار و بیست سال بعد، یعنی در سال ۱۹۴۹، درآمدی بر این درسگفتار می‌افزاید، که این را می‌توان حاکی از بیعت‌های مجدد او با مضمون این درسگفتار طی بیست سال دانست. این درسگفتار کوتاه، در عین حال که مضمون اصلی هستی و زمان را در بر دارد، از نخستین گام‌های هایدگر در راه چرخش فکری او نیز نشان دارد. در بخش دوم این پیشگفتار، کوشیده‌ایم تا از رهگذر فهم این اثر و مناسبت آن با سیر و سلوک فکری هایدگر به طور کلی، در حدّ توان خود، خطوط اصلی فلسفه و تفکر او را مطرح کنیم. خواننده مختار است که این بخش را قبل یا بعد از خواندن اصل اثر مطالعه کند، یا اصلاً آن را نخواند؛ ولی ما، به اقتضای زبان کمابیش غامض این اثر، بر آن بوده‌ایم که، در عین حفظ امانت، فهم درسگفتار را برای خود و شاید برای بعضی از خوانندگان آسان‌تر کنیم، و در عین کوشش برای موجزگویی، خود را مقید به آن نکرده‌ایم که مقدمه، بنا به رسم معمول، الزاماً

کوتاه‌تر از متن باشد؛ زیرا اولاً خوانش هر یک از آثار هایدگر جدا از زمینه کلی تفکر او به زحمت ممکن است وافی به مقصود باشد، و ثانیاً قصد ما از ترجمه این اثر صرفاً آن نبوده است که کاری کرده باشیم، بلکه در حد توان کوشیده‌ایم که این کار هرچه مؤثرتر باشد. مقصود از این تأثیر صرفاً معرفی بی‌غرض و حتی‌الامکان قابل فهم یکی از فلاسفه تأثیرگذار قرن بیستم است بی آن که درصدد تأیید و، سخیف‌تر از آن، تبلیغ تفکر هایدگر باشیم. اما شاید این پرسش مطرح شود که «چرا هایدگر؟» این مترجم هیچ توجیهی برای این گزینش ندارد جز آشنایی بیش‌تر با هایدگر و به طور کلی با پدیدارشناسی و فلسفه قاره‌ای. البته گرایش او به این جریان عظیم در فلسفه معاصر مسبوق به تصادف‌ها و عللی است که شاید خود نیز بر بسیاری از آن‌ها واقف نباشد، اما هیچ یک از این جهات نمی‌تواند محمل این ادعای گزاف شود که او ذهنیت و عقلانیت حقیر و محدود خود را مدار و مرجع حقیقت بداند. آشنایی با همه جریان‌های فلسفی غرب امروزه ضرورتی است که شاید بدون آن نسبت به سنت و حکمت خودمان نیز نتوانیم به روشن‌بینی برسیم. آن‌ها که با جریان‌های دیگر از جمله فلسفه‌های تحلیلی آشنا‌ترند البته در معرفی این جریان صالح‌ترند، و ما نیز به سهم خود فیلسوفی را که با تفکر او آشنا‌تریم معرفی کرده‌ایم. همین و بس.

ب: مبنای اصلی این ترجمه، چاپ پانزدهم اصل آلمانی متافیزیک چیست؟^۱ بوده است؛ اما به اقتضای سندیت این اثر، که تا حدی از آثار کلاسیک فلسفه معاصر است، در پانوشت به تمام حک و اصلاحاتی که در قیاس با چاپ‌های قبلی به دست خود هایدگر صورت گرفته است، اشاره کرده‌ایم.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی آن بدین قرار است:

Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998).

۲. اندیشه‌های بنیادین هایدگر

الف - تفسیر متافیزیک چیست؟

هدف ما در این قسمت رهیافتی است به اندیشه هایدگر در باب ذات انسان پس از هستی و زمان. مرجع محوری ما در این جا رساله متافیزیک چیست؟^۱ در قیاس و مناسبت با هستی و زمان، خاستگاه کار هنری و، در صورت لزوم، آثار دیگر هایدگر است.

هایدگر در این جا نیز ذات انسان را در نوعی استعلا یا فراروندگی از خود به سوی موجودات در کلیت آن‌ها و سپس عدم - آینه هستی - می‌داند. اما لازم است که ما نیز در راه پدیدارشناختی هرمنوتیکی هایدگر گام به گام برای نیل به این مقصد همسفر شویم.

عنوان فرعی درآمد متافیزیک چیست؟ «بازگشت به بنیاد متافیزیک» است. هایدگر با اشاره به نامه دکارت به پیکو،^۲ که در آن دکارت ریشه فلسفه را متافیزیک، تنه‌اش را فیزیک و شاخه‌هایش را علوم دیگر می‌داند، بار دیگر به ما تذکر می‌دهد که خاک مغزی این ریشه، یعنی هستی، در طول تاریخ فلسفه به فراموشی سپرده شده است. متافیزیک تاکنون نگاه خود را از نور هستی،^۳ که ظهور موجود به اوست، برگردانده است، و در موجود درجا زده و رویکرد به هستی بماهو هستی را وانهاده است. بار دیگر می‌نماید که هایدگر هستی را نه در هستندگان بل از آن حیث که هستی است نصب‌العین قرار داده است، اما این بار او دیگر دست کم به صراحت از پدیدارشناسی نامی به میان نمی‌آورد. هایدگر در جستجوی تفکری فراتر از متافیزیک است، تا به یاری آن ریشه و بنیاد متافیزیک، یعنی خودِ هستی، را منکشف کند. متافیزیک نخستین فلسفه

۱. ما مصرأً از ترجمه متافیزیک به مابعدالطبیعه خودداری می‌کنیم، زیرا هایدگر در متن متافیزیک چیست؟ بر این امر تأکید می‌ورزد که متا به معنای بعد نیست بلکه به معنای گذر و استعلا از فیزیک یا جهان موجودات است.

است اما آخرین فلسفه نیست. هایدگر از چیرگی بر متافیزیک برای رجوع به اساس آن سخن می‌گوید، و بر آن است که در این طریق ماهیت انسان دستخوش تغییر می‌شود و انسان تعریفی غیر از حیوان ناطق پیدا می‌کند. چیرگی بر متافیزیک^۱ یعنی تفکر در خود هستی. هایدگر تفکر تجربه شده در هستی و زمان را به هموار ساختن راه این چیرگی تعبیر می‌کند.

