

هیدگر و پایان فلسفه

علی فتحی*

چکیده

هیدگر در آثار خود به کرات از پایان فلسفه سخن گفته است. در این مقاله برآنیم تا ریشه‌های گذشت از مابعدالطبیعه و پایان فلسفه را با عنایت به رهیافت تاریخی متأثر از دیلتای و تسمنای او برای رسیدن به خوانشی ناب از آموزه‌های مسیحیت نشان دهیم. از فحوص در آثار او می‌توان چنین استنباط کرد که فلسفه از دید او دو معنا دارد: در معنای نخست او فلسفه را مرادف با متافیزیک می‌گیرد و معتقد است که تاریخ متافیزیک با غفلت از وجود و پرداختن به موجودات آغاز شده است و نیست‌انگاری‌ای که بشر غربی در دام آن گرفتار آمده، نیز چیزی جز غفلت از حقیقت وجود نیست؛ اما در معنای دوم فلسفه را مرادف تفکر قرار می‌دهد و معتقد است هرچند فلسفه به معنای متافیزیک به پایان راه رسیده است، فلسفه به معنای تفکر و نسبت جدید با وجود می‌تواند روزه‌ای برای بشر ایجاد کند. در این مقال، بیشتر معنای نخست ادعای هیدگر مورد بررسی قرار گرفته است تا ادعای غامض او و وضوح بیشتری یابد و در پایان، مقاله با ملاحظات انتقادی کوتاهی بر دیدگاه او پایان یافته است.

کلیدواژه‌ها: پایان فلسفه، گذشت از متافیزیک، وجود، غفلت از وجود، تفکر.

مقدمه: ورود هیدگر به متافیزیک

پرسش از وجود، ترجیح‌بند همه آثار هیدگر از آغاز تا پایان زندگی پرفراز و نشیب اوست؛ موضوعی که ذهن و زبان او را به خود مشغول داشته و همه بود و نبودش را زیر و زبر کرده است. اسقف فریبورگ، کنراد گروبر که آموزگار هیدگر بود، در سال ۱۹۰۷ نسخه‌ای از کتاب فرانسیس برنتانو به نام *در باب معانی متعدد وجود برحسب نظر ارسطو* را به او هدیه می‌دهد. برنتانو در این کتاب به تفصیل معانی پرشمار وجود را کانون بحث قرار داده است. مطالعه این کتاب هیدگر را مشعوف و مسحور پرسشی می‌کند که بر سراسر اندیشه او اثر می‌گذارد و چنان‌که خود می‌گوید راه و مسیر تفکر او را در سال ۱۹۰۷ بنیان می‌نهد (هیدگر، ۱۹۵۹، ص ۹۲).

بی‌آنکه بخواهیم وارد جزئیات شویم، یادآور می‌شویم که برنتانو در این کتاب متعرض نظر ارسطو درباره معانی پرشمار وجود شده و خواسته است نشان بدهد که به عقیده ارسطو، معنای اولی وجود که معانی دیگر وابسته به آن‌اند، همان معنای مقوله‌ای آن است. آنچه مورد توجه هیدگر جوان از کتاب برنتانو قرار گرفت، بیشتر از شرح و بیان ارسطو درباره تعدد معانی وجود، معمایی بود که موجب آن شده بود؛ چه اگر درست باشد که وجود بر معانی پرشماری اطلاق می‌شود، معنای اصلی و اساسی وجود کدام است و کدام است آن تعیین یگانه‌ای از وجود که جهت جامع همه معانی است و خلاصه آنکه معنای وجود چیست؟ (روژه ورنو و وال، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲). هیدگر در دبیرستان مشهور برتهولد در فریبور تحصیل کرده بود و در آنجا به‌خوبی زبان‌های یونانی و لاتین را آموخت. از این‌روی او متن یونانی *متافیزیک ارسطو* را در آن دوران چندین بار به‌دقت مطالعه کرد و برنتانو نیز بر اساس همین کتاب از چهار معنای متفاوت وجود بحث کرده و سخن گفته است. مطالعه این کتاب ذهن و خاطر هیدگر را با این پرسش درگیر می‌کند که اگر وجود معانی متعددی دارد، پس معنای بنیادین آن چیست؟ و وجود به چه معناست؟ (هیدگر، ۱۹۶۲، ص ۷۴). این پرسش حتی در سال‌های واپسین زندگی هیدگر نیز با او همراه است؛ آنجا که در نامه‌ای به ریچاردسون (که در پیش‌گفتار کتاب وزین او چاپ می‌شود) می‌گوید: «کجا وجود آن سان که هست و نه موجودات بما هی موجودات، تعیین می‌یابد؟» (ریچاردسون، ۲۰۰۳، ص xxi)

هیدگر پس از دو سال تحصیل در الهیات و پس از ترک تحصیل موقت (به جهت بیماری اش) از الهیات به فلسفه تغییر رشته می دهد و در دانشکده فلسفه ثبت نام می کند. در این دوران با آثار امیل لاسک، هینریش ریکرت و نوکانتی های دیگر آشنا می شود و به گونه جدی درگیر مباحث فلسفی و متافیزیکی می گردد.

این گزارش، شرحی اجمالی از شرح حال هیدگر و نحوه ورود او به بحث درباره متافیزیک است که تأثیر بسیاری بر سیر تفکر او داشته است. حال باید تأمل کرد و دید چگونه او پس از ورود به ساحت فلسفه و متافیزیک کم و کاستی هایی در آن می بیند و راه خود را برای برون رفت از معضلاتی که فلسفه بدان گرفتار آمده است در پایان فلسفه می داند و سخن از آغاز تفکری دیگر که از سنخ تفکر فلسفی نیست بر زبان می راند؟ هیدگر در وصول به این مقصود تا چه حد کامیاب بوده است؟ البته یادآوری این نکته ضرورت دارد که نقد هیدگر بر متافیزیک منحصر در متافیزیک غربی است که هیدگر با نگاه تاریخی خود فراز و فرود آن را بازکاوی کرده و آن را در ساحت تاریخ متافیزیک غربی مطمح نظر قرار داده است؛ از این روی اگر در این مقال سخن از نقد هیدگر بر متافیزیک می رود، متافیزیکی که در عالم اسلام نشو و نما یافته و به ویژه پس از صدرالمتألهین با مضامین عرفانی سنت اسلامی درآمیخته است، تخصصاً بیرون از دایره نقد هیدگری قرار می گیرد. البته ممکن است کسانی در این مدعا تشکیک و چون و چرا کنند، اما پاسخ بدین واکنش احتمالی را به مجالی دیگر وامی نهیم و تنها به بیان این نکته در اینجا بسنده می کنیم که هیدگر با عرفان و فلسفه اسلامی بالاخص فلسفه صدرالمتألهین آشنا نبوده و حتی آشنایی او با ابن سینا از مجرای فلسفه قرون وسطا و کاملاً در انطباق با سنت ارسطویی بوده است (ناگفته پیداست که نفی متافیزیک یا گذشت از آن در نظر هیدگر، ربطی به انکار ماوراءالطبیعه ندارد).

متافیزیک و تاریخ

اگر به آثار هیدگر، از آغازین کتاب ها گرفته تا درسگفتارهای او پس از جنگ جهانی اول نگاهی اجمالی بیفکنیم - از جمله، درسگفتارهایی در باب مسائل منتخب پدیدارشناسی محض که در

نیم‌سال زمستان ۲۰-۱۹۱۹ ارائه شده بود - می‌توان نقطهٔ عزیمت کاملاً جدیدی در رهیافت او مشاهده کرد؛ چراکه به نظر می‌رسد بحث دربارهٔ وجود که به وجوه متعددی بر واقعیت حمل می‌شود و وحدت آن را از طریق اصول نهایی متافیزیکی می‌توان فهمید، کنار نهاده شده و آنچه اکنون کانون پرسش اوست، حیات و زندگی واقعی و در فعلیت خویش است؛ به این معنا که زندگی و درآمیختن وجود دازین با آن، هر گونه معنای ثابت و تصویر ذهنی و مفهوم حصولی را دور می‌افکند؛ زندگی خود به زبان خود سخن می‌گوید؛ در زندگی واقعی مفهوم عمل حکم می‌راند و عمل، آرام و قرار را از زندگی می‌ستاند. تجربهٔ زیسته با عمل خود را نشان می‌دهد و دیدگاه او که انسان را دازین و نه حیوان ناطق می‌داند، از همین رهیافت او به زیست و زندگی برخاسته است.

