

تکون مابعدالطبیعه: بررسی سه رهیافت هایدگر به
مابعدالطبیعه در دوره چرخش

رضا دهقانی*

حسین کلباسی اشتری**

چکیده

یکی از درون‌مایه‌های اصلی اندیشه هایدگر بررسی تکون مابعدالطبیعه است که در راستای پرسش بنیادین در دوره موسوم به «چرخش»، از اهمیت محوری برخوردار می‌شود. در این مقاله به سه رهیافت هایدگر در باب تکون مابعدالطبیعه در این دوره خواهیم پرداخت. هایدگر این سه رهیافت را در سه کتاب مختلف تحت عنوان «کانت و مسئله مابعدالطبیعه»، «مابعدالطبیعه چیست؟» و «آموزه افلاطون در باب حقیقت» ارائه می‌دهد. در «کانت و مسئله مابعدالطبیعه» با تفسیر خاص کانت و بر اساس مفهوم استعلاء این کار را انجام می‌دهد. در «مابعدالطبیعه چیست؟» با بحث از مفهوم عدم و حال هیبت و در «آموزه افلاطون در باب حقیقت» با تفسیر تمثیل غار در «جمهوری» افلاطون به این موضوع می‌پردازد. با اینکه زمان انتشار این سه کتاب به هم نزدیک است، اما وی با سه رهیافت یا به عبارت بهتر، سه بحث ظاهراً متفاوت سعی می‌کند تا ریشه‌های مابعدالطبیعه را جست‌وجو کند. در دو کتاب اول وی در راستای طرح کانتی، هنوز در پی تأسیس اساسی برای مابعدالطبیعه است و ریشه آن را در خود دازاین می‌جوید، اما در کتاب اخیر به دنبال فراهم کردن مقدمات گذر از مابعدالطبیعه است و آن را یک‌سره فراموشی هستی می‌داند و طرح نظریه ایده توسط افلاطون را نقطه آغاز مابعدالطبیعه و فراموشی هستی تلقی می‌کند. در این مقاله سعی می‌شود ضمن بیان رهیافتی کلی، این سه رهیافت معرفی شوند و ضمن معرفی، اشتراک و اختلاف آن‌ها با یکدیگر ارائه شود.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، مابعدالطبیعه، استعلاء، عدم، هیبت، حقیقت، افلاطون، کانت

*. پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه

طباطبائی، rezadehqani@gmail.com

** استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، hkashitari@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۲۱؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۷/۰۴]

مقدمه

همه فیلسوفان بزرگ پرسشی دارند که پژوهش و اندیشه آن‌ها را هدایت می‌کند. این مطلب یقیناً برای هایدگر هم صادق است. پرسشی که او را در طول حیات فلسفی طولانی‌اش افسون کرده است، این است که معنای هستی چیست؟. چنان‌که اندیشه هایدگر نشان می‌دهد، معنای این پرسش برای او تغییر کرده است، اما وی تا آخر عمر بر این باور بود که پرسش از هستی، محور اصلی زندگی‌اش بوده است (Frede, 2006, p.42). تاریخ مابعدالطبیعه، تاریخ پاسخی است به پرسش موجودات چه هستند؟ و کل این تاریخ، سوای اینکه انسان‌ها چه چیزی در این قرون انجام داده باشند، چیزی است که از جانب خود هستی بر انسان اتفاق افتاده است، اگرچه اعمال انسان در تحقق آن‌ها نقش بازی می‌کند (Guignon, 2006, p.18). در اندیشه هایدگر، وجود انسان دیگر کسی یا چیزی نبود که بر چیزی مسلط شود و چیزی مثل اندیشه‌اش، هنرش، جهانش، مرگش یا تقدیرش را کنترل کند؛ بلکه انسان به موجودی تبدیل شد که تحت تسلط می‌رود یا کسی که به هستی واگذار شده است. وجود انسان دیگر وجودی نیست که فرا بخواند بلکه وجودی است که توسط هستی فراخوانده می‌شود (Macann, 1993, p.107). هایدگر در مورد بسیاری از مفاهیم اندیشه‌اش مانند تاریخ مابعدالطبیعه، چرخش یا تفاوت هستی‌شناسانه تحلیلی مشابه دارد و آن‌ها را نه از جانب انسان که از جانب خود هستی می‌داند (Gadamer, 1992, P.27). پس این پرسش از هستی و بعد از آن فراموشی هستی با شروع مابعدالطبیعه از جانب خود هستی است و نه از جانب انسان. اگر مابعدالطبیعه موجودات را به‌عنوان موجودات می‌فهمد به خاطر نوری از جانب هستی است و آن نور، مابعدالطبیعه را قادر بر این بازنمود می‌سازد (Heidegger, 1993a, p.232).

پرسش از چیستی موجودات از ظرفیت‌های انسان تجاوز می‌کند. برای رسیدن به پاسخ این پرسش باید تاریخ هستی را بررسی کرد و تاریخ هستی و به تبع آن تاریخ مابعدالطبیعه — که جزئی از آن است — می‌گوید که همیشه مابعدالطبیعه با مسئله چیستی هستی درگیر بوده است و پاسخ این سؤال در صورت‌هایی نظیر *ایدئالیسم*، *ماتریالیسم*، *جبری‌گرایی* و از این قبیل داده می‌شود. اما این پاسخ‌ها ما را به پرسش بنیادین در مورد هستی موجودات یا معنای کلی موجودات نمی‌رساند و لذا هایدگر در دوره معاصر، که تلاش خود در باب هستی را *اندیشه در مورد هستی* (thought-about-Being) می‌نامد، دیگر فیلسوف یا متعاطی مابعدالطبیعه نیست، بلکه یک متفکر است (Naess, 1969, p.253). ماهیت پاسخ‌هایی که به این پرسش داده می‌شود در تعیین آن‌ها توسط مابعدالطبیعه است. مثلاً ماهیت ماتریالیسم در این عقیده که هر چیزی فقط ماده است، قرار ندارد؛ بلکه در تعیین مابعدالطبیعی‌ای که طبق آن هر موجودی به‌عنوان مصالح کار ظاهر می‌شود قرار دارد (Heidegger, 1993a, p.244). اما چون هرچه

تکون مابعدالطبیعه: بررسی سه رهیافت هایدگر به مابعدالطبیعه در دورهٔ چرخش ۸۹
(The Genesis of Metaphysics: A Study on Heidegger's Three Approaches to
Metaphysics in the "Turn" Period)

در تاریخ مابعدالطبیعه است توسط مابعدالطبیعه از جانب هستی تعیین شده است و خود مابعدالطبیعه از افلاطون و نظریهٔ ایدهٔ او شروع شده و تا زمانهٔ حاضر و آراء منتقدانی چون فردریش نیچه را هم دربرمی‌گیرد، پس کل تاریخ مابعدالطبیعه افلاطون‌گرایی (Platonism) است و تاریخ مابعدالطبیعه همان تاریخ افلاطون‌گرایی است (Caputo, 2006, p.337). شمول مابعدالطبیعه به حدی است که حتی اعتراضات نیچه، همگی اعتراضاتی است که ریشهٔ آن‌ها در افلاطون به عنوان نقطهٔ آغاز مابعدالطبیعه بنیان نهاده شده است و از این رو هایدگر حتی نیچه را در *آموزهٔ افلاطون در باب حقیقت*، افسارگسیخته‌ترین افلاطون‌گرا می‌نامد (Dostal, 1992, p.66; Guignon, 2006, p.18)؛ حتی از آنجا که اصل بنیادین اندیشهٔ ژان پل سارتر، تقدم وجود (existence) بر ماهیت (essence)، وارونه‌شدهٔ نظر افلاطون مبنی بر تقدم ماهیت بر وجود است، و وارونه‌شدهٔ یک قضیهٔ مابعدالطبیعی باز هم مابعدالطبیعی است، لذا به نظر هایدگر، سارتر هم متعاطی مابعدالطبیعه است (Heidegger, 1993a, p.232).

