

یوسف صن. علی آبادی

۱- شاید واقعاً ضرورت داشته باشد که انسان آثار هایدگر را به زبان آلمانی بخواند. من آلمانی نمی دانم و آشنائی ام با نوشته های هایدگر از طریق مطالعه ترجمه های انگلیسی از آن ها حاصل شده است. در این ترجمه ها دو خصوصیت در نظرم به صورت بارزی جلوه نمایی کرده است. یکی این که متن ترجمه پُر است از پاورقی هایی که مترجم درباره ترجمه ناپذیری اصطلاحاتی که در اصل آمده اند، اضافه نموده است. محتوای این پاورقی ها عمدتاً حاکی از آن است که فلان عبارت یا اصطلاح که هایدگر وضع نموده است با عبارت دیگری در آلمانی دارای ریشه مشترک است. این عبارت آخر نیز چنین و چنان معنایی را القاء می کند و هایدگر از وجوه تشابه میان معانی این دو عبارت استفاده کرده معنای خاصی را مراد می نماید که در آلمانی مصطلح نبوده و در زبان به صورت نمونه ای در می آید از انشاء غلط در زبان انگلیسی. جملات به خصوص در مواقعی که ظاهراً پرمغزترین قسمت های متن را تشکیل می دهند، به صورت ترکیبی از الفاظ، صفت ها و افعال تألیف می شوند که در ساختن آنها قواعد دستور زبان انگلیسی به وضوح زیر پا گذاشته شده اند.

چنانچه قصد از تحریر، صناعت ادبی بوده باشد، در بعضی موارد شاید بتوان اجتناب ناپذیری این خصائص را توجیه نمود. خلاقیت ادبی، خصوصاً در زمینه هایی چون شعرسرایی، ریشه هایی عمیق در فرهنگی خاص دارد. در چنین زمینه ها، دستکاری در الفاظ و اصطلاحات زبانی که مختص آن فرهنگ

می باشد و ملاعبه با بعضی قواعد دستوری حاکم بر آن می تواند مقصود نویسنده را در حاله ای از ابهام قرار دهد، آن هم به نحوی که تعبيرات و مضامین متفاوت و در عین حال مربوطی را برانگیخته، تداعی نماید و از این طریق بر غنای یک خلق هنری بیافزاید. بدیهی است آثاری که در زبانی با این خصائص خلق می گردند، یا تن به ترجمه به زبانی دیگر را اصلاً نمی دهند یا تنها به قیمت نقض آشکار برخی قواعد در زبان بیگانه شاید بتوان شبحی از آنها در این زبان منعکس نمود. اما اگر غرض از تحریر ارأئه رأیی درباره حقیقت امری بوده باشد، تحقق خصائص فوق الذکر در بیان، موجبات نقض غرض را فراهم می آورند. ارأئه آرائی از این قبیل حتی اگر هدف آموزش را دنبال نماید، باید نخست از غریال نقد و سنجش عبور کند. هدف از سنجش، واضح است که تفکیک آراء نغز از درشت و شناسایی آن دسته است که معاون معرفت اند. برای نیل به این هدف، نیز دریادی امر لازم است رأیی که مورد سنجش قرار می گیرد حتی الامکان دقیقاً معلوم و مشخص بوده باشد تا موجبات التقاط و سردرگمی هر چه بیشتر کاهش یابد و کار نقد هر چه مؤثرتر و منصفانه تر صورت پذیرد. آراء، به نوبه خود توسط محمل زبان بیان و عیان می گردند. هر زبان نیز به لحاظ موازین و آداب صرفی و نحوی حاکم بر آن، توانایی و قابلیت بیان رأی را دارا می باشد. چنانچه این موازین و آداب در زبانی موجبات نارسانی آن را در بیان می غل و غش آراء فراهم آورند، شایسته است که نخست مواضع این کاستی ها به دقت معلوم و مشخص شوند و سپس راه های برطرف نمودن آنها مورد نقد و بررسی قرار گیرند تا از این طریق بتوان کارآیی زبان مورد نظر را در راستای جستجوی حقیقت افزایش داد. با غیبت تشخیص و تجویز مناسب در این خصوص، دست بردن انفرادی در موازین و آداب صرفی و نحوی بر اساس سلاقت شخصی و استنباطات خصوصی (گر چه شاید در زمینه صنعت با زبان کارساز بوده باشد)، در امر ارأئه رأی با هدف اعانت به معرفت مسلماً اخلال ایجاد می نماید.

