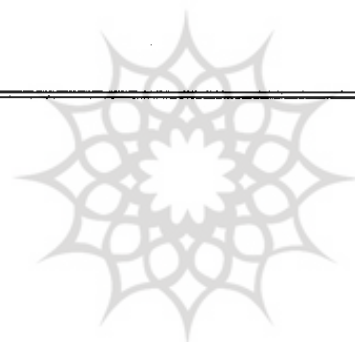


مکان و مکانت فلسفی

آیا مکان جوهر است؟

سید موسی دیباج



بدهت مکان چونان بدهت هستی

مکان امری بدیهی و همچون هستی بدیهی است و حتی می‌توان گفت بدیهی بودن مفهوم مکان بیش از بدهت هستی آشکار است. دلیل نخست این که «هستی» اشیاء مکانی بیش از «مکان» آنها به پرسش «هل بسیط» به اصطلاح حکمای ما درآمده است. توضیح، آن که آن گونه که تاریخ فلسفه نشان می‌دهد دانش‌های فلسفی کمتر از تردیدها و تشکیک‌هایی که به مکان و اصل مکان باز می‌گردد بهره‌مند شده‌اند. پرسش‌های فلسفی همچون مطلب هلیه «آیا شیء الف هست؟» تا این زمان بسیار بیش‌تر از پرسش مکانی - فلسفی یا به اصطلاح «هل مکانی» «آیا شیء الف در مکان هست؟» مورد توجه واقع شده و معقول‌تر به نظر آمده است. مکان مکان در هستی آن‌چنان یقینی و دور از دسترس تردید و تشکیک تلقی شده که تا امروز در هیچ فلسفه‌ای و به زبان هیچ فیلسوفی درباره آن کمترین تردیدی ابراز نشده است. حتی در مطالعات فلسفی معاصر نیز جایی برای شک درباره «در - جا - بودن» هستی‌ها و مکانی بودن آنها تخصیص نیافته است.

پرسش مقدر فلسفی این است: چیست آن چه با مفهوم مکان بر ما فرض و مقدر می‌شود؟ آیا مکان هستی مطلق (Being) است که هستی مقدر است یا هستی (being) که هستی مقدر است؟ آیا می‌توان گفت مکان هستی است یا این که تنها باید گفت آن مانند یک ماهیت از هستی برخوردار است. ماهیتی که خود هستی نیست اما با هستی هست می‌شود. ما به مفهوم مکان از طریق هیچ مفهوم دیگری جز خود آن دست نمی‌یابیم. از کودکی و قبل از آن تا پیری و بعد از آن، به هر هنگام، در خواب و بیداری اشیا مکانی را می‌بینیم و در بدو آشنایی با آنها، آنها را در مکان بی‌واسطه می‌یابیم. پرسش از هستی آنها و یا تردید در هستی این اشیا منوط به پیش فرض مکانی بودن آنهاست و بنابراین ما هیچ‌گاه نسبت به مکانی بودن اشیا مکانی پرسش فلسفی راستین یعنی پرسش از هست و نیست آنها نخواهیم داشت. بنابراین منظور از پرسش فلسفی در مقوله مکان تبیین و تعریف از «اطلاق» خاصی است که در مکان می‌بینیم. به هیچ روی منظور ما این نیست که مکان با یک صورت ذهنی مطلق تعریف می‌شود چه مکان یا بودن - در - آن جا با یقین عام‌تر از نوع یقین شهودی یا حصولی همراه است. آن از مسلمات مأخوذات است و نه از معتقدات. از اولیات و اول‌تر از آنها است. آنچه در مکان به ما داده شده و یا در مکان آشکار شده به اصل لوگوس باز می‌گردد و امکان لوگوس از لوگوس دور نیست. برخلاف مفهوم هستی که هیچ‌گاه خود را به نحو مفهوم عرضه نمی‌کند (به گمان من عبارت «مفهومه من / عرف / اشیا» به صورت استفهام سلبی درست‌تر می‌نماید) مکان دارای متمایزترین و روشن‌ترین مفهوم می‌باشد و هم در مفهوم و هم در مصداق هیچ رخنه‌ای را بر نمی‌تابد. هیچ مفهوم عام و کلی متفنی همچون مفهوم مکان نمی‌توان یافت. در حقیقت برخلاف مفهوم هستی که خود را «به‌شان» این وجود یا آن وجود عرضه می‌کند مکان خود را «به‌سان» این شیء مکانی یا آن شیء مکانی عرضه نمی‌کند. با مکان و در مکان اشیا و اکوان مکانی را می‌یابیم و مکان بدون هیچ واسطه‌ای با اشیا مکانی و بی‌اشیا به یکباره دریافت می‌شود. مکان مشاهده است و بیشتر. مکان شهود است و بیشتر. آن شهود و مشاهده است.

در نقطه مقابل در موضوع اساسی و کهن فلسفی یعنی مفهوم هستی، هستی‌ها و موجودات نه در هستی که تنها با هستی یافت می‌شود. نمی‌توان گفت «تصور کن مکانی را که نباشد!» در حالی که با ملاحظه هستی‌ها و موجودها می‌توان این را گفت: «تصور کن هستی را که نباشد».

هیچ‌گاه ماهیت و چیستی مکان از هستی جداشدنی نیست. به راستی ذات مکان چیست.

اگر ذات آتش در این است که تحت شرایط یکسان به همان شیوه می‌سوزاند ذات مکان چیست؟ حدوث طبیعی که همواره به یک روال متعین می‌شود درباره مکان چگونه صدق می‌کند و چگونه می‌توان گفت که چیزی موافق با طبیعت مکان دوباره پدید آید؟ روشن است که اشیاء مکانی مصادیق مکان نیستند چه مکان تکرار نمی‌شود. مکان بسط می‌یابد اما تکرار نمی‌شود. مکان طبیعت یا *physis* نیست. مکان بیش از هر چیز با حدوث (*event/ Ereignis*) نزدیک، اما با این تمایز که آن نه «تاریخ وجود» (*Seinsgeschichte*) که «مکان وجود» (*Seinslocus*) است.

ما درباره معنی واژگان «مکان» همچون ماهیت آن کم‌ترین تردید را از خود بروز می‌دهیم و در برابر یقین داریم که واژه مکان و اصل آن توخالی نیست و بلکه هیچ جای خالی در آن نیست. کانت در رساله تنها استدلال ممکن می‌پرسد آیا مکان و امتداد کلماتی توخالی‌اند یا این که به راستی به چیزی اشاره می‌کنند. اگر مکان وجود نداشته باشد یا دست‌کم به عنوان برآیند چیزی موجود در نظر گرفته نشود [کلمه] «مکان» به هیچ وجه دلالت به چیزی نمی‌کند.^۱

برای کانت مکان اصل نخستین و مطلق صوری جهان محسوس است که نه تنها به لطف آن موضوعات جهان پدیده‌هایی هستند بلکه فراتر از آن این که مکان در ذات خود چیزی جز امر واحدی نیست که تنها همه اشیایی را دربر می‌گیرد که به نحو خارجی محسوس هستند. (*Omnia omnino externe sensibilia*) و بدین‌گونه یک اصل تمامیت (*Universitatis*) می‌سازد، اصلی که چنان اصل کلی است که نمی‌تواند بخشی از کلی دیگری باشد.^۲ اصل صورت مکان اصلی است که جواهر برپایه آن قرار دارد. صورت جهان معقول بر اساس امکان اجتماع جواهر در کنش متقابل واقعی با یکدیگر است که به کلی متعلق است که جهان نام دارد. این جهان از حیث ماده آن مکانی نیست یعنی نه از حیث ذوات جواهری مادی یا غیرمادی که متضمن آن است بلکه آنچه در این جا مراد، جهان از حیث صورت آن است.^۳ با این همه کانت در به رسمیت شناختن جوهریت این اصل که جواهر هستی بر روی آن قرار دارد قصور می‌ورزد.