مابعدالطبیعه و پرسش از هستی

هایدگر بحران مابعدالطبیعه را ناشی از غفلت از وجود و پرداختن به موجودات و تغییر معنای حقیقت از انکشاف و ظهور به مطابقت می‌دانست که در نتیجهٔ آن، انسان به فاعل شناسا و محور موجودات و حقیقت تبدیل شد. دگرگونی در فهم حقیقت، سنگ بنای سنت مابعدالطبیعی است (Dostal, 1992, p.66).

دیدگان مابعدالطبیعه، در تاریخ خود که تاریخ فراموشی است، بر حقیقت پوشیده مانده و این حوالت مابعدالطبیعه است که بنیاد مابعدالطبیعه، از آن رو نهان می‌کند. مابعدالطبیعه بی‌وقفه و یکسره و به صورت‌های گوناگون سخن از هستی ساز می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹)، اما هرگز به آن پرسش درباب حقیقت هستی پاسخ نمی‌دهد؛ چرا که هرگز پرسش را مطرح نمی‌کند. وقتی مابعدالطبیعه از هستی سخن می‌گوید مرادش چیزی نیست، مگر موجودات در کلیت آن‌ها. مقصود مابعدالطبیعه از آنچه وجود یا هستی می‌نامدش، موجود بماهو موجود است. زبان و بیان مابعدالطبیعه، از ابتدای تاریخ آن در افلاطون تاکنون، به طریقی شگفت، در طریق این اشتباه پیش رفته که هستی را با هستنده (وجود را با موجود) خلط کند. این خلط مبحث همچون حادثه‌ای در تفکر است و نه یک خطا. مابعدالطبیعه به سبب این شیوهٔ تفکر که ناظر به موجود است، نادانسته نقش سدی را ایفا می‌کند که آدمی را از نسبت اصیل و آغازین هستی با ذات انسان باز می‌دارد (همان، ص ۱۴۰). آنچه مابعدالطبیعه اظهار می‌کند آن است که موجود بماهو موجود چیست؟. جولانگاه مابعدالطبیعه موجود بماهو موجود است و بدین طریق مابعدالطبیعه همواره موجودات را در کل و از حیث موجودیت آن‌ها باز می‌نماید (همان، ص ۱۵۳). در نهایت، پرسش از وجود به دلیل مابعدالطبیعهٔ موجودانگار مورد غفلت و انکار قرار گرفته و همین باعث

می‌شود که هایدگر ما را به واسازی (Destruktion) تاریخ مابعدالطبیعه دعوت کند (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۳۶).

کانت و مابعدالطبیعه

هایدگر ابتدا با تفسیر کانت و بحث زمانمندی و در کتاب *مابعدالطبیعه چیست؟* با بحث از مفهوم عدم و هیبت، همانند کانت به دنبال تأسیس اساسی برای مابعدالطبیعه است؛ اما بعد از این کتاب از گذر از مابعدالطبیعه دم زده و سخن از تفکری دیگر ساز می‌کند. وی این مرحله از تفکر در باب مابعدالطبیعه را در آثار بعدی مطرح می‌کند که مهم‌ترین بحث مد نظر ما، نقد وی از تمثیل غار در کتاب *آموزه افلاطون در باب حقیقت* است که هر چند نسبت به دو کتاب دیگر مطرح در این مقاله، رهیافتی متفاوت به مابعدالطبیعه دارد، اما مانند آن‌ها مربوط به دوره چرخش است.

بحث اساسی تفسیر هایدگر از کانت در کتاب *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* ارائه شده است. هایدگر در این کتاب تلاش می‌کند که بگوید *نقد عقل محض* حداقل در ویراست نخست، به نوعی در طرح هستی‌شناسی بنیادین قرار می‌گیرد و این کار را با پرسش «چگونه احکام تألیفی ماتقدم ممکن است؟» انجام می‌دهد (Sheehan, 1998, p.55). *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* نشان‌دهنده تفسیری نو و خارج از چارچوب‌های رایج بود. هایدگر ابعاد مسئله هستی را در ضمن اندیشه کانت دریافته بود. در حالی که اکثر مفسران کانت در تفسیر وی تقدم را به مسئله شناسایی می‌دهند، هایدگر به وجود اولویت می‌دهد. او می‌نویسد:

هدف این اثر (*کانت و مسئله مابعدالطبیعه*) توجیه نقادی عقل محض کانت است، از آن حیث که اساس مابعدالطبیعه را احیاء می‌کند. بدین ترتیب مسئله مابعدالطبیعه به صورت هستی‌شناسی بنیادین مشخص و روشن می‌گردد (Heidegger, 1962, p.3).

مراد هایدگر از مسئله مابعدالطبیعه در واقع پرسش از امکان ذاتی مابعدالطبیعه است؛ یعنی آیا اساساً معرفت مابعدالطبیعی صرف نظر از هرگونه شکل و نوع آن امکان‌پذیر است؟ به بیان دیگر، مابعدالطبیعه نوعی کسب شناخت از اعیان و اشیاء فی‌نفسه است. اما امکان وصول معرفت مابعدالطبیعی و شناخت اعیان و حقایق موجودات، مبتنی بر پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا اساساً شناخت اعیان و موجودات فی‌نفسه برای آدمی امکان‌پذیر است؟ آیا اساساً این شناخت موجود را همان‌گونه که هست و البته به نحوی که همه گزاره‌های مربوط به آن تأییدپذیر شوند، پدیدار و آشکار می‌کند؟ (Heidegger, 1962, p.96). بنابراین در واقع کانت مسئله امکان وجود یا عدم وجود مابعدالطبیعه را به مسئله ظهور موجود، همان‌گونه که

تکون مابعدالطبیعه: بررسی سه رهیافت هایدگر به مابعدالطبیعه در دوره چرخش ۹۱
(The Genesis of Metaphysics: A Study on Heidegger's Three Approaches to
Metaphysics in the "Turn" Period)

هست باز می‌گرداند و این همان هستی‌شناسی بنیادینی است که با ساختارهای اساسی هستی انسان آمیخته است. پس در نظر هایدگر به‌رغم اینکه کانت مقدماً به نقادی قوای شناسایی انسان می‌پردازد، اما در واقع، هدف و مسئله اساسی او در مواجهه با مابعدالطبیعه در کتاب *نقد عقل محض* پی‌ریزی مبانی‌ای برای امکان‌ذاتی مابعدالطبیعه است؛ یعنی می‌کوشد تا به مبانی‌ای دست یابد که براساس آن‌ها امکان حصول معرفت مابعدالطبیعی را اثبات کند. از این رو، برای انجام طرح وجودشناسی بنیادین در *نقد عقل محض*، در واقع، کانت به این پرسش می‌پردازد که آیا اساساً برای آدمی شناخت حقایق وجود اشیاء آن گونه که هستند، امکان‌پذیر است یا نه؟ یعنی به این مسئله که آیا موجودات آن چنان که هستند برای ما پدیدار و آشکار می‌شوند یا نه؟ (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، ص ۹۶). پس نقادی شناسایی کانت، در واقع هستی‌شناسی است.

