



دانشکده الهیات و معارف اسلامی

پایان نامه دوره دکتری رشته فلسفه

پایان فلسفه و معنای تفکر در هیدگر

علی فتحی

استاد راهنما

جناب آقای دکتر رضا سلیمان حشمت

استاد مشاور

جناب آقای دکتر عبدالله نصری - جناب آقای دکتر هدایت علوی تبار

تیرماه ۱۳۹۲

فهرست کوتاه نوشت‌های آثار هیدگر:

BT	<i>Being and Time,</i>
C	<i>Contributions to Philosophy (From Enowning),</i>
E	<i>Elucidations of Holderlin's Poetry</i>
EP	<i>The End of Philosophy</i>
H	<i>History of the Concept of Time</i>
Heb	<i>Hebel – Friend of the House 'Her</i>
IM	<i>An Introduction to Metaphysics</i>
Ist.	<i>Holderlin's Hymn 'The Ister'</i>
Only	<i>Only a God Can Save Us'</i>
N	<i>Nietzsche, 4 vols</i>
Par	<i>Parmenides</i>
PLT	<i>Poetry, Language, Thought</i>
QCT	<i>The Question Concerning Technology and Other Essays</i>
TB	<i>On Time and Being</i>
ET	<i>On the Essence of Truth</i>
ID	<i>Identity and Difference</i>
WP	<i>What Is Philosophy?</i>
LH	<i>Letter on Humanism</i>
KPM	<i>Kant and the Problem of Metaphysics</i>
BPP	<i>The Basic Problems of Phenomenology</i>
QT	<i>The Question concerning Technology</i>
SR	<i>Science and Reflection</i>
OM	<i>Overcoming Metaphysics</i>
WNZ	<i>Who Is Nietzsche's Zarathustra?</i>
BDT	<i>Building Dwelling Thinking</i>
PLT	<i>Poetry, Language, Thought</i>
PMD	<i>... Poetically Man Dwells</i>
L	<i>Logos (Heraclitus, Fragment B 50)</i>
M	<i>Moirai (Parmenides VIII, 34-41)</i>
A	<i>Aletheia (Heraclitus, Fragment B 16)</i>
G	<i>Gesamtausgabe</i>
WCT	<i>What Is Called Thinking?</i>
VA	<i>Vortage und Aufsätze</i>
ER	<i>The Essence of Reasons</i>
OWA	<i>The Origin of the Work of Art</i>
GD	<i>The Word of Nietzsche: 'God Is Dead</i>
HE	<i>Holderlin and the Essence of Poetry</i>
DT	<i>Discourse on Thinking</i>
AWP	<i>The Age of the World Picture</i>
AF	<i>The Anaximander Fragment</i>

OWL *On the Way to Language*
TB *On Time and Being*
WT *What Is A Thing?*

فهرست مطالب

مقدمه	۱
اهمیت فیلسوفان آلمانی و هیدگر	۱
اهمیت موضوع و تبیین آن	۴
پرسش‌های تحقیق و ساختار فصول	۸
بخش اول: پایان فلسفه	۱۷
فصل اول: مابعدالطبیعه و فلسفه	۱۸
۱-۱. ورود هیدگر به مابعدالطبیعه	۱۸
۲-۱. فهم مابعدالطبیعی منطق	۲۰
۳-۱. مابعدالطبیعه و تاریخ	۲۴
۴-۱. تأثیر دیلتای و تفکر تاریخی جدید بر هیدگر	۲۶
۵-۱. تجربه واقعی از زندگی در ایمان مسیحی	۲۹
۶-۱. تفاوت فلسفه و مابعدالطبیعه	۳۲
۷-۱. فلسفه و نسیان وجود	۴۳
۸-۱. پایان فلسفه	۴۴
نتیجه‌گیری	۴۸
فصل دوم: حقیقت و فلسفه	۵۰
۱-۲. حقیقت و نسبت آن با پایان فلسفه	۵۰
۲-۲. حقیقت در دوران جدید	۵۷
۲-۲. نقد معنای مابعدالطبیعی حقیقت	۵۹
۳-۲. هیدگر و نقد نظریه مطابقت	۶۱
۴-۲. ذات حقیقت در تفکر هیدگر	۶۶
۵-۲. ذات حقیقت و دازین	۶۷
۶-۲. ذات حقیقت و آزادی	۶۹
۷-۲. ذات حقیقت و ناحقیقت	۷۰
۸-۲. ذات حقیقت و حقیقت ذات	۷۲

۷۴	۹-۲. الئیا (Aletheia)؛ بنیان حقیقت
۷۵	نتیجه گیری.....
۷۸	فصل سوم: وجود و فلسفه.....
۷۸	۱-۳. وجودشناسی بنیادین به مثابه بنیاد مابعدالطبیعه
۸۹	۲-۳. تحلیل بنیادین دازین
۹۶	۳-۳. نقد معنای مابعدالطبیعی زمان
۹۸	۴-۳. دازین و حیث زمانی
۱۰۰	۵-۳. زمان و وجود
۱۰۳	نتیجه گیری
۱۰۵	فصل چهارم: زبان و فلسفه
۱۰۵	۱-۴. هیدگر و زبان
۱۰۵	۲-۴. زبان مابعدالطبیعی
۱۰۷	۳-۴. زبان و نسبت آن با دازین در آثار نخستین هیدگر
۱۱۹	فصل پنجم: علم و فلسفه (تفکر حصولی و حسابگر در علم و تکنولوژی جدید).....
۱۱۹	۱-۵. علم جدید و مابعدالطبیعه
۱۲۵	۲-۵. تقابل میان علم جدید و قدیم در پایان فلسفه
۱۲۷	۳-۵. ذات و ماهیت ریاضی
۱۲۹	۴-۵. ویژگی ریاضیاتی علم طبیعی جدید
۱۳۰	۵-۵. ذات و ماهیت طرح ریاضی وار (مته متیکال).....
۱۳۴	۶-۵. تخصیص (تجزی) و تدبیر
۱۳۶	۷-۵. معنای مابعدالطبیعی علم جدید
۱۳۹	۸-۵. دکارت و خاستگاه علم جدید
۱۴۳	۹-۵. تفکر حصولی و حسابگر در علم و تکنولوژی جدید
۱۴۸	۱۰-۵. نقد تکنولوژی و پایان فلسفه
۱۵۵	نتیجه گیری.....
۱۵۸	بخش دوم: معنای تفکر
۱۵۹	فصل اول: تفکر وجود (وجود به مثابه موضوع تفکر).....