مکان چونان ماهیتی متقدم

اکنون که هیچ تردیدی درباره هستی مکان نمی‌توان کرد و ماهیت مکان ضرورت تحقق خود را در ضمن دارد می‌خواهیم این پرسش را مطرح سازیم که مکان در ذات خود چیست. آیا مکان به ویژگی ذاتی امتداد تعریف می‌شود یا به جهات دوگانه و سه‌گانه و یا غیره.

مکان چیست؟ پیشاپیش باید اعتراف کنیم که احکام مربوط به جهات شش‌گانه مکان موقوف به اصل بسط‌پذیری مکان است. حتی این که ما از جهات مفهوم کلی داریم منوط به اصل بسط‌پذیری مکان است. بدون این اصل نه مفهوم «جهت» امکان‌پذیر است و نه «جهات». حتی اگر مکان با یک جهت، برای مثال جهت A، متحقق می‌شد می‌توانستیم بگوییم مکان بسط‌پذیر است اولاً و بالذات در جهت A (و یا بسط‌پذیر در امکان ضد آن بر خط مستقیم و یا در یک صفحه یا فضای منهای جهت A). بدون این ویژگی بسط‌یابندگی، مکان صرفاً در یک نقطه می‌ایستد و نابود می‌شود. حتی چنان‌چه آن طور که کانت می‌گوید نقطه عدم‌مکان باشد تعریف این حد به نحو سلبی به اصل بسط‌پذیری مکان باز می‌گردد. مواضع اشیا در جهان، چه این اشیا مادی باشد یا مادی نباشد باز مبتنی بر اصل بسط‌پذیری است. حتی می‌توان گفت مکان همان بسط‌پذیری بدون نیستی و نقصان است. تنها با ابتدای بر همین ویژگی یعنی بسط‌پذیری، می‌توان مقوله زمان را در برابر مکان تعریف کرد. زمان آن بسط‌پذیری است که در آن بسط همراه با نیستی است و جهت کمال‌یابندگی در آن با جهت نابودکنندگی آن همسوست. در برابر ویژگی بسط‌پذیری مکان هیچ التزام ضروری با نیستی ندارد و جهت گسترش‌یابنده آن با جهت هستی مکانی هم‌سوست. کانت دقیق‌ترین نقشه‌های آسمان‌ها و تشخیص وضع ستارگان نسبت به یکدیگر را منوط به تشخیص جهت در مقایسه با دستان انسان می‌داند^۴ و حال آن که همه چیز در مکان ممکن به بسط مکان است و چه انسان باشد و یا نباشد امکان جهت موخر و مبتنی بر امکان بسط است. تئوری نسبیت تبیینی بر همین اساس به وجود می‌آورد که اشیا مکانی مبتنی بر جهاتی است که در مقایسه وضع مکانی این اشیا ممکن خواهد بود.

با این تاکید تعیین جهات مبتنی بر دستان و بدن ما در حوزه جغرافیا نیز صادق است. جغرافیا و علم عملی ما از وضع جاها نافع نخواهد بود مگر آن که ما با ارجاع مواضع متناظر اشیا به جهات بدن خودمان به این اشیا در ترتیبی که قرار دارند جهت دهیم. مثلاً اینک در سالن همایش «قرطبه و اصفهان» در هتل شاه‌عباس چنان‌چه رو به جنوب داشته باشیم دست چپ ما جانب پل و رودخانه و دست راست ما جانب دروازه دولت خواهد بود.

این تنها یک مفهوم مکان می‌باشد؛ مکانی که با من حرکت می‌کند و به طور طبیعی با من متحد و ذاتی من است (Sumphutos, sumpephukôs, sunousiômenos, kat'ousian, ousiôdês) تنها نوع مکان نخواهد بود. جایی وجود دارد که من و دیگران در آن شریک هستیم (koinos). اما جای دیگر جای متحد (epeisaktos) است مانند جایی که در خانه داریم که وجود ثابتی ندارد و

چنانچه خانه را ترک کنم، جای من محو می شود.^۵ وقتی اشیا جای خود را تغییر می دهند نباید انتظار داشت جاهای قبلی آنها حفظ شود. وقتی من جایم را تغییر می دهم دیگر جای من، جای من نخواهد بود.^۶ این استدلال سیمپلیسیوس را می توان به مکان های آینده تعمیم داد چنانچه جایی باشد که به سوی آن می روم آن جا نیز جای من نخواهد بود چون آن جا نیز تغییر یافتنی است. در موارد اشیا جسمانی دیگر نیز این امر صادق است و به محض آن که آنها به مکان های دیگر صیوررت می کنند مکان های دیگر نیز باز مکان آنها نخواهد بود. پس با توجه به صیوررت ذاتی اشیا جسمانی می توان گفت در هیچ جا نمی توان به مکان این اشیا اشاره کرد و به عبارت دیگر آنها مکان ندارند. مکان بدون ملاحظه اشیا مکانی وجود دارد در حالی که آنها در مکان هستند اما به واقع مکان ندارند. آنچه به واقع مکان دارد، خود مکان است.

«تمامی امتداد یا وضع ذاتی، چه اجزا متحرک باشند یا ثابت همواره به یک منوال می ماند. مکانی که این امتداد را یگانه می سازد و اندازه می گیرد همواره همان است و با مکانی که تغییر می یابد فرق دارد. زیرا نه تنها اجزا آسمانی جایشان تغییر می یابد بلکه کل نیز تغییر می یابد. به همین دلیل به درستی می توان گفت هم اجزا و هم کل مکان خود را تغییر می دهند، یعنی ترتیب و موقعیت هایشان را تغییر می دهند»^۷. فوق و تحت و یمین و یسار و امام و خلف، برای کانت جلوه هایی از مکان اند که تعریف مکان را ممکن می سازند. اما خود تعریف بردار نیستند. چرا و چگونه کانت فوق و تحت و یمین و یسار را بدون تعریف مکان و بالابتدا به نحو استقلالی امکان پذیر می داند؟ اگر چنین مضموناتی بدون تأمل در امکان تحقق آنها معتبر است چرا او اجازه نمی دهد تا همان مفهوم مکان بالابتدا تعریف و پذیرفته شود. بدون ذکر هیچ دلیل قانع کننده ای کانت «در جهت بودگی» (directionality) را کیف واقعی مکان می داند، در برابر لایب نیتس تسانخ و تجانس را که مبنای جای مشرح (analysis situs) می داند اساس مکان می داند. تسانخ برحسب یکسانی اندازه و یکنواختی در صورت است. کانت در رساله جهات در فضا (۱۷۶۸) از دیدگاه لایب نیتس انتقاد می کند. به عقیده کانت در این دیدگاه فضا چیز جز نظامی از روابط و یا جای مشرح نیست. کانت به دو عامل عظم و صورت لایب نیتسی عامل در جهت بودگی را نیز می افزاید تا بتواند سرانجام به فضای فیزیکی مطلقی که وجودی مستقل از ما دارد دست یابد. فضای محض چون موضوع ادراک حسی نیست قابل درک بی واسطه نیست گرچه این فضا زمینه امکان احساس خارجی را به دست می دهد. ادراک این فضا یا مکان مع الواسطه و تنها پس از ادراک حسی جهت

(پایین - بالا، پیش - پس، راست - چپ) امکان دارد. به گمان کانت از آن جا که در جهت بودگی در ساختار طبیعت شناسانه (فیزیکولوژیک) ما ریشه دارد می‌توانیم سه بعدی بودن فضا را دریابیم و سرانجام به مکان یا فضای محض دست یابیم. در جهت بودگی را می‌توان همان نسبت به فضای مطلق قلمداد کرد. در جهت بودگی بنیادی تجربه فضایی است که پایه کنش‌ها و واکنش‌های مکانی مانند همین نوشتن من است.