در نظر هایدگر، کانت با احاله پرسش مابعدالطبیعه به خود هستی انسان و توانایی او، در صدد بود تا امکان مابعدالطبیعه‌ای چون علم را بررسی کند؛ به‌ویژه اینکه انسان در نظر کانت، موجودی زمانمند است. از این رو فعالیت‌های او، چون تفکر مابعدالطبیعی، در طول تاریخ و زمان انجام می‌شود و تاریخمند است. به بیان دیگر، از نظر کانت و نیز هایدگر، فلسفه امری انسانی است و به سرشت انسان تعلق دارد و چون انسان موجودی زمانمند است، پس معرفت او هم زمانمند است. اما مشکل کانت از آنجا بود که او در چارچوب‌های مابعدالطبیعی سنتی می‌اندیشید و حتی وارث آن‌ها بود؛ یعنی کانت از یک سو از مابعدالطبیعه و معرفت مابعدالطبیعی همان چیزی را می‌فهمید که در سنت و تاریخ مابعدالطبیعه به‌منزله مابعدالطبیعه تلقی می‌شد و از سوی دیگر در همان سنت دکارتی می‌اندیشید (Heidegger, 1978, pp.71-76) که در آن معنای مابعدالطبیعه، علم به امور فوق حسی بود که در عرصه تجربه هیچ‌گونه اطلاق و کاربردی نداشت.

اما هایدگر اصالت احیای مابعدالطبیعه را نزد کانت به فهم ماهیت تخیل استعلایی و شاکله‌سازی می‌داند. در نظر او شاکله‌ها افقی را پدید می‌آورند که به‌نحوی به روی امر استعلایی گشوده شده است. این شاکله‌ها از جانب نفس تخیل استعلایی بروز می‌کنند و تخیل عامل تألیفی محضی است که شهود محض — یعنی زمان — و فکر محض — یعنی شهود و خودآگاهی — را با هم مرتبط می‌کند. پس شاکله‌سازی محضی که مبتنی بر تخیل استعلایی است، مقوم وجود اولیه و اصلی فاهمه است (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، صص ۲۱۳ و ۲۱۴). به نظر هایدگر، کانت در ویرایش نخست *نقد عقل محض*، قوه خیال را به منزله قوه‌ای مستقل از فاهمه می‌داند و این درست‌تر از رأیی است که در ویرایش دوم آن کتاب آمده است. هایدگر با توجه به این نظر می‌کوشد تا نشان دهد که قوه خیال نه کارکردی از قوه فاهمه است و نه قوه مستقلی در کنار حس و فاهمه؛ بلکه باید آن را به منزله ریشه مشترک حس و فاهمه تلقی کرد (همان، صص ۲۱۷ و ۲۱۸). به بیانی دیگر هایدگر در *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* در مورد چاپ اول *نقد عقل محض*، یادآور می‌شود که کانت از سه نیروی حس، فهم و خیال یاد کرده و برای خیال اعتباری خاص قائل بوده است، زیرا آن را

سرچشمه دو نیروی دیگر دانسته بود. انسان در اصل موجودی است دارای تخیل و نه فقط موجودی خردورز. به گمان هایدگر، کانت در ویراست دوم نقد محض از این مبانی تازه فلسفی چشم‌پوشی کرد و به همان موقعیت سنتی، و برداشت از انسان همچون «حیوان عاقل» بازگشت (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰).

به نظر کانت، تخیل سرچشمه وحدت‌بخش حس و فهم است؛ وی آن را «ریشه مشترک ولی ناشناخته برای ما» خوانده بود (کانت، ۱۳۶۲، ص ۷۲). آن ریشه مشترک حس و فهم که آن‌ها را متحد می‌کند، برای ما ناشناخته است، نه به معنای چیزی که هرگز با آن روبه‌رو نشده‌ایم، بل به‌عنوان چیزی که آن را به طور نادرست تأویل کرده و چنین پنداشته‌ایم که آن را شناخته‌ایم. کانت برای شناسایی آن ریشه مشترک، اما ناشناخته بسیار تلاش کرد و آن را تخیل دانست؛ یعنی امری اساسی که با ناپوشیدگی چیزها مرتبط است. اما در ویراست دوم به راه متعارف بازگشت و حقیقت را بیش از گزاره‌ای همخوان با امر واقعی ندانست (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵).

کانت در ویراست نخست نقد عقل محض می‌گوید:

ولی ... سه چشمه اصلی (توانایی یا قوه نفس) وجود دارند که شرط‌های امکان هرگونه تجربه را در خود می‌گنجانند و خود نمی‌توانند از هیچ نوع قوه دیگر ذهن مشتق شوند؛ که عبارت‌اند از: حس، نیروی انگارش و خود اندریافت (کانت، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷).

یا در جای دیگر این کتاب می‌گوید:

بنابراین گونه‌ای نیروی انگارش ناب [تخیل] همچون یک قوه بنیادین روح آدمی در اختیار ماست که بنا به هرگونه شناخت پرتوم را تشکیل می‌دهد ... هر دو حد نهایی یعنی حسگانی و فهم باید به واسطه این کارکرد ترافرازنده نیروی انگارش ضرورتاً به یکدیگر دوسیده شوند (همان، ص ۲۰۲).

اگر بخواهیم از راه دیگری وارد تفسیر هایدگر از کانت شویم، آن راه بررسی مفهوم زمان است. با بررسی نظر کانت در مورد زمان می‌توان به تأسیسی اساسی برای مابعدالطبیعه دست یازید. هایدگر معتقد است که نزد کانت شهود حسی محض انحصاراً با یک قوه تفکر محض تعین پیدا می‌کند و دارای دو مقوله مکان و زمان است. مکان، تصویری محض است که ضرورتاً قبل از هر نوع شناخت متناهی قرار دارد. زمان نیز صورت حس درونی است؛ یعنی عامل شهودی است که از خود و از حال درون خود داریم. در واقع زمان شرط صوری ماتقدم برای هر نوع پدیداری به معنای کلی آن است. از این رو به نظر هایدگر در فلسفه کانت زمان عنصر اصلی و بنیادی در تشکیل هر نوع شناسایی محض استعلایی است. یعنی زمان در فلسفه

تکون مابعدالطبیعه: بررسی سه رهیافت هایدگر به مابعدالطبیعه در دوره چرخش
(The Genesis of Metaphysics: A Study on Heidegger's Three Approaches to
Metaphysics in the "Turn" Period)

کانت، از لحاظ احیای اساس مابعدالطبیعه اهمیت و مرکزیتی بیش از پیش پیدا می‌کند، چرا که هر چه ادراک می‌شود، در زمان قرارداد. در نتیجه آنچه من حیث هو، هستی دارد، به ناچار تا حدودی از سنخ زمان است؛ یعنی هستی و زمان با هم قرابت دارند (Heidegger, 1962, p.51). اما در عین حال هایدگر بر آن است که کانت هر چند توانست نقش زمان را تا بدین‌جا برجسته کند، ولی چون در همان مفهوم سنتی از زمان باقی ماند نتوانست قرابت آن را با هستی به درستی نشان دهد. از این رو نتوانست امکان‌های درونی زمان را، به منزله عنصر قوام‌بخش ساختار وجودشناسی آدمی به نحو کامل درک کند (Heidegger, 1974, pp.104-106) و درک همین قرابت که می‌توان آن را در کانت پی‌گیری کرد، می‌تواند به درک مسئله هستی در افق زمان منجر شود.

مابعدالطبیعه و مفهوم عدم

دیگر اثر کلیدی هایدگر در بحث از مابعدالطبیعه، کتاب *مابعدالطبیعه چیست؟* است. این کتاب متن سخنرانی هایدگر در دانشگاه فرایبورگ است که به مناسبت استادی او و دانشجویی هوسرل ایراد شد (Sheehan, 1998, p.57). وی در این کتاب درصدد پرسش از جهت مابعدالطبیعی سابق خود است. هایدگر در دو کتاب *هستی و زمان* و *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* گفته بود که کار پایه‌گذاری مابعدالطبیعه عبارت است از کوشش برای اثبات این نکته که انسان می‌تواند موجودات را به کمک مفهوم اساسی‌ای که از خود هستی دارد، بشناسد. مفهومی که انسان از خود هستی دارد، اساسی است که باید مابعدالطبیعه، به‌ویژه الهیات بالمعنی الأخص بر آن تأسیس و استوار گردد. او در *مابعدالطبیعه چیست؟* ثابت می‌کند که انسان می‌تواند نفس هستی (عدم) را بشناسد، اما هستی به این معنا یک امر مفهومی نیست که برای شناخت موجودات در خدمت و اختیار انسان باشد، بلکه یک امر عدمی است که شناخت آن غیرممکن است (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۳۷).

پرسش «چرا هستندگان (موجودات) هستند به جای آنکه نباشند؟» پرسشی است که کتاب *مابعدالطبیعه چیست؟* به آن ختم و رساله *درآمدی بر مابعدالطبیعه* با آن شروع می‌شود. اصل این پرسش در مابعدالطبیعه لایب‌نیتس مطرح شده است و هایدگر با اخذ این پرسش، از آن در جهت طرح پرسش از هستی استفاده می‌کند. این پرسش مسئله نیستی یا عدم را پیش می‌کشد و البته به آسانی هم پاسخ نمی‌یابد (احمدی، ۱۳۸۲، ص ۸۰).

در *مابعدالطبیعه چیست؟* هستی به عنوان عدم مطرح شده تا توجه فرد را از این رهگذر به ماهیت قابل پرسش هستی (عدم) جلب کند و وجود به این معنا، همان بنیادی است که مابعدالطبیعه، یعنی معرفت موجودات، باید بر آن بنا نهاده شود (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۳۸). پرسش از عدم به این صورت که «چرا موجودات هستند به جای آنکه نباشند؟» در طول تاریخ مابعدالطبیعه مطرح شده و پاسخ‌های گوناگونی

یافته و مابعدالطبیعه براساس آن بنیان نهاده شده است؛ پاسخ‌هایی نظیر محرک اول، خیر اعلی، علت اولی، صانع الهی و ... (همان، ص ۴۳).

به نظر هایدگر، پرسش در مورد عدم ما را به رویارویی با خود مابعدالطبیعه می‌رساند. مابعدالطبیعه از عبارت یونانی "meta ta physika" گرفته شده است. این عنوان بعداً به وصف حیطه‌ای از تحقیق گفته شد که به ماورای موجودات بماه‌ی موجودات می‌رود. این گذار و فراروی به ماورای موجودات بماه‌ی موجودات، در این پرسش از عدم اتفاق می‌افتد (Heidegger, 1993b, p.106). به نظر هایدگر مابعدالطبیعه از دیرباز به مسئله عدم پرداخته و آن را در قالب گزاره «از عدم تنها عدم حاصل می‌شود» [Ex nihilo nihil fit] آورده است (ibid, p.107). عدم در مابعدالطبیعه به معنای ناموجود گرفته شده و ناموجود همان ماده صورت‌نپذیرفته‌ای است که نمی‌تواند خود را در صورت یا شکلی مصور که مظهریت بیرونی داشته باشد، یعنی به شکل eidos، عرضه کند. برخلاف عدم یا امر ناموجود، موجود آن است که خود، صورت‌بخش خود است و خود را در یک صورت در معرض دید می‌آورد. این برداشت از هستی و سرچشمه مانند خود عدم بسیار کم مورد شرح و بسط قرار گرفته است.

از طرف دیگر جزم‌اندیشی مسیحی، حکم «از عدم جز عدم حاصل نمی‌شود» را باطل می‌داند و از این طریق معنایی دیگر به عدم می‌بخشد. برحسب این معنا، عدم عبارت است از غیاب همه موجودات غیر از خدا [Ex nihilo fit ens creatum] (از عدم موجود مخلوق حاصل می‌شود) و این نوع عدم به مفهومی مقابل با هرچه اصالتاً هست - یعنی مقابل کلیه موجودات و خدا، چونان موجود نامخلوق - تبدیل می‌شود. در اینجا تفسیر عدم از برداشتی بنیادین راجع به موجودات است، اما شرح و بسط موجودات در همان سطحی می‌ماند که پرسش از عدم. پس پرسش از خود هستی و نیز خود عدم اساساً مطرح نمی‌شود (ibid, p.107). هایدگر در ادامه می‌گوید که این تذکار تاریخی (cursory historical review) عدم را به‌عنوان مفهوم مقابل موجود اصیل نشان می‌دهد؛ اما اگر عدم به نحوی به مسئله‌ای تبدیل شود، این نسبت متقابل نه تنها از نوعی تعیین معنی‌دارتر خبر می‌دهد بلکه برای نخستین بار طرح ویژه پرسش مابعدالطبیعی در باب هستی موجودات را برمی‌انگیزد. در این صورت عدم دیگر آن امر نامتعین ضد موجود نیست، بلکه خود را همچون آنچه به وجود موجود تعلق دارد آشکار می‌کند. پس جمله هگل در کتاب علم منطق (Science of Logic) درست است که «وجود محض با عدم محض برابر است». اگر پرسش از هستی بماهو هستی پرسشی باشد که بر کل مابعدالطبیعه حاکم است، پس پرسش از عدم هم همین‌طور است. هایدگر البته در اینجا مسئله عدم را به منطق مرتبط می‌کند و می‌گوید چون منطق در کل تاریخ مابعدالطبیعه جریان دارد، پس عدم، علاوه بر جهت قبلی، از این جهت هم بر تاریخ مابعدالطبیعه شمول دارد (ibid, p.108).

سپس هایدگر به این مسئله اشاره می‌کند که مابعدالطبیعه به ذات دازاین تعلق دارد و آن را بر اساس استعلاء دازاین بیان می‌کند. به نظر او دازاین تا وقتی که خود را در ارتباط با عدم قرار می‌دهد، می‌تواند با

تکون مابعدالطبیعه: بررسی سه رهیافت هایدگر به مابعدالطبیعه در دوره چرخش
(The Genesis of Metaphysics: A Study on Heidegger's Three Approaches to
Metaphysics in the "Turn" Period)

موجودات نسبت داشته باشد. سیر به ماورای موجودات، بر ذات دازاین اتفاق می‌افتد و این سیر و رفتن به ماوراء موجود، خود مابعدالطبیعه است و از اینجا این نتیجه حاصل می‌شود که مابعدالطبیعه به سرشت آدمی تعلق دارد. مابعدالطبیعه همان دازاین است (ibid, p.109). انسان آنچه را معتقد است که هست به نیستی پیوند می‌زند. این مسئله متعلق به ذات دازاین است و این خود مابعدالطبیعه است و از این رهگذر مابعدالطبیعه متعلق به ذات انسان است و پرسش اصلی آن با توسل به نیستی مطرح می‌شود و نیز به این صورت که «چرا موجودات هستند به جای آنکه نباشند؟» (Naess, 1969, p.221) پس مابعدالطبیعه ریشه‌ای هستی‌شناختی در ذات دازاین دارد. هایدگر در رساله مابعدالطبیعه چیست؟ هیبت (anxiety) را به‌عنوان تجربه‌ای مابعدالطبیعی توصیف می‌کند که نیستی، خود را در آن ظاهر می‌سازد (Sheehan, 1998, p.57). او در کتاب درآمده به مابعدالطبیعه می‌گوید که جزء «مابعد» [Meta / متا] در مابعدالطبیعه [متافیزیک / metaphysics] در اصل به معنای «بعد» (after) است؛ اما با گذر زمان، به معنای «ماوراء» (beyond) تغییر می‌کند. بنابراین مابعدالطبیعه به معنای فراروی به ورای امور طبیعی [فیزیک] یا موجودات است (ibid, p.59) و این شبیه استعلاء است و استعلاء به هر دازاینی اختصاص دارد.

ظهور افلاطون و مابعدالطبیعه

هستی برای یونانیان حضور است و حضور یونانی مربوط به حضور موجودات در قلمرو آشکارگی است. اما از زمان افلاطون انحطاط، تساوی ایده با هستی، شروع شد (Zimmerman, 2006, p.296). هایدگر شروع فلسفه را با افلاطون می‌داند. البته وی معتقد است که در زمان وی بصیرت‌های عمیق پیشافلسفی هنوز زنده بودند که نقل قول آغاز هستی و زمان گواهی بر این اعتقاد هایدگر است (Naess, 1969, p.296). هایدگر معتقد است که تمثیل غار در ابتدای کتاب هفتم جمهوری نیز نشان می‌دهد که در زمان افلاطون اندیشه به هستی و بصیرت‌های پیشافلسفی هنوز حضور داشته‌اند. در این تمثیل پنهانگری و آشکارگری هر دو حضور دارند. او در آموزه افلاطون در باب حقیقت اشاره می‌کند که در افلاطون هنوز حقیقت به نوعی در موجودات عالم است نه در نگاه ما (Dostal, 1992, p.68). اما هایدگر همچنان بر آن است که اولین بار با افلاطون سقوط در فلسفه اتفاق می‌افتد و اتفاق بنیادین در این تمثیل آن است که حقیقت از آشکارگی به صدق تبدیل می‌شود (Naess, 1969, p.256).

به نظر وی بنیان‌گذاران فلسفه نظیر افلاطون بر تجربه روشننگاه [Lichtung] تأمل کرده‌اند، اما مشکل آن است که این تجربه در طی تاریخ فلسفه ناندیشیده باقی مانده است (جانسون، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵). هایدگر تفسیر خود از تاریخ مابعدالطبیعه را با تفسیر تمثیل غار شروع می‌کند. به نظر او اندیشه مابعدالطبیعی از این تمثیل شروع می‌شود (Volpi, 1996, p.37). هایدگر در بررسی سرچشمه‌های تفکر فلسفی به افلاطون می‌رسد. او در می‌یابد که مراحل آغازین تاریخ

فلسفه، صورت مابعدالطبیعه به خود می‌گیرد. وی نقد کلی به مابعدالطبیعه را توجه به موجودات به‌عنوان یک کل، در عوض توجه به هستی می‌داند (جانسون، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹). در حالی که نزد پیشاسقراطیان، وجود از جمله وجود جهان و فوزیس اصلاً از راه اثبات یا انکار عقلی و ذهنی قبول یا رد نمی‌شد؛ برای آن‌ها وجود با حضور یکی بود. اما جهان به‌عنوان حیّز اشیاء فرادستی تصویری است که در سنت فلسفی غرب به جدایی من یا سوژه یا جوهر نفسانی از نامن یا جهان خارجی یا ایزه یا جوهر مادی انجامیده و نخستین هیزم‌بیار این معرکه افلاطون است (هایدگر، ۱۳۸۵، پیش‌گفتار مترجم، ص ۷۶).

عنوان «مابعدالطبیعه» توسط ویراستار آثار ارسطو (اسکندر افرویدیسی) برای آن بخشی از فلسفه او تعیین شد که آن را فلسفه اولی خوانده بود. *فلسفه اولی* عبارت بود از مطالعه ۱- ویژگی‌های مشترک همه موجودات (مثلاً این واقعیت که هیچ موجودی نمی‌تواند هم‌زمان هم باشد و هم نباشد) و ۲- ماهیت برترین و نخستین موجود که همان خدا یا محرک نامتحرک است. از دلایل ارسطو در اختصاص دادن خدا به فلسفه اولی این است که خدا حرکت یا تغییر نمی‌کند و لذا رابطه‌ای با طبیعت ندارد و نیز پرداختن به برترین موجود نوری بر سایر موجودات می‌اندازد. هایدگر مابعدالطبیعه را به عنوان امری هم‌ارز هستی‌شناسی می‌داند؛ اما به سبب پیوند مابعدالطبیعه با مسئله خدا — که از ارسطو تا هگل ادامه می‌یابد — غالباً مابعدالطبیعه را هستی‌یزدان‌شناسی (*ontotheology*) می‌نامد (Inwood, 2000, p.126). مابعدالطبیعه به‌تبع نظریه علل ارسطو، همواره به اشکال گوناگون در پی علت نهایی بوده، لذا همواره سیمای یزدان‌شناسی داشته است و هایدگر بر همین اساس آن را «هستی‌یزدان‌شناسی» می‌خواند (Dostal, 1992, p.71). به همین دلیل، از دید هایدگر، نگرش هستی‌شناسانه‌ای که گوهر بنیاد را پیش بکشد، ناگزیر منش دینی خواهد داشت. باید توجه داشت، از آنجا که پرسش از خدا باید بلافاصله پس از تعیین پرسش‌های اساسی مطرح شود، هایدگر از این مرحله جلوتر نرفت؛ پرداختن به این مسئله مانعی محسوب می‌شد و طرح تأسیس اساس مابعدالطبیعه را برای هایدگر امکان‌ناپذیر می‌کرد و او به‌رغم توقعات اولیه خود، از پرسش در باب خدا منحرف شد (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۳۳).

تاریخ غرب دو نقطه عزیمت دارد که یکی جایگاهی اصلی دارد و دیگری فرعی. یکی تقدیر ما را می‌آغازد هرچند نمی‌توانیم آن را شروع اندیشه تعریف کنیم و دیگری تاریخ اندیشه بدون هستی را شروع می‌کند. نقطه عزیمت اصلی، تاریخ هستی‌شناسی و نقطه عزیمت فرعی، تاریخ مابعدالطبیعه است. پس در اینجا واضح است که ما با یک دوگانگی ساده در نقطه عزیمت‌های فرهنگمان روبرویم. شکافی بین خاستگاه و منشأ امر ناندیشیده و آغاز برای اندیشه. در این شکاف و دوگانگی یکی از این دو نقطه عزیمت (مابعدالطبیعه)، حقیقت خود را در دیگری (هستی‌شناسی) می‌یابد. این دو با ظهور افلاطون هم‌ارز هم می‌شوند. پس مابعدالطبیعه بخشی از هستی‌شناسی است و اگر تاریخ در روشنائی امر ناندیشیده مورد توجه قرار گیرد، تاریخ هستی است (Zarader, 1996, p.14). ویژگی اصلی مابعدالطبیعه آن است که به فراسوی موجودات طبیعی می‌رود و این با استعلاء ذات دازاین مرتبط است و لذا مابعدالطبیعه در

تکون مابعدالطبیعه: بررسی سه رهیافت هایدگر به مابعدالطبیعه در دوره چرخش ۹۷
(The Genesis of Metaphysics: A Study on Heidegger's Three Approaches to
Metaphysics in the "Turn" Period)

سرشت انسان است. مابعدالطبیعه مانند هستی‌شناسی در مقابل معرفت‌شناسی و نیز علم قرار دارد؛ زیرا علم نیز موجودات را مطالعه می‌کند و نه هستی یا نیستی را (Inwood, 2000, p.126). اما پرسش‌های مابعدالطبیعی هم برخلاف علم دو ویژگی دارند؛ ۱- پرسش مابعدالطبیعی به کل می‌پردازد؛ مثلاً نمی‌توان به مسئله آزادی پرداخت، بدون اینکه کل گستره پرسش‌های مابعدالطبیعی اقامه شوند. مابعدالطبیعه به موجودات به‌عنوان یک کل می‌پردازد. ۲- پرسش مابعدالطبیعی خود پرسشگر را مورد حمله قرار می‌دهد. این حمله نه صرفاً به انسان به‌طور کلی، بلکه به پرسشگر به‌عنوان فرد حمله می‌کند؛ چرا که پرسشگر هم مانند هر دازاین دیگر، موجودی است که در قلب موجودات دیگر از موجودات به‌عنوان یک کل استعلاء می‌یابد (ibid.).

اما مهم‌ترین نکته در باب ویژگی‌های مابعدالطبیعه آن است که تفاوت هستی‌شناسانه هایدگر را لحاظ نمی‌کند. پرسش راهنمای مابعدالطبیعه همواره این است که «موجودات بماهو موجودات چه هستند؟» اما هیچ‌گاه از حقیقت هستی نمی‌پرسد. مابعدالطبیعه به وراى موجودات می‌رود؛ یعنی به سوی موجودات به‌عنوان یک کل می‌رود و آن را به شکل‌های مختلف به‌عنوان روح، ماده، نیرو، سیورورت، حیات، تصور، اراده، جوهر، سوژه، انرژی یا بازگشت جاودانه همان تفسیر می‌کند و اغلب یک امر متعالی یا یک جهان فوق حسی را اصل موضوع می‌گیرد (ibid, p.127). هایدگر در نامه در باب بشرانگاری می‌گوید: «مابعدالطبیعه در واقع، موجودات را در وجودشان باز نمود می‌کند و همچنین به وجود موجودات می‌اندیشد، اما به وجود بماهو وجود نمی‌اندیشد؛ به تفاوت بین وجود و موجودات نیز نمی‌اندیشد» (May, 1996, p.26). این ویژگی اصلی کل تاریخ مابعدالطبیعه از بدایت تا نهایت آن است که علت بطلان آن به شمار می‌رود (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۸۳).

نخستین فیلسوفان یونانی چون پارمنیدس و هراکلیتوس از مفهوم کلی نظام هستی، خود هستی را مطرح کردند؛ اما جایی رسید که این کل به کل هستندگان بدل شد و از اینجا تاریخ فراموشی هستی آغاز شد. هستی در یونان پیش‌سقراطی به مثابه حضور درک می‌شد؛ اما در افلاطون، موجودات وجودشان را از طریق ایده‌ها آشکار می‌کنند. ایده‌های افلاطونی بدین طریق تبدیل شدند به طلایه‌داران ترک فرایند آشکارسازی. تاریخ مابعدالطبیعه تاریخ فراموشی یا عقب‌نشینی از موضعی است که در آن موجودات به‌عنوان موجودات بالفعل حاضر می‌شوند. این عقب‌نشینی هستی که شروع مابعدالطبیعه است در تفسیر افلاطون از مفهوم وجود موجودات به‌عنوان «ایده» اتفاق افتاد. ایده مواد مختلف چیزهایی را که در این جهان به دیده ما می‌آیند تولید (product) می‌کند (Guignon, 2006, p.17). هایدگر از مابعدالطبیعه به هستی یزدان‌شناسی یاد می‌کند؛ چرا که در جهان بینی افلاطونی، ایده‌های عالم معقول، روشنایی ایده برتر یا ایده خیر را منکسر (refract) می‌کنند و این رویکرد در کل تاریخ مابعدالطبیعه باعث شد که مابعدالطبیعه همیشه نوعی یزدان‌شناسی باقی بماند. بر این اساس، وظیفه مابعدالطبیعه از ابتدا بسط نظریه‌ای درباره ذات موجودات و منطق وجود آن‌هاست؛ یعنی نوعی هستی‌شناسی و در عین حال بسط یک الهیات با ارتباط دادن وجود موجودات به یک موجود ازلی و نخستین (Sheehan, 1998, p.64).

مرحله دوم در فراموشی هستی یا تاریخ مابعدالطبیعه در قرون وسطی اتفاق افتاد. در اندیشه قرون وسطایی مفهوم افلاطونی حقیقت به عنوان تطابق عقل با وجود موجودات، به بنیان‌گذاری نقش موجود برتر در نظریه خلق مسیحی متصل شد و مطابقت، از مطابقت ذهن و شیء به معنایی عمیق‌تر یعنی مطابقت میان شیء با ذهن خدا بدل شد (ibid, p.65). مفهوم تولید کردن که در مرحله پیشین از آن صحبت کردیم به مفهوم موجودات به‌عنوان چیزهای تولیدشده توسط خدا انجامید (Guignon, 2006, p.7).

اما مرحله سوم تاریخ مابعدالطبیعه در آغاز عصر مدرن اتفاق افتاد. هایدگر شروع این مرحله را وقتی می‌داند که گاليله فرمول اصل اینرسی (inertia) را معرفی کرد. عنوان «اینرسی» را چند دهه بعد، نیوتن به این اصل داد. آنچه در اینجا برای هایدگر مهم است، جایگزینی منظر حسی پدیدارهای طبیعی (سنگ بنای فیزیک ارسطویی) با رهیافت عقلی به طبیعت نیست، بل این حقیقت است که اینرسی به ذهن بشر نیاز دارد. پس در تطابق بین عقل و شیء این بار بر روی عقل تأکید شد. همچنین با cogito دکارتی، cogito خودش را به عنوان تنها بنیادی که موجودات وجود خود را از آن طریق ظاهر می‌سازند، وضع کرد و cogito به subjectum تبدیل شد و سوژه کنیویته آغاز شد (Sheehan, 1998, p.65). در روزگار مدرن، تولید که در دو مرحله پیشین آن را بررسی کردیم به‌عنوان آنچه در مقابل ایستاده، یعنی آنچه در مقابل یک سوژه یا یک اراده ایستاده، فهمیده شد؛ بنابراین بودن و هستی داشتن به معنای نتیجه ایستادگی و سماجت، یک عمل تولیدی است. این وجود همان استمرار حضور یک جوهر است که در همه تغییرات ثابت باقی می‌ماند، چنان‌که دکارت هم در تأمل دوم از تأملات در فلسفه اولی وقتی بر روی ذات یک تکه موم تأمل می‌کرد، آن را مطرح کرد (Guignon, 2006, p.17). هایدگر مابعدالطبیعه را شرط فرهنگ ما، و ذات نیست‌انگاری معاصر می‌داند. فراموشی هستی مابعدالطبیعه به مدرنیسم انجامید و فرهنگ ما را مفصل‌بندی کرد (May, 1996, p.26). پس فهم مشخصه‌های اصلی تاریخ مدرن و گوهر آن‌ها – برای نمونه گوهر تکنولوژی – در نهایت وابسته به مابعدالطبیعه است. او حتی توجه به Volk (قوم) در زمان نازی‌ها را به‌عنوان ادامه تسلط سوژه کنیویته و اومانیسیم مابعدالطبیعه غربی دانست. وی اعتقاد به تقدم مردم را نوعی گسترش اندیشه لیبرال و من‌محور و گسترش تصور اقتصادی از صیانت و گذران زندگی می‌داند (Guignon, 2006, p.17). هایدگر در نامه در باب بشرانگاری می‌گوید که همه صور بشرانگاری، در سنت مابعدالطبیعی دارای پیشفرض‌های مابعدالطبیعی هستند؛ بشرانگاری حاصل شروع مابعدالطبیعه است. از سر تصادف یا راحت‌طلبی نبود که هایدگر ویرایش دوم کتاب *آموزه افلاطون در باب حقیقت* را در سال ۱۹۴۷ همراه با نامه در باب بشرانگاری با هم چاپ کرد. وی در این کتاب می‌گوید که «شروع مابعدالطبیعه در اندیشه افلاطون هم‌زمان با شروع بشرانگاری است» (Dostal, 1992, p.66).

ادعای هایدگر یعنی ادعایی که او آن را با همه قدرت اندیشه غنی‌اش توسعه داد، صرفاً این بود که وحدت تقدیری تاریخ غرب را که با مابعدالطبیعه یونانی شروع شده و در نهایت به سلطه

تکون مابعدالطبیعه: بررسی سه رهیافت هایدگر به مابعدالطبیعه در دوره چرخش
(The Genesis of Metaphysics: A Study on Heidegger's Three Approaches to
Metaphysics in the "Turn" Period)

کامل صنعت و فناوری خاتمه یافته است روشن سازد (Gadamer, 1992, p.21). به نظر هایدگر، طرح هستی به‌عنوان ایده که افلاطون آن را بنا گذاشته بود، آغازی بر تاریخ غرب بود که در نهایت باعث تلقی جهان همچون تصویر شد؛ چرا که ایده نظرگاه است و به این لحاظ جهان تصویری شد در نظرگاه ایده و بعد از آن در قرون وسطی تصویری شد در نظرگاه خدای متعال و در دوره جدید در نظرگاه انسان. جهان تصویری شد برای انسان؛ سوژه جهان را تصویر کرده است و آن را «همچون تصویر، نظام می‌بخشد». با این همه در هیچ دوره‌ای همچون دوره جدید، طرح جهان به‌عنوان تصویر محض نبوده است؛ زیرا در نظریه مثال محور افلاطون، در نظریه تجربه محور ارسطو و در نظریه خدامحور قرون وسطی، امکان سلطه انسان بر همه چیز نبود و جهان اگرچه تصویر بود ولی تصویری برای انسان نبود. اما در دوران جدید، تصویر چون مبتنی بر خرد دکارتی است و بر سوژه استوار است، امکان سلطه انسان بر جهان را افزایش داده است (خاتمی، ۱۳۸۵، صص ۲۹۸ و ۲۹۹).

پیدایش منطق، اخلاق و فیزیک

اصطلاحاتی نظیر منطق، اخلاق و فیزیک در زمان انحطاط اندیشه اصیل پدید می‌آیند. یونانیان چنین عناوینی را در زبان خود نداشتند و حتی از لفظ «فلسفه» برای اندیشیدن خود استفاده نمی‌کردند. عنصر اندیشه چیزی است که اندیشه، بر اساس آن، می‌تواند اندیشه باشد. اندیشه، اندیشه به هستی است و از آن هستی است تا جایی که برخاسته از هستی است و متعلق به هستی است و به هستی گوش می‌سپارد. وقتی اندیشه از عنصر خود جدا شود، به انحطاط می‌رسد و عناوینی نظیر منطق، اخلاق و فیزیک پدید می‌آیند (Heidegger, 1993a, pp.219-220). اخلاق، منطق و فیزیک با ظهور افلاطون پدید آمدند. این رشته‌ها وقتی به وجود آمد که اندیشه به فلسفه بدل شد و فلسفه به معرفت (episteme) و خود معرفت هم به موضوع مدرسه و پژوهش‌های مدرسی مبدل شده بود؛ بدین نحو معرفت متولد شد و در نتیجه آن اندیشه ویران شد. البته قبل از این دوران اندیشه آن‌ها نه غیرمنطقی بود و نه غیراخلاقی. ایشان phusis را با چنان وسعت و عمقی می‌اندیشیدند که هیچ فیزیک جدیدی نمی‌تواند آن گونه بیاندهد. وی می‌گوید که تراژدی سوفکل به گونه‌ای اصیل‌تر از درس‌های ارسطو درباره اخلاق، معنای ethos را در گفته‌هایشان حفظ می‌کند (ibid, p.256).

در نظر هایدگر اندیشیدن علیه منطق، موضع‌گیری در مقابل آن به معنای موضع‌گیری به سود امر غیرمنطقی نیست؛ بلکه فقط به معنای برگشتن در بازاندیشی به سوی لوگوس و ماهیت آن در ابتدای تاریخ اندیشه است (ibid, p.251). منطق با تعالی وجود در تعارض است. اشکال اساسی آن این است که می‌گوید شما با این صورت‌بندی منطقی می‌توانید به حقیقت برسید و این منتهای نفی تعالی است؛ چراکه می‌گوید نه تنها می‌توانید به حقیقت برسید، بلکه می‌گوید این‌گونه یعنی با حفظ و رعایت اصول منطقی می‌توانید به حقیقت برسید.

تصور کلی و فراگیر از منطق این است که منطق علمی است هنجارین، با هدف طرح قوانینی که اگر بخواهیم به حقیقت برسیم باید از آن‌ها پیروی کنیم. در سخنرانی‌های منطق در ۱۹۲۸ که به *مبانی مابعدالطبیعی منطق* معروف است، هایدگر با قدرت تمام بحث می‌کند که منطق باید در مابعدالطبیعه بنیاد داشته باشد. در مقابل این نظریه، اعتراضی آشنا قرار دارد که هایدگر خود در آنجا به آن می‌پردازد؛ اعتراض این است که چون مابعدالطبیعه شامل اندیشیدن می‌شود و چون هر اندیشه‌ای باید مطابق با منطق باشد، پس باید منطق را پیشفرض بگیرد؛ در نتیجه، مابعدالطبیعه باید منطق را پیشفرض بگیرد و نه بالعکس؛ در واقع منطق باید مقدم بر همه علوم باشد. به نظر هایدگر این اشکال از مفاهیم کاملاً کلی منطق و مابعدالطبیعه ناشی می‌شود؛ بدون اینکه به مسئله محتوای خاص آن‌ها توجه کند. ابهامی در کلمه «پیشفرض» (presupposition) وجود دارد. درست است که هر اندیشه علمی یا مابعدالطبیعی باید از قوانین صوری اندیشه تبعیت کند، اما استفاده از این قوانین نیاز به یک علم متشکل از آن قوانین و معرفت پایه‌گذاری شده آن قوانین ندارد. منطق خودش یک علم است که در تاریخ پیشرفت می‌کند و سنتی خاص خود دارد، پس نمی‌تواند خودش پیشفرض اندیشیدن باشد (Mohanty, 1992, pp.108-9).

ارزش‌های اخلاقی نیز با مابعدالطبیعه رقم خورده است. افلاطون به ایده خیر یعنی ایده ایده‌ها اعتقاد دارد. به نظر او ارزش‌ها به ما نشان می‌دهند که چه چیزی برای ما مستقل از علایق و گرایش‌های خودمان خیر است (Dreyfus, 2006, p.349)؛ در حالی که برای یونانی باستان، حکمت نظری و عملی از هم جدا نیستند. عالم، phusis ظهور ایزدان است. علم و عمل و نتیجه بر هم تقدم ندارند؛ اما اخلاق ناشی از جدایی و فاصله بین نظر و عمل است.

نتیجه

پرسش از معنای هستی، پرسش اساسی حیات اندیشه هایدگر است. وی در طول حیات فلسفی خود سه دوره اندیشه‌ای هم‌راستا با یکدیگر دارد که دوره میانی آن «دوره چرخش» خوانده می‌شود. مسئله اصلی دوره چرخش که هایدگر با تحلیل آن به مسئله معنای هستی تقرب می‌جوید، مسئله حقیقت است. در ذیل حقیقت، در این دوره بررسی تکون مابعدالطبیعه از اهمیتی خاص برخوردار است. کتاب‌های *کانت و مسئله مابعدالطبیعه، مابعدالطبیعه چیست؟ و آموزه افلاطون در باب حقیقت سه* کتاب مهم هستند که به ترتیب، به مابعدالطبیعه می‌پردازند؛ اما نحوه برخوردشان با مابعدالطبیعه، هر چند در هر صورت در راستای پرسش معنای هستی است، از حیث روشی و تحلیل و حتی محتوا با یکدیگر متفاوت است. البته دو کتاب نخست نزدیکی بیشتری به یکدیگر دارند؛ هایدگر در این دو کتاب سعی می‌کند با تحلیل خاستگاه مابعدالطبیعه، همچون کانت به تأسیس اساسی برای مابعدالطبیعه بپردازد و از این حیث گونه‌ای پایبندی به مابعدالطبیعه همراه نقد آن، دارد. اما در کتاب اخیر سعی می‌کند با واسازی و بررسی خود از تمثیل غار افلاطون، اساساً مقدمات گذر و گسست از مابعدالطبیعه و راهیابی به تفکری دیگرگونه را فراهم کند و به

تکون مابعدالطبیعه: بررسی سه رهیافت هایدگر به مابعدالطبیعه در دورهٔ چرخش ۱۰۱
(The Genesis of Metaphysics: A Study on Heidegger's Three Approaches to
Metaphysics in the "Turn" Period)

این ترتیب، هیچ‌گونه پایبندی کانتی به مابعدالطبیعه باقی نمی‌ماند. وی هر بیانی در تاریخ مابعدالطبیعه را مابعدالطبیعی و لذا مانع از پرسش معنای هستی می‌داند و حتی ظهور اخلاق، فیزیک و منطق را که ابزار اندیشهٔ فلسفی و مابعدالطبیعی است در بستر تاریخ مابعدالطبیعه و جدایی تفکر از عنصرش تلقی می‌کند و برای نیل به معنای هستی، تقرب به درک پیشامنتقی از هستی در متفکران پیشاسقراطی را مناسب می‌داند.

فهرست منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۲). *هایدگر و تاریخ هستی*. تهران: نشر مرکز.
- پروتی، جیمز. ل. (۱۳۷۳). *الوهیت و هایدگر، (شاعر، متفکر و خدا)*. ترجمهٔ محمدرضا جوزی. تهران: انتشارات حکمت.
- جانسون، پاتریشیا آلتنبرد. (۱۳۸۷). *هایدگر*. ترجمهٔ بیژن عبدالکریمی. تهران: نشر علم.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۵). *جهان در اندیشهٔ هایدگر*. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۱). *هایدگر و استعلاء*. تهران: نقد فرهنگ.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*. ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۵). *متافیزیک چیست؟*. ترجمهٔ سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

- Caputo, John. D. (2006). "Heidegger and theology". In Charles B. Guignon (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. (326-344). New York: Cambridge university Press.
- Dostal, Robert.j. (1992). "Beyond being: Heidegger's plato" in Christopher Macann (ed.). *Martin Heidegger, critical Assessments*. (vol. II). London: Routledge.
- Dreyfus, Hubert. L. (2006). "Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics" in Charles B. Guignon (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge university press.
- Frede. Dorothea. (2006). "The question of being: Heidegger's Project" in Charles B. Guignon (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. (42-69). New York: Cambridge university press.
- Gadamer, Hans – George. (1992). "The Beginning and the end of philosophy" in Christopher Macann (ed.). *Martin Heidegger, Critical Assessments*. (vol. I). (16-28). London: Routledge.
- Guignon. Charles. B. (2006). "Introduction" in Charles. B. Guignon (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. (1-41). New York: Cambridge university press.

- Heidegger, Martin. (1954). *Platons Lehre Von der Wahrheit*. Switzerland: Francke Vellage Bern.
- _____. (1962). *Kant and Problem of Metaphysics*. Translated by James Churchil, Bloomington: Indiana university press.
- _____. (1978). *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. USA: Oxford university press.
- _____. (1993a). "Letter on Humanism" in David Farrell Krell (ed.). *Martin Heidegger, Basic Writings*. (213-266). London: Routledge.
- _____. (1993b). "What is Metaphysics?" in David Farrell Krell (ed.). *Martin Heidegger, Basic Writings*. (89-110). London: Routledge.
- _____. (1996). *Being and Time*. Translated by. Joan Stambaugh. New York: State university of New York press.
- Heidegger, Martin. (1998). "Plato's Doctrine of Truth" in William McNeill (ed.). *Martin Heidegger Pathmarks*. (155-182). Translated by Thomas Sheehan. New York: Cambridge university press.
- Inwood, Michael. (2000). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Macann, Christopher. (1993). *Four Phenomenological philosophers, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau – ponty*. London and New York: Routledge.
- May, Reinhard (1996). *Heidegger's Hidden Sources: East Asian influences on his work*. Translated with a complementary essay, by Graham Parkes. London and New York: Routledge.
- Naess. Arne. (1969). *Four Modern philosophers, Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*. Translated by Alastair Hannay. Chicago and London: The university of Chicago press.
- Sheehan, Thomas. (1989). "Martin Heidegger" in Edward Craige. *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. VII. London and New York: Routledge.
- Volpi, Franco. (1996). "Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle" in Christopher Macann (ed.). *Critical Heidegger*. (27-66). London and New York: Routledge.
- Zarader, Marlene. (1996). "The mirror with the triple reflection" in Christopher Macann (ed.). *Critical Heidegger*. (7-26). London and New York: Routledge.
- Zimmerman, Micheal. E. (2006). "Heidegger, Buddhism , and deep ecology" in Charles B. Guignon (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. (293-325). New York: Cambridge university press.