این اخلال را خواننده ای مثل من که قصد فراگیری آراء فلسفی هایدگر را دارد و در عین حال انتظارش از فلسفه (و آراء فلسفی) اعانت به معرفت و رفع مجهولات می باشد (احیاناً نیز تبحر و مهارتی در فهم سنتی که هایدگر در آن به فعالیت فکری اشتغال داشته است، ندارد) به وضوح می تواند تجربه نماید. آن چه از مطالعه سخنان هایدگر در وحله اول عاید چنین خواننده ای می شود این است که مراد و مقصود وی به شکل بسیار مرموزی جلوه گر می شود، به طوری که برای اکتساب فهمی از آن، لازم می آید تعبیراتی بر اساس معلومات و حدسیات خود بر آن اضافه نماید. اگر در این مرحله توفیقی نصیب خواننده شود، بلافاصله خود را با این سؤال روبرو می یابد که آنچه او کسب کرده است، با واقعیت منظور خود هایدگر مطابقتی دارد یا خیر. برای یافتن پاسخی به این سؤال، طبیعی است که شخص به آثار مفسران و شارحانی رجوع نماید که حرفه خود را شناخت آراء هایدگر قرار داده اند. آنچه در این مرحله عاید جستجوگر می شود این است که میان این گونه مفسران و شارحان متأسفانه توافق نظری درباره واقعیت هایدگر وجود ندارد و هر یک دیگران را متهم به بد فهمی، کج فهمی یا کم فهمی می نمایند. بعد

از این مرحله، برای داوری میان نظرات ضد و نقیض، راه دیگری به جز بازگشت به معلومات و حدسیات خود خواننده باقی نمی ماند که آن هم از وحله اول در مظان شک و تردید قرار گرفته بود. بدین سبب رغبتی به مطالعه آثار هایدگر در خود نمی یافتیم و بیشتر صلاح در آن می دیدیم که وقت را صرف تحقیقات و تلمذاتی نمایم که از طریق آنها بتوان چیزی یاد گرفت یا گره ای از معضلی گشود. تا این که چندی پیش یکی از همکارانم، شهرام یازوکی، ترجمه ای انگلیسی از متونی را به من معرفی نمود که هایدگر در آنها سخنانی را درباره علم و ماهیت معرفت علمی به رشته تحریر درآورده است. به پاس عنایت ایشان این ترجمه ها را مطالعه کردم و اکنون نیز که فرصتی پیش آمده است نظر خود را درباره یکی از آنها به حضور علاقمندان تقدیم می دارم. عنوان مقاله «علم و تعمق» است و جزء مجموعه ای از مقالات هایدگر در مجلدی به نام **سؤال اصلی درباره تکنولوژی** منتشر شده است.<sup>۱</sup>