فلسفهٔ هگل، دیلتای و حتی تجربه‌های صدر مسیحیت، زیست واقعی را به منزلهٔ زندگی تاریخی تفسیر می‌کردند؛ اما برای هیدگر جوان پرسش این بود که آیا متافیزیک و نظریهٔ وجود می‌تواند تاریخی بودن زندگی را مطمح نظر قرار دهد؟ او بر این باور است که کسی که از وجود می‌پرسد، تفکر را با زندگی واقعی تاریخی آغاز کرده است؛ اما باز پرسشی دیگر سر برمی‌آورد و آن اینکه آیا متافیزیک با این حال، حق زندگی واقعی را ادا کرده است؟ متافیزیک با زندگی واقعی و فعلیت زندگی چه نسبتی دارد؟ به زعم هیدگر، راه درست در تحلیل تاریخی که می‌تواند ما را به سرچشمه‌های فلسفهٔ سنتی بازگرداند، روش دیلتای است. در آن روزهایی که هیدگر رسالهٔ خود را دربارهٔ متن منسوب به دانز اسکوتوس می‌نوشت، تازه با نوشته‌ها و آثار دیلتای آشنا شده بود و آثار دیلتای را راه‌گشای فهم زندگی راستین معرفی می‌کرد. دیلتای در آثار خود این پرسش را طرح می‌کند که آیا اندیشهٔ متافیزیکی از آنجاکه حق زندگی واقعی تاریخی را ادا نکرده باید وانهاده شود؟

تأثیر دیلتای و تفکر تاریخی جدید بر هیدگر

هیدگر در درسگفتار مفهوم زمان در علم تاریخ با توجه به معنایی که مفهوم زمان در علوم طبیعت و علوم تاریخی دارد، این دو حوزهٔ علوم را از همدیگر متمایز می‌کند. زمان در فیزیک، سلسلهٔ

ساده و منظمی از آناتی است که صرفاً از طریق مبدأ آغازینی که در نظر گرفته شده با زمان و آن دیگر متفاوت می‌شود و در مجموع اگر این سلسله آنات در گردش زمان بازایستند ترکیب متجانسی از موقعیت‌های مدرج را نشان خواهد داد؛ اما زمان تاریخی متفاوت با زمان در علوم طبیعت و فیزیک است. در علوم تاریخی زمان سنجش‌پذیر نبوده، یک سلسله همجنس نیست. اساساً زمان‌های تاریخی به لحاظ کیفی متفاوت با دیگری هستند و در قالب و تخته‌بند قانون نیز در نمی‌آیند و چگونگی از پی هم آمدن زمان تاریخی را نیز نمی‌توان پیش‌بینی کرد. طبیعت کیفی مفهوم تاریخی زمان بر چیزی جز تراکم و تمرکز دلالت نمی‌کند (هیدگر، ۱۹۷۶، ص ۱۸۷). آغاز وقایع‌نگاری‌هایی چون تولد مسیح، تأسیس روم و وقایع عظیم دیگری از این قبیل که آنها را می‌توان در تاریخ به‌مثابه نقاط عطفی نشان داد، اصل شکل‌گیری مفهوم تاریخی و تعیین کیفی آن را آشکارتر نشان می‌دهد و تلقی هیدگر از تاریخ به این رویدادها نزدیکی بیشتری دارد.

با این حال پرسشی که هنوز باقی است این است که آیا تاریخ در آن حد و اندازه‌ای که هیدگر در جست‌وجوی آن است خود را آشکار می‌سازد؟ به عبارت دیگر واقعیت تاریخ به‌مثابه علم را چگونه در شیوه علمی - نظری و از طریق در تقابل افتادن با علوم طبیعت می‌توان به دست آورد؟ آیا فلسفه می‌تواند تاریخ را به منطقه و قلمرویی ویژه محدود کند یا تأمل در باب تاریخ به بنیان خود فلسفه مربوط می‌شود؟ آیا مفهوم‌سازی سنتی برای تعیین چیستی تاریخ کفایت می‌کند یا آن هنگام که تفکر ثابت کرد و نشان داد که تأمل در باب تاریخ با بنیان فلسفه ربط و نسبتی می‌یابد، این مفهوم‌سازی نیز باید دستخوش تغییر گردد و به تبع آن طرز تلقی ما از تاریخ نیز باید دگرگون شود؟ هیدگر از دیلتای به عظمت و بزرگی یاد می‌کند. برای دیلتای هریک از این پرسش‌ها به‌گونه‌ای مطرح بوده و او را به تأمل واداشته است. او دیلتای را نه صرفاً مورخی بزرگ، بل متفکری می‌داند که با بنیان فلسفه نسبتی پیدا می‌کند (هیدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۹۷).

هیدگر نقد عقل تاریخی دیلتای را، همانند نقد کانت، نقدی استعلایی در حوزه معارف و علوم انسانی می‌داند و معتقد است چنان‌که کانت در امکان‌توانایی شناخت انسان در حوزه پدیدارها چون و چرا می‌کرد، دیلتای این توانایی را در شناخت خود انسان، جامعه و تاریخ کانون

پرسش قرار می‌دهد. مساعی دیلتای برای وضع پایه و بنیان و منطقی برای علوم انسانی او را به پرسش درباره خود زندگی و حیات تاریخی بشر سوق می‌دهد که دیگر خبری از یک آگاهی سرد و خشک و بی‌روح نیست، بلکه اساساً یک حیات و زیست تاریخی را عرضه می‌کند و به نمایش می‌گذارد (همان، ص ۴۰۴).

تفکر تاریخی زمانی تأسیس می‌شود که وجود بار دیگر به مسئله تبدیل گردد. هایدگر نظام جدید تاریخ را بی‌ارتباط با این پرسش می‌داند و بر این باور است که این تاریخ جدید بشر از طریق مفهوم ناقص و نارسای وجود از دوران باستان به ارث رسیده است. هرچند تأثیر تفکر تاریخی که از دیلتای آغاز شده بر تفکر هایدگر انکارناپذیر است، دغدغه اصیل او را در نسبت وجود و تاریخ روشن نمی‌سازد؛ از این روی چنان‌که در درسگفتارهای آغازین هایدگر می‌توان دید باورهای بنیادین مسیحیت است که او را به سوی پرسش‌های اساسی هدایت می‌کند؛ چراکه دیلتای اندیشه خود را به منزله متأله و با مطالعه آثار الهیاتی آغاز کرده بود؛ چنان‌که در سال ۱۸۶۰ و در ۲۷ سالگی زندگی خود را این‌گونه خلاصه می‌کند: «علاقه من به چنگ آوردن نهانی‌ترین سرشت زندگی دینی در تاریخ و ارائه توصیف پویایی از آن در زمان ماست؛ در زمانه‌ای که منحصرأ با سیاست و علم مشغول است» (دیلتای، ۱۹۷۶، ص ۱۵۶).

وقتی دیلتای از الهیات، گام در آن مسیری نهاده که تاریخ را محور پرسش‌های خویش قرار داده است، در واقع همان روشی را پیموده که تفکر جدید در پی آن بوده است؛ چراکه همان، هر در و هگل که در این سنت اندیشیده و طرحی در انداخته‌اند، هر یک مسیر خود را با تأملات دینی آغاز کرده‌اند. حتی هایدگر نیز با این راه و روش آغازیده است و از این روی تفکر تاریخی را که هایدگر از دیلتای الهام گرفته، باید در پرتو ایمان مسیحی تفسیر کرد.

تجربه واقعی از زندگی در ایمان مسیحی

فیلسوفانی که تاریخ را از دیدگاه فلسفی کانون تأمل قرار داده‌اند، تأملاتشان در باب دین دلیل راه ایشان بوده است و مطالعات آنان در ساحت دین و تعالیم دینی، آنان را به سوی تأمل فلسفی در

باب تاریخ کشانده است. هیدگر نیز به یقین از این امر مستثنا نبوده و از این روی برخی از درسگفتارهای خود را به موضوع دین اختصاص داده است. وی در درس‌های فریبور، درآمدی به پدیدارشناسی دین (نیم‌سال زمستان ۲۱-۱۹۲۰) به تجربه حقیقی و واقعی زندگی اشاره می‌کند، که این مفهوم را از نامه‌های پولس رسول اقتباس کرده است. هیدگر به قطعاتی از فصول چهارم و پنجم نامه اول به تسالونیکیان Thessalonians استشهاد می‌کند که در آن پولس از امیدی سخن می‌گوید که زندگی مسیحی بر آن قرار گرفته است؛ امید به آمدن دوباره مسیح (پوگلر، ۱۹۹۰، ص ۳۶-۳۷). پولس رسول درباره ظهور آینده مسیح می‌گوید:

اما ای برادران! لازم نیست من برای شما از زمان‌ها و ساعات بنویسم. شما خود به قطع و یقین می‌دانید که روز خداوند چون دزد در شب می‌آید؛ زیرا هنگامی که می‌گویند صحت و امان است، آن‌گاه هلاکت، ایشان را ناگهان فرو خواهد گرفت (Thess, 5:1-3).

چنان‌که هیدگر یادآور می‌شود، وی روز و تاریخی برای این آمدن دوباره معین نمی‌کند و حتی به صراحت تعیین زمان برای این بازگشت را رد می‌کند. او تنها از ناگهانی بودن این رویدادهای بزرگ تاریخی سخن می‌گوید. از این روی ویژگی‌های زمانی (به ترتیب تاریخ) را به کار نمی‌گیرد، بلکه از مختصات دوران‌ساز در تاریخ بهره می‌گیرد؛ همچون رویدادهای مهمی که به مثابه نقطه عطفی در تاریخ ظاهر می‌شوند. این مواقف و مواقیت تاریخی ظرف زمان نیستند بلکه خود مالک و صاحب زمان‌اند و از همین رهگذر است که تاریخ موضوع خویش را بر حسب مضامین و محتویات تحقق می‌بخشد؛ همچون تاریخ روح برون‌ذاتی هگل.