در مجموعه متافیزیک چیست؟ (که درآمد این اثر را نیز شامل می‌شود) اثری از تحلیل‌های سیستماتیک و گام به گام هستی و زمان مشاهده نمی‌شود. جملات هایدگر اغلب فتواگونه و نامسبق به توجیحات قابل فهم پدیدارشناختی است. این اثر به مثابه خودگویی‌ای است که یکسره به نتایج سیر و سلوکی می‌پردازد که خود به درستی تبیین نمی‌شود. هایدگر از تجربه فکری تازه‌ای سخن می‌گوید که چشمداشت نوعی اعتماد از جانب مخاطب در آن نهفته است. با این همه، شیوه تفکر تازه هنوز ردی محسوس از پدیدارشناسی هرمنوتیکی دارد به این منوال که هایدگر می‌گوید خود هستی بر تفکر مبتنی نیست، بلکه با تفکر رویاروی می‌گردد، آن را به سخن در می‌آورد و از جانب خود آشکار می‌گردد. می‌توان گفت که تفکر در این مقام نه به معنای متداول کلمه، یعنی نوعی فعالیت اختیاری ذهنی، بل رویدادی است که طی آن تفکر با هستی بماهو هستی خویشی می‌یابد و به آن تعلق پیدا می‌کند. این همان رویدادی است که بعدها مضمون اصلی اثری دیگر قرار می‌گیرد. بدین قرار هستی خود از جانب خود تفکر را خطاب قرار می‌دهد. این خطاب به معنی اعلام حضور است، و تنها تفسیر پدیدارشناختی می‌تواند صبغه شبه‌عرفانی و پررمز و راز آن را پنهان کند. این پدیدارشناسی، هرمنوتیکی است از آن جهت که غایت آن به سخن درآوردن، رفع حجاب،

نامستوری (آلثیا)^۱ و پدیدار ساختن آن چیزی است که از انکسیماندر تا نیچه پنهان مانده است.

چنین دریافت می‌شود که این پنهان‌مانی، به نزد هایدگر، نه از سر خطا، نه به سبب سوءبیان، نه بر اثر تساهل فکری، بلکه از ماهیت و شیوه تفکر بازنمودین متافیزیک برخاسته است که اصلاً پرسش از هستی را مطرح نمی‌کند مگر به صورتی انحرافی که در آن موجود بماهو موجود، یا کلیت موجود یا موجودیت موجود، به جای وجود یا هستی گرفته می‌شود. در این تفکر نسبت انسان با هستی، که بنیاد و ریشه اصیل انسان از آن سرچشمه می‌گیرد، غایب و مغفول است و ماهیت انسان در حصار سوژکتیویته و حیوان ناطق محبوس است. در همین جا هایدگر بار دیگر توضیح می‌دهد که چرا به جای آگاهی کلمه دازاین Dasein را برگزیده است.

به نزد هایدگر، انسان بماهو انسان یعنی گشودگی^۲ بر da یا «آن‌جا»یی که هستی بماهو هستی خود را نشان می‌دهد. می‌پرسیم چه تفاوت که انسان را حیوان ناطق یا دازاین تعریف کنیم. آیا مقصود نوعی تنوع‌طلبی در کاربرد واژه‌هاست؟ از قول هایدگر می‌توان پاسخ داد که انسان به عنوان حیوان چنین و چنان موجودی است محصور در سوژکتیویته خود و، از این رو، در بسته به روی ذات خود و جدامانده از آن. او بر حسب این تعریف نسبتی برونخویشانه با هستی ندارد و، بنابراین، «نانسان»^۳ است. انسان منزلگه^۴ هستی است.

در صورتی که آشنایی چندانی با تفکر هایدگر نداشته باشیم، چه بسا این ایراد را وارد بدانیم که اگر ذات انسان در نسبت با هستی است، پس چگونه

1. Ἀλήθεια

2. Offenheit

۳. واژه نانسان را به سلیقه خود اما به سیاق هایدگر به کار می‌بریم. مقصود از نانسان موجودی نیست که انسان نباشد، بل نانسان نیز انسانی است که انسانیت او بر او پوشیده است.

4. Ortschaft

قرن‌ها انسان انسان بوده است و در عین حال غافل از هستی؟ پاسخ هایدگر را می‌توان چنین خلاصه کرد که حتی مستوری^۱ و غیاب هستی نیز این نسبت را زایل نکرده بلکه تنها آن را پنهان کرده است. ذات خاص انسان یا دازاین اگزیستانس^۲ یا قیام ظهوری یا رو به بیرون ایستادگی یا قائم بودن به برون‌خویشی^۳ است. چون نیک بنگریم، اگزیستانس مجال این امکان است که ذاتِ تفکر دازاین^۴ در گشودگی خودِ هستی پیدا آید، سپری گردد، به انتظار نشیند و روی برگیرد، بی‌آن‌که حقیقت هستی در دازاین نفوذ کند یا اصلاً بگذارد که دازاین بر اساس گزاره‌هایی متافیزیکی از این قبیل که هر ابژکتیویته‌ای سوژکتیویته است با هستی یکی گردد. آزمون اگزیستانس همان پروا یا مبالات^۵ است. هایدگر به این نکته اشاره می‌کند که در هستی و زمان پروا را به عنوان یک وجه ماهیت برون‌خویشانه دازاین مطرح ساخته است – نکته‌ای که می‌توان آن را در حکم حاشیه‌ای بر هستی و زمان دانست.

به نظر می‌رسد که تفکری که هایدگر در این جا مطرح می‌سازد به طرز عجیب به ویژه تفکری است که دیگر چونان تفکر متافیزیکی، و تا حدی تفکر هستی و زمان وقتی که بد فهمیده می‌شود، از سوژه نشئت نمی‌گیرد. مطلب به زبانی ساده از این قرار است که اگزیستانس هنوز هم ذات برون‌خویشانه دازاین است. اما وقتی این کلمه را به معنای برون‌ایستادگی به سوی گشودگی هستی و جهان می‌گیریم، این پرسش به ذهن می‌آید که این قیام و ایستادن از کجا رو به آن جا / da یا گشودگی هستی دارد. از آگاهی و سوژکتیویته و، به بیانی هستی‌شناختی، از سوژه انسان؟ پاسخ هایدگر در متافیزیک چیست؟ منفی است. سرچشمه این قیام برون‌خویشانه خود از آن‌جا، یعنی از ساحت کشف‌المحجوب^۶ خودِ هستی، است. پس بهتر است به جای

1. Verborgenheit

2. Existenz

3. Ekstasis

4. Wesen des Daseins denken

5. Sorge

6. Unverborgenheit

اگزیستانس یا برون‌ایستادگی واژه *Inständigkeit* را به کار ببریم. این واژه در زبان رایج به معنای آنیت، عاجلیت، فوریت و معنای تحت‌اللفظی آن «در ایستادگی» است.

ذات انسان اگزیستانس یا، به بیانی که هایدگر آن را بیان احسن می‌نامد، *Inständigkeit* (درایستادگی) است. به بیانی مشروح‌تر، آنچه انسان بدان انسان است قیام اوست نه بر خود در مقام سوژه یا نوعی جوهر قائم به ذات بل در ساحتِ خودِ هستی و، از این رو، در ساحتِ خودِ زمان (هایدگر به صراحت می‌گوید که هستی همان زمان است. زمان حقیقت هستی، یعنی خودِ هستی، است). هستی بماهو هستی در زمان ظهور پیدا می‌کند و زمان به همین حضور امر حاضر^۱ که، به نزد یونانیان، معنای وجودِ موجودات بوده است، امکانِ تحقق می‌بخشد. زمان یعنی تمام حقیقت تجربه شده هستی. هایدگر شرح دیگری به هستی و زمان اضافه می‌کند: معنای هستی^۲ همان حقیقت هستی،^۳ یعنی خودِ هستی در مقام کشف‌المحجوب، است. زمان به نحوی ناپیدا به این حقیقتِ هستی تعلق دارد.