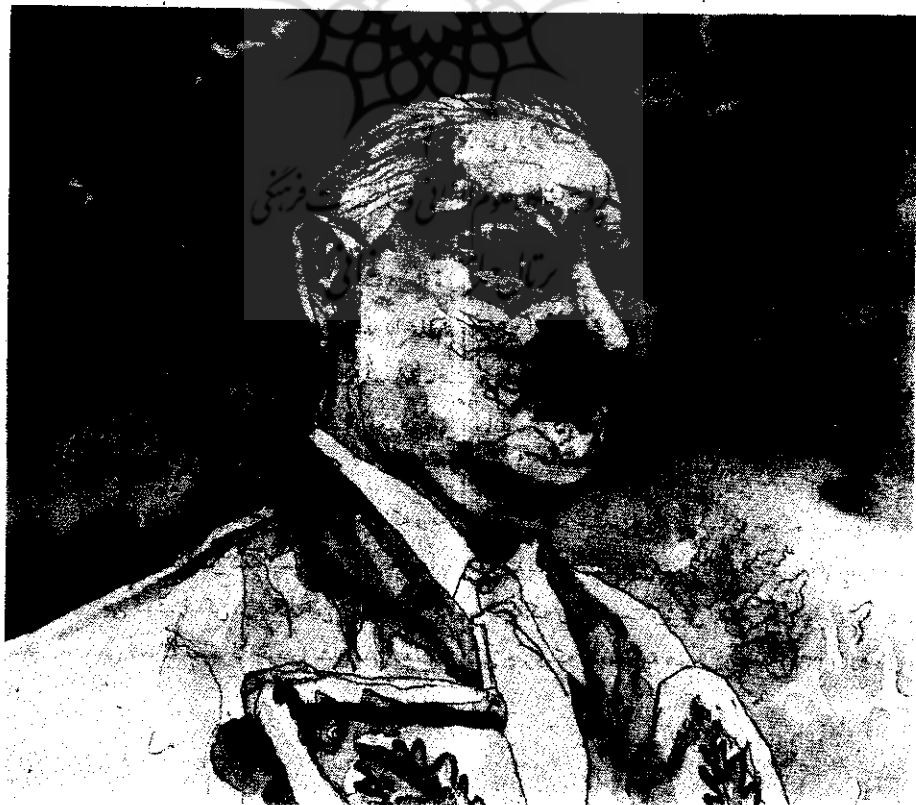
۲- اگر منظور خود را از لفظ رأی محدود به موضع و نظری نمایم که لااقل حاوی تناقضی در

خود نیست، آنگاه می خواهم بگویم:

الف- یا تعبیر من از ترجمه سخنان هایدگر در «علم و تعمق» در واقع مطابق با رأی وی می

باشد، که در این صورت رأی هایدگر درباره علم در این اثر نه درست است و نه منصفانه.

ب- یا تعبیر من صائب نیست، که در این صورت بیش از یک رأی درباره علم در این اثر وجود



دارد و مالکیت همه آنها را نمی توان انصافاً تمام و کمال به هایدگر نسبت داد و لازم است سهم شارحان آثار وی را در این خصوص محفوظ داشت.

تعبیر من کوششی است که بر اساس معلومات و حدسیات خود برای قابل فهم کردن متنی نارسانجام داده ام. این قطعات را نیز هرکجا که لازم دیده ام به فارسی برگردانده ام. علت ترکیبات عجیب و نامأنوس جملات در این برگردان خصوصیتی است که در متن انگلیسی وجود دارد و در خطوط قبل به آن اشاره کردم. اما رجوع کنیم به متن «علم و تعمق».