هیدگر متقدم، دین صدر مسیحیت را تجربه‌ای از زندگی واقعی می‌داند و بر این باور است که در طول تاریخ این تجربه حیات، محو و خلوص خود را از دست داده است و متفکرانی همچون اگوستین، عرفای قرون وسطا، لوتر و کرکگور این تجربه را با وجود انحرافی که در تاریخ آن روی داده است، بازبازی کرده‌اند. آمیختگی این تجربه ناب دینی با مفاهیم متافیزیکی، از پویایی و سرزندگی این تجربه در تاریخ حیات دینی انسان کاسته است. تجربه واقعی حیات

دینی آگوستین با مفاهیم متافیزیکی نوافلاطونی امتزاج یافته و در نتیجه دچار تحریف و اعوجاج شده است. از این روی هایدگر خوانش خود از فیلسوفان را نه برای تبیین، بلکه برای واکاوی آنها و سنت‌های فلسفی می‌داند تا در پی آن جوهر و هسته ناب تجارب سرشار از زیست دینی را از درون آنها کشف و اصطیاد کند.

تا بدینجا ملاحظه کردیم که هایدگر از همان آغاز که به متافیزیک ورود می‌کند، دغدغه و اهتمامش بر این بوده که نشان دهد نارسایی‌هایی در متافیزیک و فلسفه وجود دارد که مانع فهم برخی حقایق ناب دینی می‌شوند، و نیز نگاه متصلبانه برخی آموزه‌های فلسفی و نظام‌های مفهومی، ما را از دست یازیدن به حقیقت بنیادین بازمی‌دارد. از این روی این دیدگاه انتقادی نسبت به فلسفه و متافیزیک که هایدگر معمولاً آنها را به‌ویژه در آثار متأخر خویش مترادف به کار می‌برد، وجود داشته است. البته هایدگر در آثار نخستین بیشتر کوشیده است تا متافیزیک را از فلسفه جدا کند و همه عیوب و نقایصی را که متافیزیک در تاریخ داشته است به دامن فلسفه نیالاید؛ اما به نظر می‌رسد که در نهایت وی در رسیدن به این مقصود چندان کامیاب نبوده است؛ هرچند که به اقتضای برخی درسگفتارها و یا سخنرانی‌های خود در برخی مواقع نیز فلسفه را مرادف تفکر گرفته است. از این روی من در این مقاله اگر از پایان فلسفه سخن گفته‌ام آن را به معنای پایان متافیزیک گرفته‌ام و اگر جایی نیز تفکر را با فلسفه یکی انگاشته‌ام، کوشیده‌ام چنان بیان کنم که مقصود و مراد هایدگر از آن بوده است. از این روی فلسفه را همانند هایدگر در این مقاله به دو معنا اخذ کرده‌ام و البته قراین حالیه و مقالیه در متن و سیاق نوشتار من، خواننده را از آمیزش و اختلاط این دو معنا باز خواهد داشت.

تفاوت فلسفه و متافیزیک

برای فهم برداشت آغازین هایدگر از فلسفه باید به درسگفتارهای هایدگر در فریبور که در سال ۱۹۱۹ با عنوان *ایده فلسفه و مسئله جهان بینی و پدیدارشناسی و فلسفه استعمالی ارزش ارائه شده*، رجوع کرد. هر دو متن به تناسب حال و هوای آن روزگار هایدگر، نقد نحله نوکانتی و

روان‌شناخت‌انگاری است؛ اما آنچه ما را برای تأمل در این درسگفتارها ترغیب و تحریض می‌کند این است که هر دو درس با پرسش «فلسفه چیست؟» آغاز می‌شود. البته گرانیگاه بحث او در این درسگفتارها همان است که سال‌ها بعد در *ادای سهمی به فلسفه* مطرح می‌کند؛ اینکه ذات فلسفه را برخاسته از ذات وجود دانسته و از این روی خود را ناتوان از فهم و بیان دقیق آن می‌داند (هیدگر، ۱۹۹۹، ص ۳۲).

بی‌تردید پرسش از چیستی و ماهیت امور، پرسشی فلسفی است؛ زیرا فلسفه است که از ماهیت و ذات امور می‌پرسد. وانگهی می‌دانیم تعریف «بالمایه و للمایه» است و بالیقین فلسفه از سنخ مفاهیم ماهوی نیست. پس جای این پرسش است که مقصود و مراد از «چیستی» در این مقام چیست؟ می‌توانیم این پرسش را پرسش از خاستگاه فلسفه بدانیم؛ یعنی از ذات آن - و به تعبیر دقیق‌تر - از برآمدگاه ذات آن و در این صورت می‌توانیم با هیدگر همراه شویم؛ زیرا در نظرگاه او نیز «خاستگاه هر چیز، برآمدگاه ذات آن است» (هیدگر، ۱۳۷۹، ص ۱). به هر روی، وقتی از چیستی فلسفه می‌پرسیم، تمامیت آن مقصود است، نه فلسفه‌ای خاص. فلسفه در کلیت و تمامیتش، یعنی «فلسفه بما هو». لذا پرسش از فلسفه، در این معنا «پرسش از برآمدگاه ذات فلسفه بما هو» است. در نتیجه، وقتی از «چیستی» فلسفه می‌پرسیم، در پی این نیستیم که حدود و ثغور معرفتی آن را در کنار دیگر معارف تعیین کنیم؛ بلکه در اینجا مقصود این است که همراه هیدگر به بنیاد فلسفه دست یابیم.

هیدگر در آغاز *فلسفه چیست؟* آورده است: «این پرسش ما را در قلمرو وسیعی وارد می‌کند و چون دامنه‌ی مطلب وسعت دارد، نامتعیین می‌نماید و چون نامتعیین است، از وجهه نظرهای گوناگون می‌توان به آن پرداخت» (هیدگر، ۱۳۷۵، ص ۲۰۲). می‌کوشیم با امعان نظر در این پرسش به مقصود هیدگر از «فلسفه» نزدیک شویم.

دکارت، در نامه‌ای که به مترجم فرانسوی کتاب خود، *اصول فلسفه* نوشت، درباره‌ی فلسفه چنین آورد: «کلیت فلسفه مانند یک درخت است که ریشه‌های آن، متافیزیک، تنه‌ی آن طبیعیات، و شاخه‌های آن که از تنه روئیده، تمام علوم دیگر است» (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۱۷).

هیدگر ما را به تأمل در این کلام دکارت فرامی‌خواند. او می‌پرسد: «ریشهٔ درخت فلسفه، موقف خود را در کدامین خاک می‌یابد؟». هیدگر، خود در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

متافیزیک، خاکِ خود را فراموش کرده است. ریشه در خاک گم می‌شود و خود را فراموش می‌کند و خاک که بالندگی ریشه از اوست، با آنکه ریشه را فراگرفته است، از تیررس آن مخفی می‌ماند [به نظر هیدگر - از آنجا که فلسفه از موجود بسما هو موجود می‌پرسد، در «وجود» آرمیده است. خاک درخت معرفت «وجود» است] اما تا آنجا که متافیزیک تنها به باز نمود موجود بماهو موجود می‌پردازد، تفکر و تذکر در خود وجود را وامی‌نهد. فلسفه، همواره بنیاد خود را از دست می‌دهد و از طریق متافیزیک است که چنین می‌کند» (هیدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴).

از این رو هیدگر در باب «فکاک از تاریخ متافیزیک» سخن می‌گوید. او معتقد است که تفکر در ذات و حقیقت وجود، تنها با چیرگی بر متافیزیک ممکن و میسر می‌شود و یادآوری می‌کند که مراد و مقصود از چیرگی بر متافیزیک، چیزی نیست جز «یادآوری خود وجود». مراد از فکاک از متافیزیک، نشان دادن آن است که متافیزیک، نیست‌انگاری است. مقصود هیدگر این نیست که متافیزیک عمداً نیست‌انگاری است، بلکه برعکس متافیزیک همواره خواسته است تا بر نیست‌انگاری غالب آید، اما در تحقق این امر مهم ناکام مانده؛ زیرا از فراچنگ آوردن ماهیت خود عاجز بوده است (سلیمان حشمت، ۱۳۷۸، ص ۵۰۰).