اینک به رغم ابهامی که در سیر این مطالب نهفته، یک چیز روشن است: ما شاهد چرخشی در تفکر هایدگر هستیم. اگر صادقانه و بی‌تکلف با این سخنان مواجه شویم، این چرخش به معنی چرخش از مبدئیت انسان به مبدئیت زمان و هستی است. اما این جملات ما را به درک روشنی از هستی و زمان هدایت نمی‌کنند و عملاً و حضوراً ما را نیوشا و مخاطب هستی بماهو هستی، که هنوز نمی‌دانیم چیست، نمی‌گردانند. ما در همان جهالتِ مفروضی مانده‌ایم که پولس رسول^۴ آن را با حکمت جهان یکسان و یونانیان را جوای آن می‌داند. ما هستی را جز به مفهوم دوگانه کلی‌ترین جنس کل موجودات و

1. Anwesenheit des Anwesenden

2. Sinn von Sein

3. Wahrheit des Seins

۴. رساله اول قرن‌تین، باب ۱، آیه ۲۰.

عالی‌ترین فرد موجودات، یعنی خدا، نمی‌فهمیم. ما در متافیزیک، که به زعم هایدگر ماهیتاً از تجربه هستی عاجز است، مانده‌ایم و حتی مطمئن نیستیم که آنچه هایدگر با جملاتی فتواگونه در باره نتایج و غایات از پیش مفروض تفکری دیگر سخن می‌گوید اساساً وهم و خیالی بیش نباشد. هایدگر طرحی هرمنوتیکی ترسیم می‌کند و حاصل آن را بیان می‌دارد. او می‌گوید که چنین و چنان است، اما از این گفته‌ها هیچ چیز نه در شهود آگاهی به بداهت و نه از بیرون آن به حال و احساس حضور نمی‌انجامد. هر چه می‌بینیم موجودات است، و هستی بماهو هستی به نزد ما مفهومی بیش نیست. اما اینک می‌شنویم که هستی یک مفهوم نیست. هستی، یک هستنده، حتی خدا در مقام عالی‌ترین هستنده، نیست. هستی همچون هستی هست، اما بر ما غایب و نهان است، و هستی است که ریشه و بنیاد متافیزیک است. اینک انتظار داریم که هایدگر این طرح‌گونه را برای ما روشن کند؛ انتظار داریم که هستی بماهو هستی را از راه تفکری که آن را تفکر فراگذار از متافیزیک می‌نامد، یا از هر راه دیگری، از کتم مستوری به عرصه ظهور و نامستوری برساند. پس همچنان پرسش باقی است: اگر هستی صرفاً اسم مصدر فعل «هست» به معنای ربطی آن نیست، اگر هستی اصلاً مفهومی چون موجودیت یا عالی‌ترین مقوله موجودات یا موجودی چون اراده، حیات، روان، ماده، سیوروت، تصور، جوهر، سوژه، انرژی، بازگشت جاودان همان و مانند آن‌ها، که موجود اولی و اصلی شمرده می‌شوند، نیست، پس چیست؟ پاسخ هایدگر در یک کلام آن است که هستی همان نیستی است و بی‌درنگ باید افزود - اما نه نیستی محض. این نتیجه چگونه حاصل می‌آید؟

هایدگر با اشاره به پرسش لایب‌نیس که چرا موجودات به جای آن که نباشند هستند، راه خود را، که در درون متافیزیک و - به ادعای خود او - به شیوه‌ای غیرمتافیزیکی است، آغاز می‌کند. اگر هستی هستنده نیست، نیستی

هم چنین است. پس چرا پرسش اساسی متافیزیک پرسش از عدم نباشد؟ چرا (از نظر متافیزیک) عدم اصلاً در قیاس با وجود هیچ به شمار می‌آید نه هستی‌بخش؟ این از آن جملات خبری فتواگونه است که در قالب یک پرسش درآمده است. معلوم است که هایدگر پیشاپیش می‌خواهد به عدم نقش هستی‌بخشی بدهد. این جمله نوعی سبق ذهن و پیشدستی است که نتیجه متافیزیک چیست؟ را پیشاپیش اعلام می‌کند. این مضمون و شیوه بیان آن را بسا که با مضامین عرفانی مقایسه کرده‌اند:

عدم آئینه هستی است مطلق	کز او پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل	در او عکسی شد اندر حال حاصل
شد آن وحدت از این کثرت پدیدار	یکی را چون شمردی گشت بسیار
عدم آئینه، عالم عکس و انسان	چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است	به دیده دیده‌ای را دیده دیده است؟
جهان انسان شد و انسان جهانی	از این پاکیزه‌تر نَبود بیانی

اما به راستی باید دید که هستی‌بخشی عدم به نزد هایدگر همان است که شیخ محمود شبستری، عارف ایرانی قرن هشتم هجری، در قالب مثال‌هایی روشن و بیانی شیوا روشن کرده است؟ لایب‌نیتس در پاسخ پرسشی که از او نقل شد می‌گوید: زیرا عدم بسیط‌تر از موجود است. اما پاسخ لایب‌نیتس، به زعم هایدگر، هرگز این ابهام را رفع نمی‌کند که آنچه هست هستند است یا خود هستی.

این که هایدگر در متافیزیک چیست؟ به ناگهان هستی را در تقابل با نیستی یا عدم معنی می‌کند، اندیشه او را در معرض انتقاداتی قرار می‌دهد: اگر هستی (وجود) خود هستند (موجود) نیست، پس هستی در نهایت همان ناموجود یا عدم است. از این قضایا می‌توان نتیجه گرفت که هستی اصلاً نیست و وجود ندارد مگر به صورت مفهومی انتزاعی که بر همه موجودات کلیت و شمول

دارد. بدین قرار می‌توان به همان سادگی که تئودور آدورنو در اصطلاح اصالت^۱ گفته است نتیجه گرفت که هایدگر عمرش را بر سر هیچ و پوچ هدر داده، اما به جای اقرار به این شکست، خود را به کرگوشی زده و استبداد رأیش را در پس کلمات مطمئن و تأکیدی پنهان کرده است. اگر به اشعار شیخ محمود توجه کنیم، می‌بینیم که وی منشأ همه هستی را حق می‌خواند که نقش هستی و هستندگان را در عدم رقم می‌زند. این ابیات را البته نمی‌توان حاصل تفکری شخصی و بی‌پیشفرض دانست که از سنت و زمینه دینی، که برآمدگه وحدت وجود در عرفان اسلامی است، یکسره بریده و روی گردانده و سپس به نحوی انضمامی به سوی خود چیزها روی آورده و از این نقطه عزیمت با روش پدیدارشناسی سیستماتیک به نتایجی رسیده است. حق، که در این ابیات و در همه متون عرفانی ما با خدا و واجب‌الوجود برابر است، پیشاپیش نزد عرفا و حتی کسانی که گاه فیلسوف الهی خوانده می‌شوند، به حکم ایمان و کشف و شهود ملتزم به وحی، امری است که بی‌چون و چرا پذیرفته آمده است. البته پیشینه فرهنگی ما از مباحث استدلالی و تبیین‌های دقیق عقلی به ویژه در حکمت مشاء بی‌بهره نیست، اما اگر فلسفه دقیقاً به معنای معرفت تماماً انسانی بدون التزام به هیچ پیشفرضی از جمله ایمان به وحی و منبع وحی باشد، حتی ابن سینا را نمی‌توان فیلسوف دانست. اگر او به این معنا فیلسوف بود، در فصل ثانی و الثلاثون از نمط دهم اشارات و تنبیهات شرایطی از این قبیل برای خوانندگان اثرش تعیین نمی‌کرد که آن‌ها نباید «از فیلسوفان بی‌دین، که مگسان ناتوان این میدان‌اند»^۲ باشند، و شرط نمی‌کرد که آن‌ها «به تدریج به فراست دریابند آنچه را قبلاً دریافته‌اند»^۳ این حکم متضمن اقرار به این است

1. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit zur deutschen Ideologie* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1964.

از این پس با عنوان اصطلاح اصالت به این کتاب اشاره می‌کنیم.

۲. «تستفرس ممتاسلفه».

۳. «من ملاحده هؤلاء المتفلسفه و من همجهم».

که «من، بوعلی، فیلسوف متدینم نه فیلسوف ملحد.» همچنین، اگر او به این معنا فیلسوف بود، در فصل سی و هفتم الهیات شفا، آنجا که معاد جسمانی را عقلاً اثبات پذیر نمی‌دید، ما را به قبول آن صرفاً از آن رو که حکم شریعت و اخبار انبیا بر آن صحه نهاده‌اند، دعوت نمی‌کرد. در چنین مواردی، فیلسوف یا معاد جسمانی را منکر می‌شود یا دست‌کم به «نمی‌دانم» بسنده می‌کند. این در حالی است که ابن رشد و ابن سینا شاخص‌ترین نمایندگان حکمت بحثی و استدلالی‌اند؛ اما سهروردی، که نمایندهٔ اول حکمت اشراق است، و ملاصدرا، که بانی حکمت متعالیه است، نه تنها بسیاری از مضامین حکمت خود را بدون تحلیل‌ها و تبیین‌های سیستماتیک عرضه کرده‌اند، بلکه هر یک به نحوی خود معترفند که نقطهٔ عزیمت آن‌ها ایمانی غیرفلسفی بوده است. ملاصدرا به خود می‌بالد که قبل از تبیین نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول، این نظریه در حالت تضرع در آن هنگام که در کهک قم مجاور بوده به فیض الهی به او الهام شده است.^۱ شیخ اشراق نیز در مقدمهٔ شاهکار خود، حکمت اشراق، در باب طریقهٔ نوشتن کتابش می‌نویسد:

... حقایق و مطالب آن نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است، بلکه حصول آن‌ها به امری دیگر بوده است. نهایت پس از یافت آن‌ها، جویای برهان شدم، بدان سان که هرگاه مثلاً از آن براهین حاصل آمده قطع نظر کنم، هیچ مشکلی نتواند مرا در آن مسائل به شک اندازد.

به دنبال این مطالب، سهروردی علم را به نسبت اختلاط حکمت بحثی و تأله (حکمت ذوقی) به هشت قسم تقسیم می‌کند. عالی‌ترین مرتبت از آن حکیم متوغل در تأله و حکمت بحثی و دانی‌ترین مرتبت از آن حکیمی است که صرفاً جویای بحث یا به معنای اخص کلمه فیلسوف است. حکیم متوغل در تأله، به نزد سهروردی، خلیفهٔ خدا بر زمین و برای ریاست جهان

۱. ر. ک. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، جلد ۲، صص ۴۹-۵۰.

صالح‌ترین است. سهروردی نه تنها فیلسوف نیست، بلکه خود را از مشائونِ نیمه‌فیلسوف نیز، از آن رو که طریق بحث را بر سوانح نوریه ترجیح می‌دهند، جدا می‌کند. سوانح نوریه، به نزد سهروردی، همان امور روحانی است که از طریق کشف و شهود، و نه بحث و استدلال، حاصل می‌آید. سهروردی به صراحت می‌گوید که اگر ستون تحقیق بر سوانح نوریه استوار نباشد، تحقیق به بیراهه و شکوک و تردیدها می‌انجامد.

طرح این مطالب در واقع در جهت همخوانی با این خواسته هایدگر (در انتهای درآمد متافیزیک چیست؟) است که از ما می‌خواهد تا یک بار در چالش‌های خود با این درسگفتار برحسب غایتِ خود درسگفتار و نه برحسب غایتی خیالبافانه امعان‌نظر کنیم. فراموش نکنیم که این خواسته را هایدگر بیست سال بعد از انتشار اصل درسگفتار مطرح ساخته است، و مضمون این درسگفتار نیز به سهولت و برحسب برخی شباهت‌های دوردور، راه مقایسه‌های افراطی میان اندیشه هایدگر و حکمت‌های ذوقی و دینی را هموار می‌کند. ما نمی‌دانیم که آیا این گونه مقایسه‌ها را نیز می‌توان مشمول خیالات واهی مورد نظر هایدگر کرد یا نه، اما تفاوت اساسی و جدی حکمت‌های ذوقی و بحثی ما با طریق پدیدارشناسی هایدگر در همان آغازگاه آن‌هاست. فلسفه هایدگر در هر حال از سبق هرگونه ایمان و تعبد دینی پرهیز دارد. حق به معنای خدا، بی آن‌که انکار یا قبول شود، جایی در آن ندارد. اساس پدیدارشناسی، دقیقاً برخلاف تمام جریان‌های یاد شده، رویگردانی از هرگونه تعبد، ایمان و حتی اعتقاد فلسفی است. نام این آغازگاه ممکن است شک باشد، ممکن است الحاد باشد، ممکن است لادریت باشد، اما هرگز ممکن نیست ایمان و تعبد به سرچشمه‌ای لایزال و هستی‌بخش به نام حق یا خدا باشد. حتی اگر چنین چیزی در ذهن هایدگر بوده باشد، او از اقرار به آن می‌پرهیزد. خدایی که در برابر او نماز می‌گزاریم، به نزد هایدگر، حتی اگر مقصد باشد، مبدأ نیست، حال آن‌که حکمای ما با یا بدون حکمت خود

اغلب نمازگزار و متعبد و پای‌بند به ادای فرایض به ویژه اخلاق برخاسته از دیانت بوده‌اند.