۱-۲ نخستین بخش متن با این اظهارات آغاز می شود که آنچه را که بدان علم اروپایی، یا دقیق تر، علم اروپای غربی نام می دهیم ذر برداشت انسان امروزی از جهان و نحوه جهان بینی او نقشی تعیین کننده دارد. ظاهر امر هم حکایت از آن دارد که در این علم، خواست بشر به دانستن تجلی می نماید. سؤالی که برای جواب به آن، «علم و تعمق» مطرح می شود؛ آیا در علم چیز دیگری، سوای این خواست حکمفرمایی دارد یا نه؟ جواب هایدگر به این سؤال به وضوح مثبت است و این چیز دیگر را هایدگر امری معرفی می کند که نه تنها از نظرها پنهان می باشد بلکه به نحوی تعیین کننده ماهیت علم نیز هست. این که لفظ «ماهیت علم» چه معنایی دارد و چگونه می توان ماهیت چیزی را شناخت و از این شناخت چه نتایجی عاید انسان می شود، بحثی نیست که یا بخواهم به دنبال تفسیر آن در اینجا باشم و یا در صحت نظرات متعارض درباره آن مناقشه ای نمایم. از نظر من، اگر هم چیزی تحت عنوان «ماهیت» وجود داشته باشد، مسلم است که بیش از دو هزار سال جست و جو و تحقیق در یافتن آن به نتیجه مشخصی منتهی نشده است. خوشبختانه در یادی امر برای ورود به بحث هایدگر در این متن احتیاج به ورود به بحث درباره ماهیت نیست. بحث با جمله ای ظاهراً بی آزار شروع می شود: «علم نظریه آنچه که واقع هست می باشد» ("Science is the theory of the real"). این جمله با این شکل از نظر دستوری ایراد دارد. نظریه معمولاً درباره چیزی است. بنابراین شاید منظور به این شکل صحیح تر بیان شود که بگوئیم: «علم مجموعه نظریه هایی است درباره آنچه که واقع هست». آنچه ظاهراً از طرح این معنا مد نظر هایدگر قرار دارد این است که در رابطه با علم، دو چیز از یکدیگر متمایز شوند، یکی نظریه Theory و دیگری آنچه که واقع هست The real. رهیافت به جواب سؤال «علم چیست» را هایدگر در یافتن معنای «نظریه» و «آنچه که واقع هست» معرفی می نماید. درباره «آنچه که واقع هست»، اظهارات وی چنین است:

آنچه که واقع هست، به معنای آنچه که واقعی است... در مقابل آنچه می آید که محکم و استوار قرار ندارد، تضمین شده نیست و آنچه که تنها به صورت پدیدار ظاهر می شود یا آنچه که تنها اینچنین باور می شود. لیکن در خلال این تغییرات در معنا، آنچه که واقع هست ویژگی اساسی و اولیه ای را حفظ می کند که معمولاً خود را نشان نمی دهد، ویژگی چیزی که حضور به هم می رساند (Presences)،

چیزی که خود را از درون خود متجلی می سازد. (Sets itself forth from out of itself. p.163).

درباره نظریه، اظهارات وی را چنین می توان ترجمه کرد:

«نظریه ای» که علم جدید خود را تحت عنوان آن نشان می دهد چیزی است ماهیتاً متفاوت از مفهوم یونانی *theoria*. . . علم جدید به عنوان نظریه به مفهوم مشاهده کردنی که جستجوگر است، نوعی آرایش زدایی از آنچه که واقع هست، می باشد. . . دقیقاً توسط چنین آرایش زدایی ای، نظریه با ویژگی اساسی آنچه که واقع هست مطابقت پیدا می نماید. آنچه که واقع هست چیزی است که به عنوان نمایانندن خود، حضور به هم می رساند. اما آنچه که حضور به هم می رساند، خود را در عصر حاضر به صورتی نشان می دهد که از آن طریق حضور به هم رساندن آن در شئی آیت متوقف می شود. علم با این فرمانروایی حضور به هم رساندن در قالب اشیاء مطابقت دارد (صص ۱۶۷-۱۶۶).

منظور از آنچه حضور به هم می رساند، (یا آنچه حاضر می شود) در ظاهر چیزی نیست جز موضوعی که برای شناسایی آن، فعالیتی فکری و تحقیقی لازم است. علم فیزیک به طبیعت بی جان، روانشناسی به روان انسان، زیان‌شناسی به زبان و تاریخ (یا تاریخ‌شناسی) به وقایع تاریخی می پردازد. هر یک از این موضوعات نیز در ظاهر چیزی هستند که در هر یک از این علوم «حضور به هم می رسانند» (یا «حاضر می شوند»). آنچه از این عبارات دستگیر ذهن من می شود این است که از ویژگی های علم جدید، برخلاف تصور علم در یونان باستان در این است که موضوع مورد بررسی را در هیئت شیئی یا اشیاء تلقی می نماید.