در پرتو این کلام، پرسش ما وضوح بیشتری می‌یابد. می‌پذیریم که بنیاد فلسفه، به جهت پرسشی که از موجود بما هو موجود می‌کند، «وجود» است؛ اما این بنیاد، از طریق متافیزیک فراموش می‌شود. از این روی پرسش از فلسفه، پرسش از متافیزیک است. در واقع پرسش از ذات فلسفه، هم‌هنگام پرسش از بنیادی است که متافیزیک بر آن بنا می‌شود و از طریق آن رشد می‌کند. البته هیدگر در مبانی متافیزیکی منطق همچنان بشر را نیازمند فلسفه می‌داند و معتقد است تنهای فلسفه در محدودیت‌های آن نهفته نیست که مانع پیش‌روی آن بشود، بلکه در این نکته نهفته است که برخی معضلات کانونی آن، غنای نهفته در آن را مکتوم داشته است (همان، ص

۱۵۶). در نظرگاه او باید به فلسفه معنا و روحی تازه دمیده شود. این نخستین مساعی آغازین هیدگر در طرح معنای جدید فلسفه، به گونه‌ای شگفت با فهم او در دوره نهایی کارش همخوانی دارد. هیدگر فلسفه را همچون نحله نوکانتی صرفاً به امری نظری فرو نمی‌کاهد، بلکه فلسفه برای او راهی است که زمینه‌های تجارب زیسته را آشکار می‌کند. فلسفه امری پیش‌فرضی است که تجربه‌های زیسته انسان را در شهودی زندآگاهانه (هرمنوتیکی) و به طریقی پدیدارشناسانه می‌تواند دریابد و توصیف کند و از این روی راهی برای پرسندگی و دانستن است (پوگلر، ۱۹۸۲، ص ۲۰). فلسفه به مثابه علمی آغازین که تجربه زیسته را آشکار می‌کند خارج از قلمرو نظریه‌پردازی و برداشت‌های علمی قرار می‌گیرد. تجربه زیسته در اینجا چیزی همچون رخداد است (هیدگر، ۱۹۷۶، ص ۵۶ و ۵۷، ۶۷ و ۶۸). نیز روش کار فلسفی با روش‌های متعارف و مألوف متفاوت است. هیدگر بر این باور است که فلسفه از تاریخ فلسفه استنتاج نمی‌شود و همانند هگل فلسفه را به یک نظام جدالی (دیالکتیکی) ضروری همانند نمی‌سازد؛ بلکه برای او فلسفه طرح پرسش‌های اصیل و ساده است. البته فلسفه هرچند از تاریخ فلسفه استنتاج نمی‌شود، از نظر او با تاریخ فلسفه نسبتی دارد و پیوسته به آن بازمی‌گردد. فلسفه اصیل بنا نیست به پرسش‌هایی که ارسطو، دکارت و کانت در تاریخ فلسفه مطرح کرده‌اند پاسخ دهد، بلکه باید پرسشی تازه طرح کند و در عین حال در طریق پیش‌روی خود به پرسش‌های کهن و گذشته نیز نظر داشته باشد. با این حال، به آنها باید به دیده انتقادی بنگرد و در مواجهه با آنها روشی تخریبی داشته باشد. سرچشمه فلسفه روش‌های آشنا و مألوف علمی نیست، بلکه باید از راهی دیگر به آن رسید (کواکس، ۱۹۹۴، ص ۹۱-۱۱۱).

هیدگر در دوران موسوم به چرخش فکری خود سخنی در باب تفاوت بنیادین میان فلسفه و تفکر بر زبان جاری نساخته است. او در *درآمدی به متافیزیک* از فلسفه به منزله یکی از معدود امکاناتی که فقط انسان می‌تواند آن را بیافریند یاد می‌کند (هیدگر، ۱۹۵۹، ص ۸)؛ لکن در *درسگفتار درآمدی به فلسفه* (۱۹۲۸-۲۹) می‌توان نشانه‌هایی یافت که حاکی از جدایی او از تفکر متافیزیکی و تفکیک و تمایز میان فلسفه و تفکر است. نخستین بذره‌های این نگاه در این

در سگفتار کاشته می‌شود و بعدها در درس‌های نیچه و در آثار متأخرش آن را در می‌کند و این نگاه، به تمایزی دقیق میان تفکر و فلسفه می‌انجامد.

هیدگر در *متافیزیک چیست؟* گفته‌ای از افلاطون در فایدروس را نقل می‌کند: «زیرا، دوست من روح انسان بنا به طبیعت خویش در فلسفیدن وجود دارد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹). هیدگر این عبارت فایدروس را به «سکنا گزیدن و اقامت انسان در فلسفه» بر می‌گرداند (همان، ص ۹۶) و تأکید می‌کند که تا جایی که انسان وجود دارد، فلسفیدن هم به صورت خاصی روی می‌دهد (همان). از این روی هیدگر با کانت از این جهت هم‌دل و همراه است؛ چرا که کانت متافیزیک را به مثابه میل و خواستی در درون خود انسان جست‌وجو می‌کرد و هیدگر نیز معتقد است تا وقتی انسان حیوان ناطق است، حیوان متافیزیکی هم خواهد بود و متافیزیک چنان‌که کانت گفته لازم ذات او می‌گردد (کانت، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳-۲۲۴).

فلسفه به معنایی که مورد اهتمام هیدگر در دوران جوانی بود، جهان‌بینی و علم را به پایه و بنیادی باز می‌گرداند که این دو را ممکن ساخته است. فلسفه متعاطی بحث درباره‌ی دسته و یا گروه خاصی از موجودات نیست، بلکه متوجه وجود به نحو کلی است؛ موجود را بررسی نمی‌کند، بلکه در وجود تأمل می‌کند. حتی متافیزیک که هیدگر از آغاز ۱۹۳۰ می‌کوشد آن را از فلسفه متمایز سازد، هرچند مدعی بحث از وجود است، در عمل و تحقق به موجودات پرداخته و از خود وجود غافل شده است.

فلسفه در مراد و مقصود هیدگر در پی اثبات و ابطال قضایا و گزاره‌ها نیست و در پی اقامه دلیل و برهان نمی‌رود. در فلسفه گزاره‌ها نمی‌توانند اثبات شوند؛ نه به این دلیل که هیچ گزاره برتر و بالاتری وجود ندارد که دیگر قضایا و گزاره‌ها از آن استنتاج شوند، بلکه به این جهت است که آنچه حقیقی است گزاره نیست و حقیقت آن چیزی نیست که گزاره‌ها و قضایا در خود محصور کرده‌اند. در استدلال‌های علمی، فرض بر این است که کسی که دلیل‌ها را می‌فهمد، همواره همان کسی که هست باقی خواهد ماند و فهم او از مناسباتی که مقوم دلیل‌اند دستخوش تغییر نخواهد شد. باین همه در شناخت فلسفی چنین فرضی مردود است؛ چرا که از همان گام

نخستین، در شخصی که می‌فهمد تغییر و تحول روی می‌دهد، اما نه به معنای اخلاقی و اگزیستانسیال، بلکه به صورت حقیقی و واقعی در خود دازین (هیدگر، ۱۹۹۹، ص ۱۰).

با عنایت به آنچه گفتیم، اگر نگاهی کلی به آثار هیدگر بیفکنیم، می‌توانیم دریابیم که او هر جا از پایان فلسفه سخن می‌گوید مرادش پایان متافیزیک است و فلسفه را مترادف با متافیزیک گرفته است هر جا که از احیای فلسفه و دمیدن روح تازه به آن صحبت می‌کند، فلسفه را همراه تفکر و مرادف آن قرار داده است. لذا من هم در این مقاله با عنایت به آنچه تا به حال گفتیم، از همین سبک و سیاقی که هیدگر در آثارش به کار گرفته تبعیت می‌کنم. البته هیدگر در آثار نخستینش هر چند از تاریخ متافیزیک که سبب غفلت از وجود و موجب بحث درباره موجودات شده ناخرسند است، سخنی از پایان فلسفه نگفته و حتی در پی احیای فلسفه است و نگاه انتقادی‌اش نسبت به فلسفه، در دوران پایانی تفکرش شکل می‌گیرد.

حال باید اندیشید که از دیدگاه وی، متافیزیک چه چیزی را مغفول‌عنه باقی گذارده است؛ یعنی باید به ماهیت ادراک‌ناشده خود متافیزیک متفطن شویم و نشان دهیم که چگونه متافیزیک با نفوذ و رسوخ خود غرب را متعین کرده است. آنچه متافیزیک نااندیشیده و مغفول‌عنه باقی گذاشته، همانا خود وجود است و به همین جهت نیست‌انگار است؛ اما گناه این غفلت بر عهده متافیزیک نیست، بلکه خود وجود است که با پس کشیدن خود مجال اندیشیدن به خود را سلب کرده است. بنابراین مشخصه غرب و متافیزیک، غیبت وجود است و اندیشیدن به ماهیت متافیزیک، اندیشیدن برای بازشناسی خود وجود است. پس کوشش برای رهایی از متافیزیک به معنای کوشش برای یافتن انسان در تاریخ متافیزیک است. این تاریخ حاصل ظهور اصیل وجود و پس کشیدن و اختفای بعدی آن است. یونانیان در آغاز تجربه‌ای اصیل از ظهور وجود داشتند؛ اما در اندیشه افلاطون و ارسطو وجود مخفی می‌گردد. در وجودشناسی افلاطون (به ویژه رساله سوفسطایی) وجود هم آشکار و هم پوشیده می‌شود؛ اما هنوز یک چشم حق‌بین بشر گشوده است. در دنیای لاتینی‌زبان و در مسیحیت قرون وسطا این دیده بیشتر تیره و تار می‌شود و با ظهور تجدد به کلی از دیدن بازمی‌ماند (سلیمان حشمت، ۱۳۷۸، ص ۵۰۰-۵۰۱).