قابلیت پرسش امری دینی نیست، اما شاید به راستی به وضعیت تصمیم دینی بینجامد. من حتی اگر در مقام فیلسوف شخصاً بتوانم انسانی متدین باشم، شیوه فلسفه‌ورزی‌ام دینی نیست... فلسفه در پرسشگری اساساً خودبنیادش باید اصولاً الحادی باشد.^۱

بنابراین، نخستین تفاوت اساسی هایدگر با صاحب ابیات یاد شده در مضمون کلمه حق نهفته است، اما در عین حال چه شباهت‌های عجیب و تأمل‌برانگیزی میان مضمون این ابیات، و حتی حکمت نور سهروردی، و تفکر اخیر هایدگر به ویژه در متافیزیک چیست؟ نهفته است: در شرح لاهیجی بر گلشن راز می‌خوانیم که انسان چشم و دیده عالم است. «عدم، که اعیان ثابت است، چون از روی عدمیت مقابل هستی شد، به واسطه مقابله در آینه عدم، عکس وجود در زمان حاصل شد... و انسان چون چشم این عکس است که عالم است، چه همچنان که چیزها به چشم دیده می‌شود و به واسطه چشم چیزهای دیگر ظاهر می‌گردد، اسرار الهی و معارف حقیقی به انسان ظهور می‌یابد.»

در همین شرح می‌خوانیم: «عدم، که اعیان ثابت است، آینه وجود حق است، و عالم عکس آن وجود است که به واسطه تقابل در آینه عدم ظاهر گشته.» با این همه، نباید فراموش کنیم که اولاً مضامین عرفانی یادشده ناظر بر روند خلقت نخستین است که مطابق آن، حق پیش از خلقت چون گنجی مخفی پنهان بوده و همین پنهان بودن شاید معنای عدم باشد، اما در این جا هرگز عدم بدون خدا مفهوم ندارد. عدم صفحه‌ای است که خدا خود را به

1. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22 lectures) (*Gesamtansgabe*, vol. 61), ed. Walter Bröcker Oltmanns (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985). p. 197.

اسمای مختلف در آن نوشته است؛ چنین نگارش از پیش پذیرفته‌ای در طرح متافیزیک چیست؟ وجود ندارد و در آن موجود نامخلوقی^۱ که از عدم چیزی خلق کند رد یا قبول نمی‌شود. افزون بر آن، قرار نیست که ما، برحسب ارادت مریدانه، فتاوی‌هایدگر را بپذیریم. به هر حال، نوعی روند سیستماتیک و به طور خاص پدیدارشناختی در کار هایدگر هست که هیچ‌گونه ادعای کشف و شهود ضد فلسفی را به خود راه نمی‌دهد.

متافیزیک چیست؟

عنوان درسگفتار هایدگر خود پرسشی است: متافیزیک چیست؟ هایدگر در پاسخ به این پرسش با پرسشی متافیزیکی یکسره وارد متافیزیک می‌شود تا متافیزیک به شیوه هرمنوتیکی، خود مجال پیدا کند خود را چنان که هست نشان دهد: این پرسش پرسش از عدم یا نیستی است و مانند هر پرسش متافیزیکی بر همه قلمرو متافیزیک شمول دارد و پرسنده یا انسان را نیز محل پرسش قرار می‌دهد. اما تا آنجا که به علم، یعنی رویکرد ما به موجودات، مربوط می‌شود، هر آنچه ما با آن سروکار داریم، هر آنچه ما در میانه آن موضع داریم و هر آنچه به نسبت ما با جهان راجع می‌شود، تنها موجود است و دیگر هیچ. عدم از منظر علم همین «هیچ» است که به معنی ناموجود و امر باطل به شمار می‌آید. از این قرار، علم نمی‌خواهد چیزی در باره عدم یا هیچ بداند. اما آیا همین که علم عدم را چیزی می‌داند که نمی‌خواهد در باره آن چیزی بداند یا آن را هیچ می‌داند، تصدیق مفهومی از عدم نیست؟ آیا به راستی عدم صرفاً مفهومی سلبی، و لفظی بدون مدلول خارجی است؟ آیا وقتی هر پرسشی پرسش از چیزی است و وقتی عدم هیچ چیز نیست، پرسش از عدم متضمن تناقضی منطقی و، در نتیجه، ناممکن بودن پاسخ نیست؟ آیا

1. ens increatum

وقتی که عدم نفی کل موجودات محسوب می‌گردد، همین فعل نفی‌کنندگی کل موجودات لازم نیست سابق بر عدم باشد تا مفهومی از عدم به دست آید؟ یا، برعکس، از عدم است که نفی‌کنندگی و «نه» به ما داده شده است؟

هایدگر بی آن که فعلاً توضیحی دهد، شق دوم را مفروض می‌گیرد. او تصریح می‌کند که عدم آغازین تر از «نه» و «نفی» است. از این فرض لازم می‌آید که امکان نفی‌کنندگی، که کنشی عقلی است، و خودِ عقل به نحوی مبتنی بر عدم باشد. اما اگر چنین باشد، آیا عقل که خود محاط در عدم است در این که در بارهٔ عدم به هر حال حکمی بیان می‌دارد، دچار نوعی نخوت افراطی نشده است؟ اگر پرسش را به پاسخی که در آن نهفته است ترجمه کنیم، می‌توانیم بگوییم که عقل محق نیست که حکمی در باب عدم بدهد. عقل نمی‌تواند تعیین کند که پرسش و پاسخ در باب عدم امری باطل، متناقض، دَوْری، بیهوده، باهوده یا چنین و چنان است، و نباید بگذاریم که عقل ما را به عدم امکان طرح پرسش در مورد عدم گمراه کند. این مضمون باز یادآور ابیاتی از گلشن راز شیخ محمود شبستری است:

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیا جز که امکان
از امکان می‌کند اثبات واجب	از این حیران شد اندر ذات واجب
گاهی از دَوْر دارد سیر معکوس	گاهی اندر تسلسل گشته محبوس
چو عقلش کرد در هستی توغّل	فرو پیچید پایش در تسلسل
زهی نادان که او خورشید تابان	به نور شمع جوید در بیابان

چون نیک بنگریم، صاحب ابیات بالا با قاطعیت و در قالب احکام خبری — و نه پرسش — نتایج کشف و شهودی تبیین‌ناشده را اعلام می‌کند که خود آن‌ها را حاصل رهنمود الهی می‌داند. او پیش‌تر می‌گوید:

هر آن کس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطقی هیچ نگشود

هایدگر، برعکس، بدون اتکا بر چنین عنایتی و بدون سبق چنین هدایتی

یک‌تنه پرسش اندر پرسش می‌کند. او در مقام پرسنده تنهاست؛ و حتی شاید بتوان گفت که کمند پرسش‌ها را در ساحاتی می‌افکند که از چشم عارف نوعی تعرض به ساحت عنایت و چالش با آن به شمار می‌آید. او می‌داند که عقل را توان پاسخ به پرسش از عدم و حتی وجود نیست. او می‌داند که برحسب عقل، پرسش از عدم یعنی پرسش از آنچه به عنوان موضوع پرسش موجود فرض شده و، بنابراین، یعنی درغلتیدن به تناقض و امر محال. لاجرم با چرخشی این پرسش را بر خود مجاز می‌دارد: عدم نسبت به نفی و «نه» و حتی عقل آغازین‌تر است. این حکم خبری، که ناگهان از میان پرسش‌ها سر برمی‌کشد، نوعی فرض است نه نتیجهٔ مطالب قبلی. این حکم مسبوق به شکافی است که باید پر شود. اما چه کسی آن را پر خواهد کرد؟ هایدگر یا عنایت یزدانی؟ هایدگر هوشمندانه توجه دارد که قبول هر طرف قضیه مستلزم تخلف از روش فلسفی و، به معنای اخص، روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی است. او باید عدم را همچون وجود چنان منکشف کند که این انکشاف نه از سرچشمهٔ خرد مفهوم‌پرداز خودش باشد و نه ملهم از شهود عرفانی یا عنایت یزدانی. او باید کاری کند که عدم خود بگذارد تا خود را همچون آنچه از جانب خود خود را نشان می‌دهد منکشف کند.^۱ او باید بگذارد که عدم خود «بعدمد.» او بر همین سیاق قبلاً نیز به نتایج غریبی از این دست که عالم خود می‌عالمد، تاریخ خود می‌تاریخد، زمان خود می‌زماند و ذات خود می‌ذاتد رسیده است. فهم این جملات، که آدورنو آن‌ها را نوعی حقه‌بازی با کلمات می‌نامد، دقیقاً در گرو فهم تقید هایدگر به پدیدارشناسی هرمنوتیکی و پرهیز او اولاً از هرگونه حکمت بحثی و مفهومی و ثانیاً از هرگونه رویهٔ عرفانی است. حضور و غیاب، مستوری و

۱. زیرا تعریف «پدیدار» به نزد هایدگر (هستی و زمان، بند ۷) چنین است: «آنچه از جانب خود مجال دیدن آنچه خود را از جانب خود نشان‌دهنده است می‌دهد.»

(Das von ihm her sehen lassen des sich von ihm selbst Zeigende).

نامستوری، محجوبیت و کشف‌المحجوب و اصطلاحاتی از این قبیل در تفکر هایدگر مضامینی است پدیدارشناختی که قرائت عرفانی آن‌ها ممکن است ما را به انحراف از تفکر اصیل هایدگر دچار کند. ما بر آنیم که این‌گونه مطابقت‌ها تنها از نگاهی دورادور و کلی‌بافانه موجه می‌نماید؛ همین که دقیقاً به خوانش متون هایدگری روی آوریم، خواهیم دید که راه حکمت الهی و عرفانی از بدو تا ختم با راه هایدگر تفاوت دارد، هر چند در این میان شباهت برخی از مضامین مشترک شگفت‌انگیز است.

هایدگر می‌پرسد:

عدم را در کجا باید جست؟ عدم را در کجا باید یافت؟ برای یافتن چیزی آیا اساساً نمی‌باید که پیشاپیش آن چیز را چیزی که حضور دارد بدانیم؟... اکنون آنچه جستجو می‌شود عدم است. سرانجام [باید پرسید که] آیا جستجویی هم وجود دارد که عاری از هر پیشفرضی باشد یا [به بیانی دیگر] آن‌گونه جویندگی باشد که به یابندگی محض تعلق دارد.^۱

هایدگر، همان‌گونه که در هستی و زمان پرسش از هستی را با فهم مبهم و متوسط مشترک و عامیانه هستی آغاز کرده بود، اینک نیز با تعریفی که مطابق فهم همگانی تواند بود رهسپار راه خود می‌شود: عدم نفی کامل کلیت موجودات است.

هایدگر باز با پرسش‌های تازه‌ای این تعریف را نشانه می‌رود. ما که خود محدودیم چگونه می‌توانیم کل موجودات را فی‌نفسه و برای خودمان دسترس‌پذیر سازیم؟ وی بر آن است که به خودِ عدم و نه به مفهوم ذهنی، صوری و مخیل آن ره یابد. هایدگر جوینده طریقی است که عدم خود از جانب خود، خود را دست‌کم در نفی‌کنندگی‌اش نشان دهد. پس باز این پرسش مطرح است که اگر عدم را نفی کل موجودات بگیریم، این را از پیش

فرض گرفته‌ایم که کل موجودات را، که بر ما احاطه دارد، شناخته‌ایم، حال آن‌که چنین شناختی از ما، که خود محاط در کل موجوداتیم، ساخته نیست. به زبان ساده‌تر، ممکن نیست که محاط بر محیط احاطهٔ مطلق پیدا کند، مگر در الفاظ و مفاهیم. ممکن نیست قطره بر دریا، درخت بر جنگل، و ریگ بر بیابان محیط گردد. پس نسبت ما با کل وحدانی موجودات چگونه است (البته به شرطی که اصلاً چنین نسبتی مصداق داشته باشد)؟

در این جا نیز هایدگر همان راهی را می‌رود که در هستی و زمان در تحلیل هستی – در – عالم^۱ رفته است – با این تفاوت که به جای جهان، کل وحدانی موجودات را قرار می‌دهد. این راه نوعی یافتِ حال^۲ است که در ترس آگاهی ظاهر می‌شود. هر چند ما خود را عاجز از احاطه بر کل موجوداتی که ما را فراگرفته‌اند می‌بینیم، اما به یقین خود را در میانهٔ موجوداتی می‌یابیم که به نحوی چون یک کل بر ما منکشف می‌گردند. این امر نه تنها محال نیست، بلکه مدام با دازاین قرین است. می‌توانیم به زبان ساده‌تر بگوییم که خود را یافتن^۳ در میانه یا احاطهٔ یک کل حالی است همزاد با دازاین. تمسک ما به این یا آن موجود خاص در همین مشغله‌های هرروزینه چنان است که گویی ما در این یا آن ناحیهٔ موجودات به حال خود رها شده‌ایم. این که وجود هرروزینهٔ ما پخشیده و پاره پاره بنماید، در این حقیقت تأثیری ندارد که این وجود دائماً با موجودات چنان سروکار دارد که این موجودات در وحدتِ یک کل – هر چند مبهم و سایه‌سان – ظاهر می‌شوند حتی وقتی که ما عملاً دلمشغول چیزها و خودمان نیستیم، و دقیقاً در این هنگام این چیزی که «همچون یک کل» است – مثلاً به وقتِ ملالتِ خاطرِ اصیل^۴ – بر سر ما نازل می‌شود یا، به اصطلاح ادب فارسی، حالتی است که بر ما می‌رود:

آن‌گاه که صرفاً این کتاب یا آن نمایشنامه، این مشغلت یا آن عطلت ما را

1. In-der-Welt-sein

2. Befindlichkeit

3. Sichbefinden

4. eigentliche Langeweile

ملول می‌کند [زمان را برای ما مدید و کشدار می‌کند] هنوز مانده تا به ملالت اصیل برسیم. ملالت وقتی سر بر می‌کشد که «آدمی ملول گردد». ملالت ژرف که چون مهی خاموشی ز ازا هر سو در مغاک‌های هستی ما می‌خلد، همهٔ اشیا و انسان‌ها و همراه با آن‌ها خود ما را نیز فی‌الجمله به سوی گونه‌ای بی‌تفاوتی^۱ حیرت‌زا وامی‌راند. چنین ملالنتی موجود را در کلیت آن آشکار می‌کند. یک امکان دیگر این آشکارگی در شادی ما فراروی دازین – و نه شخص محض – موجودی انسانی که به وی عشق می‌ورزیم نهفته است.^۲

بدین سان هایدگر نقطهٔ عزیمت خود را نه کشف و شهود عرفانی، و نه عنایت ایزدی، بلکه حالی روزمره و مستمر قرار می‌دهد که از طریق آن ما خود را می‌یابیم و خود را در میان اشیا و انسان‌های دیگر، که همچون یک کل ظاهر می‌شوند، می‌یابیم. هایدگر در این جا نیز، چون هستی و زمان، ترجیح می‌دهد به جای کلمهٔ احساس اصطلاح «خود را یافتن» را به کار برد تا مبدا این حال را احساسی عارضی، یا حالتی روانی که بروز آن مشروط به انگیزه‌ای است، به شمار آوریم. این یافت رخداد بنیادینی است که همبستهٔ هستی ماست: وجود انسانی یعنی خود را گمگشته و رها در میانهٔ موجودات اعم از اشیا و انسان‌ها یافتن و رویارویی با این موجودات به صورت یک کل. عدم نفی این کل است، و این وقتی ممکن است عملاً، و نه مفهوماً و به صورت مخیل، رخ بنماید که حجاب این کل برداشته شود و عدم خود را بی‌پرده عیان کند. آیا چنین چیزی ممکن است؟ پاسخ هایدگر مثبت است. اما در چه حالی عدم بی‌پرده بر ما عیان می‌شود؟ در حالت بنیادی ترس آگاهی^۳ اما بسی به ندرت و در یک طرفه‌الین. بی‌درنگ باید افزود که عدم در هر حال به معنای ناموجود است.

1. Gleichgültigkeit

۲. همین کتاب، صص ۷۲-۱۷۱.

3. Grundstimmung der Angst

ترس آگاهی ترس به مفهوم رایج کلمه نیست. در ترس معمولی ما می‌دانیم که از چه می‌ترسیم و موجودی معین ترسان و پریشانمان می‌کند. ترس آگاهی تشویش‌برانگیز نیست بل، برعکس، قرین نوعی آرامش است. ترس آگاهی البته بدان معنی است که کسی از چیزی می‌ترسد. ترس به هر گونه که باشد ترس از چیزی است، اما در ترس آگاهی نه تنها آنچه از آن خوف داریم نامعین است بلکه تعیین آن ذاتاً ممکن نیست. در این حال خود ما و جمله چیزها در گنگی و بی‌تفاوتی فرومی‌رویم. اما این بی‌تفاوتی صرفاً به مفهوم ناپدیددی نیست، بلکه در همین پس‌نشینی چیزهاست که چیزها به سوی ما رو می‌کنند. در ترس آگاهی پس‌نشینی چیزها به صورت یک کل، ما را دلتنگ می‌کند. دیگر نمی‌توانیم به چیزها تمسک جویم. گویی همه چیز از چنگ ما در می‌رود و از کف ما فرو می‌لغزد، آن حالتی که بدین سان بر ما می‌افتد و می‌ماند تنها همین عجز از تمسک به چیزها و نگاهداشت آن‌هاست. بدین سان ترس آگاهی عدم را بر ما عیان می‌کند.

گاهی که همه موجودات از جمله خودمان، که موجودی در میان موجودات هستیم، فی‌الجمله و به عنوان یک کل از کفمان فرو می‌لغزد و ما را از تمسک و تعلق محروم می‌کند، دیگر این ما - من و شما - نیستیم که ترسانیم بل کسی است که چنین است. «در آزمون لرزان این تعلیق، که در گذر آن هیچ دستاویزی برای تمسک وجود ندارد، تنها دازاین محض است که هنوز آن‌جاست.»^۱

ترس آگاهی کلام را در کام می‌خکوب می‌کند، زیرا که موجودات از کف برون می‌سرنند و در کل فرو می‌روند و، هم از این رو، همانا عدم از هر سو هجوم می‌آورد و فراروی آن ادای لفظ «هست» از هر نوعی خاموش می‌گردد. این که مادر حالت خوف و غرابت ترس آگاهی می‌کوشیم تا پرده سکوت تهی را با سخنانی بی‌اختیار پاره کنیم، تنها نشانی از حضور عدم است.^۲

۱. همین کتاب، ص ۱۷۴. ۲. همین کتاب، ص ۵-۱۷۴.

اگر چنین است، پس هایدگر چگونه در باره ترس آگاهی سخن می‌گوید؟ زیرا که «آدمی خود بی‌درنگ پس از فروکش کردن ترس آگاهی آن را اثبات می‌کند.»^۱

هایدگر از زبان محاوره یاری می‌جوید. وقتی که مردم می‌گویند «آنچه از آن می‌ترسیدیم چیز خاصی نبود»، هنوز یاد عدم برای آن‌ها کهنه نشده است. در واقع، آن‌ها می‌گویند «آنچه از آن می‌ترسیدیم عدم بود.» با این حال، هنوز مسئله روشن نیست. چگونه است این عدمی که در ترس آگاهی خود را در احاطه آن می‌بینیم؟ خود عدم هنوز خود را از جانب خود پدیدار نساخته است.

وقتی که جملات بالا را که مستقیم و غیرمستقیم از هایدگر نقل کردیم بازخوانی کنیم، نمی‌توانیم حیرت خود را از مقایسه‌هایی که میان هایدگر و عارفان الهی و حتی اولیا و قدیسیں کرده‌اند پنهان داریم؛ زیرا تا این‌جا عدم را در حالتی تجربه می‌کنیم که بنیاد کل موجودات را بر باد می‌بینیم. اما بهتر آن است که تا پایان با هایدگر همراه شویم و این داوری را به خواننده بسپاریم.

گفتیم که عدم خود را در ترس آگاهی عیان می‌کند، اما نه چون موجودی، و نه چون ابژه‌ای معین، و نه چون دریافتِ عدم. گفتیم که ظهور عدم جدا از ظهور موجودات در وحدت کلی آن‌ها نیست؛ ظهور عدم در وفاق با موجودات همچون یک کل است. این وفاق، یعنی عدم، خود را در حالت ترس آگاهی با زاید نمودن موجودات یکی می‌کند. این یکی شدن نه بدان معناست که عدم موجودات را نیست می‌کند، و نه بدان معناست که ما موجودات را نفی می‌کنیم. در این حالت موجودات به صورت یک کل فراچنگ نمی‌آیند و از دست فرو می‌لغزند. آنچه در ترس آگاهی رخ می‌دهد رویگردانی و عتاب فراروی... است. این چند نقطه را با احتیاط می‌توانیم با

عبارت «عدم تعین ذاتی کل» پرکنیم و بر حسب دریافت خود بیفزاییم که رخداد عدم در حالت ترس آگاهی چیزی را نفی نمی‌کند، بل ما را در حالی قرار می‌دهد که می‌دانیم چیزی هست که هرگز عیان نمی‌شود. از همین رو، رویگردانی در این جا به معنای گریز و فرار نیست. شاید رویگردانی همان دمی باشد که می‌خواهیم خود را دوباره در میانه موجودات بیفکنیم. می‌توانم بگویم که اشارت هایدگر به این نکته که هر کسی این لحظه را به آنی تجربه می‌کند پربیراه نیست. وقتی که همه چیز از دستمان می‌رود، خود را در لحظه‌ای نفسگیر که با آرامشی هولناک قرین است در احاطه چیزی شبیه مهی خفه‌کننده می‌یابیم: در این دم تنها دازاین محض می‌ماند و این مه. تا آن جا که ما می‌دانیم، این از موارد نادری است که هایدگر از دازاین محض سخن می‌گوید، اما توضیحی بدرقه این عبارت نمی‌کند. ما ناچاریم، بر حسب دریافت خود، نتیجه بگیریم که چنین دازاینی در یک دم از شبکه مناسبات و درگیری خود با موجودات می‌گسلد، و در خلأ معلق و پا در هوا می‌ماند. اما تا این جا نمی‌توانیم گفت که این خلأ یا این عدم تعین دقیقاً همان عدم بماهو عدم است. ما فعلاً از عدم هیچ درکی جدا از ناموجود نداریم. این حالت را می‌توانیم به ویژه در حالت مرگ آگاهی تجربه کنیم. شاید بتوانیم آن را نوعی فوت قبل از موت بدانیم. این را نیز اضافه کنیم که نادر بودن این حالت به این معنا نیست که برای نادر کسانی رخ می‌دهد. مقصود از توضیح این امر واضح آن است که هایدگر این حالت را حالتی همه‌شمول می‌داند که ممکن است رخ دهد و همانا رخ می‌دهد، هر چند بسی نادر و تنها در لحظه‌ای. این بدان معناست که حالت یادشده کم پیش می‌آید اما همواره و ذاتاً در کمین است. هم از این رو، می‌توان دریافت که این ترس آگاهی با هیبت و خشیت عرفانی، که تنها بر خواص می‌رود، تا چه حد فرق دارد. اینک ببینیم هایدگر در تفسیر یا برون‌نهیست عدم تا کجا پیش می‌رود.

نقطه عزیمت رویگردانی یا عتاب فراروی عدم از خود عدم آغاز می‌گردد.

عدم خود جاذبه‌ای ندارد. عدم ذاتاً دافع است. اما این دافعه فی نفسه نوعی حالت گسلیدن و جدایی در قبالی موجوداتی است که به صورت یک کل محو می‌گردند. در این جا هایدگر به آنچه ذات عدم می‌نامدش نزدیک می‌شود. ذات عدم یعنی آن حالت کلاً دافعه‌ای که فراروی موجوداتی بر ما می‌رود که به صورت یک کل از دست می‌شوند. این فعلی عدم است که در این حالت در ترس آگاهی همزمان به سوی دازاین نزدیک می‌شود. این فعل را هایدگر نیستاندن یا عدمانیدن می‌نامد: نیستی خود می‌نیستاند؛ عدم خود می‌عدمد.^۱ این همان جمله معروفی است که هایدگر را در معرض انتقاد مخالفان قرار داد، و حتی اسباب مضحکه او را فراهم آورد؛ اما، چنان که قبلاً گفتیم، هایدگر در تقید به پدیدارشناسی هرمنوتیکی جز بدین طریق نمی‌توانست بیان مطلب کند. عدم نیز چون ذات اثر هنری در رویداد فعلی‌اش خود را نشان می‌دهد، در عدمانیدنش. این فعل فعلی عارضی و تصادفی نیست، بلکه همچون کنش دافعه‌ای در برابر موجوداتی که به صورت یک کل فرو می‌میرند، این موجودات را تمام و کمال، اما با غرابتی تاکنون پنهان مانده همچون آنچه اساساً با توجه به عدم غیر است، به عرصه ظهور می‌آورد.

در این جا به گره‌گاه متافیزیک چیست؟ می‌رسیم. تازه متوجه می‌شویم که چرا هایدگر، این فیلسوف هستی، ناگهان عدم را به عنوان پرسش بنیادین متافیزیک برگزیده است. این مسئله احتمالاً حملات و انتقادهایی را برانگیخته و موجب شده است که هایدگر چهارده سال بعد یک پسگفتار و بیست سال بعد درآمدی به درسگفتار خود بیفزاید و ضمن بیعت دوباره با مضمون آن و رفع برخی از سوء تفاهمات، ما را دعوت کند تا در متافیزیک چیست؟ «برحسب غایت خود درسگفتار و نه برحسب غایتی خیالبافته» تفکر کنیم. آنچه در درآمد و پسگفتار چشمگیر است آن است که هایدگر عمدتاً از

هستی، و به ندرت از نیستی، سخن گفته است. هایدگر خود در درآمد می نویسد:

در این میان، در باره ترس آگاهی و عدم، که در این درسگفتار از آن‌ها سخن رفته است، چه بسیار رطب و یابس‌ها که نبافته‌اند؛ اما این اندیشه هرگز به خاطر کسی خطور نکرده است که از خود بپرسد چرا درسگفتاری که می‌کوشد تا از رهگذر تفکری که از اندیشه حقیقت هستی می‌آغازد عدم را فریاد آرد و از آن‌جا می‌کوشد تا به بنیاد متافیزیک ببیندش، باید مدعی شود که این پرسش پرسش بنیادین متافیزیک است.^۱

آن‌گاه هایدگر با اشاره به پرسش لایب‌نیتس می‌افزاید که طرح عدم به عنوان ناموجود رهیافتی است به وجود از آن جهت که موجود نیست. همچنین، در پسگفتار نیز از چیرگی بر متافیزیک، که هستی یا وجود را به موجود و از آن بدتر به شیئی قابل محاسبه تنزل داده، و از ناتوانی «منطق»، که صرفاً یکی از طرق بیان ذات تفکر است، سخن می‌گوید، و ضمن پاسخگویی به کسانی که مضمون متافیزیک چیست؟ را به فلسفه ترس و نیستی و ضدیت با عقل و منطق تعبیر می‌کنند، ما را به تجربه آنچه هستی موجودات را در عدم تضمین می‌کند، یعنی به ترس آگاهی فراروی عدم، فرامی‌خواند و آن را به دلیری و ایثار اصیلی که سرچشمه آن‌ها و نهادن موجودات به نفع تفکر در هستی است تعبیر می‌کند. ترس آگاهی فراروی عدم در این‌جا به هم‌نوایی انسان اصیل و خویشمندی تعبیر می‌شود که با تجربه هستی در عدم نیوشای ندای هستی می‌گردد و بدین طریق شگفتی همه شگفتی‌ها^۲ را تجربه می‌کند. هایدگر در پسگفتار می‌گوید که وی نه فلسفه ترس^۳ را مطرح ساخته، نه بر سر آن بوده که بحث هستی را به فلسفه‌ای حماسی و قهرمانانه تبدیل کند، بل همه هم‌ش اندیشه در هستی بوده است. «با این همه، هستی ساخته تفکر

۱. همین کتاب، ص ۱۵۷.