در عقیده ارسطو که پیش از کانت به ویژگی جهت‌داری مکان پی برده بود مکان دو بعد دارد. بعضی دیگر از مشائیان می‌گویند سه بعد دارد. در نظر داماسکیوس مکان متجانس است و می‌تواند بدون هیچ جسم هم‌چنان موجود باشد. داماسکیوس می‌پندارد مکان هیچ بعدی ندارد.^۸ به عقیده سیمپلیسیوس، منتقد ارجمند یونانی آراء ارسطو، مکان صرفاً ابعاد نیست چرا که با آن چیزی که ابعاد دارد فرق دارد.^۹ در این خصوص باید گفت این درست است که مکان به ابعاد خود تعریف نمی‌شود اما فرق مکان با چیزها و موجودات مکانی اساساً در این نیست که آنها ابعاد دارند (یا ندارند) بلکه در این است که آنها خود مکان نیستند ولی مکان دارند.

اینک باید این پرسش مهم را پاسخ دهیم که آیا امتداد تکرار فاصله‌هاست و آیا فاصله‌های مکانی فاصله‌های جسمانی است؟ سیمپلیسیوس نمی‌پذیرد که فاصله‌ای جسمانی وجود دارد که در فاصله مکان قرار می‌گیرد. استدلال او بر مبنای قبول جسمانیت مکان است و می‌گوید اگر دو جسم متوارد در عالم خارج ممکن نباشد دو فاصله نیز ممکن نیست.^{۱۰} شاید این که او مکان را جسمانی می‌داند از آن رو باشد که می‌پندارد جسمانی بودن مانع نفوذ و تداخل نیست.^{۱۱} در حالی که اساساً مکان نه جسم است و نه جسمانی و فاصله از خصوصیات هستی‌شناختی مکان است نه از خصوصیات مادی مکان. این فیلسوف فاصله را به یک ویژگی کمی تقلیل می‌دهد^{۱۲} و در حالی که فاصله به خودی خود امری کمی نیست او حتی آن را جسمانی می‌داند.^{۱۳} با این همه می‌گوید چنانچه متعلق جوهر مکان نباشد و جسم باشد چون مکان فاصله و فاصله امری کمی است پس یک جوهر (یعنی جوهر جسم) در عَرَض (یعنی مکان یا امر کمی فاصله) قرار می‌گیرد که این سخن تهی و نادرست است.^{۱۴}

مسلم است که مکان چه جوهر باشد یا نباشد جسم نیز نیست چرا که جسم نیاز به مکان دارد و چنانچه مکان جسم باشد مکان به مکان نیاز خواهد داشت. چنانچه مکان مطلقاً جسمانی نباشد فاصل مکانی نیز جسمانی نخواهد بود. پروکلوس می‌گوید فاصل یا چیزی

است و یا چیزی نیست. اگر چیزی نباشد همه حرکت وضعی از هیچ به هیچ خواهد بود با آن که هر تغییر مستلزم چیزی است. اما اگر فاصل چیزی باشد یا باید جسمانی باشد یا غیر جسمانی. در ظاهر بی معنی است که فاصل را غیر جسمانی بدانیم زیرا مکان برابر می باشد با آن چه در مکان است. اما چگونه یک جسم و یک چیز غیرجسمانی برابر باشند؟ بنابراین مکان چنانچه فاصل باشد جسمانی است. اما چنانچه مکان جسم باشد یا متحرک است و یا غیر متحرک و چنانچه متحرک باشد به ضرورت جای خود را تغییر می دهد و بنابراین مکان دوباره مستلزم مکان خواهد بود. مکان غیر متحرک نیز نخواهد بود. او نتیجه می گیرد مکان یک جسم تقسیم ناشدنی غیرمادی است.^{۱۵} و بنابراین به رغم نظر او فاصل چون مکان غیرجسمانی خواهد بود. در برابر پروکلوس سیمپلیسیوس می گوید سبب این که مکان محل اجسام است نه به دلیل جسم بودن مکان آن اجسام بلکه به دلیل غیرمادی بودن مکان است. ثوابت فوق جهان مادی غیرمادی اند و این ثوابت، مکان نیستند؛ بلکه نیازمند مکان اند. پس مکان باید به سبب غیرمادی بودن محل اجسام باشد.^{۱۶} اما این ماده است که نیازمند مکان است و غیرماده نیازمند مکان نیست و بنابراین مکان نیازمند مکان دیگر نیست چه خود غیرمادی است.

بایستی گفت که فی الواقع هیچ فاصله ای وجود ندارد بلکه یک جریان ضروری وجود دارد که صرف امتداد بدون هیچ حد و مرزی از طریق آن اشیاء ممتد امتداد یافته اند. خود با آنها امتداد یافته است، اما نه به این نحو که اشیا ویژگی خود را توسط چیز دیگر یافته اند و گویی با مشارکت در امتداد، امتداد یافته اند بلکه به این نحو که امتداد گویی خود امتداد یافته و با آن چه امتداد یافته منتشر شده و امتداد می پذیرد. بنابراین چنانچه امتداد قدری امتداد تحمیلی نیاز دارد یافتن این که آن چه خواهد بود خود نیاز به ملاحظه ای دیگر دارد.^{۱۷} اگر امتداد ناممند است، چگونه با آن چه ممتد است منطبق می شود؟ و چنانچه امتداد خود ممتد است، آن خود محتاج امتداد دیگری بدون حد و مرز خواهد بود. این است دلیل این که نباید تغییری برای تغییر یا زمانی برای زمان یا یک مقیاس برای مقیاس وضع کنیم.... سیریانوس حکیم گفته بود: «ما باید آنها را که چنین پرسش هایی مطرح می کنند به تأمل در حکم فیلسوفان پیر فراخوانیم و نه در پی تغییر تغییر یا ثبات ثبات یا جا و با بی جایی جا باشیم.^{۱۸} بر این اساس، وقوع اشیا در مکان، که محض وجود است، هیچ از ضرورت مکان جدا نیست. شیء در مکان به تصادف ظهور می یابد اما از سر ضرورت مکانی خود. امکان شیء در مکان با ضرورت ماهوی مکان یکی است. عقیده نیچه درباره جهان که سامانمند

نیست بلکه در آشفته‌گی و هاویه است درباره جهان مکان صدق نمی‌کند. هیچ آشفته‌گی در مکان نیست و به همین دلیل است که هنگامی که چیزی را گم می‌کنیم به مکان بدین نمی‌شویم و درباره آن تردید نمی‌کنیم. ضرورت مکانی، مکان همه بی‌قانونی‌ها، بی‌نظمی‌ها و هر چه و مرج‌ها را از آن نفی می‌کند و این ضرورت غیر قابل مقایسه‌ترین ضرورت است. در برابر مکان که هیچ لحظه آن غیر ضروری و آشفته نیست انسان، به نیروی اراده، تاریخی آکنده از آشفته‌گی دارد.