۱۵۹.....	۱-۱. آغاز تفکر در پایان فلسفه
۱۶۹.....	۲-۱. نسبت میان وجود و انسان (معنای تفکر)
۱۷۷.....	۳-۱. بازیافت فکلی و تذکر
۱۸۳.....	نتیجه گیری
۱۸۵.....	فصل دوم: وجود و اوصاف آن در ساحت تفکر.....
۱۸۵.....	۱-۲. پرسش وجود در آثار نخستین هیدگر
۱۸۹.....	۲-۲. معنای وجود در آثار متأخر هیدگر (وجوه سلبی و ایجابی وجود و وحدت آن)
۱۹۴.....	۳-۲. نسبت میان وجود و موجودات، وجود و انسان
۲۰۱.....	۴-۲. رویداد از آن خود کننده، برون داد، حوالت، تاریخ وجود
۲۰۶.....	۵-۲. نسبت زبان و رویداد از آن خود کننده در تفکر وجود
۲۰۹.....	۶-۲. زمان و وجود
۲۰۹.....	۷-۲. وجود و زمان
۲۱۴.....	۸-۲. «آن»ی که وجود و زمان را عطا می کند (رویداد از آن خودکننده)
۲۱۶.....	نتیجه گیری
۲۱۸.....	فصل سوم: خدای فلسفه و خدای تفکر
۲۱۸.....	۱-۳. نقد هیدگر بر الهیات فلسفی (مابعدالطبیعی)
۲۲۰.....	۲-۳. جایگاه خدا در تفکر هیدگر (ایزدان و فانیان)
۲۲۲.....	۳-۳. تجربه هیدگر با الهیات مسیحی
۲۲۶.....	۴-۳. تفکر درباره خدا؛ محدوده های ذاتی او
۲۲۹.....	۵-۳. نظرگاه نیچه و هیدگر در باب خدا
۲۳۶.....	۶-۳. پرسش درباره خدا در آثار متأخر هیدگر
۲۴۱.....	نتیجه گیری
۲۴۵.....	فصل چهارم: زبان و تفکر.....
۲۴۵.....	۱-۴. از «وجود و زمان» تا «در راه زبان»؛ گذشت از زبان فلسفه به زبان تفکر
۲۵۲.....	۲-۴. مواضع وجود
۲۵۳.....	۳-۴. «ذات زبان» یا «زبان وجود»
۲۶۵.....	نتیجه گیری
۲۶۷.....	فصل پنجم: شعر و تفکر

۲۶۹..... ۱-۵. همراهی شعر و تفکر در آثار هیدگر

۲۷۲..... ۲-۵. نسبت میان شعر و تفکر

۲۷۸..... نتیجه‌گیری

۲۸۰ بخش سوم: خاتمه

۲۸۰..... ۱-۳. وظیفه تفکر در پایان فلسفه

۲۸۸..... ۲-۳. بررسی اجمالی

۲۹۴..... ۳-۳. تفکر حضوری

۳۰۰..... ۴-۳. تفکر به مثابه سپاس انسان به وجود

۳۰۳ کتاب‌نامه:

۳۰۳..... الف: منابع فارسی:

۳۰۴..... ب: منابع عربی:

۳۰۵..... ب: منابع انگلیسی آثار هیدگر (ترجمه‌های انگلیسی):

۳۰۷..... ج: منابع درباره فلسفه هیدگر:

مقدمه

اهمیت فیلسوفان آلمانی و هیدگر

بی تردید بسیاری از دستاوردهای درخشان فلسفه‌های جدید و معاصر مرهون مساعی فیلسوفان آلمانی است، (با قطع نظر از برخی فیلسوفان قرون وسطی و حکیم متأخر متأله متنقدی همچون آلبرت کبیر^۱) فیلسوفان نامداری همچون لایبنیتس^۲، کانت^۳، هگل^۴، شوپنهاور^۵، نیچه^۶، هوسرل^۷، هیدگر^۸، یاسپرس^۹، گادامر^{۱۰} و... هر کدام سهم ویژه‌ای در شکل‌گیری جریان‌های مهم و تأثیرگذار فلسفی داشته‌اند. نحله‌های فلسفی خاصی چون پدیدارشناسی، فلسفه‌های اگزیستانس و هرمنوتیک (زندآگاهی) در آن دیار روییده و بالیده و یا بزرگترین نمایندگان خود را در آن سرزمین یافته‌اند در طول دوران تحصیل فیلسوفان آلمانی همواره برای من جذاب و دل‌نشین بوده‌اند و هیمنه، شکوه و جلال و عظمت نظام فلسفی آن‌ها بیشتر عظمت و هیبت تفکر را به رخم می‌کشید. از هزارتویی که هگل در سوپژکتویسم مطلق خود تنیده بود تا فکاک و درهم‌شکنی‌هایی که هیدگر از بنیاد عدم به جهت نسیان وجود درانداخته بود حکایت از عظمت تفکری می‌کند که همه عالم غرب را از بن و بنیاد به پرسش کشیده است چگونه بهشت مدرنیته‌ای که سوپژکتویسم مطلق هگل به ساحل در آن منزل می‌کند، به ناگاه نزد نیچه نیست‌انگاری آن برملا می‌شود و خبر از بی‌خانمانی بشر می‌دهد!؟

عظمت و بزرگی فیلسوفان آلمانی را در نظام‌سازی‌های آن‌ها نیز می‌توان دید. آنچه مرا بیشتر به سوی فیلسوفان آلمانی ترغیب و تحریض می‌کند نگاه بنیادین، جامع و فراگیر آن‌هاست گویی که بیشتر با

-
1. Albert the Greate (1200-1280)
 2. Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716)
 1. Immanuel Kant (1724-1804)
 4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)
 5. Arthur Schopenhauer (1788-1860)
 6. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)
 7. Edmund Husserl (1859-1938)
 8. Martin Heidegger (1889-1976)
 9. Karl Jaspers (1883-1969)
 10. Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

نگاه فلسفی و کل‌نگرانه که اقتضای رهیافت فلسفی است تناسب و هماهنگی دارد. کانت و هگل فیلسوفان نظام‌سازند و همه مضامین و محتویاتی که با انسان ربط و نسبتی پیدا می‌کند در درون فلسفه آنها موقع و مقامی دارد: هنر، دین فلسفه. و هر پرسشی که انسان در ساحت تفکر دارد در آن سیستم و نظام بی‌پاسخ نمی‌ماند و به نحوی همه وجوه و ابعاد بشر را فرا می‌گیرد. از سوی دیگر فیلسوفی چون هیدگر نیز هر چند که در پی تأسیس نظام تازه‌ای نبوده است ولی آنچه را که به پرسش کشیده، بن و بنیاد انسان و وجود است و همه لایه‌های انسان را زیر و زبر می‌کند و از این رو باز با رهیافت و نگاه فلسفی که چنین نگاه کلانی را می‌طلبد سازگارتر است. البته این سخن من به معنای نادیده انگاشتن دیگر شاخه‌های فلسفه همچون فلسفه تحلیلی، فلسفه‌زبان و منطق نیست که آن‌ها نیز در جایگاه خود شأن و مقامی دارند.

به نظر می‌رسد که در عصر حاضر درباره‌ی هیچ فیلسوفی به اندازه هیدگر صحبت نکرده‌اند و به اندازه هیچ فیلسوفی به اندازه هیدگر کتاب و رساله نوشته نشده باشد و شاید هیچ متفکری در زمانه خود این گونه مطمح نظر قرار نگرفته باشد، هم به زبان‌های اروپایی و هم آسیائی می‌نویسند کتاب وجود و زمان چندین بار به زبان ژاپنی ترجمه شده است.