این واقعیت که آنچه حضور به هم می رساند، مانند طبیعت، انسان، تاریخ، زبان، خود را در قالب شیئی آیتش به عنوان آنچه که واقع هست، ارائه می دهد، این واقعیت که به عنوان مکمل این حال، علم تبدیل به نوعی نظریه می شود که آنچه را که واقع هست به دام می افکنند و آن را در شیئی آیت خود تثبیت می نماید، این واقعیت به همان اندازه برای انسان قرون وسطی غریب جلوه می نماید که برای اندیشه یونانی آزاردهنده.

من نمی توانم تشخیص دهم که چه چیزی برای چه کسی در چه زمانی عجیب و غریب تلقی می شده، یا روح او را آزار می داده یا نمی داده. اما همین قدر می توانم بگویم اگر منظور از لفظ «شیئی آیت» (Objectness) در اینجا نحوه و طریقی است که علوم مختلف در قالب آن موضوع های خود را مورد بررسی قرار می دهند، یا می دادند؛ تا آنجا که می توان در هر دوره از فرهنگ جوامع بشری از وجود علم سخن گفت، این نحوه و طریق به یکسان و یک شکل اعمال و دنبال می شده است. اگر ارسطو در رساله فیزیک از عناصری چون خاک، آب، آتش و هوا سخن رانده و برای آنها خصائلی را قائل شده و از طریق بررسی این خصائیل نظریه ای را مطرح ساخته به همان مفهوم به این موضوعات «شیئی آیت» داده است که لاوازیه به اکسیژن، استال به فلورستین، نیوتون به ذره های جرم دار و فاراده و مکسول به الکترون. در

نجوم باستان نیز زمین، افلاك و اجرام سماوی همانقدر «شینی ایت» داشته اند که زمین، سیارات، ستاره ها و سیاهچاله ها در نجوم جدید و زمان حاضر «شینی ایت» دارند. اگر ویژگی و خصیلت دیگری موجود است که بین این «شینی ایتی» که باستانیان و افراد قرون وسطی با شینی ایتی که در زمان حاضر انسان جدید استنباط می کند، تمایزی پدید می آورد، این ویژگی و خصیلت در این متن هایدگر مشخص و معین نمی شود. این نکته اهمیت بسیاری در درك مراد و مقصود هایدگر دارد. زیرا به نظر می رسد که فقط بر اساس این تمایز است که هایدگر قصد در تبیین ماهیت علم جدید (به عنوان پدیده ای نوظهور در فرهنگ بشر و پدیده ای که در نگرش انسان جدید به جهان دارای نقش تعیین کننده است) دارد. در این رابطه می گوید:

ماهیت علم (جدید) توسط حضور به هم رساندن آنچه حضور به هم می رساند، در لحظه ای که حضور به هم رساندن خود را در درون شینی ایت آنچه که واقع هست متجلی می سازد (sets itself forth)، ضروری معین می شود (ص ۱۶۸). اگر شینی ایت کنار گذاشته شود، ماهیت علم انکار خواهد شد. این معنای نکته ای است در این گفته که فی المثل فیزیک اتمی جدید به هیچ وجه فیزیک کلاسیک گالیله و نیوتون را از حیص اعتبار ساقط نمی کند، بلکه حیطة اعتبار آن را محدود می نماید. اما این محدودسازی در عین حال تأیید کننده شینی ایتی است که برای نظریه طبیعت الزامی قلمداد می شود، شینی ایتی که با مطابقت با آن، طبیعت خود را در اختیار عرضه شده به عنوان انسجام زمانی-مکانی حرکتی قرار می دهد که از قبل، به شکلی یا شکل دیگر، قابل محاسبه می گردد (ص ۱۶۹).

بحث بر سر این است که با بیان عبارت «شینی ایت دادن به آنچه که واقع هست» (یا آنچه که واقعیت دارد را در قالب شینی تصور و قلمداد کردن) آیا هایدگر توانسته است خصیصه ای مشخصه علم جدید پیدا نماید که آن را به گونه ای اساسی از علم باستان جدا و متمایز سازد یا نه؟ در بندی که قرائت شد، نکته ای هست که دلالت بر عدم توفیق وی دارد. همان رابطه ای که در این بند بین فیزیک گالیله و نیوتون از یک طرف و فیزیک اتمی جدید از طرف دیگر وجود دارد و هایدگر به آن به عنوان آنچه که تداوم و پیوستگی را در علم جدید تضمین می کند، اشاره کرده است؛ بین نظریه نجومی کپلر و نظریه نجومی کپرنیک وجود دارد. سوای اینکه کپرنیک زمین را نه ساکن، بلکه سیاره معرفی می کرد و خورشید را به جای زمین در مرکز عالم قرار داد و سوای اینکه فلک ثوابت را کپرنیک نه متحرک بلکه ساکن قلمداد نمود، کپرنیک در طبیعت شناسی یک ارسطوئی تمام عیار بود. تمام موجودات زمینی و کیهانی در نظر کپرنیک از همان شینی ایتی برخوردار هستند که ارسطو برای این موجودات قائل بود. پس از این نظر (یعنی شینی ایت دادن به موضوع علم)، میان کپرنیک و نه تنها ارسطو بلکه تمامی منجمین باستانی (منجمله بطلمیوس و آلفونسین) کوچک ترین تفاوتی وجود ندارد. پس نظریه کپرنیک را نمی توان از این نقطه نظر از نظریه یونانیان باستان یا قرون وسطائیان متمایز ساخت. در عین حال نظریه نجومی کپلر (با گسستگی های فراوان دیگری که با تلقی ارسطوئی از جهان و کیهان پیدا کرد) همان رابطه تداومی را با

نظریه نجومی کپرنیک دارد که هایدگر در مثال خود مطرح می‌سازد. نظریه کپرنیک نیز به وضوح (همراه با نظریه گالیله) یکی از پیشگامان پیدایش علم جدید را تشکیل می‌دهند. پس، شنی ای تصور کردن موضوع تحقیق نمی‌تواند وجه تمایزی را بین علم جدید و نظریه پردازای قدیم تشکیل دهد.

۲-۲ تا اینجا بحث چیزی دربارهٔ وجه مشخصهٔ علم جدید معین نشد. می‌ماند نکته‌ای که در آغاز بحث به آن اشاره کردیم. و آن این که علم جدید حاوی چیز دیگری سواى تجلی خواست بشر به دانستن است و این چیز دیگر در شکل دادن به ماهیت علم جدید نقش تعیین کننده دارد. در این خصوص عبارات ترجمهٔ هایدگر باز بر شنی ای تصور کردن موضوع تحقیق تأکید دارد:

شنی ایت دادن، به نوبهٔ خود معطوف به طبیعت است که اینچنین حضور به هم می‌رساند... نظریه هیچگاه طبیعت را غریبان نمی‌سازد... و به این اعتبار نظریه هیچگاه طبیعت را دور نمی‌زند (Theory never makes its way around nature). فیزیک ممکن است بتواند عام‌ترین شکل قانون مندی طبیعت را در قالب وحدت انرژی و ماده به نمایش گذارد؛ و آنچه که در فیزیک تجلی می‌نماید به راستی خود طبیعت می‌باشد، اما طبیعت فقط به عنوان حوزه-شنی (object-area) که شنی ایت آن نخست از طریق آرایش زدایی‌ای که ویژهٔ فیزیک می‌باشد تعریف و تعیین شده و در آن آرایش زدایی به وضوح تجلی می‌یابد. طبیعت، در شنی ایت خود برای فیزیک جدید، تنها یک طریق است برای اینکه آنچه حضور به هم می‌رساند، خود را نشان دهد... حتی اگر فیزیک، به عنوان یک حوزه-شنی واحد و تمام و کمال باشد، این شنی ایت هیچگاه نمی‌تواند تمامیت (fulness) حضور به هم رساندن طبیعت را در بر گیرد... بنابراین طبیعت برای علم فیزیک همچنان به عنوان چیزی که نمی‌توان آن را دور زد، باقی می‌ماند (ص ۱۷۳).