مکانیت را نمی‌توان همچون مادیت مخلوق خداوند دانست. چنانچه آن مخلوق خداوند نیست پس چه می‌تواند باشد؟ مادیت و جهان حسی به جهان مخلوق باز می‌گردد. ماده و شیء مادی، بهره‌هایی از هستی دارند و در هستی‌شناسی از این بهره‌ها سخن گفته می‌شود و حتی یک جز مادی و جسمانی بهره‌مند از هستی می‌تواند موضوع بحث فلسفی قرار گیرد. اما جای مکان در هستی و هستی‌شناسی و اشیا مکانی کجاست؟ آیا مکان یگانه موضوع فلسفه و یا نخستین اصل فلسفی است؟

مکان: جوهری پر از خود

همه اجسام یا بهتر بگوییم مکانیات جسمانی مشتمل بر تعداد معینی از عناصر ساده‌اند در حالی که مکان و فضایی که آن اجسام در آن هستند، مشتمل بر بی‌نهایت اجزا می‌باشد. می‌توان گفت هر عنصری بخشی از فضا را اشغال می‌کند که باز هم تجزیه‌بردار است. بنابراین هر جسم یک فضای مشخصی را پر می‌کند. با تجزیه اشیا مکانی از یکدیگر جزو مکانی حاصل نمی‌شود و بدیهی است که با مجموعه‌ای از اجزای مکان جوهری تشکیل نمی‌شود. و تجزیه‌پذیری مکان به هیچ روی در برابر بساطت مونا‌دهای طبیعی نیست.^{۱۹} کانت می‌گوید هندسه‌دانان و متافیزیسی‌ها در درک اشغال فضا توسط اشیا مکانی بر خطا نیستند و تنها این خطاست که بگوییم یک عنصر که در نهاد خود بسیط است نمی‌تواند فضا را اشغال کند بی‌آن که بساطت خود را از دست بدهد. آیا این سخن کانت بدان معنی نیست که هر جز مکانی برای خود صورتی دارد که وحدت دارد و وحدت آن قابل تجزیه در مکان نیست به رغم آن که مکان با تجزیه‌پذیری خود تعریف می‌شود. تنها بدین گونه می‌توان توجیه کرد چرا اشیا مکانی و از جمله جزو بسیط مکانی یا مونا‌ده که به نحوی از انحاء از مقوله شیء مکانی تلقی می‌شود - می‌تواند در مکانی قرار یابد؛ مکانی که به رغم تجزیه‌پذیری بالقوه خود این شیء جزوی و یا مونا‌دی را تجزیه نمی‌کند. به عقیده کانت اگر

ما بپذیریم که یک جوهر غیرمادی محضی وجود دارد که تقسیم‌ناپذیر است آن مکانی را برای حضور بی‌واسطه خواهد داشت و این مکان حضور یک نقطه نخواهد بود بلکه خود یک فضا خواهد بود. امکان چنین حضور غیرمادی از آن‌جاست که چنین جوهر غیرمادی پرکننده مکان نخواهند بود. (*eine Wirksamkeit im Raum, aber nicht dessen Erfüllung*) حضور مکانی آنها مانند حضور اشیا مادی نیست که حضور آنها در مکان مستلزم مقاومت می‌باشد.^{۲۰}

حضور مکانی آنها هیچ تعارضی با بسط موجودات جسمانی در فضا نخواهد داشت. این موجودات جسمانی‌اند که حتی کوچکترین جزو آنها در فضا، فضا را ملاء جسمانی می‌کند و بنابراین مزاحم یکدیگر می‌باشند مگر آن‌که آن موجود نقطه‌ای باشد و نقطه‌ها هیچ جزئی از فضا نیستند بلکه حدود فضا هستند. «از آن‌جا که پر شدن فضا توسط یک نیروی فعال (نیروی دفع) پدید می‌آید بنابراین تنها دلالت می‌کند به فضای واقعی بزرگتر و نه تکثر اجزای مقدم بر موضوع فعال؛ پر شدن فضا در تضاد با طبیعت صرف چنین موضوعی نیست.^{۲۱} کانت نتیجه می‌گیرد که هیچ تناقضی وجود ندارد که بگوییم جوهر غیرمادی گرچه بسیط است اما مکان را حیات می‌کند (*einnehme*) بدون آن‌که آن را پر کند (*refüllen*) یا به عبارتی برای جوهر مادی مزاحمت به وجود آورد^{۲۲} و نمی‌توان گفت که آن جوهر غیرمادی ممتد است همچنان‌که این حکم را درباره اجزای ماده نیز نمی‌توان گفت.

چنان‌چه مکان را مادی بدانیم تخالط ماده مکان با اجسام مکانی قابل توجه نیست و با فرض ماده برای مکان و هم برای شیء مکانی راهی جز جداسازی مکان از جهان اشیا مکانی نمی‌ماند؛ در حالی که، ماده مکان نمی‌تواند با صورت مکان در جایی و ماده شیء مکانی با صورت خود در جای دیگر باشد. البته مکان چیزی و آن‌چه در مکان است چیز دیگری است. چنان‌چه مکان را مطلقاً دارای ماده ندانیم تا ماده آن مزاحم با ماده شیء باشد تنها یک مکان وجود دارد که مواد گوناگونی اشیا با صورت‌های گوناگون اشیا در آن متمکن خواهند بود. بدین معنی مکان یک صورت خواهد بود چه هیچ وجه پذیرندگی یا آمادگی یا تحقق یافتنی ندارد و به طور مطلق متحقق است. برخلاف نظر کانت مکان صورتی منحصر به فرد و غیرقابل قیاس با دیگر صور خواهد داشت چه تنها صورتی است که نیاز به ماده نداشته و از تحقق ماده پدیدار نشده و از آغاز هیچ جنبه استدراجی و استکمالی در آن وجود نداشته است. مکان صورت نامسبق به ماده است در برابر صور دیگر اشیا جسمانی و غیرجسمانی که به نحوی از انحا مسبوق به ماده است. منوط دانستن تحقق واقعی مکان به مادی

بودن و دارای ماده بودن مکان امری عجیب است. مکان که در تحقق هیچ نیازی به هیچ ماده نداشته چگونه به ماده این یا آن شیء مکانی بسته باشد؟ در ماده فی نفسه چه تحقیقی وجود دارد که مکان در فعلیت منوط به آن باشد؟ تحقق مکان را به ماده اشیا مکانی منوط دانستن مستلزم فرض تقدم اشیا مکانی و ماده اشیا مکانی هر مکان است نادرست بودنش به وضوح آشکار می‌باشد.