پس با توجه به مقدمات پیشین، می‌توان گفت سیر متافیزیک در همه آثار هایدگر پیموده شده است، و این همان سیر فلسفه است؛ زیرا فلسفه به نظر هایدگر بالذات متافیزیک است و از سر اتفاق نبوده که این عنوان برای مجموعه رسایل فلسفی ارسطو که از مؤسسان متافیزیک است به کار برده شد. در همین سیر است که او از مسائلی می‌پرسد که در بادی امر ظاهراً مقاربتی با متافیزیک ندارند؛ مسائلی از قبیل هنر، تکنولوژی، بی‌خانمانی بشر جدید... با این حال در برخی آثار این سیر با وضوح بیشتری نشان داده شده و او به‌طور مستقیم به آن پرداخته است، که این آثار عبارت‌اند از: *متافیزیک به مثابه تاریخ وجود*، *طرح‌هایی از تاریخ وجود به مثابه متافیزیک*، *گذشت از متافیزیک*، *درآمد به متافیزیک* و نیز *بازگشت به درون سرزمین متافیزیک* و مقاله «ماهیت وجودی - الهی - منطقی متافیزیک».

هایدگر در مقدمه وجود و زمان به هنگام بیان غرض از تألیف کتابش گفته بود آرزوی انجام دو کار مهم را دارد: ۱. تفسیر انسان بر حسب حیث زمانی و تشریح زمان به منزله‌ای استعلایی برای پرسش از وجود؛ ۲. فکاک متکی بر پدیدارشناسی تاریخ علم وجودشناسی. وی در ایام پیش از طرح گذشت از متافیزیک، همت خود را مصروف طرح پرسش از حقیقت وجود کرده بود. کتاب *وجود و زمان* حاکی از اوج همت وی در این امر است. مقدمه این کتاب با عنوان اصلی «تحلیل پرسش از معنای وجود» و عنوان فرعی «ضرورت، ساختار و اولویت پرسش از وجود» آغاز می‌شود (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۱).

فلسفه به منزله متافیزیک همیشه مدعی این پرسش بوده است؛ لذا هایدگر سراغ تاریخ فلسفه می‌رود و در اینجا است که پیشاپیش به کنه متافیزیک، اجزای مقوم آن و تفکر غالب بر آن و طرز تلقی‌اش از حقیقت پی می‌برد، و از این به بعد است که متافیزیک را متصف به صفت وجودی، الهی، منطقی می‌خواند که اجزای مقوم متافیزیک‌اند. وی در این باره می‌گوید متافیزیک بیان می‌کند موجودات بما هی موجودات چه هستند. لذا متافیزیک قول و حکمی (logos) را در باب موجودات (onta) بیان می‌دارد. عنوان اولی یعنی وجودشناسی مبین ماهیت متافیزیک است، البته به شرط اینکه آن را به معنای محدود مدرسی لفظ نگیریم، بلکه معنای حقیقی‌اش را مراد

کنیم. قلمرو سیر متافیزیک موجود بما هو موجود (on he on) است؛ یعنی به موجودات بما هی موجودات اشتغال دارد. بدین طریق متافیزیک همواره موجودات را بما هی موجودات و به طور کلی نشان می‌دهد و متمثل می‌کند. به عبارت دیگر، به موجودیت موجود (beingness of being) می‌پردازد؛ اما متافیزیک، وجود موجودات را به نحو دو جانبه بیان می‌کند: نخست جمیع موجودات را من حیث هی از جهت کلی‌ترین عوارضشان ملاحظه می‌کند؛ دیگر آنکه در عین حال همه موجودات را من حیث هی به لحاظ موجود اعلا و لذا الهی می‌نگرد (WBG, p. 137). هیدگر بدین طریق مدعی است مذاهب متافیزیک از ارسطو تا نیچه، همگی یک راه برای بیان وجود برگزیده‌اند و همه تابع یک نوع منطق حاکم بر موجود بوده‌اند. آثار اولیه هیدگر که معرف هیدگر سابق است، حاکی از تحقیق در همین سنت متافیزیک و تبعیت از آن است. البته نگاه انتقادی هیدگر نسبت به این سنت حتی از مطاوی آثار نخستین هیدگر نیز مشهود است، لکن بروز و ظهور آن در آثار متأخر بیشتر نمایان می‌شود.

متافیزیک در پی معرفت به موجود بما هو موجود است و پرسش قدیم و مداوم آن این بوده که موجود چیست؟ اما به نظر هیدگر معرفت به موجودیت موجودات در متافیزیک، تنها از طریق معرفتی که وی آن را تفکر تمثلی یا حصولی (Representative thinking) می‌نامد میسر شده است. در متافیزیک موجودات برای ما بازنمایانده می‌شوند؛ یعنی صورتی از آنها در ذهن متمثل و منقش می‌شود و بدین ترتیب در ذهن حصول می‌یابند.

به عبارت دیگر موجود در جامعه مفهوم نزد ذهن نمایش می‌یابد و لذا در ذیل مقوله‌ای معین شناخته می‌شود. از این رو می‌بینیم که ظهور منطق و تبدیل logos به logic با ظهور متافیزیک مناسبت تام دارد و در حقیقت مایه قوام آن است؛ زیرا از طریق منطق است که موجودات در قالب مفاهیم شناخته می‌شوند. ارسطو منطق را آلتی می‌دانست که با آن می‌توان مقولاتی را که وسیله ادراکات موجودات هستند به درستی تنظیم کرد؛ یعنی منطق در خدمت منظومه‌ای از مقولات است که همچون آئینه‌ای سلسله‌مراتب موجودات را نشان می‌دهد. این منظومه را هیدگر علم وجودشناسی می‌نامد. در کتاب *درآمدی به متافیزیک* می‌گوید:

بدین قرار نظریه درباره وجود و تعینات موجود بما هو موجود، مبدل به علمی می‌گردد که غایتش جست‌وجوی مقولات و نظام آنهاست. غایت همه انجای وجودشناسی نظریه درباره مقولات است (هیدگر، ۱۹۵۹، ص ۱۸۷).

از اوصاف خاصه متافیزیک در تعریف موجودات، معنایی است که از حقیقت مراد می‌کند. پس از افلاطون حقیقت، معنای مطابقت می‌یابد که در نزد او مطابقت نظر انسان با ایده است که به تدریج در تاریخ متافیزیک به صورت مطابقت ذهن و عین درمی‌آید. این تعریف از حقیقت با منطق نیز که در آن حقیقت تعریف به صدق، و صدق تعریف به مطابقت می‌شود، ملازمت کامل دارد. مسئله دیگر درباره وجودشناسی، طرز تلقی آن از موجودات بما هی موجودات است. در متافیزیک ارسطو، مهم‌ترین مسئله این است که موجود بما هو موجود چیست. او در این‌باره می‌گوید: «در واقع پرسشی که از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده است و خواهد شد و همیشه مایه حیرت است، این است که موجود چیست؟» (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۲۸، ب ۳) و خود او بلافاصله در همان‌جا می‌افزاید «و این بدین معناست که جوهر چیست؟ زیرا این همان چیزی است که برخی گفته‌اند واحد است و دیگران بیش از واحد و برخی منحصر در اعداد دانسته‌اند» (همان). بدین ترتیب به واسطه مفهوم جوهر است که موجود شناخته می‌شود و وجودشناسی نزد ارسطو از طریق رجوع به کلی‌ترین و اصلی‌ترین صفات، یعنی موجودیت حاصل می‌شود. جوهر عالی‌ترین مقولات است که مقولات دیگر در ذیل آن هستند و به واسطه اش ادراک می‌شوند. بدین ترتیب وجودشناسی عبارت است از تمثل موجودات بما هی موجودات و منظومه‌ای از مقولات. همین مقولات‌اند که در پرتو مفهوم اعلاهی موجودیت (جوهر) بیانگر مراتب و شئون موجودات بما هی موجودات هستند.

اما هیدگر قصد آن ندارد که به طریقی متافیزیکی به موجودات و انسان (دازین) نزدیک شود. فحوای کتاب وجود و زمان او مبتنی بر این است که موجودات را در پرتو وجود تفسیر کند نه از طریق مفهوم موجودیت موجودات. او وجود را در افق زمان و تاریخ، یعنی از حیث مواقف و مواقیت تاریخی می‌نگرد؛ نه از حیث عالمی که تکوین و ترتیب آن ازلی و ابدی است. لذا در نظر

هیدگر تعریف مرسوم زمان در فلسفه، مغایر حقیقت وجود و شئون و ادوار تاریخی آن است. انسان نیز مقامی در تاریخ متافیزیک یافته که مغایر مقام حقیقی او در قرب وجود است. از این رو هیدگر واژه‌ای را که در زبان آلمانی دال بر حقیقت انسان است، «Dasein» می‌داند و آن را به کار می‌برد، تا از تعریف انسان به حیوان ناطق که مرسوم متافیزیک شده یا این که او را موجودی همچون دیگر موجودات بپندارند بپرهیزد. وی همچنین از کلمات متداولی همچون سوژه که پس از دکارت در اطلاق به انسان استفاده شده نیز احتراز می‌جوید. لفظ سوژه، حاکی از حاکمیت خودبنیادی است که در آن تغایری میان انسان و موجودات خارج (ابژه) به نحوی پدید آمده که او را مسلط بر اشیا می‌سازد. او کلمه «*mensh*» را نیز در شأن حقیقی انسان نمی‌داند؛ زیرا در این واژه معنایی ماهوی مأخوذ است؛ ولی انسان یک ماهیت نیست. او مجلای وجود است؛ زیرا او تنها موجودی است که قریبی ویژه به وجود دارد و به ندای آن پاسخ می‌دهد. صفت اصلی دازین، در عالم بودن است. او تنها موجودی است که عالم دارد.