در بیان هایدگر، آنچه دستگیر من می‌شود چنین است: نظریه که بخشی متشکله از علم را تشکیل می‌دهد، با تفصیلاتی که رفت، گرفتار دو معضل می‌شود. از یک طرف همیشه می‌باید معطوف به طبیعت باشد (به این اعتبار نمی‌تواند آن را دور بزند) و از طرف دیگر طبیعت را باید در قالب شنی ایت مورد بررسی قرار دهد. اما شنی ایت (یعنی شنی ای تصور کردن موضوع بررسی) تنها نحوهٔ خاصی از بررسی و تحقیق را می‌طلبد.

بنابراین، بررسی طبیعت از طریق علم تنها به قیمت چشم پوشی از طرق دیگری که طبیعت در آنها نیز خود را نشان دهد، تمام می‌شود. به این ترتیب آنچه علم از طبیعت در معرض انظار قرار می‌دهد، در عین معطوف بودن به طبیعت هیچگاه نمی‌تواند تمامیت آن را غریبان سازد. یکی از تبعات این حال، به نظر هایدگر، این است که نه تنها ماهیت علم برای خود علم همیشه پنهان و دور از دسترس باید باقی بماند، بلکه ماهیت موضوعات علم نیز هیچگاه از طریق علم عیان نمی‌شود.

علوم در موقعیتی قرار ندارند که بتوانند در هیچ زمانی خودشان را به خودشان نشان دهند... اما اگر برای علوم امکان رسیدن به ماهیت شان از طریق علمی برای همیشه انکار شود، آنگاه علوم تماماً از دست‌یابی به آنچه که نمی‌توان آن را دور زد و در عین حال آنچه که در ماهیت شان فرمانروایی می‌کند، محروم و عاجز می‌مانند. در اینجا چیزی آزار دهنده، خود را ظاهر می‌سازد. آنچه که در علوم نمی‌توان در هیچ زمانی آنرا دور زد- مانند طبیعت، بشر، تاریخ، زبان- در مقام چیزی که نمی‌توان آن را دور زد برای علوم و از طریق علوم غیر قابل شناسایی و دسترسی ناپذیر است.

همانطور که از عنوان این رساله بر می‌آید، آنچه که برای عریان کردن ماهیت امور لازم است، و از عهده هیچ علمی بر نمی‌آید، تعمق است. درباره تفکر، تعمق و ربط فلسفه (و نحوه صحیح پرداختن به آن) هایدگر ملاحظات مفصلی در آثار دیگر دارد که نه من چیزی از آنها سر در می‌آورم و نه اینجا جایی برای بحث آنها دارم. اما درباره مطالبی که عنوان شد، چند نکته را می‌توانم مطرح سازم:

۱) تجربه بشر در چندین قرن از تعمق و تحقیق درباره حقایق امور منتهی به پیدایش زمینه ای از فعالیت فکری-تحقیقی شده است که در آن اولاً آنچه که قرار است مورد بررسی قرار گیرد (یا مسئله ای که باید برای آن جوابی پیدا کرد) دقیقاً واضحانه مشخص می‌شود، و ثانیاً طرق و ابزار درست از نادرست درباره نتایج این بررسی ها به گونه ای که بر صحت کاربرد آنها اجماع نظر واقع است، مشخص و معین می‌شوند. این ویژگی ها مختص علم جدید است که از اواسط قرن هفدهم میلادی متداول شد و تا به حال رشد و نمو پیدا کرده است. در مقابل این زمینه از فعالیت فکری-تحقیقی، انواع دیگر تفحص و تعمق تا آنجا توانسته اند به این ویژگی ها دست پیدا کنند، گرفتار تشتت نظر، تفرقه مکتبی و بالا جماع سردرگمی درباره حقیقت موضوعاتی که مورد بررسی قرار می‌دهند، می‌باشند. آنچه هم که تا به حال توانسته است در فرهنگ های مختلف بشری حیثیت و اعتبار معرفتی پیدا کند (یعنی در جهت کشف مجهولات و دسترسی به حقایق امور قدمی معتبر به حساب آید) دست آوردهایی بوده است که از طریق بررسی های علمی حاصل شده است و نه نظرپردازی به طرق دیگر. بنابراین به نظر می‌رسد که چنانچه در برابر این واقعیت خواسته باشیم علم را در برابر انواع دیگری از تفکر که ویژگی های برشمرده آن را دارا نیستند، لنگ، عاجز یا محدود قلمداد کنیم، مثل این است که توصیه کنیم که درختی را که ثمری نداشته است به درختی که ثمرات فراوان داشته و دارد ترجیح دهیم. به نظر من چنین توصیه ای، اگر مقصود هایدگر باشد (که ظاهراً هم هست) مبتنی بر رأی درستی نیست.

۲) ماهیت هیچ چیزی در علم روشن نمی‌شود. این درست است و علتش هم در این است که علم دنبال ماهیت نیست. اساساً یکی از وجوه جدایی علم جدید از بدنه فلسفه قدیم (که ابتدائاً در آن زاده شده بود) دقیقاً کنار گذاشتن جستجوی ماهیت و هر مفهوم دیگری که نتوان برای آن تعریف دقیق و روشنی پیدا کرد و اسباب اجماع نظر درباره درستی یا نادرستی احکامی درباره آن را فراهم آورد، می



باشد. حال سؤال اینجاست که آیا گزینش این سوال، خدشه ای در دانش و معرفت ما نسبت به موضوعات تفکر و تحقیق بنیاد آورده است یا نه؟ یک مقایسه ساده به همین تأییدی که ماهیت شناسان در طی قرون و اعصار حاصل کرده اند با دستاوردهای علم جدید، به نظر من به روشنی جواب به این سؤال را معین می سازد.

۳) هیچ علمی در هیچ زمانی نمی تواند خودش را به خودش نشان دهد. این یعنی در هیچ زمانی موضوع تحقیق و بررسی در آن علم قرار نمی گیرد. این نیز از واضحات است. اما آیا این امر دلیلی بر نقص علم می باشد؟ روانشناسی از الکترونیک و تشعشعات اتمی بحث نمی کند؛ زیست شناسی از زمین شناسی و ترکیبات معدنی بحث نمی کند؛ فیزیک هم از زبان و قوانین تشکیل جملات معنی دار بحث نمی کند. اگر این امر به عنوان نقیصه ای در علوم مطرح می شود (که هر یک نمی تواند خودشان را موضوع بررسی قرار دهند - که تازه این حرف در مورد ریاضیات صادق نیست)، این نقیصه دامنه ای وسیع تر پیدا می کند. زیرا در هر علمی تنها موضوع خاصی مورد بررسی قرار می گیرد. چرا این واقعیت را نقیصه بزرگ تری برای علوم در نظر نگیریم؟ واقعیت این است که اگر چنین کنیم، در واقع حسنی را که به سختی عاید یک زمینه فعالیت فکری - تحقیقی شده است، به صورت نقیصه آن جلوه داده ایم. علوم در سایه تخصیص موضوعات مورد بررسی شان کارآمدی در حل مسائل و رفع مجهولات پیدا کرده اند. اگر این خصیصه نقص علم است، پس کارآمدی در حل مسائل و رفع مجهولات نیز نقص تفکر و تحقیق است. بر این پیشبینیم و از هر دری که خواستیم سخنی بگوئیم.

\* متن حاضر برگرفته از سخنرانی ای است که با عنوان «پیرامون باره ای سخنان هایدگر درباره علم» در تاریخ ۸ مهر ۷۵ در سمیناری به مناسبت بیستمین سالگرد درگذشت هایدگر در فرهنگ سرای اندیشه ایراد گردید. یوسف علی آبادی، محقق پژوهشکده تاریخ و فلسفه علم در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است.

#### یادداشت ها

1- M. Heidegger, "Science and Reflection" in *The Question Concerning Technology*,  
Translated by William Lovitt, Harper and Row, 1977.



پیشگاه دانش انسانی و سلامت زندگی  
پرتال جامع علوم انسانی