از لحاظ منطقی مکان هم برای شیء مکانی <A> و هم برای غیر شیء مکانی (غیر آن شیء در مکان) مفروض و مقدر است. خارج و داخل شیء مکانی نمی‌تواند در مکان رخنه به وجود آورد. برای مکان حدود اشیا علی السویه است. هر چیز برای مکان آشکار است در حالی که مکان در همه چیز نهان است. افزون‌تر این که این نهان‌بودگی مکان در هستی‌ها محدود به هستی‌های جسمانی و طبیعی نیست. جوهر مکان بر هیچ هستی مکانی محدود نمی‌شود. آن مرز اشیا را درمی‌نوردد و در درون آنها اتفاق می‌افتد اما نه همچون حدوث هستی در اشیا یی که پیش از حدوث نیستند. در حدوث مکانی هیچ چیزی از حیث مکان در نیستی نبوده تا به هستی در آید و سرانجام باز به نیستی رود. در مکان هیچ خروج به جای دیگر نیست. مکان خود است و خود آن همان جوهر است. مکان هستی‌تراز هستی است. هستی می‌تواند در تقدیر به عنوان حدوث فی مابین دانسته شود و این فی مابین به نحو بی‌واسطه، واسطه میان مجموعه‌ای از مراکز وجود باشد.^{۲۳} اما هستی مکانی در جوهر چیزی جز حدوث مکانی نیست. «فی مابین بودن» چنانچه به جز «فی مابین بودن» نباشد، متضمن معنی مکان است و به جز این تعبیر مکان آن نیست که فی ما بین حادث می‌شود چه مکان همان قدر در شیء دیگری رخنه دارد که در غیر شیء نیز رخنه دارد.

کانت می‌پرسد؛ بدون ملاحظه مقوله ذات مکان حیات مکان (einen Raum) (einnehmen) به چه معنی است؟ پاسخ او این است که اگر مکان هر شیء را به خود جذب می‌کند بدون آن که هیچ مانعی بر سر این انجذاب باشد می‌توان گفت که در این مکان چیزی وجود داشته ولی هرگز توسط آن شیء حایز نشده و به تمکین در نیامده است.^{۲۴} تنها در صورتی می‌توان گفت مکان پر شده است که در آن چیزی وجود داشته باشد که در برابر یک جسم متحرک که می‌خواهد همان مکان را اشغال کند مقاومت ورزد. اما این مقاومت نفوذناپذیری (undurchdringlichkeit) است و می‌توان گفت اجسام مکان را از طریق نفوذناپذیری پر می‌کنند اما این نفوذناپذیری یک نیروی مقاوم است چه آن فعلی است که در برابر نیروی خارجی قرار گرفته است.

ما می‌گوییم مکان مطلق تهی (void absolute) است نه تهی مطلق (absolute void) چه می‌تواند پر باشد. مکان مجرد و یا تهی است بالفعل و بالقوه پر. بالفعل بودن مکان در تهی بودن آن تمام می‌شود و این فعلیت تحقق آن بالقوه پر بودن نیست. مکان مطلقاً تحقق یافته است. مکان تهی از خود نیست اما از هر چیزی می‌تواند تهی باشد اما شگفت این تهی بودن ذاتی مکانی است بدین نحو که این ماهیت تهی از شیء می‌تواند پر از اشیا باشد. می‌توان گفت مکان تهی لا به شرط است. در تعریف منطقی تهی به شرط لا، یعنی آن مجرد تهی که هرگز با شیء پرشدنی نیست. اما تهی لا به شرط یعنی مطلق تهی که نه مشروط به تهیه بودن و نه مشروط به تهی نبودن است. این خصوصیت تهی بودن مکان از شیء است که نمایانگر رفع حدود از مکان شیء در مکان است. مکان هیچ حدی نمی‌شناسد چه یک حد نیز می‌تواند همچون شیء تلقی گردد. همان‌طور که کانت می‌گوید هیچ‌گاه حدود شیء مکانی رفع‌شدنی نیست اما این را نیز باید اعتراف کرد که شیء مکانی در مکان فاقد حدود مکانی خود می‌باشد. یعنی این مکان است که به راستی شیء را حیات می‌کند نه عکس آن که امکان حیات مکان برای شیء باشد.

جوهر چونان جهان

کانت در رساله ورودی (*Inaugural Dissertation*, 1770) مفهوم صورت را در تعریف جهان اخذ می‌کند. به عقیده او در این رساله صورت یکی از سه عامل است که مفهوم جهان مستلزم آن است. جهان مشتمل بر صورت، یعنی تعامل پویای جواهر و تمامیت (کمال محض) و ماده است. چنانچه خواهیم دید صرف مفهوم صورت در تبیین جهان مکانی راهگشا خواهد بود بی آن که به تعدد جواهر و تعامل آنها نیازی باشد. در بخش سوم رساله مذکور، کانت به صورت‌های جهان محسوس یعنی مکان و زمان می‌پردازد و اذعان می‌کند که مکان چون زمان از تجربه حاصل نمی‌آید بلکه در تجربه مفروض است. کانت مکان را صورت و شهود محض حسی قلمداد می‌کند و بدیهی است این استنباط مکان دیگر نمی‌تواند از آن سنخ مفهوم باشد که مستلزم فاهمه است؛ صرفاً شهود است و بس اما شهودی که با مفهوم جهان درهم آمیخته است. آن شهود جهان نیست اما از مفهوم جهان جداشدنی نیست.

در نظر هایدگر مکان نه شهودی به معنی کانتی است و نه ذهنی و نه عینی بلکه در عالم است از آن حیث که «با هستی - در - عالم که مقوم دازاین می‌باشد کشف شده است». این جا

مفهوم مکان از شهود جهان جداشدنی نیست. دازاین متمکن می سازد یعنی به هستی ها جا تخصیص می دهد و جای آنها را تغییر می دهد. در برابر مکان خود را تنها به دازاین با تعلق خاطر آشکار می سازد و کماکان با کون مکانی یعنی جاهای قطعات وسیله مرتبط می ماند. به سبب این کشف و به دلیل این حضور کون مکانی، دستیابی انسان به یک دانش نظری از مکان محض ممکن می شود.

ما روزگهان و شبگاهان با مکان مواجه هستیم و با آن که به نحو پیشینی در حیات روزمره ما حاضر است اما بنیادهای هستی شناختی مکان و آنچه مربوط به پرسش های نظری درباره مکان است در مرتبه ای دیگر قرار دارد. بدیهی است وقتی سخن از «جهان مکان» می گوئیم به معنی این نیست که مکان همچون یک هستی - فرادستی عام و فراگیر از هستی های - فرادستی مکانی باشد. جهان های دیگر جهانی نیست که مجموعه ای از اشیاء قابل شمارش یا غیر قابل شمارش، آشنا و ناآشنای در دسترس باشد. آن صرفاً حصر خیالی اضافه شده به مجموعه ای از اشیاء مفروض توسط قوه تصور ما نیست. «جهان می جهانند، و بیش از قلمرو محسوس قابل ادراکی که ما خود را بدان خود داده ایم - از هستی بهره مند است». عبارات فوق نشان می دهد که های دیگر نیز جهان دازاین را به نحو اطلاق غیر مکانی نمی داند. جهان مکانی است و باید تاکید کرد پیش از آن چه درباره جهان صادق باشد که می جهانند این مکان است که می مکانند. این مکان است که هر شیء و هر وجودی را با خود به هستی می آورد و بنابراین یک سنگ همان قدر در جهان - مکان است که یک درخت یا حیوان و یا حتی همان قدر که انسان.