درباره هیدگر تفاسیر مختلفی ارائه شده که اختلاف این تفاسیر قابل تأمل است: کسانی او را حکیم عارف می‌پندارند همچون «مهتا» که از مهمترین شاگردان هندی اوست و لقب «ریشی» را به او داده است که در تفکر هندو به حکیمی گفته می‌شود که در گوشه‌ای از دامنه سلسله جبال هیمالیا سکونت گزیده و در حال مراقبه است و در خلوت خود زندگی می‌کند. مهتا بعد از ملاقات‌های آغازینی که با هیدگر داشته او را «ریشی غرب» می‌نامد. (مددپور، ۱۳۷۴، ص ۴۸) بعضی خوانندگان از زبان خاص او گله کرده و برخی آن را یاهو‌سرایبی و مهمل‌گویی دانسته‌اند از جمله راسل^{۱۱} می‌نویسد زبان در نوشته‌های هیدگر به جنون رسیده است. (راسل، ۱۳۷۳، ص ۲۹۶) و یا کارنپ^{۱۲} هیدگر را مهمل‌گو می‌گوید. او در رساله‌اش گذشت از مابعدالطبیعه از طریق تحلیل زبان آثار هیدگر خصوصاً رساله مابعدالطبیعه چیست؟ او را یاهو‌سرایبی می‌داند و می‌گوید او مهمل‌گوست و کلام محصلی ندارد. با پوپر که در تماس با تفکر هیدگر می‌گوید، زبان این فلسفه برای من کاملاً نامفهوم است. همانطور که در هوای آلوده نمی‌توان به آسانی نفس کشید، با زبان ابهام‌آمیز و سنگین هیدگر هم نمی‌توان روان و روشن فکر کرد.^{۱۳} یا جرج استینر^{۱۴} که بیشتر اهل ادبیات است تا فلسفه از زبان سخت هیدگر شکوه می‌کند و می‌گوید بیان وی به آلمانی بسیار دشوار است و بسیاری از آلمانی زبان‌ها حتی آنان که به تعبیر فلسفی واقفند درک زبان هیدگر را میسر نمی‌دانند و

11. Bertrand Russell (1872-1970)

12. Rudolf Carnap (1891-1970)

۱۳. رک: به گفتگوی اصحاب مجله کیان با کارل پوپر، ش ۱۰ ص ۵.

14. George Steiner (1929-)

می‌گویند نامفهوم است (Steiner, 1978, p 17). دریفوس که از شارحین وجود و زمان است و مبانی فکریش به فیلسوفان تحلیلی قرابت دارد می‌گوید: این اصطلاحات در نوشته‌های هیدگر با دقت و امانت به کار رفته‌اند و اگر جابجا شود خدشه‌ای کلی به اندیشه او وارد می‌شود. (مگی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۱) ریکور فیلسوف معاصر فرانسوی، درباره هیدگر می‌گوید. هیدگر را هر چه بنامیم و تفکر او را هر چه بخوانیم بی‌تردی از یک نکته نمی‌توان غافل شد و آن این که آسان نیست در کنار هیدگر حرکت کنیم و آتش او ما را نسوزاند. او خود و گادامر را مثال می‌زند که به آتش تفکر هیدگر سوختند (کیان، فروردین ۷۳ ص ۸).

نیز نفوذ هیدگر را در بسیاری از حوزه‌ها می‌توان دید که تنوع آنها عجیب به نظر می‌رسد مباحث هنری، آثار ادبی، نقد هنری، نمایش‌نامه نویسی، داستان‌نویسی حضور هیدگر را می‌توان مشاهده کرد. در روانشناسی برخی بوده‌اند که روانکاوی را به سبک هیدگری تفسیر می‌کنند یا در الهیات مسیحی رودلف بولتمان^{۱۵} از بزرگترین علمای الهیات مسیحی در عصر حاضر در مذهب پروتستان است کتاب وجود و زمان هیدگر را برای تفسیر کتاب مقدس مبنای کار قرار داده و در تفسیر وجودی آن متأثر از هیدگر است. حتی در تئاتر و فیلم سخن از تأثیر هیدگر می‌رود. همه این‌ها حاکی از عظمت و بزرگی فیلسوفی چون هیدگر است که ضرورت بحث ما در باب آراء و اندیشه‌های او را در این رساله موجه نشان می‌دهد.

نکته‌ای که توجه به آن در خوانش هر اثری از آثار هیدگر ضروری به نظر می‌رسد این است که زبان بیان مطالب هیدگر زبان بسیار متین و وثیقی است و در حقیقت عین تفکر اوست. زبان خانه وجود است و هیدگر در تمنای حقیقت وجود سعی کرده خانه‌ای در شأن و شئون صاحب آن بنا کند. خود هیدگر ترجمه آثارش را غیر ممکن می‌دانست و شاید بتوان گفت همه مترجمان آثار او به عجز و ناتوانی خویش در ترجمه آثار وی اذعان کرده‌اند. این مشکل بالاخص در مورد زبان‌های شرقی همچون زبان ما که به قول هیدگر خانه وجود دیگری دارند صدچندان می‌شود. پس اگر برخی اصطلاحات و تعبیری که در این رساله آمده گویا و بین نیستند، همه تقصیر نه از جانب نگارنده این سطور بلکه اقتضای متفکر بزرگی چون اوست.

نکته دیگر تکرار بعضی از مطالب است خصوصاً که موضوع رساله چون به نحوی با همه آثار هیدگر درگیر است، چاره‌ای از این تکرار نبوده است. وانگهی این امر مستقیماً معلول نحوه تفکر هیدگر و به تبع آن، طریق طرح مطالب در آثار خود هیدگر نیز هست. چون تفکر او ناظر بر سیر ظهور وجود و ادوار و اطوار آن است، در هر موضوعی این سیر را به صور مختلف تکرار می‌کند تا مسأله مورد نظر را در موقف خاص خویش نشان دهد. در حقیقت این سیر، در برخی آثار سیر از اجمال به تفصیل و در برخی دیگر از تفصیل به اجمال است. لذا این تکرار نه به سهو، بلکه عمدی و لازمه طریق تفکر اوست.

15. Rudolf Bultmann (1874-1976)

آخرین نکته‌ای که تذکر به آن را در تقرب به تفکر هیدگر در این مجال لازم می‌دانم این است که وی قصد مخالفت یا موافقت با هیچ فیلسوفی را ندارد. او در صدد هم‌زبانی و هم‌سخنی با فلاسفه است البته نه این که صرفاً آراء و اقوالشان را بداند و آنچه را آنان گفته‌اند در قالب و هیئت دیگری تکرار کند. فلاسفه هر کدام سخن از وجود گفته‌اند و او نیز پیام‌آور وجود است. او با فلاسفه هم‌زبان می‌شود تا از فلسفه یا مابعدالطبیعه که در طی تاریخ غرب حجاب وجود شده است بگذرد، چرا که طریق گذشت از فلسفه را تنها در رسوخ به آن و هم‌زبانی با متعاطیان فلسفه می‌داند. او پایان فلسفه را در روزگار علم‌زدگی در حالی اعلام کرد که بیش از همه دل‌بسته فلسفه و تاریخ فلسفه و فلاسفه بود. او در طریقت فکری خود در پی اقامه برهان و استدلال یا ردّ و اثبات کسی نیست بلکه از رهگذر پدیدارشناسی و ایضاح امور ما را در برابر امور آن چنان که هستند قرار می‌دهد و در بیان تفکر خود بالاخص در آثار متأخرش ساده‌ترین راه را استمداد از زبان شاعرانه و شعر می‌داند. او هیچگاه در پی تأسیس نظامی تازه نبوده و خود را همواره متفکر در راه می‌خواند. استعاره راه و مشتقات آن بکرآت در آثار او به کار رفته است، عناوینی چون در راه زبان، نشانه‌های راه، گفتگو در راه روستایی، راه باریک، کوره راههای جنگلی شاهد این مدعاست. کوره راههای جنگلی به جایی نمی‌رسند، گاه انسان در میان انبوه درختان، سوسوی نوری را می‌بیند و به طرف آن می‌رود ولی معلوم نیست که راه خروج همان باشد. البته این راهها به بن‌بست هم نمی‌رسند، بلکه شخص چون تبردار جنگلی راههایی را در می‌نوردد که خود بریده است هیدگر نیز منطقه وسیعی از راههای تفکر را گشوده است (آرنت، ۱۳۷۵، ص ۱۶۷) تفکر او تفکر انتظار و آماده‌گر است. انتظار ظهور خدایی از سرپرده وجود که تنها او می‌تواند ما را نجات دهد و تنها مفرّ ما این است که در تفکر و شاعری آمادگی را برای خدا یا برای غیاب خدای در افول برانگیزیم (هیدگر، ۱۳۷۴، ص ۸۹).

اهمیت موضوع و تبیین آن

موضوع این رساله **پایان فلسفه و معنای تفکر در هیدگر** است، این عنوان تأسی به یکی از سخنرانی‌هایی است که هیدگر با نام **پایان فلسفه و وظیفه تفکر**^{۱۶} ایراد کرده است. این متن سخنرانی در سال ۱۹۶۴ به تحریر درآمد. برای نخستین بار در مجموعه‌ای با عنوان **یادبود کرکگور**^{۱۷} در پاریس به چاپ رسید، و به دست ژان بوفره^{۱۸} و فرانسوا فدییه^{۱۹} به فرانسه ترجمه شد. سپس متن آلمانی اثر در سال ۱۹۶۹ در مجلّدی با عنوان **در باب موضوع تفکر**^{۲۰} به چاپ رسید و متن ترجمه انگلیسی آن در کتاب **درباره زمان و وجود**^{۲۱}

16 . *The End of Philosophy and the Task of Thinking* (1964)

17. *Kierkegaard Vivant*

18 . Jean Beaufret(1907-1982)

19 . Francois Fedier (1935)

20 . *Zur Sache des Denkens*

آمد. (بیمبل، ۱۳۸۷، ص ۲۳۹) این اثر هیدگر را می‌توان خلاصه و اجمال نوشته‌ها و آثار هیدگر خواند که در آن‌ها در باب غلبه بر مابعدالطبیعه سخن گفته است. سخن گفتن از پایان فلسفه هر مابعدالطبیعه‌پردازی را ممکن است برآشوبد و او را به مقابله وا دارد. چرا که این چنین تعبیری همه قدر و اعتبار متعاطی فلسفه و مجاهدت و مساعی او را به چون و چرا می‌گیرد. از این روی در مقدمه این نوشتار و قبل از ورود به مباحث اصلی آن لازم و بایسته است، این مفاهیم قدری وضوح یابند تا در متن رساله دچار سوء تفسیر و یا ضیق تعبیر نگردیم.

نکته‌ای که تذکر به آن را در دیباچه این رساله مفید می‌دانم آن است که هیدگر اگر از پایان فلسفه سخن گفته، در توضیح مقصود و مرادش آن را به معنای پایان مابعدالطبیعه اخذ کرده است، هر چند که در اواخر عمرش کمتر واژه «فلسفه» و بیشتر از تعبیر «تفکر» استفاده می‌کند. از این روی به نظرم تأمل کوتاهی در توضیح این اصطلاح ضروری به نظر می‌رسد.

مأخذ این لفظ، لفظ یونانی متافوسیکا (مابعدالطبیعه) است که به نام‌هایی چون «علم اعلی» و «فلسفه اولی» و «الهیات» نیز خوانده شده است. مأخذ این اصطلاح نیز به قرن اول پیش از میلاد باز می‌گردد که یکی از دوستاناران فلسفه ارسطو بنام «آندرونیکوس رُسیایی^{۲۲}» که در قرن اول پیش از میلاد می‌زیسته، در نسخه‌ای که از مجموع آثار ارسطو برای خود تدوین و تنظیم می‌کرده، مباحثی را که به بخش فلسفه اولی تعلق داشت «بعد» از مباحثی که موضوع آنها «طبیعت» بود آورده است و از این جهت سرفصل این قسمت از فلسفه ارسطو را عنوان یونانی «متاتافوسیکا» یعنی بعدالطبیعیات قرار داده است. سپس با حذف حرف تعریف یونانی «تا» و ترکیب دو کلمه یونانی «متا» و «فوسیکا» «طبیعت» بصورت تازه متافوسیکا (مابعدالطبیعه در اصطلاح فلاسفه اسلام و نه ماوراءالطبیعه) در آمده و به معنی فلسفه اولی اطلاق و استعمال گردیده است. آنگاه چون در این قسمت از آثار ارسطو از اموری سخن رفته که به دنیای مرئی و عالم شهادت تعلق نمی‌داشته است از لفظ مابعدالطبیعه معنی منقول ماوراءالطبیعه (transphysic) مراد گردیده است (فولکیه، ۱۳۶۶، صص ۳-۴). البته پرپیچیداست که مابعدالطبیعه هر چند به مسائل و موضوعات مجرد و مفارق از ماده نیز می‌پردازد، اما بحث از آن‌ها در مابعدالطبیعه از این جهت است که مابعدالطبیعه چنان که ارسطو می‌گفت متکفل بحث از مبادی و علل نخستین اشیاء است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۳) و علل مفارق و از جمله خدا نیز در سلسله این علل قرار می‌گیرند و از این روی در قلمرو بحث متعاطی فلسفه واقع می‌گردد. پس موضوع مابعدالطبیعه بحث از موجود بما هو موجود است و این غیر از ماوراءالطبیعه است که موضوع بحث در آن جواهر مفارق و مجردات از جمله خداست و نباید این دو را یکی پنداشت. اگر هیدگر مابعدالطبیعه را نقد می‌کند لزوماً به معنای نقد او بر ماوراءالطبیعه نیست. چرا که این دو، مقولاتی متمایز از

21 . On Time and Being

22 . Andronicos de Rhodes (c. 60 BC)

همدیگرند. افزون بر این، نقد او بر مابعدالطبیعه بسان نقد برخی فلاسفه تحلیلی نیست که می‌گویند مابعدالطبیعه امری پوچ، مهمل و بی‌معناست و باید آن را کنار نهاد. او هر چند معتقد است مابعدالطبیعه به اتمام رسیده و فلسفه ختم گردیده است، ولی آن را کنار نمی‌نهد. رهیافت او به مابعدالطبیعه شاید به کانت بیش از هر فیلسوف دیگری نزدیک‌تر باشد که او هم بر این باور بود که مابعدالطبیعه چیزی نیست که بالجمله آن را برداریم و کناری بگذاریم. به گفته کانت «تصور این که انسان به جستجوهای مابعدالطبیعی خاتمه دهد، همانقدر غیر قابل تصور است که انسان برای اجتناب از استنشاق هوای غیر خالص و آلوده به تنفس خود خاتمه دهد» (کانت، ۱۳۷۰، صص ۲۲۳-۲۲۴) و به گفته کانت اگر فردی نوعی از مابعدالطبیعه مقبول نظرش نیفتد، بالاخره مابعدالطبیعه را به صورتی شکل خواهد داد که منظور نظر او باشد «و صرف نظر نمودن کلی از آن ناممکن است» (همان). از این روی هیدگر نیز حتی اگر مدعی گذشت از مابعدالطبیعه باشد، باز سخن او در باب این گذر در وجهی مابعدالطبیعه می‌نماید.^{۲۳} هیدگر قائل است که از این ماهیت مابعدالطبیعه باید پرسش کنیم، تا در آن رسوخ و تذکر پیدا کنیم. گذشت از مابعدالطبیعه، مابعدالطبیعه چیست؟، تذکر مابعدالطبیعه، بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه، عناوین رساله‌هایی است که هیدگر نوشته و در آن‌ها در پی این است که بگوید مابعدالطبیعه چیزی نیست که ما بگوئیم کنار می‌گذاریم و دیگر آن را نمی‌خواهیم. بلکه ما باید تذکر به آن پیدا کنیم و از آن پرسش کنیم تا از آن بگذریم. اما تفکری که در پایان مابعدالطبیعه هیدگر از آن سخن می‌گوید به چه می‌ماند، شاید به شعر عرفانی؛ این تفکر خانه وجود می‌شود و انسان را از بی‌خانمانی و نیست‌انگاری برآمده از بنیاد مابعدالطبیعی نجات می‌دهد. تفکری که بسیار ساده‌تر از مابعدالطبیعه و فلسفه خواهد بود. تفکر آماده‌گر و منتظر. انتظار و آمادگی برای ظهور.

فلسفه را در سنت خودمان «علم به حقایق اشیاء آن چنان که هستند به قدر طاقت بشر» تعریف کرده‌اند. (صدر، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰) البته این تعریف تنها تعریفی که از فلسفه در تاریخ آن شده نیست بلکه شاید بتوان گفت هر فیلسوفی به پرسش فلسفه چیست؟ پاسخی متناسب با مبادی تفکر خویش داده و در تعریف فلسفه، به فلسفه خود نظر داشته است. افلاطون فلسفه خود را بر مبنای مثل مجرد و ارباب انواع سامان می‌دهد و عالم طبیعت را پرتو عالم مثال می‌داند و سیر جدالی (دیالکتیکی) از عالم محسوس به عالم معقول را بر عهده فیلسوف می‌گذارد. ارسطو آن را «علم اعلی» و دانش شناخت موجود بما هو موجود می‌داند. یا دکارت که آن را متضمن اصول شناسایی می‌داند و کانت فلسفه را محدود به بحث شناسایی و نقد استعلایی از دانش و تجربه بشری می‌داند و هگل آن را فهم نظام‌مند فرایند خودآگاهی روح می‌داند. این بزرگان فلسفه همه از ظن خود یار فلسفه شده‌اند و فلسفه را با عنایت به مبانی و مبادی مابعدالطبیعی

۲۳. یعنی به پرسش از وجود که پرسش اصلی مابعدالطبیعه است راجع است با این تفاوت که اصل و بنیاد را توان نظاره ندارد لکن تفکر را

چنین توانی هست.

خود تعریف کرده‌اند. حال که هیدگر از پایان فلسفه سخن می‌گوید، پایان کدامین فلسفه را نوید می‌دهد. آیا همه این تعاریفی را که متعاطیان فلسفه از فلسفه داشته‌اند، می‌توان در ذیل یک تعریف واحدی قرار داد. پس برای فهم مقصود هیدگر از تعبیر «پایان فلسفه» باید در ابتدا فهم درستی از «فلسفه چیست؟» داشته و به این پرسش نیز پاسخ داده باشیم.

صدرا نیز در *المبدأ و المعاد* فلسفه را «سیر از فطرت اول به فطرت ثانی»^{۲۴} (صدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲) تعریف کرده و این قول را به ارسطو اسناد داده است. آنچه در این تعریف بارز و ظاهراست این است که بدون گذشت از مرتبه و مقام عادت، طرح و پرسش مسائل فلسفی معنی و مورد پیدا نمی‌کند. اگر این سیر محقق نشود فلسفه تحقق پیدا نمی‌کند. نکته ظریف و دقیقی که در این تعریف وجود دارد این است که تعاطی فلسفه و فلسفه‌ورزی را نباید در عداد علوم رسمی دیگر و عادات فکری قرار داد و با ملاک آن محک و میزان کرد. اگر کسی با ملاک آراء همگانی و شیاع بخوهد در باب فلسفه داوری کند به انکار فلسفه می‌رسد و البته سنخ این نفی و انکار هم صورت‌های مختلفی داشته و دارد و عجیب است آن که را نفی و انکار فلسفه می‌کند فیلسوف و افادتش را هم فلسفه می‌خوانند. از این روی آگوست کنت^{۲۵}، جان استوارت میل^{۲۶}، کارنپ، راسل و نیز فیلسوفان دیگری که با فلسفه و فلاسفه درافتاده‌اند در کنار فیلسوفان دیگر تاریخ فلسفه همچون افلاطون و ارسطو، کانت و هگل قرار می‌گیرند و متعاطی فلسفه به شمار می‌آیند. اگر بگوئیم نه یونانیان اشتباه می‌کردند و نه متجددان بر خطا رفته‌اند و هر دو نظر را اثبات کنیم آیا اجتماع نقیضین را ناخواسته نپذیرفته‌ایم؟ هیدگر در جستار *فلسفه چیست؟* که بحث تفصیلی از آن در این نگاهش آمده است ما را از این سرگردانی و تحیر نجات می‌دهد. او محل ظهور حقیقت اعلی را گزاره و حکم نمی‌داند، از این روی صدق و کذب احکام فلسفی در صورتی معنی و مورد پیدا می‌کند که به احکام مطلقاً درست معتقد باشیم و حقیقت را حقیقت حکم بدانیم، اما او حقیقت را به نامستوری و ناپوشیدگی (الثیا) تعریف می‌کند و در این صورت حقیقت چیزی جز رخدادگی انکشاف و احتجاب وجود

۲۴. البته صدرا نه تنها در *المبدأ و المعاد* بلکه در *المظاهر الالهیه* (ص ۹) نیز این عبارت را نقل کرده است: قال المعلم الاول ارسطو طاليس الفيلسوف: «من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطره اخرى» (المظاهر الالهيه في اسرار علوم الكماليه، ۱۳۷۸، ص ۹، بنیاد صدرا) و قبل او میرداماد در *الصراط المستقیم* (ص ۹) عبارتی به همین مضمون نقل کرده و او نیز این تعریف را به ارسطو اسناد داده است: و قال ارسطو: «من أراد الحكمه فليستحدث لنفسه فطره اخرى» (مصنفات میرداماد، ج ۱، ۱۳۸۱، ص ۳۳۶، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی) و بعید نیست هر دو فیلسوف آن را از شارح بزرگ حکمه‌الاشراق شهرزوری اخذ کرده باشند که در *شرح حکمه‌الاشراق* (ص ۱۷) می‌فرماید: من أراد أن يشرع في علمنا هذا فليستجلا فطره اخرى»

²⁵ . Auguste Comte (1798-1857)

26 . John Stuart Mill (1806-1873)

نیست که در نسبت دازین با وجود رخ می‌دهد، از سوی دیگر چون انسان موجودی تاریخی است و در هر دوره تاریخی یکی از ساحات وجود او غلبه دارد، با غلبه هر ساحتی ماهیت او و نظری که به موجودات دارد متفاوت می‌شود. اگر یونانیان بنیان علم جدید و تکنولوژی را با آغاز مابعدالطبیعه نهادند ولی میوه‌های آن را نچیدند، بدان جهت نبوده که به مرتبه عقل و فهم مابعدالطبیعه پردازان دوران جدید نرسیدند و اگر متعاطیان فلسفه در دوران جدید مابعدالطبیعه و فلسفه را انکار می‌کنند به این دلیل است که با نگاه و نظر تازه‌ای به عالم و آدم می‌نگرند و از عالم یونانیان و قرون میانه دور افتاده‌اند. البته این نوع نگاه و نظر ریشه در تفکر حصولی دارد که بنظر هیدگر آیشخورهای آن را در تاریخ مابعدالطبیعه و در افلاطون و ارسطو باید جستجو کرد و بزرگترین خطر برای انسان امروز این است که این نوع تفکر را تنها و یگانه صورت تفکر انسان بشمار آورد. این تفکر حصولی برآمده از عقل جزئی، حاصل غفلت انسان از وجود و پرداختن به موجودات است. هیدگر راه نجات را تذکر و تفکر در باب وجود می‌داند، و این تذکر و تفکر از سنخ عقل جزئی و عقل معاش نیست بلکه تفکر حضوری است که از طریق گشودگی انسان به افق وجود و استمرار و مداومت و انتظار و مراقبت سر می‌رسد. تفکر آینده، گذشت از فلسفه است، اما چنان که آگوست کنت، مارکس و دیگران گفته‌اند، این گذشت و پایان به معنای نفی فلسفه نیست بلکه هم سخن شدن با فلاسفه و رسوخ به تفکر آن‌ها و تذکر نسبت به آن، و مهیا گشتن برای گوش دادن به ندا و خطاب وجود است. لذا پایان فلسفه به معنای پایان مابعدالطبیعه است چرا که مابعدالطبیعه بالذات بحث از مفهوم عام بدیهی وجود و عوارض ذاتی آن می‌کند و معنای تفکر نیز به معنای تفکری بر ضد فلسفه نیست چرا که نسبت جدید انسان با وجود در ساحت تفکر حضوری و همزبان شدن با فلاسفه و با سیر در اصل تفکر آنان بدست می‌آید.

پس در این نگاشته در صدم نشان دهم که پایان فلسفه در هیدگر به چه معناست و وی چگونه در آثار خود نشانه‌های این پایان را تبیین کرده است و در نهایت چگونه او در دل این پایان آغاز تفکر دیگری را که از سنخ تفکر مابعدالطبیعی نیست، نوید داده است.

پرسش‌های تحقیق و ساختار فصول

مدتی متحیر بودم که ساختار و فصول این رساله را چگونه سر و سامان دهم، از کجا آغاز کرده، کجا ختم کنم. از این روی به دقت جستار **پایان فلسفه و وظیفه تفکر**، **تفکر منادی چیست؟** و نیز رساله **مابعدالطبیعه چیست؟** و برخی دیگر از آثار او را که با مضمون این رساله قرابتی دارند ملحوظ نظر قرار دادم. در نهایت تصمیم گرفتم با توجه به مطاوی آنچه هیدگر در این آثار به آن موضوعات پرداخته، رساله را با عطف نظر به مضامینی که هیدگر آنها را مورد تأکید و التفات افزون‌تری قرار داده، تبویب و تفصیل دهم و فصول و عناوین را بدین قرار به سامان برسانم. از این روی این مناقشه و خرده‌گیری را بر این نگاشته روا نمی‌دانم اگر گفته آید هر یک از فصولی که من آورده‌ام خود شأنیت این را دارد که موضوع

مستقلی برای رساله‌ای دیگر قرار گیرد، چرا که رهیافت و نحوه تقریب من بدین موضوعات با عنایت به «پایان فلسفه و معنای تفکر» مطمح نظر بوده که خود هیدگر نیز هر گاه در آثارش از این موضوع سخن گفته است، انگشت تأکید بر مسائلی نهاده که من در فصول و عناوین سعی کرده‌ام نسبت آن‌ها را با پایان فلسفه و معنای تفکر روشن سازم.

این پژوهش و تحقیق نیز همچون هر پژوهش دانشگاهی دیگری در پرتو پرسش‌هایی شکل گرفته که پاسخ به آن‌ها و بسط و گسترش این پاسخ‌ها موجب شکل‌گیری ساختار این رساله گردیده است. پرسش‌های اصلی و فرعی که به دنبال می‌آید و پاسخ آن‌ها درون مایه اصلی این رساله را سر و سامان داده است:

- ۱- مراد و مقصود هیدگر از پایان فلسفه چیست؟
- ۲- اگر مطلوب و غایت فلسفه کشف حقیقت است؛ تلقی هیدگر از حقیقت چیست و حقیقت چه ربط و نسبتی با پایان فلسفه و آغاز دیگری که او نام تفکر بر آن می‌نهد دارد؟
- ۳- معنای تفکر در نظر هیدگر چیست؟
- ۴- آیا موضوع فلسفه با تفکر متفاوت است؟ آیا انتقاد هیدگر بر تاریخ مابعدالطبیعه همان انتقاد او بر فلسفه است؟ و یا فلسفه و مابعدالطبیعه متفاوت از همدیگرند؟
- ۵- وجود در ساحت تفکر هیدگر چه مقام و معنایی دارد؟ و نسبت میان وجود و موجودات در تعریف او از وجود چگونه سامان می‌یابد؟
- ۶- خدای مابعدالطبیعه در پایان فلسفه چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ و هیدگر با سخن گفتن از امر قدسی، ایزدان و فانیان چگونه از خدای دیگر سخن می‌گوید؟
- ۷- زبان و مابعدالطبیعه چه نسبتی دارند و در گذشت از مابعدالطبیعه، زبان چگونه می‌تواند نقش اصیل و مهمی را بازی کند؟
- ۸- هیدگر چگونه از شعر برای ایفاد مقصود خود از تفکر مدد می‌جوید و نسبت میان شاعر و متفکر را چگونه تعریف می‌کند؟
- ۹- تعامل و نسبت میان علم با مابعدالطبیعه چگونه است و هیدگر راه مفرّ و گریز را در پایان فلسفه و ساحت تفکر چگونه نشان می‌دهد؟
- ۱۰- وظیفه تفکر در پایان فلسفه چیست؟ و تفکر حضوری چگونه متفکر را برای رسیدن به قرب وجود مدد می‌رساند؟

با عنایت به عنوانی که رساله دارد. ساختار را به سه بخش تقسیم کرده‌ام: «پایان فلسفه، معنای تفکر و خاتمه». بخش اول را به پایان فلسفه اختصاص داده‌ام و در ذیل آن با توجه به نگاه تاریخی که به آثار هیدگر داشته‌ام سعی کرده‌ام نشان دهم که چگونه زمینه‌های گذشت از فلسفه و مابعدالطبیعه برای هیدگر

فراهم گردیده است. در فصل اول از این بخش به نحوه ورود هیدگر به مابعدالطبیعه پرداخته‌ام که او چگونه قدم در راه مابعدالطبیعه نهاده و پرسش از وجود ذهن و زبان او را درنوردیده است. در این فصل از طریق بحث از نسبت مابعدالطبیعه و تاریخ و تأثیر تفکر تاریخی فیلسوفانی همچون دیلتای و تجارب هیدگر از ایمان صدر مسیحیت، ضعف و زوال مابعدالطبیعه و ناتوانی آن را در طریق تفکر هیدگر نشان داده‌ام و این فصل را با بحث از تفاوت میان فلسفه و مابعدالطبیعه و تعریف هیدگر از مابعدالطبیعه و نظر انتقادی هیدگر به آن و سخنی که در باب پایان فلسفه دارد به پایان برده‌ام. در فصل دوم این بخش به «نسبت میان حقیقت و فلسفه» پرداخته‌ام. مابعدالطبیعه (فلسفه) «حقیقت» را به مطابقت میان شیء و تمثیل صورت عقلی آن در ذهن تعریف کرده است. از نظر هیدگر نحوه ادراک و شناخت مابعدالطبیعه از موجودات سبب طرد انواع دیگر «حقیقت» می‌شود. فقط ادراک ماهیت موجودات حق دانسته می‌شود. از نظر وی این بدان معناست که زمان، تاریخ و وجود «حق» نیستند. چنین وضعی لاجرم ما را وا می‌دارد که بکوشیم تا مابعدالطبیعه را دگرگون کنیم و لازمه این کار دگرگون کردن تفکر تمثیلی (حصولی) و طرز تلقی آن از حقیقت است. از این روی هیدگر از حقیقت نه به مطابقت بلکه به الثیا و ناپوشیدگی نام می‌برد که همه معانی دیگر حقیقت از جمله مطابقت را در ذیل این معنای بنیادی حقیقت قرار می‌دهد. پرسش از وجود با پرسش از انکشاف وجود یکی است. زیرا حدوث وجود همان انکشاف وجود و انکشاف وجود هم یکی از طرق بیان حدوث وجود است. حقیقت وجود عبارت از حدوث وجود است که خود را در کسوت موجودات ظاهر و آشکار می‌کند. وجود خود را در مظاهر و مجالی موجودات نشان می‌دهد و تاریخ موجودات عبارت از شئون و اطوار ظهور وجود است. حقیقت وجود همان ناپوشیدگی و الثیا است که جامع هر دو جهت ظهور و خفاست. با این طرز تلقی هیدگر از حقیقت، زمینه برای ورود به فصل سوم این رساله فراهم می‌گردد که بر اساس آن وی تحلیل دیگری از وجود و نسبت آن با دازین ارائه می‌دهد که بر اساس آن انسان دیگر نه به عنوان «حیوان ناطق» که تعریفی مابعدالطبیعی از انسان بود که در تاریخ مابعدالطبیعه استمرار داشته است بلکه به عنوان «دازین» و روشنگاه وجود تعریف می‌شود. او می‌کوشد موجودات را در پرتو حقیقت وجود تفسیر کند نه با مفهوم موجودیت و وجود را در افق زمان و تاریخ، یعنی از حیث مواقبت زمانی و مواقف تاریخی بنگرد، نه از حیث عالمی که من الازل الی الابد بر یک منوال باقی است. اساساً طریق تفکر مارتین هیدگر که مسیر آن غیر از مسیر مابعدالطبیعه مرسوم و معهود است، کانون تأمل خود را مفاهیم کلی و وصف و بیان ماهیات اشیاء و امور قرار نمی‌دهد بلکه بر التفات حضوری به هویات اشیاء و امور و وصف و بیان انضمامی معانی و حقایق آن‌ها تمرکز می‌کند و این امر جز به مدد طرح و توصیف نحوه وجود خاص آدمی (Dasein) و وصف و بیان احوال و عوارض ذاتی آن که هیدگر آن را قیام ظهوری (Existenze) می‌نامد، حاصل نمی‌گردد. در نظر وی کشف ذات حقیقت وجود غایت و مراد تفکر است. التفات و عنایت به قیام ظهوری داشتن دازین، مقدمه تعرض به وجود و یافتن خاستگاه وجود است.

طرز تلقی هیدگر از حقیقت و پرسش بنیادین او از وجود زمینه‌های گذشت از مابعدالطبیعه را فراهم می‌آورد، لکن هیدگر هنوز در در راه است و با این که شأنی وجودشناسانه به زبان بخشیده و آن را با عالم داشتن دازین مرتبط ساخته است اما نتوانسته خود را از دشواری‌های عالم مابعدالطبیعی و زبان در هم تنیده آن رها سازد، از این روی در فصل چهارم این مقال از رهیافت هیدگر به زبان سخن گفته‌ام و نشان داده‌ام که در آثار نخستین، هر چند هیدگر جد و جهد فراوانی برای عبور از زبان مابعدالطبیعی داشته و واژگانی که راه به راه در وجود و زمان جعل کرده مؤید این ادعاست، لکن در نهایت خود نیز اذعان می‌کند، که راه گریزی هنوز برای رهیدن از چنبره زبان مابعدالطبیعی نیافته است و جعل و ابداع واژگان جدید برای تقابل با آن، گرهی از کار فروبسته او نگشوده است، از این روی در **نامه در باب بشرانگاری** و رای کلمات دستور زبان جدیدی را برای رهیدن از زبان مابعدالطبیعی تمنا می‌کند.

در آخرین فصل از بخش پایان فلسفه به بحث از علم و تکنولوژی و ریشه‌های مابعدالطبیعی آن پرداخته‌ام، چرا که علم جدید و تکنولوژی از مظاهر تاریخ مابعدالطبیعه غربی است، جهان در مابعدالطبیعه جدید، مبدل به نقش و تصویر گردیده که صفت ممیزه عصر جدید است وقتی در ذیل تاریخ مابعدالطبیعه و در امتداد آن، انسان مبدل به موضوع آگاهی و جهان مبدل به تصویر شد، تفکر حصولی سیطره و استیلای خود را بر بود و نبود انسان تحکیم می‌بخشد، اما بنظر هیدگر انسان بالاخره با امر عظیمی مواجه خواهد شد که قابل محاسبه و از قبیل عدل و اعداد نخواهد بود و همین رویداد در زندگی بشر زمینه را برای آغاز تفکر و عهد دوباره و دیگری با وجود تمهید خواهد کرد. با این بیان به بخش دوم این رساله رهنمون می‌گردیم که عنوان آن را «معنای تفکر» قرار داده‌ام. در فصل آغازین این بخش با مروری بر جستار **فلسفه چیست؟** کوشیده‌ام مراد و مقصود هیدگر را از فلسفه به معنای تفکر روشن سازم، هیدگر از طریق پرسش از ذات فلسفه طریق خود را به تفکر می‌گشاید، فلسفه تاریخ وجود و نسبت‌های او با وجود است و این نسبت در هر موقف تاریخی به صورت و سیرتی خود را نمایان ساخته است، اگر هیدگر سخن از پایان فلسفه به معنای پایان مابعدالطبیعه بر زبان جاری ساخته، از این رو بوده که مابعدالطبیعه خود را نحوه‌ای از انحاء تفکر نمی‌دانسته بلکه سیر آن به تفسیر هیدگر تاریخ به تمامیت رسیدن خودبنیادی بشر بوده است و شاهد صدق آن همه مظاهری^{۲۷} است که خود را در تاریخ اروپای غربی نشان داده است. البته در این دوران، دیگر التفات ویژه هیدگر به دازین رنگ می‌بازد، و دازین در طریق تفکر وجود باید به فقر و مسکنت خود اذعان کند تا وجود او را فرا بخواند و او سر همه سر گوش نیوش این دعوت باشد. تذکر به وجود با بازخوانی تاریخ آن حاصل می‌شود و گذشت از مابعدالطبیعه نیز چیزی جز بازیافت فکاکی از آن نیست. واکاوی سنت

۲۷. تکنولوژی از جمله این مظاهر است.

مابعدالطبیعی زمینه را برای گذشت از آن فراهم خواهد کرد و انسان در این پایان، عهد دیگری با وجود خواهد بست.

حال، اگر تفکر تفکر وجود و در باب وجود است، او نقش وجود را در آثار متأخر خویش نسبت به آثار متقدم با تأکید افزون‌تر و به نحو پرمایه‌تری نشان می‌دهد. ناتمام ماندن وجود و زمان که در آن هیدگر وجود را آئینه‌ی زمان قرار داده بود، احتمالاً بدین سبب بوده که وی دریافته بود با زبان مابعدالطبیعه نمی‌توان از وجود مقید حضوری (Dasein) به مطلق وجود (Sein) نائل آمد. در وجود و زمان دازین باید در افق زمان، وجود را ببیند که این با زبان مابعدالطبیعه مرسوم غرب ناممکن می‌نمود و هیدگر باید از آن می‌گذشت. از این روی باید اوصاف و خصائص وجود را نیز آنگونه که ملحوظ نظر هیدگر بوده است، باز شناسیم، فصل دوم این بخش معطوف به این امر است. هیدگر به جهت سوء فهمی که از تأکید مضاعف خود بر دازین از آثارش شده بود، در دوران متأخر تفکر خویش با استمداد از تعبیری چون رویداد از آن خود کننده، برون‌داد، حوالت و تاریخ وجود، کوشیده است بیشتر از راز و سر و اسرار وجود برای ما بگوید و نشان دهد که انسان نه خواجه و ارباب وجود بلکه شبان وجود است، و شأن او نه استیلاء و سلطه بلکه مراقبت و پاسداری وجود است، و بدون تذکر و تفکر در باب وجود، پرتو حُسنش ز تجلی دم نخواهد زد.

گفتیم که هیدگر مدعی گذشت از مابعدالطبیعه و پایان فلسفه بود. و این گذشت برای هیدگر از آن جهت ضرورت داشت که طریق او را برای تفکر در باب «وجود» می‌گشود. مابعدالطبیعه تاریخ غفلت از وجود بود و غلبه بر مابعدالطبیعه و گذشت از آن به معنای غلبه و گذشت از غفلت از وجود و تذکر به حقیقت وجود بود. وقتی هیدگر مابعدالطبیعه را متصف به صفت وجودی-الهی-منطقی می‌خواند، الهیات را نیز همچون وجودشناسی (موجودشناسی) از مقومات و اُس و اساس مباحث مابعدالطبیعی می‌خواند. از این روی اگر مابعدالطبیعه مانع پرسش از وجود می‌شود، الهیات مابعدالطبیعی نیز سدّ پرسش وجود است، از این روی گذشت از مابعدالطبیعه ممکن نمی‌گردد، مگر این که الهیات مابعدالطبیعی از سر راه تفکر برداشته شود. مابعدالطبیعه موجودات را در پرتو بنیاد نخستین الهی به نحو حصولی ادراک می‌کند و به پرسش از این که موجود چیست پاسخ می‌دهد. مابعدالطبیعه با رفتن به فراسوی موجودات، یعنی به خالق آن‌ها، تمام موجودات را به عنوان مخلوق معرفی می‌کند و به این ترتیب می‌تواند پاسخ دهد که چرا موجودات هستند و چرا بدان گونه که هستند، هستند. اما این پاسخ، پاسخ آن «پرسش بنیادی» نیست، که هیدگر در طریق تفکر در باب وجود آن را طرح کرده است. از این روی در فصل سوم از بخش دوم سعی کرده‌ایم موضع هیدگر در باب الهیات و معنای گذشت از آن را روشن کنیم و نشان دهیم که در ساحت تفکر، او چگونه در باب امر قدسی و خدا سخن می‌گوید.

در فصل چهارم از این بخش به بحث از زبان در دوران متأخر تفکر او پرداخته‌ام که، پس از چرخش فکری هیدگر کارکرد عمده‌ی زبان، آشکار ساختن عالم و وجود است و این نقش زبان، بسی مهمتر

از وجه ارتباطی آن قلمداد گردیده است. وانگهی، برای هیدگر در دوران متأخر، زبان نه امری انسانی بلکه محصول وجود است و از این طریق خود را آشکار می‌کند. همانگونه که وجود، ظهور و بروز و آشکارشدن موجودات را موجب می‌شود، زبان نیز همین ویژگی و خصیصه را داراست و به همین جهت زبان و وجود باهمدیگر پیوند می‌یابند و زبان، ظهور وجود است.

زبان جایگاه مهمی در تفکری که هیدگر داعی به آن است ایفا می‌کند، اگر ما مقصود هیدگر از زبان را در نیابیم ره به ساحت تفکر نخواهیم برد، از این روی هیدگر در سیر و سلوک فکری خویش به دامن تفکر، دست ما را برای تجربهٔ زبان از رهگذر شعر می‌گیرد، فصل بعدی این بخش به نسبت میان شعر و تفکر و شاعر و متفکر می‌پردازد. هیدگر زبان را به شیوه‌ای کاملاً مغایر با تفکر جدید می‌فهمد. زبان نه ابزاری برای تبادل اطلاعات بلکه رویدادی است متعالی که در بشر رخ می‌دهد و بدان جهت است که هیدگر زبان را خانهٔ وجود می‌داند و می‌خواند. برای او شاعر و متفکر هم‌خویش یکدیگرند، اما رهیافتشان در طریق تقرب به وجود متفاوت است. آنان غایت واحدی دارند که به سرودهٔ هولدرلین در جوار یکدیگر در کوه‌های دوردست مأمن گزیده‌اند. متفکر از «وجود» سخن می‌گوید و شاعر «امر قدسی» را می‌نامد و گفتهٔ هر دو اجابت دعوت وجود است.

بخش سوم خاتمه و سخن پایانی این رساله است، که در آن وظیفهٔ تفکر را در پایان فلسفه از نظر هیدگر یادآور شده‌ام. این چه وظیفه و تکلیفی است که از همان آغاز فلسفه و مابعدالطبیعه خود را مکتوم داشته است. تفکر یعنی «تذکر نسبت به وجود» و البته در آثار هیدگر تفکر همیشه با مبالات و اهتمام نسبت به کلام شاعرانه آمیخته است. و شاهد آن رسالهٔ *تذکر نسبت به شاعر* است. تفکر توأم با تذکر به معنای سلبی آن «ابژه نکردن» و به معنای ایجابی آن «مراقبت» است که اشیاء را چنان که هستند می‌گذارد که باشند (HE, p 54). چرا که چنان که در بحث از حقیقت متذکر می‌شویم «ذات حقیقت آزادی» است و حقیقت هیچگاه تحت حیطة موضوع آگاهی و دید ما قرار نمی‌گیرد و ما نمی‌توانیم به کنه آن راه یابیم، بلکه همواره و در هر ظهوری و انکشافی در مرتبهٔ راز باقی می‌ماند و آدمی در مقام تفکر حضوری و قیام ظهوری و در قرب وجود تماشاگر راز است و نیوشای ندای وجود؛ در این مقام و منزل است که او می‌تواند حقیقت اشیاء را ببیند.

رسالهٔ *وارستگی* (Gelassenheit) مؤید این معنای از تفکر است. که گزارشی اجمالی این رساله در خاتمهٔ این نوشتار آمده است. هیدگر در این رساله تفکر حسابگر یا اعداداندیش را در مقابل تفکر حضوری و یا قلبی قرار می‌دهد (DT, p 64). او برای تفکر علاوه بر صفت «مراقبت»، صفت «انتظار» را نیز قائل است، آن سان که برزگران و دهاقین برای روییدن و ثمر دادن دانه انتظار می‌کشند (Ibid, p48). در *نامه در باب بشرانگاری* نیز هیدگر انسان را هم نگاهبان و هم شبان وجود می‌نامد (LH, p47). و در تمام این آثار او به اولویت و تقدم تفکر حضوری که تکلیف آن تفکر در باب حقیقت وجود است تأکید می‌کند.