برای هیدگر و نزد او رجوع به منشأ متافیزیک، یعنی دوره یونانی در سیر تفکر غرب مهم است. هیدگر از اینکه متفکران یونانی قبل از سقراط را از دید اخلاف او، به ویژه ارسطو بنگرد می‌پرهیزد. به نظر او آنان را نباید صرف اسلاف افلاطون یا ارسطو دانست؛ زیرا ایشان واجد اهمیتی بیش از این و حاکی از تفکری غیرفلسفی‌اند (هیدگر، ۱۹۷۳، ص ۵۶). با افلاطون و ارسطوست که بنیاداندیشی در تفکر وجود حاکم گشت و حضور موجود حاضر به غلط ایده یا انرژی‌انگاشته شد. درحالی‌که حقیقت، نزد یونانیان صرف حضور بود و بدون رجوع به اصل و بنیادی برای موجودات، مرجعش نفس ناپوشیدگی و ظهور بود (هیدگر، ۱۹۷۳، ص ۵۵)، با افلاطون تحت یوغ ایده مثال درآمد. با چنین دیدگاهی، سرگردانی در غفلت از وجود که مولود سلطه علاقه به موجود به جای وجود بود حاصل شد. بدین قرار متافیزیک تأسیس شد. در تفکر متافیزیکی، میان وجود (Being/Sein) و موجود (*seiende/a being*) خلط شد؛ وجود را ورای موجودات دانستند و اصل و بنیادی برایش قایل شدند؛ درحالی‌که وجود در مجموعه موجودات است. در سیر متافیزیک غفلت از وجود شدت یافت، تا اینکه به نیست‌انگاری تام و تمام و آغاز

تمامیت یافتن متافیزیک در دوره جدید انجامید و هیدگر ایده پایان فلسفه را برای گذشت از این نیست‌انگاری برآمده از غفلت از وجود طرح و بیان کرد.

پایان فلسفه

پایان فلسفه و وظیفه تفکر، متن سخنرانی‌ای است که در سال ۱۹۶۴ به تحریر درآمد. در این اثر، هیدگر از سویی رو به گذشته دارد و متذکر گذشته می‌شود و بیان می‌دارد که چگونه فلسفه به صورت متافیزیک در صدر تاریخ غرب ظهور کرده و از سوی دیگر با یادآوری همین مطلب به آینده رو می‌کند تا بیان دارد که در عصر حاضر که عصر تمامیت یافتن فلسفه است، تفکری که دیگر هویت متافیزیکی ندارد چگونه است و چه وظیفه و تکلیفی بر عهده دارد. این پرسش چنان‌که خود هیدگر در آغاز مطلب یادآور می‌شود، پرسشی است که از سال ۱۹۲۷ و نیز از زمان تألیف کتاب وجود و زمان تفکر هیدگر را مشغول داشته است و یکی از اصول و مبانی اصیل تفکر اوست که در آن کتاب به اجمال طرح شده است. در اینجا با دو مطلب روبه‌رویم: یکی اینکه معنای تمامیت یافتن فلسفه در عصر حاضر چیست و دیگر اینکه وظیفه تفکر در این عصر چیست؟ این مقاله از آغاز همان پرسش نخستین را کندوکاو کرده است: «اینکه فلسفه در عصر حاضر به واپسین مرتبه خود رسیده به چه معناست؟» (هیدگر، ۱۹۶۶، ص ۴۷۳).

در این پرسش دو نکته وجود دارد که هیدگر کوشیده آنها را روشن و منقح سازد: ۱. فلسفه چیست؟ ۲. تمامیت یافتن به چه معناست؟ هیدگر در آغاز این اثر می‌گوید فلسفه، متافیزیک است. متافیزیک موضوعش موجود به‌طور مطلق است و مسائلیش عالم، انسان و خداست در نسبتی که با وجود دارند. متافیزیک، موجودات را بما هی موجودات به صورت تفکری تمثلی و حصولی می‌اندیشد که جهت عقلی به موجودات می‌دهد؛ زیرا از آغاز تاریخ فلسفه و از همان ابتدا وجود موجودات خود را به صورت علت، اصل، مبدأ و بنیاد ظاهر کرده است. این بنیاد همان چیزی است که مبدأ هویت موجودات در کون و فساد و بقای آنهاست و همان است که معلوم ما می‌گردد. متافیزیک در جست‌وجوی بنیاد و اصل موجودات است و همین اصل را

وجود می‌خواند. وجود وقتی بنیاد تلقی گردد، به این معنا فهمیده می‌شود که موجب حضور موجودات می‌گردد. این بنیادافکنی برای موجودات را می‌توان به منزله علت موجدۀ موجودات (مثلاً خدا به منزله بنیاد و اصل عالی نخستین) و یا مبنا و اصلی استعلایی (مثلاً شرط امکان تجربه نزد کانت که در عین حال شرط امکان متعلّقاتِ objectivity of objects تجربه نیز هست) و یا به مثابه سیر جدالی روح مطلق (به معنای هگلی‌اش) و یا تبیینی از جریان تولید (نظر مارکس) و سرانجام به منزله اراده معطوف به قدرت که در وضع و تأسیس ارزش‌ها خود را نیز وضع می‌کند (نظر نیچه) اعتبار کرد.

صفت ممیزۀ تفکر متافیزیکی که اصل و بنیاد موجودات را بنا می‌نهد، این است که تفکر متافیزیکی با ابتنا و ابتدا بر آنچه حضور دارد آن را نمایش می‌دهد و متمثل می‌سازد. لذا آن را برحسب اصل و بنیادش به منزله آنچه بنا نهاده شده توصیف می‌کند (هیدگر، ۱۹۶۶، ص ۵۷۳). مراد از پایان فلسفه چیست؟ معمولاً معنایی که در بادی امر از «پایان» چیزی در ذهن خطوط می‌کند، معنایی منفی است؛ یعنی توقف، عدم استمرار و حتی سقوط و ناتوانی چیزی.

منظور ما از پایان فلسفه تمام شدن متافیزیک است؛ ولی تمام شدن به معنای کمال یافتن نیست که حاصلش این باشد که فلسفه در انتهایش باید به کمال عالی خود رسیده باشد؛ چراکه نه ما دارای ملاک و معیاری هستیم که با آن بتوانیم ادوار مختلف متافیزیک را با یکدیگر قیاس کنیم و یکی را کامل‌تر از دیگری بدانیم و نه حق چنین قضاوت‌هایی را داریم. تفکر افلاطون کامل‌تر از تفکر پارمنیدس نیست؛ چنان‌که فلسفه هگل نیز کامل‌تر از فلسفه کانت نیست. هر موقفی از تاریخ فلسفه ضرورت خاص خویش را دارد و ما فقط باید این واقعیت را بپذیریم که هر فلسفه‌ای طریقی است که هست. بر ما نیست که یکی را بر دیگری ترجیح دهیم؛ چنان‌که این کار را در مورد جهان‌بینی‌های مختلف انجام می‌دهیم (همان).

کل متافیزیک در همه ادوار خویش به صور مختلف تحت سیطره فلسفه افلاطونی بوده است. اصولاً متافیزیک افلاطونی است (همان)؛ به نحوی که نیچه فلسفه خود را نحله افلاطونی وارونه

می‌خواند. با وارونه شدن متافیزیک که پیش‌تر کارل مارکس آن را متحقق ساخت، نهایت امکان و توانایی فلسفه حاصل شد و فلسفه به واپسین مرحله خود رسید و هم و غمی که اکنون در تفکر فلسفی می‌شود، چیزی جز تقلیدی فرومایه از امری اتمام‌یافته نیست (همان). تفاوت مابعدالطبیعه افلاطون و مابعدالطبیعه نیچه تنها در این است که نیست‌انگاری در اولی ضمنی، پوشیده و مضمراست اما در دومی آشکار، صریح و ظاهر است (سلیمان‌حشمت، ۱۳۷۸، ص ۴۹۹). هیدگر در جایی دیگر یادآور شده که مارکس نیز از منادیان پایان فلسفه است. او در کتاب *تزیایی در باب فویرباخ*، تز یازدهم گوید: «فلسوفان فقط عالم را به طرق مختلف تفسیر کرده‌اند، ولی مسئله، تغییر آن است.» هیدگر به افکار فلسفی مارکس به‌ویژه مسئله پایان فلسفه نزد او در موارد عدیده پرداخته و قول مذکور را تفسیر کرده است؛ در عین حال که از منتقدان مارکسیسم است. برای نمونه او درباره مسئله فلسفه و انقلاب نزد مارکسیست‌ها چنین انتقاد می‌کند:

گفته‌اند چون متافیزیک نتوانسته است طریق انقلاب را هموار سازد، پس باید آن را طرد کرد. این قول به همان اندازه نابخردانه است که بگوییم چون نسیمکت نیچار برای پرواز کردن بی‌فایده است، باید آن را به کناری نهاد (هیدگر، ۱۹۵۹، ص ۱۰).

بسط فلسفه همراه با تشکیل علوم بوده است که بعدها از فلسفه جدا شده‌اند. ما امروزه درون جریانی هستیم که در آن، مسائلی که قبلاً فلسفه بدان‌ها می‌پرداخت وارد حوزه علوم شده‌اند. این امر را شاید بتوان در حکم قرار گرفتن علم در جای فلسفه انگاشت، اما در حقیقت نشانه‌ای از تمام شدن متافیزیک است. هیدگر در این باره به استقلال روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به‌منزله امری فرهنگی و همچنین به سهم منطق نمادین و معناشناسی اشاره می‌کند و می‌گوید فلسفه به علم تجربی انسان مبدل شده است؛ یعنی علم به همه چیزهایی که می‌توانند به صورت ماده تجربی برای تکنولوژی درآیند. تکنولوژی که او خود را با آن در عالم متشخص می‌سازد (هیدگر، ۱۹۶۶، ص ۷۷۳)؛ زیرا متافیزیک جدید زمینی است که علوم در آن ریشه دوانیده و رشد کرده‌اند. شأن تکنولوژیک متافیزیک در مرحله پایانی اش علوم را به تصرف خود درآورده است. علوم نیز به زودی تحت هویت و هدایت علمی اساسی که موسوم به ساینترتیک (cybernetics) است

درخواستند آمد. هیدگر در مصاحبه با مجله «اشپیگل» در سال ۱۹۶۶ نیز می‌گوید: «وظیفه و سهم فلسفه امروز در علوم منفردی منحل گشته است. در روان‌شناسی، منطق و علوم سیاسی.» وی در ادامه می‌گوید: «سیبرنتیک جای فلسفه را می‌گیرد» (هیدگر، ۱۹۹۳، ص ۹۵).

علوم همه چیز را بر حسب قواعد علمی یعنی به طریق تکنولوژیک تبیین می‌کند. علوم همان کاری را که فلسفه در سیر تاریخش در مواضع و موارد خاص یعنی وجودشناسی حوزه‌های مختلف موجودات (طبیعت، تاریخ، هنر، قانون) می‌کوشید انجام دهد به طور ناتمام انجام می‌دهد. نظریه اینک به معنای فرض مقولاتی است که فقط مجاز به عملکردی سیبرنتیکی هستند و بدین طریق ویژگی عملکردی تفکر تمثلی حسابگر، غلبه تام می‌یابد.

در علوم هنوز هم سخن درباره وجود موجودات است، اگرچه تفوه به این مسئله نمی‌شود. این علوم ممکن است منشأ خویش را که فلسفه باشد انکار کنند، ولی نمی‌توانند از آن چشم‌پوشند؛ زیرا در نگرش علمی علوم سند ایجادشان از فلسفه هنوز موجود است (هیدگر، ۱۹۶۶، ص ۳۷۶-۳۷۸).

پرسشی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که با پایان فلسفه به معنای انحلالش در علوم، آیا همه امکانات و قوایش به منصفه ظهور رسیده است؟ یا هنوز امکان و قوه‌ای هست که ریشه و باطن فلسفه است و هنوز به فعلیت نیامده است؟ به منظور پاسخ دادن به این پرسش ما نباید صرفاً فلسفه را به کناری نهیم؛ بلکه باید در ظهور تاریخی‌اش آن را ملحوظ داریم (همه آثار و افکار هیدگر شاهد صدق این مدعاست). تفکر هنوز در تفکر فلسفی از آغاز تا پایان وظیفه و تکلیفی دارد که نه در دسترس فلسفه به منزله متافیزیک است، و نه علوم که از فلسفه نشئت گرفته‌اند به آن راهی دارند. پس در اینجا پرسش دوم طرح می‌شود: وظیفه تفکر در پایان فلسفه چیست؟ پاسخ به این پرسش را به مجال دیگری موکول می‌کنم؛ جایی که به تفصیل درباره معنای تفکر از دیدگاه هیدگر سخن خواهم گفت.

پایان فلسفه به معنای پایان تفکر نیست. توجه بدین نکته در اینجا مهم است که فلسفه در پایان خود ظرفیت «آغاز دیگری» را دارد و از این روی پایان فلسفه به معنای دور انداختن و یا

نادیده گرفتن و ترک گفتن فلسفه نیست؛ بلکه بازگشت به سرچشمه‌های بنیادین درون آن است که زمینه را برای تفکری دیگر تمهید و تجهیز می‌کند.

نتیجه‌گیری و ارزیابی انتقادی

در این نوشتار از نحوه ورود هیدگر به مباحث متافیزیکی سخن گفتیم و با عنایت به سیر تاریخی مطالعات، آثار نخستین و سوانح احوال زندگی او نشان دادیم که چگونه زمینه برای نگاه انتقادی به برخی از تعالیمی که در سنت متافیزیکی استمرار و نفوذ داشت فراهم آمد. از این روی از تأثیر نخستین آثار فلسفی از جمله رساله مشهور برنتانو در باب معانی متعدد وجود گرفته تا نخستین نقدهای او به نابسندگی منطق و رهیافت ادواری و نه خطی او به تاریخ و نیز توجه او به زیست واقعی در پرتو حیات دینی صدر مسیحیت سخن گفتیم و بیان کردیم که چگونه این امور او را به طرح دعاوی انتقادی در باب متافیزیک کشاند و او را به سخن گفتن از پایان فلسفه رهنمون شد. هیدگر با بازاندیشی تفکر هوسرلی و مبادی تفکر یونانی، و الهیات و عرفان مسیحی و فلسفه جدید که به‌زعم او نیندیشیده مانده بود، به این رأی و نظر می‌رسد که تاریخ فلسفه در حقیقت «تاریخ فراموشی وجود» و «سیر نزولی تفکر از وجود به موجود» بوده است. مثال، انرژی، ماده، جوهر و... همگی موجودند نه وجود. این موجودات در نسبت بی‌واسطه با وجود بر زبان فلاسفه جاری شده‌اند. بدین سان هیدگر پایان فلسفه را در ناتوانی فلسفه و تفکر متافیزیکی از ایجاد هرگونه تغییر در عالم اعلام می‌کند.

نقد و بررسی هر کدام از دعاوی هیدگر در باب پایان فلسفه مجالی بیش از این مقاله را می‌طلبد، لکن با عنایت به آنچه از مطاوی آرای او در این مقال گفته آمد، به چند نکته انتقادی بسنده می‌کنیم. اینکه هیدگر حقیقت را نه به مطابقت بلکه به ظهور و ناپوشیدگی و حقیقت شهودی و حضوری معنا می‌کند و آن را محصور در قید و بند گزاره و قضایا نمی‌داند، امری درخور تأمل است، اما اینکه می‌گوید نباید در ساحت فلسفه سخن از صدق و کذب قضایا بر

زبان برانیم و ساحت فلسفه بری از اثبات و ابطال قضایاست، چندان موجه و معقول به نظر نمی‌رسد؛ چراکه خود هیدگر با مدعیاتش راه دیگری را نشان داده است و در پی این است که افق دیگری را برای بشر غربی بگشاید و انسان‌ها را به راهی برای برون‌رفت از نیست‌انگاری دعوت می‌کند. اگر در فلسفه از اثبات و انکار و رد و ابطال نباید سخن گفت، هیدگر با چه توجیهی تاریخ متافیزیک را تاریخ غفلت از وجود می‌داند و با گذشت از متافیزیک و ادعای پایان فلسفه، می‌خواهد تفکری دیگر را به جای تفکر فلسفی بنشانند؟ آیا این افتادن در دام تناقض نیست؟ اگر حقیقت را همراه هیدگر به حضور و گشودگی انسان به وجود تفسیر کنیم، دیگر با چه ملاک و معیاری مرز میان حقیقت و ناحقیقت را می‌توان تعیین کرد؟ آیا با این ادعای هیدگر می‌توان میان حقیقت و خطا و صدق و کذب میز مایزی قرار داد؟ بر اساس طرز تلقی هیدگر از حقیقت، هر کس خود را سخنگوی وجود می‌داند و آنچه را بر زبان رانده بر بنیان حضور و گشودگی خویشتن به وجود تفسیر می‌کند و اساساً با این ادعا بنیاد خود حقیقت بر باد می‌رود؛ زیرا اگر اثبات و ابطال در فلسفه و تفکر جایی نداشته باشد چگونه می‌توان با همه مدعیاتی که هر یک از فلاسفه در تاریخ متافیزیک داشته‌اند، همراهی کرد؟ خلاصه اینکه با طرز تلقی هیدگر از حقیقت، حقیقت بی‌بنیاد می‌شود.

البته به‌رغم این نگاه انتقادی و سلبی که هیدگر به تاریخ متافیزیک غربی داشته و شاید بتوان در برخی از مدعیات پرطمطراقش با او همراه شد، و بشر نیست‌انگار غربی را حاصل متافیزیک بر آمده از آن دانست، در بعد ایجابی چنین می‌نماید که هیدگر راهی برای بشری که در دام متافیزیک غربی گرفتار آمده، باز نمی‌کند و گرهی از کار فروبسته او نمی‌گشاید. هیدگر زمانه ما را به تبعیت از هولدرلین زمانه عسرت می‌نامد و از انتظار سخن می‌گوید، لکن گفته‌های او با ابهام درآمیخته است. هرچند که برخی از مفسران و شارحان او کوشیده‌اند این ابهام را به رازآلود بودن تفکر او گره بزنند و آن را ویژگی هر تفکر رمزی و نشانه‌ای از بزرگی و عظمت آن متفکر قلمداد کنند، هر متعاطی فلسفه از متفکر بزرگی چون هیدگر انتظار دارد که پس از گذشت از متافیزیک و

گسست از آن راهی فراروی او قرار دهد و او را در کوره‌راه‌هایی (استعاره‌ای که هایدگر به کرات در آثارش از آن سود جسته است) که به جایی نمی‌رسند، یگه و تنها رها نسازد.

نکته مهم دیگر در نقد و ارزیابی آنچه از هایدگر در این مقال گفته آمد، تفکیکی است که هایدگر میان وجود و موجود می‌کند و در نهایت این دو معنای فلسفه را با این دو تلقی از وجود و موجود گره می‌زند. او بر این باور است که تاریخ متافیزیک تاریخ موجودبینی و تبّئ و عزل نظر از وجود و پرداختن به موجودات است و از این روی او فلسفه را به معنای متافیزیک حاصل غفلت از وجود می‌داند و از پایان فلسفه و متافیزیک سخن می‌گوید؛ اما آنجا که از آغاز تفکری دیگر سخن می‌گوید که در سایه گذشت از متافیزیک فراهم می‌شود، باز به خوان نخستین باز می‌گردد و گویا بار دیگر در منزل متافیزیک مأمّن می‌گزیند؛ چراکه نسبت جدید با وجود که در پرتو گذشت از سنت متافیزیکی آغاز می‌گردد، باز به جهت تناهی دازاین که هایدگر خود به صراحت از آن سخن گفته است، اسیر و گرفتار موجودبینی است و تمنای وجود او را به چیزی جز موجود احاله نمی‌دهد. پس این همه تأکید بر وجود و نگاه انتقادی به متافیزیک چه وجهی دارد و چگونه او را در گذشت از متافیزیک مدد می‌رساند؟ البته به نظر می‌رسد هایدگر خود نیز به این حقیقت اذعان داشته است؛ چراکه از الفاظ و واژگانی در دوره اخیر تفکر خود بهره گرفته که بیشتر معنای سلبی از آنها استشمام می‌شود و کلیدواژگان تفکر متأخر فکری او اصطلاحاتی است که از شاعر بزرگ معاصر خود هولدرلین اقتباس کرده و در وضوح و تنقیح این مفاهیم چندان جد و جهدی به خرج نداده است؛ چراکه به نظر می‌رسد هایدگر زبان تفکری را که مدعی آن است هنوز نیافته است و چنان‌که خود مدعی بود باید دستور زبان جدیدی نوشته شود که از بنیاد با زبان متافیزیک بیگانه باشد. هایدگر با همه تلاشی که در طی این طریق داشت هرگز نتوانست چنین زبانی را طرح‌اندازی کند و زبان شعر و اشعار شعرای بزرگ آلمانی به ویژه ملک‌الشعرا آلمان هولدرلین هرچند به او مدد رسانده و دست او را در طریقت فکری جدیدی که ارائه داده گرفته است، باز غایت مطلوبی را که مطمح نظر او بوده بارور نکرده است. شاهد این مدعا را شاید بتوان

بیش از همه در مصاحبه‌ای که هیدگر با اشپیگل در پایان عمرش انجام داده به‌وضوح مشاهده کرد؛ مصاحبه‌ای که به خواست هیدگر پس از مرگش منتشر شد و هیدگر در آنجا به استیصال خود در بنای تفکری دیگر اذعان می‌کند؛ آنجا که می‌گوید فلسفه نخواهد توانست تغییری بی‌واسطه در وضع کنونی جهان دهد و این حکم نه فقط درباره فلسفه، بلکه به‌ویژه درباره آرزوها و اغراض آدمی صادق است. تنها هنوز خدایی است که می‌تواند ما را نجات بخشد. تنها مفر ما این است که در تفکر و شاعری آمادگی برای خدا یا برای غیاب خدا در افول برانگیزیم (مددپور، ۱۳۷۴، ص ۸۹). به‌زعم هیدگر تنها راهی که تفکر مورد ادعای او می‌تواند پیش پای انسان‌ها قرار دهد آمادگی و انتظار است؛ اما اینکه انتظار کی به سر خواهد آمد، به اراده و اختیار انسان نیست، و به نظر می‌رسد تفکر دیگری که هیدگر از آن سخن می‌گوید سرانجامی همچون فلسفه مورد ادعای او دارد؛ چراکه هیدگر در ادامه همان مصاحبه مشهورش می‌گوید:

من نمی‌توانم راه و رسم تفکر نو را به‌وضوح نشان دهم. من در این مورد که این تفکر چگونه اثر می‌گذارد هیچ نمی‌دانم. امکان این هست که راه یک تفکر به سکوت منتهی شود تا مانع از این گردد که فکر در ظرف یک سال خود را به تاراج دهد. امکان این هست که تفکر ۳۰۰ سال لازم داشته باشد تا اثر کند (همان، ص ۹۵). در این موضع و مقام شایسته است از فیلسوف بزرگی چون هیدگر پرسید که ما در ۳۰۰ سال بعد زندگی نمی‌کنیم، بلکه همین‌جا و هم‌اکنون زندگی می‌کنیم. مجاز نیستیم سکوت کنیم و از فلاسفه انتظار یاری داریم؛ حتی اگر این یاری و مساعدت غیرمستقیم و از طریق راه‌های فرعی باشد. هیدگر به همین سادگی در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «من هم نمی‌توانم» (همان). این گفته ممکن است دل آدم غیرفیلسوف را خالی کند و بلرزاند؛ اما هیدگر با همه دعای پرطمطراق خود در نقد بر تاریخ متافیزیک وقتی از او بدیلی برای این سنخ تفکر طلبیده می‌شود، دست خود را تهی می‌بیند و سکوت می‌کند و تنها سخن محصلی که در این باب بر زبان رانده آمادگی برای ظهور تفکری است که معلوم نیست کی رخ از نقاب برخواهد داشت و چه زمانی فرا خواهد رسید.

بی‌تردید نقد هیدگر بر متافیزیک، نقد تاریخ تفکر غربی است و او با نقد بنیادین غرب همه‌مظاهری را که از دل مابعدالطبیعه غربی برون تراویده به باد انتقاد می‌گیرد؛ چراکه مفهوم غرب برای او مساوی و بل مساوق با متافیزیک است و همه اینها از غفلت از وجود برخاسته است؛ اما باید توجه داشت که اگر ما نیز همراه هیدگر رهیافت همدلانه‌ای در نقد غرب با او داشته باشیم، نباید بیش از حد خوش‌بینانه به این همسویی بنگریم؛ چراکه به قطع و یقین مبانی و مبادی نقد ما بر سنت تفکر غربی با آنچه هیدگر از آن سخن می‌گوید متفاوت است. هرچند مشابهت‌هایی نیز میان این دو سنخ از نقد وجود داشته باشد، این همسان‌نگاری‌ها نباید سبب سوءتفاهم و موجب رهنمی شود.

منابع

- ارسطو، ۱۳۶۶، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- دکارت، رنه، ۱۳۷۶، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- روژه ورنو و ژان وال، ۱۳۷۲، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- سلیمان‌حشمت، رضا، ۱۳۷۸، «*تاریخ در نظر هیدگر*» *مهدوی‌نامه: جشن‌نامه استاد دکتر یحیی مهدوی*، به کوشش حسن سیدعرب و علی‌اصغر محمدخانی، تهران، هرمس.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۰، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد‌عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- مددیور، محمد، ۱۳۷۴، *تفکری دیگر*، تهران، مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر.
- هیدگر، مارتین، ۱۳۷۹، *سرآغاز کار هنری*، ترجمه پرویز شهبابی، تهران، هرمس.
- ، ۱۳۷۵، *فلسفه در قرن بیستم* (به انضمام فلسفه چیست)، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت.
- ، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- Biemel, Walter, 1968, *The Way Back into the Ground An Iterpretation of the Path of Heidegger's Thought*, Dissertation, Brynn Mawr College.
- Dilthey, w, 1976, *Selected Writings by H. P. Reckman*, Cambridge, Cambridge University Pres.
- Heidegger Martin, 1959, *An Introduction to Metaphysics*, tr. by Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press.
- , 1962, *Being and Time*, tr. by John Macquarrie and Edward Robinson, London, SCM Press.
- , 1966, *Discourse on Thinking*, tr. John M. Anderson and E. Hans Freund, New York, Harper & Row.
- , 1973, *Sketches for a History of Being as Metaphysics*, tr. Joan Stambaugh, New York, Harper & Row.

- , 1976, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, a.M.
- , 1993, "Only a God Can Save Us", in Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge Massachusetts, MIT.
- , 1999, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, tr. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, Indiana University Press.
- Poggeler, Otto, 1982, *The Basic Problems of Phenomenology*, tr. by Albert Hofstadter, Bloomington, Indiana University Press.
- Poggeler, Otto, 1990, *Martin Heideggers path of thinking*, tr. by Danyel Magurshak and Sigmund Barber, Humanities Press International.
- Richardson, William J, 2003, *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Nijhoff.