اما های دیگر به وضوح می گوید «یک تخته سنگ بی جهان است. گیاه و حیوان نیز به همین منوال جهان ندارند»^{۲۵} این تنها می تواند بدین معنی درست باشد که انسان به جهان مکان خود آگاه است و دیگر موجودات مکانی از جهان مکان خود آگاه نیستند. والا اگر به راستی تخته سنگ بی جهان است یعنی سنگ به مانند خداست چه خدا جهان ندارد. در جایی که حتی خداوند نیز در مکان می تواند باشد «علی العرش استوی». اگر سنگ بی جهان است پس در کجاست؟ سنگ در جهان مکان است و چه کسی را یارای اظهار این حکم بیخردانه که «مکان جهان نیست». چنان چه بگوئیم «مکان جهان نیست» یعنی همه این اشیاء مکانی، زمین، خورشید، اجرام سماوی، کهکشان های بزرگ و معادله های پراکنده انرژی در عالم همه هیچ اند و هیچ.

برخلاف عقیده های دیگر، ما به هیچ روی نمی توانیم در جهان بودن جهان اشیاء مادی کم ترین تردیدی داشته باشیم. اولاً همگان پیش از هر تعریف هستی شناسانه از عالم درکی

فطری از عالم داشته و دارند که بیش از هر چیز به مفهوم عالم مکانی نزدیک است. و ثانیاً اشیا مکانی، همین میز و صندلی و یا تریبون نیز با جهان - مکان (place-world) عینیت یافته‌اند و فرض بی‌عالم بودن اشیا مکانی توسط هایدگر بر پیش‌فرض «جهان - انسانی شده» او مبتنی می‌باشد. اشیای مکانی همان‌قدر در عالم مکانی‌اند که دازاین یا هستی - در - عالم؛ نه کمتر و نه بیش‌تر.

بی‌جهان خواندن اشیا و مکانی‌مهری است بر پایان تأملات عقلانی درباره مکان. بنا به عقیده هایدگر علوم ناتوان از حل مسئله مکان است زیرا در آنها عالمی که دازاین با تعلق خاطر در آن می‌زید به یک عالم علمی، به طبیعت به عنوان زمینه علوم اثباتی تقلیل می‌یابد و آن‌چه «تودستی» است سرانجام به یک موجود ممتد یعنی «صرفاً آن‌جا» کاهش می‌یابد.

از سوی دیگر هایدگر انسان یا دازاین را دارای جهان می‌داند چون انسان در محضر هستی‌هاست و در آن قرار دارد. اشیای جهان به جهان انسان ضرورت و نزدیکی خاص آن را می‌بخشد. در حالی که ضرورت جهان انسانی یک ضرورت فی‌نفسه نیست جهان مکان جهانی است که ضرورت آن برخلاف ضرورت مندرج در جهان انسان یک ضرورت ازلی و درونی است. جهان مکانی است چون اشیا مندرج و موجود در آن در محضر یکدیگرند بی‌هیچ غیاب و حجاب مکانی. چنان‌چه ما به چشم خود یک شیء را در برابر شیء دیگر قرار دهیم این شیء از فاصله‌ای معین دیگر قابل رویت نخواهد بود. اما این حجاب یک حجاب مکانی نیست بلکه یک حجاب مربوط به رویت و یا عدم رویت شیء است. اشیای مکانی از حیث مکان فی‌نفسه نه از یکدیگر دور و نه به یکدیگر نزدیک‌اند. آنها از حیث مکان نه مانع و رادع و نه حجاب یکدیگرند. آنها صرفاً در مکان‌اند. با این تفسیر، نظریه نوینی برای بیان وضع شیء مکانی خواهیم یافت.

مفهوم حضور و تقرر حتی در معانی متعالی آن با مفهوم مکان آمیخته است. وقتی می‌گوییم خدا در مسجد حضور دارد به نظر می‌رسد این حضور با مفهوم شیء مکانی آمیخته می‌شود. به عبارت دیگر امتداد مکانی با امتداد معنوی متحد و در عین حال متمایز جلوه می‌کند. باید اعتراف کنیم که این اتحاد مختص به یک مکان خاص نیست. مکان روی خداست و «به هر جا بروید روی خدا همان‌جاست» (تاکید از من) (کتاب مقدس قرآن: اینما تولوا فثم وجه‌الله - بقره، ۱۱۵). هایدگر می‌گوید «خداوند به توسط معبد [که یک شیء مکانی است] در معبد حاضر است. این حضور خداوند فی‌نفسه امتداد و حدود ناحیتی به مثابه ناحیت مقدس است. به هر روی معبد و ناحیت آن در یک امر نامحدود فانی نمی‌شود.

این اثر معبد است که نخست خود را موزون درمی یابد و همزمان در پیرامون خود وحدت طرق و نسبی را فراهم می سازد که در آن زایش و مرگ، طالع و طالع، پیروزی و ناکامی، دوام و نقصان برای موجود انسانی صورت سرنوشت می گیرد.^{۲۶}

در جهان مکانی، موجودات و اشیا بی هیچ پرده پوشی بر یکدیگر آشکارند. این ناتنگی و آشکاربودگی ناشی از آشکارگی مکان (openness of place) می باشد. آشکاربودگی مکان مقید و مشروط به هیچ پیش فرض هستی شناختی نیست. ما نمی گوئیم چون جهان مکان وجود دارد و هستی در آشکارگی است پس جهان مکان در آشکارگی است. واقعیت این است که مکان در آشکارگی محض است چه فیلسوفان بر سراضل هستی و مفهوم آن به توافق برسند یا به توافق نرسند.

برخلاف مقوله زمان، مکان به هیچ روی تنگ نیست و به همین دلیل صرفاً در یک سو بسط نمی یابد. هیچ کس نمی تواند برای مکان حد و مرزی تعیین کند. آن نه متناظر با شعور متعین و محدود قرار دارد و نه هستی آن امکانی و غیرضروری است. مکان بالذات و فی الحقیقه تنگ نیست. مکان در وجود و در ماهیت بی حد و مرز و نامتعین است.

این که جوهر مکان یکی است قابل چون و چرا نیست. مکان در بسط و کثرت آن در وحدت است و در وحدت آن در کثرت. مکان در جوهر لایتناهی است اما آن از مجموعه ای نامتعین پدید نیامده است. مکان لایتناهی در همه اشیا متناهی حاضر است و این بدان معنی نیست که همه اشیا مکانی لایتناهی اند. مکان یک شیء از مکان شیء دیگر متمایز با آن تمایز ندارد بلکه مکان در این شیء یا آن شیء متمایز است. با مکان دیگری نیست تا بدانیم آن چیست. آنها که می گویند در برابر «مکان» «لامکانی» است تنها با زبان بازی می کنند. آنها گمان می کنند که مکان نیز همچون اشیا دیگر ضدی دارد و آن گاه به آن ضد نام «لامکان» می دهند اما هیچ توجیهی مستدل بر وجود «لامکان» ارائه نمی دهند. آن چه درباره وجود موجودات غیرجسمانی استدلال شده است به هیچ روی گواهی وجود «لامکان» نیست. اولین پرسش ما درباره فرض «لامکان» این است: «لامکان» کجاست؟ و هر پاسخی باز دلیل بر مکان است. چنانچه در پاسخ اظهار شود «لامکان» در مکان نیست، این قضیه ای توتولوژیک است و چیزی را روشن نمی کند. و اگر پاسخ این باشد «لامکان» در جایی است چنین و چنانی... این پاسخ نیز یاز تأکیدی بر اصالت مکان است.

درباره مکان نمی‌توان گفت آن غیر از لامکان است چه باز در تنگنای این پرسش گرفتار می‌شویم که لامکان کجاست. آنها که لامکان را به کمک تعابیر و اصطلاحات متافیزیکی و با تفسیرهای مدرسی از کتاب مقدس به فردوس برین و یا جنت و بهشت نعیم تعریف می‌کنند پیشاپیش آن را چونان مکان دانسته‌اند. این مکان البته مکانی مقدس و متعالی است اما به هر روی مکان است.

دازاین: هستی - در - مکان

دازاین انسانی یک هستی مکانی است. آن یک هستی - در مکان است و در - عالم - بودن دازاین منوط به در مکان بودن اوست. تجربه‌های عادی و روزمره ما همه گواهی بر هستی در مکان بودن دازاین است و از این تجربه‌ها وجود عالم انسان مفروض می‌شود. بدون مکان عالم هیچ نقطه اتکایی ندارد. حتی نمی‌توان آن را با عبارت «فراخنای گنگ و مبهم» تعبیر کرد چه همین تعبیر نیز تعبیری فضایی و مکانی است. دازاین در مکان بالعرض ساکن نیست بلکه بالذات مکان سکونت را تعیین می‌کند. بدون ساکن بودن ذاتی انسان و دیگر موجودات مکانی در مکان اشاره به در - عالم - بودن ناممکن است. مکان قرار در - عالم - بودن است. واژگان اضافه «در» در زبان‌های هند و اروپایی به یک نسبت اضافی عام و مبهم اشاره نمی‌کند. همچنین آن صرفاً علامت تمایز درونی بودن و بیرونی بودن نیست. «در» بودن خود تعریف اولیه منطقی از مکان را بازگو می‌کند. هایدگر در خصوص ویژگی «هستی - در» دازاین چنین می‌گوید: «هستی - در یک خصوصیتی نیست که دازاین گاهی آن را داشته باشد و گاهی نداشته باشد، و بدون آن همان‌گونه باشد که انگار با آن می‌تواند باشد. این نیست که انسان (باشد) و آن گاه به طریق خاصی، دارای نسبیته - از - هستی به سوی (عالم) - عالمی که او خود بسته به موقعیت فراهم می‌کند - باشد. دازاین هرگز به (تقریب) هویتی نیست که گویی فارغ از هستی - در باشد و گاهی به داشتن (نسبیته) به عالم متمایل باشد»^{۲۷} همچنان که مشهود است دازاین همواره در نسبت با جهان است و هستی - در که اساس مکانی هستی - در - جهان بودن است به هیچ روی موقتی و نسبی نیست. می‌توان گفت در - جهان - بودن دازاین بدون ویژگی مکانی در - بودن همچون تخم مرغی توخالی است. بدین‌گونه مواجهه دازاین با اشیا فرادستی همچنان که با اشیا تودستی جز از طریق درک مکانی در - جهان - بودن امکان ندارد. مواجهه و آشنایی دازاین با هستی‌ها چه به نحو تودستی و چه به نحو فرادستی به معنی یافتن مکان آنهاست.

دازاین اول جاها را می‌یابد بعد مکان‌ها را. مکان این مکان‌هایدگری در همان لامکانی است: آن برای ما مفروض است نه از آن جهت که ما موجودات مکانی - جغرافیایی هستیم بلکه از آن رو که با قطعات گوناگون وسیله‌ای سر و کار داریم که با کلیت‌های ابزاری جاهایی را متصرف می‌شود. در نظر هایدگر «هستی اندر» یا «هستی در» که در توضیح دازاین به کار می‌آید به معنی مکانی نیست. البته هستی‌هایی اندر عالمی مکان دارد اما مکان خود عالم نیست بلکه به نحوی به عالم تعلق دارد. در تحلیل ساختار هستی شناسانه هستی‌های اندرعالمی به این حقیقت پی می‌بریم که انسان نزدیک به چیزهاست و چیزها نزدیک به انسان. چیزها در دست انسان قرار دارد چرا که با ویژگی انسانی دازاین همه چیزها نسبت به انسان قریب و بعید می‌باشد. هر چه چیزی نسبت به انسان نزدیکتر آن چیز قریب‌تر و هر چه از انسان دورتر آن چیز بعیدتر. در واقع این انسان نیست که در مکان قرار دارد بلکه این مکان است که در انسان و فعالیت‌های او قرار دارد. بر اساس این تلقی، مکان دیگر یک مکان جهانی و عینی، هندسی و یا جغرافیایی، نخواهد بود. این مکان نه زمینی است و نه آسمانی. دازاین چونان هستی - در - عالم ستر از عالم برمی‌گیرد. از دیدگاه هایدگر این عالم را نباید عالمی جوهری، بدان گونه که در اسپینوزا می‌بینیم، پنداشت. این عالم با مکان نسبتی ندارد و گویی در مکان نیست. هستی‌هایی که در کشف عالم از آنها حجاب برداشته می‌شود به هستی‌های مکانی تعریف و تبیین نشده‌اند. درست است که هایدگر مثال‌هایی را از هستی‌های مکانی همچون درخت، میز، صندلی می‌آورد اما به هیچ روی آنها را به عنوان هستی‌ها و یا اشیای اصالتا مکانی ملاحظه نمی‌کند. پیرو کانت هایدگر بر این باور است که هستی‌ها در کون مکانی خود دست‌یافتنی نیستند مگر این که دازاین خود متمکن سازد «دازاین از کون مکانی یعنی از جای یک قطعه وسیله در ضمن یک زمینه ارجاعی و از طریق این زمینه از ناحیه‌ای که در آن این زمینه جایافته است پرده برمی‌فکند. آنچه (تودستی) است در آغاز غیر - مکانی نیست بلکه از پیش مکانی دارد که به لطف تقدیر ویژه خویش برای آن متعین گردیده است».^{۲۸} همچنان که عیان است جا و مکان مورد بحث در این جا یک جا و مکان هندسی و یا معماری جغرافیایی نیست. این جا جایی است که به یک قطعه وسیله در ضمن کلیت وسیله‌ای تعلق دارد. «همچنان که اشاره شد دازاین به خود وسیله جا می‌بخشد و تخصیص جا می‌کند و هر هستی جای مخصوصی دارد که دازاین آن را عیان می‌سازد.

دازاین به خود جا می‌بخشد و جا تخصیص می‌دهد و به وسیله نیز جا می‌بخشد

و جا تخصیص می‌دهد اما این «جا» جایی است که با هیچ پرسش از فضای هندسی، جغرافیایی در یک‌جا قرار نمی‌گیرد. دازاین برای آن‌چه از هستی تودستی است جا باز می‌کند اما این جای هستی‌شناسانه هیچ پیوندی با جای هندسی و یا جغرافیایی ندارد. بدین معنی این جا کاملاً منتزع از عالم انسان ممکن بر روی زمین و جغرافیای انسانی است. یک «جا»ی کاملاً نوین که با «جا»یی که فهم متعارف و یا فهم علمی و فلسفی اجازه می‌دهد فاصله‌ها دارد.

برای هایدگر جا (place) به معنی محلی است که دازاین به وسیله می‌بخشد. چگونه؟ از طریق ترکیب‌هایی از وسیله‌هایی که برای کاری معین به کار می‌آید. بنابراین جاها از یکدیگر متمایزاند چه وسیله‌ها با یکدیگر تمایز دارند. در تعبیر هایدگر جاها از حیث هندسی و یا جغرافیایی از هم متمایز نیستند چه اتفاقاً آنها در یک مکان معین به هم مربوطند بلکه از آن حیث متمایزند که قطعات وسیله ترکیب‌های وسیله‌ای خاصی را در جاها پدید می‌آورند. از این حیث می‌توان گفت جاها نقطه‌های مجردی نیستند که فضا را اشغال می‌کنند. بلکه در نسبت با ابزارها و ترکیب آنها با یکدیگر پدیدار می‌شوند. دازاین و عالمیت اساس روابط ارجاعی بین قطعات وسیله است که به نوبه خود مبنا برای جاهای گوناگون است. بر این مبنا هایدگر در این قول که مکان خالی بالابتدا وجود دارد تردید می‌کند. دازاین نه تنها پیش از مکان است بلکه اوست که اشیا را مکانی می‌سازد و مکان‌دهی دارد. هستی دازاین در مکان مبتنی بر روابط دازاین با اشیا «تودستی» است.

کون مکانی هستی - در دازاین با کوشش‌های قرب آوری و جهات بخشی و جاده‌ی آن تعیین می‌شود. دازاین در مکان بودن است که بعد و دوری را نفی می‌کند و محو می‌سازد. چرا و چگونه؟ دازاین تنها هستی در عالم است که با «تودستی» ساختن هستی‌ها و بدین گونه نزدیک ساختن آنها به خود آنها فاصله را که تعریف هندسی جا مبتنی بر آن است از بین می‌برد. دازاین به طور تفصیلی «نزدیک سازی» و به طور اجمالی «دورسازی» یا فاصله را کشف می‌کند. چرا که دازاین نزدیک می‌سازد و دور بودن را می‌یابد و نه برعکس. سعی محال دازاین در نزدیک ساختن مطلق نقطه‌ها و مکان‌هاست.

پرسش از مکان جغرافیایی و آگاهی به آن تنها پس از پرسش از جهان پرتعلق خاطر دازاین با دیگر هستی‌ها امکان‌پذیر است. بدین‌گونه دازاین هیچ‌گاه از

مکان آگاهی تفصیلی استقلالی نخواهد داشت. در علم جغرافیا وقتی از «این جا» یا «آن جا» سخن می‌گوییم مراد نقطه‌ای از مکان است گر چه این مکان می‌تواند مسکونی یا غیرمسکونی، و به عبارتی انسانی یا غیرانسانی باشد. مکان «این جا» یا «آن جا» یک هستی کاملاً جغرافیایی و مکانی و به خود نزدیک است. «این جا» همواره «این جا» و به خود نزدیک است کما این که «آن جا» نیز همواره «آن جا» و به خود نزدیک. این نکته بیان این حقیقت است که دازاین که یک هستی متمکن مکانی است نمی‌تواند از حیث مکانی بودن این جا یا آن جا از خود دور باشد. دازاین از آن حیث که متمکن مکانی است به خود نزدیک است و بنا به ضروریات مکانی از یک نقطه و مکان دور و به یک نقطه و مکان نزدیک می‌شود. بدون ملاحظه این تمکن مکانی چگونه می‌تواند معنی قرب و بعد را به نحو غیرانتزاعی دریافت؟ وجود فاصله‌ها و مسافت‌های زمینی و قرب و بعد کشورها، شهرها و روستاها و مناطق مسکونی از یکدیگر نشانه تحقق مکان جغرافیایی در تمکن مکانی دازاین است. همین امر که دازاین در پر تعلق خاطری فعال خود نمی‌تواند فاصله‌ها را حذف کند به معنی سلطه و تقدم بی‌چون و چرای تمکن مکانی بر دازاین است. به عبارت اخری مکان دازاین را جا می‌دهد. این جا بودن یا آن جا بودن است که هستی - در - عالم را تعیین می‌بخشد. این «جا» است که جاده‌ی دازاین را معنی می‌بخشد. جا باید مفروض باشد تا جاده‌ی میسر باشد. از آن جا که بدون پیشفرض جا، جاده‌ی حامل هیچ معنی نیست پس جا پیشاپیش در دازاین وجود دارد.

پیرامون و محیط چیست؟ در هر ناحیه عالم دازاین دارای خصوصیتی است که به جاها و مراتب آنها مربوط می‌شود: هایدگر این ویژگی یعنی ترتب جاها را محیط و پیرامونگی خوانده است. این پیرامون همان محیط مبتنی بر فاصله‌های جغرافیایی نیست. این محیط مبتنی بر مراتب جاها بر اساس ابزارهایی است که انسان با آنها سر و کار دارد و عالم انسان مترتب از آنهاست. محیط همچون مکان معنی خود را از هستی‌ها اخذ می‌کند که در - عالم - بودن را معنی می‌بخشد. محیط جغرافیایی هستی‌های جغرافیایی را دربر می‌گیرد در حالی که محیط مورد نظر هایدگر مترتب بر در - عالم - بودن آن است که مقدم بر آن است. بر اساس نظریه هایدگر که می‌توان آن را فرض تقدم عالم بر مکان نام داد محیط و مکان هر دو معنی خود را از هستی‌ها دارد و نه برعکس.

پی نوشتها:

1. Immanuel Kant, "The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God" (1763) in The Cambridge Edition of the Work of I. Kant. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. P. 125.
2. " Inaugural Dissertation", p. 398/ 2: 405.
3. *Ibid.*, p. 401/ 2: 407.
4. "Directions in Space", p. 367.
5. *Simplicius: Corollaries on Place and Time*, translated by J.O. Urmson, Ithaca, New York: Cornell Univ. Press, 1992. P. 4.
6. *Ibid.*, 632, 15.
7. *Ibid.*, 631-632.
8. *Ibid.*, 601, 16-19.
9. *Ibid.*, 622, 3-5.
10. *Ibid.*, 622, 15-20.
11. *Ibid.*, 623, 10.
12. *Ibid.*, 622, 23.
13. *Ibid.*, 623.
14. *Ibid.*, 622, 25.
15. *Ibid.*, 612, 1-20.
16. *Ibid.*, 617. 33-38.
17. *Ibid.*, 634-635.
18. *Ibid.*, 635, 10-15.
19. "Natural Monadology", in The Cambridge Edition of The Work of I. Kant, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992 I: 480.
20. "Dreams" in *Ibid.*, p.311.
21. *Ibid.*, p. 311.
22. *Ibid.*
23. William Desmode. *Being And The Between*, Albany: State University of New York Press, 1995. p. 178.



24. "Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology morality", 2: 287.
25. Heidegger, M., *Basic Writings* . ed. D.F. krell, London: Routlege & Kegan Paul, 1977, p. 168.
26. *Basic Writings*, pp. 170-71.
27. Martin Heidegger. *Being and Time*. Trans J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962. Sect. 12. p. 84.
۲۸. جوزف. جی. کاکمانس؛ مارتین هایدگر، پیش درآمدی بر فلسفه او، ترجمه موسی دیباج، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۰، ص. ۷۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی