

تفسیر بایدگر از آرخه، بهره‌مندی و زمان نزد آناکسیمندروس

قاسم پورحسن^۱

مهرداد احمدی^۲

چکیده

هایدگر باور داشت که مفهوم‌پردازی متافیزیکی از نسبت اینهمانی و تفاوت ناصیل است و معتقد بود بنیاد این فراموشی در این واقعیت است که متافیزیک «تفاوت بماهو»، بمثابة گشودگی ناب را فراموشی کرده است. در نظر وی یونانیان تصویر روشنتری از نسبت تفاوت و اینهمانی داشتند. او در تفسیر گفته‌های آناکسیماندروس نشان میدهد که در عین اینکه آناکسیماندروس به هستندگان بمثابة یک کل می‌اندیشید اما تفاوتِ هستندگان را از میان نمیبرد. برابر تفسیر هایدگر، آناکسیماندروس با شناساندن آپرون و زمان همچون دو عامل بنیادین توانسته بود تا به مواجهه آغازینتری با نسبت اینهمانی و تفاوت دست یابد. هایدگر این نسبت را «بهره‌مندی» مینامد و معتقد است همین مفهوم بهره‌مندی میتواند ما را به تفاوت بنیادی رهنمون سازد، چرا که برخلاف نظریه‌های متافیزیکی بسته به عاملی بیرونی نیست که همبستگی درگرو آن باشد، بلکه به خود هستی هستندگان بستگی دارد. آپرون و زمان فضای نابی را می‌گشایند که در

۸۱

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ ghasemepurhasan@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)؛ mehrdadahmadi43@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۲ تاریخ تأیید: ۹۶/۱۲/۲۰



گشودگی آن فضا، هستندگان نهادشان را یافته و در عین حال چنان به هم وابسته میشوند که از این تعلق دوجانبه، کل برساخته شود.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، آناکسیماندروس، تفاوت، اینهمانی، بهره‌مندی

مقدمه

«اصل نخستین هر آنچه که هست آپرون است؛ اما آنچه هست از هر کجا که برخاسته باشد، ضرورتاً باید بدانجا بازگردد؛ زیرا اشیاء با خاطر بیدادگریشان، بدانگونه که بر اساس ترتیب زمانی تعیین شده است به یکدیگر تاوان و غرامت میدهند.»^(۱)

این سخن تنها یادگاری تفکر آناکسیماندروس برای ماست؛ سخنی که جای تفاسیر فراوانی بوده و هر کس به شیوه‌ی خودش کرده تا راهی به جانب فهم آن بگشاید. یکی از سرشناسترین و فراگیرترین آنها، تفسیری است که آناکسیماندروس را طبیعت‌شناسی پیشاارسطویی معرفی میکند. این راه تلقی از فیلسوفان پیش از سقراط با ارسطو در کتاب *متافیزیک* آغاز گشت و بدست شارحان نخستین آثار ارسطو پرورانده شد بشکلی که سایه خود را بر تمام تفاسیر و تاریخهای فلسفه چنان گسترد که کم و بیش هیچ ترجمه‌یی از گفته‌های متفکران باستان نتوانست از سایه آن بیرون شود. هایدگر با هیچکدام از ترجمه‌های معمول و رایج از سخنان فیلسوفان آغاز سر سازگاری نداشته و هرجا که سخنی از فیلسوفان یونان بمیان آورده، بویژه درباره اندیشمندان باستانی، کوشیده تا حد امکان خود دست به ترجمه زند و به تفاسیر دیگران تکیه نکند. نقد بنیادی هایدگر بر ترجمه‌های دیگران و مشخصاً آثار دیلس و نیچه از گفته‌های ۸۲ آناکسیماندروس از این نکته سرچشمه میگیرد که فهم آنها از آناکسیماندروس از چشم‌انداز متافیزیک ارسطویی برون نمی‌افتد.

منظور از افق ارسطویی تاریخ فلسفه یونان چیست؟ ارسطو باور داشت که «فرزانگی» هنگامی دانش برین است که در پی «علتهای نخستین و مبادی» است؛^(۲) یعنی اینکه اگر بناست فلسفه در معنای راستینش، آن دانش برینی باشد که جهان را در هستی خود مینمایاند، باید بتواند نسبتی بنیادین با هستی برقرار کند؛ نسبتی که



تمام دانشها و فنون و بخشهای جزئی را در نوردیده و منحصرأ هم خود را مصروف بنیادهای نهایی نماید. راس از شارحان برجسته ارسطو، فلسفه را پاسخ آدمی به حیرت آغازین میداند و معتقد است که این حیرت چنان برای آدمی تکان‌دهنده بود که او را واداشت تا همگی وجوه جهان و سازوکارش را کشف کند؛ چنانکه «حتی یک اتاق از هزارتوی هستی کشف نشده نمانده و چیزی از موجودات نباشد که فهم بشری به آن دست نیافته باشد.»^(۳) برنامه ارسطو در متافیزیک دارای دو سویه متفاوت اما تماماً وابسته به هم است. وی از سویی در پی تأسیس نظامی از اندیشیدن است که توانا باشد هستی را در تمامیتش چنان بازسازی نماید که برای هر جزئی جایگاهی درون آن یافت شود. وی معتقد بود این برنامه کلان هنگامی به بار خواهد نشست که ما بتوانیم «به حدّ تجزیه‌ناپذیر» برسیم؛ چرا که تجزیه یک کل، فهم عوامل برساننده آن است. حدّ تجزیه‌ناپذیری که ارسطو از آن سخن میگوید، امری کلی است که هر جزئی برای آنکه بتواند شناخته شود باید خود را ذیل آن قرار دهد. در واقع ارسطو نیز به پیروی از استاد خود افلاطون بر این باور مصر بود که اگر چیزی رشته اتصال خود را از کلیت بگسلد هرگز شناختنی نخواهد بود. اما با این تفاوت که ارسطو برخلاف استاد، به هستی جدای این کلی باور نداشت و فکر میکرد که با مفاهیمی همانند صورت و ماده میتواند شکافی که افلاطون ایجاد کرده است را درمان کند. به هر حال خواه این کلیات ایده‌ها باشند یا صورتهای حلولی، کار فلسفه پرسیدن از آنهاست. گویی فیلسوف باید بکوشد تا بسیاری و جزئیات را برحسب وجوه کلی جهان تبیین کرده و نشان دهد که تا چه اندازه بی عقلانیت بر جهان فرمانرواست. اما باید توجه داشت که در دستگاه ارسطو پرسش از این واپسین جزء بنیادی تنها محدود به بخش معرفت‌شناسی نیست بلکه هستی‌شناسی، فیزیک و حتی اخلاق را هم در برمیگیرد. ارسطو در متافیزیک این بنیادها را آرچه^۱ مینامد.

خواه آرچه را علت بدانیم یا کلی یا هر امری از ایندست، مسلّم است که بدون آرچه هر چیزی نمیتوان اجزاء آن را فراگرد آورد و چنان یک کلیت از آن سخن

۸۳

1. ἀρχή



گفت. ارسطو خود بر این نکته تصریح کرده و مینویسد: «تنها هنگامی از دانستن هر چیزی سخن می‌گوییم که علت نخستین آن را می‌شناسیم.»^(۴) ارسطو گمان میکرد فلسفه از طالس تا افلاطون هر زمان بگونه‌ی وجهی از امر کلی را نادیده گرفته است. ما در این مجال اندک مقدمه در پی آزمودن داوریه‌های تاریخی ارسطو نیستیم بلکه انگیزه‌ی بنیادیترا را پیش رو قرار داده‌ایم؛ اینکه سخن گفتن از آرچه به هر نحوی و در هر پوششی مستلزم یک دوتایی است. دوتایی راه‌انداز و راه‌افتاده، محرک و متحرک، تبیین‌کننده و تبیین‌شده و یا در شکل بسیار بنیادین خود، دوتایی هستی و هستنده یا حضور و حاضر. کوتاه سخن آنکه سخن گفتن از آرچه، به هر نحوی، پی گرفتن جزئیات ذیل یک هویت یا به بیان دیگر فهم تفاوتها ذیل «امر همان»^۱ است.

هایدگر معتقد است تکلیف دوره‌های گوناگون تاریخ فلسفه را صورتبندی آن دوره از مسئله نسبت امر همان و کثرت آشکار میکند. به یک معنا میتوان دوره‌های گوناگون این تاریخ را تحت همین مسئله پی‌گرفت اما با وجود این، تاریخ فلسفه بویژه از افلاطون به بعد هرگز خود را خود را با بنیاد این دوگانگی درگیر نکرده است. در واقع گرچه تاریخ فلسفه تفاوت هستی و هستنده را پذیرفته و آکنده از دعاوی و استدلالهای پرطمطراق انتزاعی درباره این تفاوت و دگرذیسی است، اما هرگز به تفاوت بماهو نیندیشیده و از اینرو نقش بنیادین و مسئله‌ساز آرچه برای هستی‌شناسی را پوشیده گذاشته است. از اینرو هایدگر پیشنهاد میکند که باید هستی‌شناسی هم خود را مصروف فهم خود آرچه کند. آرچه امر پیشینی^۲ است که هستی‌شناسی بنیادین از آن می‌آغازد. از این نکته میتوان استفاده کرد و گفت که پژوهشی چنین، از بنیاد، استعلایی است. در این معنا که در پی فهم آن بنیادیترین بنیادی است که بی آن نه هستی و نه هستنده «هستند» و نه «حقیقت» جایگاهی برای آشکار شدن مییابد. جستار پیش‌رو ۸۴ میکوشد تا هم هنگام با تفسیر هایدگر از گفته‌های آناکسیماندروس، آرچه چنان بنیادیترین امری که «هستی» و «هستنده» خود بسته به آنند را در پرتو مفاهیم بنیادین هویت و تفاوت و نسبت بنیادیترا میان آنها بررسی کند.

1. The same
2. apriori

۱. هویت

آناکسیماندروس بخش دوم سخنان خود را چنین آغاز میکند: «آنچه هست از هرکجا که برخاسته باشد ضرورتاً باید بدانجا بازگردد.»^(۵) هایدگر معتقد است آنچه در این جمله به سخن درمی‌آید «هستندگان همچون یک کل»^۱ بوده و فرصت فهم گفته‌های آناکسیماندروس بستگی به روشن‌سازی معنای آن دارد. توضیح اینکه هایدگر معتقد است هستندگان بمتابۀ یک کل با افزودن تمام هستندگان ساخته نمیشود؛ یعنی هستندگان بمتابۀ یک کل مترادف با تمام هستندگان نیست. همچنانکه یک گل برآیند گردآمدن ساقه‌ها و ریشه‌ها و دیگر اندامها نیست و گل بمتابۀ یک کل مقدم بر تمام این اندامها داده میشود، کل در «هستندگان بمتابۀ یک کل» نیز مقدم بر تمام هستندگان حتی پیش از آنکه فراگرد آیند داده میشود. نتیجه سخن اینکه جمع شدن و فراگردآمدن در این معنا مستلزم یک اتحاد است، اتحادی که بتواند تمامیت را برسازد.

هایدگر معتقد است یونانیان توانسته بودند هستنده را در افق زمان فهمیده و آن را با «حضور» سرشته کنند. او برای نشان دادن بنیاد سخن خود، به هومر بازمیگردد. در ابتدای حماسه ایللیاد، هومر از کلاخس بعنوان داناترین تماشاگران و مردمان یاد میکند؛ چراکه او تمام آنچه هست، بود و خواهد بود را درک میکند. برابر یونانی «آنچه که هست»^۲ «OV» بمعنای امر حاضر است؛ خواه بالفعل حاضر باشد یا خواه پیشتر حاضر بوده و یا آنکه هنوز به حضور درنیامده باشد. امر حاضر، امری است که بالفعل در نا- پوشیدگی است، ولی با این حال امر نا- حاضر چیزی نابوده و هیچ نیست. بلکه صرفاً آن است که از میدان نا- پوشیدگی به تاریکی رفته است. هومر از اینرو در فقره بالا کلاخس را ستایش میکند که او میتواند همه چیز را درآمیختن پوشیدگی و نا- پوشیدگی درک نماید. شاعران و اندیشمندان اولیه یونان هستی را با فوزیس^۳ نشان میدادند. فوزیس بمعنای رویاندن و رشد دادن بوده و برای یونانیان بمعنی امری است که از خودش برمیخیزد، پدیدار میشود و در پدیدار هم باقی

۸۵

1. τα οντα – beings as a whole
2. That which is
3. φύσις



میماند. هایدگر خود در تعریف آن مینویسد: «آن است که از خود برون میجهد، آن گشاینده‌یی که خود را می‌گشاید، به پدیدار آمدن در چنان گشاییدنی و خود را درون پدیدار حفظ کردن؛ در یک کلام جنبش برآینده- ایستنده»^(۶) این سخن در معرض یک سوء تفسیر بنیادی است؛ یعنی اینکه چیزی چیز دیگری را می‌گشاید و آنگاه خود را نهان میکند. نزد هایدگر پدیدارشناس چنین تفسیری هرگز پذیرفته نیست، بلکه تا جایی که سخن به راه پژوهش وی مربوط است، هدفی جز برانداختن این دوگانگی مدنظر او نیست. خود آناکسیماندروس در فقره اول از گفته‌هایش میگوید: «اما آنچه هست از هر کجا که برخاسته باشد، ضرورتاً باید بدانجا بازگردد.» هایدگر معتقد است که برخلاف برداشت ارسطویی از حرکت که طی آن متحرک از جایی آغاز و به جایی دیگر ختم میشود و در این بین، حرکت همواره آمیزشی از قوه و فعل بوده و بخاطر همین هم نیازمند یک عنصر فعال برای راه‌اندازی است، آناکسیماندروس هرگز چنین معنایی از «شدن» را مراد نمیکند، بلکه بر پایه گفته می‌رود، برمی‌آید و فرو میرود و در یک کلام «پدیدار» و «ناپدیدار» میشود. اما این «شدن» و «پدیدار» سرشتی نه وصفی عارضی و ثانویه که نیازمند علّتی یا سرآغازی باشد، بلکه «سرشت روی دادن هستنده» است.^(۷)

۱-۱. ساخت کل

پرسشی که در این مجال سربرمی‌آورد این است که چگونه اینهمانی و وحدت یک هستنده بمتابۀ چیزی که طور بودنش همواره واجد یک بینابینیت است، برآورده میشود؟ آیا تواند بود که یکی بر دیگری چیره کرده و این فضای بینابین از میان برخیزد؟ در یک کلام، پرسش معطوف «ساخت کل» است. در این معنا که چه چیزی آن را بر ساخته و نگاه میدارد؟

آناکسیماندروس در فقره‌یی که از او نقل کردیم، پس از آنکه از سرشت پویای هستی چیزها سخن گفت، روشن میکند که «برآمدگه» و «فرودگه» چیزها «همان» است؛ یعنی اینکه برآمدگه همان فرودگه است یا در یک صورتبندی دیگر برآمدگه

1. Emerging-abiding

فرودگه. معنای چنین سخنی دربارهٔ یک هستنده یا هستندگان بمثابة یک کل چیست؟ هایدگر معتقد بود اصل اینهمانی در فلسفه متافیزیکی بمثابة اصل برتر اندیشه با صورتبندی رایج اصل به شکل الف=الف عملاً ذات و سرشت آن را میپوشاند؛ «چرا که گفتن اینکه الف، الف است بمعنای آن است که هر الف خودش همان است؛ یعنی اینکه هر الف «با خودش» و «برای خودش» همان است»^(۸) از اینرو اصل اینهمانی نه موکول به منطقی یا نظریه‌های شناخت بلکه از بنیاد سخنی است که از هستی هستنده خبر میدهد؛ به این معنا که هر هستنده در هستیش از رهگذر یک اتحاد به یک همان متعلق است. همبستگی که از این اتحاد حاصل میشود دارای دو مؤلفه است؛ یکی کثرت چیزهایی که بجهت متحد شدنشان تشکیل یک همبستگی داده‌اند و دیگری بستگی دو جانبه کثرات به یکدیگر. هایدگر معتقد است آنچه در متافیزیک دربارهٔ نسبت کثرت و وحدت اندیشیده شده است، تماماً مبتنی بر تقدّم تألیف به تعلق است به چنان شیوه‌یی که وحدت، برآیند به هم پیوند دادن کثرات بدست عاملی بیرونی برای شکل دادن یک کل باشد؛ یعنی گویی عاملی بیرون از اتحاد می‌ایستد و جزئیات را با توجه به قاعده‌یی جمع میکند. وی تأکید میکند که در این معنا، وحدت چیزی جز «تعلق داشتن» اجزاء یعنی «ترکیب یا تألیف شدن به میانگیری یک نیروی کانونی وحدت‌بخش» نیست.^(۹) خواه این کانون را سوژه‌یی بدانیم که تحت مفاهیم پیشینی ذهن، کثرات شهود حسّی را جمع میکند یا خواه خدایی باشد که جهان را از جایگاه ایستا و ازلی و ابدی خویش به حرکت درمی‌آورد، تفاوتی در این مسئله ایجاد نمیشود که خوانش اصل اینهمانی در فضای متافیزیکی، وحدت را موکول به غیر میکند. هایدگر این تفسیر از اصل اینهمانی را برای دیگر مفاهیم بنیادین فلسفه مانند حقیقت بسیار تعیین‌کننده میداند؛ چنانکه با دگرگون کردن تفسیر قدیمی اصل اینهمانی به یک معنا با تمام متافیزیک غربی تسویه حساب میکند. وی راه برون‌رفت از این بن‌بست را تقدّم «تعلق داشتن» به «باهم دیگر» میداند. و تعلق را چنین تعریف میکند: «تعلق داشتن یعنی درون دستگاه هستی قرار گرفتن»^(۱۰) یعنی تا هنگامی که هستنده نتواند خود را درون این ساختار برکشیده و خود را در آن حفظ کند، نمیتوان از آن همچون یک کل سخن گفت.



هایدگر برای توضیح ساخت این کل از درون متن آناکسیماندروس بمعنای کهن واژگان دیکه^۱ و آدیکه^۲ تمسک میجوید. دیکه در معنای اصیل خود آن عاملی است که هماهنگی و تمامیت چیزی را که اجزایش دروناً به هم پیوسته هستند، برآورده میکند؛ چنانکه میگوید: «آن است که چیزی را متحد میکند، چارچوب آن را برایش فراهم کرده و اجزاء درونیش را همساز میکند»^(۱۱) هنگامی که چیزی به حضور درمی‌آید، در واقع خود را درون ساختار و تمامیت جای میدهد. این حاضریدن دارای دو سویه است؛ اول اینکه آنچه پدیدار میشود و در واقع از ناپوشیدگی به درآمده و جایی برای خود در پهنه هستی مییابد. هایدگر رویداد از پوشیدگی به درآمدن و حضور یافتن را چیزی جز «چیرگی برنا-سازه»^(۱۲) همچون امری که بعنوان ناذات به «سرشت هستندگان بمثابة یک کل تعلق دارد»، نمیداند.^(۱۳) دوّم اینکه هستنده‌یی که به روشنایی درمی‌آید و درون سازه قرار میگیرد بمثابة چیزی که حضور یافته، این حضور را تاب می‌آورد. هایدگر دیرندگی و تاب حضور را پیام‌آور مفهومی چون «مدّت» میدانند. مدّت حضور هستنده در نا-پوشیدگی در واقع اندازه هستی اوست؛ اندازه‌یی که با حضور هستنده در نا-پوشیدگی تحقق مییابد. به بیان دیگر، هایدگر معتقد است «پدیدار تنها به حضور درآمدن و پیش آمدن نیست بلکه برآمدن به درون چارچوبی ویژه خزیدن است»^(۱۴) مرزهای این چارچوب نیز نه عنصری بی‌خاصیت و عام بلکه دارای خصلتی جوهری است که تفرّد و تکینگی^۳ هستنده را به آن میبخشد. در این‌همانی یافتن نه تنها هستنده درون ساختار هستندگان بمثابة یک کل خود را جای میدهد و نوین خود بودگی خود را مییابد، بالاتر از آن، چونان هستنده‌یی با مرزهایی معین که دروناً به ساختار گره خورده است، آن دیگری هم که در نسبت و مراجعت با این یکی است، بمثابة هستنده‌یی که هست، میشود؛ یعنی تکینگی آن یکی نیز به حضور این بستگی دارد.

۸۸ توضیح اینکه چیزی گاهی اساساً بدل به چیز میشود که بتواند درون مرزهای مشخصی آرام بگیرد. به این ترتیب آن چیز تعیین یافته و میتواند خود را بعنوان هستنده‌یی ویژه و انضمامی نشان دهد. اما بر پایه تفسیر هایدگر از آناکسیماندروس،

1. *dike*
 2. *adikia*
 3. singularity

این متعین شدن وابسته به آن است که هستند بتواند در کل جای بگیرد. اگر نتواند درون هستندگان بمثابه یک کل جای بگیرد در واقع گویی نتوانسته هیچ بهره معینی از آن کل را از آن خود کند و از اینرو عملاً به امری نامتعین بدل خواهد شد. از سویی دیگر، وقتی امری متعین شد، بنوبه خود بدل به چیزی میشود که مرزهای هستنده دیگر را معین میکند؛ یعنی هستنده دیگری هم که میخواهد متعین شود، تعین خود را وامدار همین هستنده پیشین است. این بستگی دوجانبه هم کل را میسازد و هم تعین چیزها را به آنها میبخشد.

از همینجاست که میتوان معنای تقدم «تعلق داشتن» بر «با هم دیگر» را برای هویت بهتر درک کرد. بستگی دو جانبه الف و نا- الف چنان بستگی است که الف را بمثابه الف و نا- الف را چنان نا- الف پایگذاری میکند. هویت در این معنای اصیل نه جزئیها و تفاوتها را سرکوب میکند و نه به میانجیگری سوژه انجام میگیرد، بلکه اولاً، واضع فردیت و انضمامیت است. ثانیاً، به خود هستی هستندگان وابسته است. ثالثاً، تماماً به نا- ذات خود گره میخورد، چراکه پدیدار از آغاز در «بهم تعلق داشتن» امر دوگانه سرشته شده است. از اینرو هر سرشت بمثابه امری که توسط دیگری از همان آغاز منفی شده است، هرگز فی نفسه فراچنگ نخواهد آمد. هایدگر در رساله در باب ذات حقیقت نشان میدهد که آلتیا^۱ بمعنای نا- پوشیدگی که پدیدار اصیل حقیقت است، بی وقفه به پهنه پوشیدگی بمثابه میدانی که «ذات آغازین حقیقت را بروز میدهد» مراجعت دارد و از همین بازگشت پیوسته است که ذات نزد هایدگر نه مفهومی ایستا و انتزاعی بلکه سرشتی فعال دارد. وی از اینجا نتیجه میگیرد که تکاپوی ذات یا تدوین درگرو دوگانگی درونی ذات با نا-ذات خویش است.

۲. تفاوت

برابر تفسیر هایدگر از آناکسیماندروس، ذات هستندگان پدیداری است، آن هم چنان پدیداری که حضورشان در نا- پوشیدگی محدود به مرزهایی است که

1. *Alētheia*



دیرندگی آنها را تناهی میبخشد. اما بخش اول گفته‌های آناکسیماندروس که بخش دوم با یک حرف ربط به آن متصل شده است، درصدد بیان مبدأ و سرآغاز امری است که در بخش دوم از آن سخن رفت؛ یعنی سرآغاز هستی هستندگان. برابر گفته آناکسیماندروس «اصل نخستین هرآنچه که هست آپرون است.» او همچنین در انتهای بخش دوم گفته‌های خود زمان را آن مبدأ و مقصد همان پدیدارها امری معرفی میکند که بدست ضرورت خویش، هستی هستندگان را سامان میدهد. منظور از اصل نخستین بودن آپرون^۱ چیست؟ این اصل آغازین چه نسبتی با ضرورت زمان دارد؟

هستنده بمثابه آنچه حضور یافته است، اولاً، متناهی است و ثانیاً، برای حضور یافتن نیازمند دیگری و یک بافت است تا بتواند آنی که است باشد. اما آپرون، چنانکه از نامش پیداست بی‌پایان است و در نتیجه هرگز نمیتواند خود یک امر حاضری شده و حضور را تاب آورد. هایدگر در هستی و زمان تصریح میکند که برای پیگیری راستین پرسش هستی نباید با هستی چنان یک هستنده برخورد کرد، بلکه باید به یاد داشت که «هستی هستنده خودش یک «هستنده» نیست»، بلکه بنا به سرشتش هرگز چنان یک هستنده نمیتوان با آن رویارو شد^(۱۵). از این دیدگاه انتساب آپرون به هستندگان بمثابه یک کل، انتساب فرایند حضور یافتن است به امور حاضر که طی آن امر حاضر و متناهی از رهگذر جنبش حضور یافتنی آنی که خود حاضر نمیشود، به روشنایی برخاسته و در نا- پوشیدگی پدیدار میگردد؛ یعنی اینکه آن فراهم‌آورنده، آن نیروی راه‌انداز، میدانی را می‌گشاید که در آن هستندگان بمثابه یک کل، در تناهی و گره‌خوردگی دوجانبه‌شان گشوده میشوند. بستگی هستی و هستنده چنین است که هستی همواره هستی یک هستنده بوده و جز از راه آن هستنده نمیتواند حضور یابد.

۹۰. تمایز هستی و هستنده ریشه در این واقعیت دارد که هستی ضمن اینکه از راه هستنده به حضور درمی‌آید، اما خود همواره در حال روی تافتن است. از اینرو تفاوت هستی‌شناختی همیشه شکل یک شکاف را به خود میگیرد؛ شکافی که بمثابه چارچوب حضور امر حاضر، هستی را از هستنده فرق میکند.

1. *ἄπειρον*

سخن آناکسیماندروس دربارهٔ همان بودن ضروری «از کجایی» و به «کجایی» هستندگان چنان پدیدارها، هم مستلزم شکاف یا میانگویی است تا چنان چارچوبی، پدیدار حضورش را برای مدتی تاب آورد و هم خواستارِ عاملی پیشا-حضوری است که این ضرورت را برآورده سازد. هایدگر در هستی و زمان معتقد بود که افق طرح این پرسش دازاین است؛ چرا که در گشودگی او به جانبِ هستی بود که این شکاف مجال آشکار شدن مییافت. از برای همین هم در آن دوران مرتباً تاریخ فلسفه را بسبب فراموش کردن خود پرسنده سرزنش میکرد اما هرچه بسوی انتهای دوران کار فکریش نزدیکتر شد، خود دازاین را نیز تحت چیرگی اقتدار هستی نهاد. او در رسالهٔ *اینهمانی و تفاوت* تاریخ متافیزیک را تاریخ فراموشی هستی دانست، منتهی نه از روی اینکه از دازاین غافل شده، بلکه از برای غفلی بنیادیتتر یعنی غفلت از «تفاوت هستی‌شناختی». اما بی‌درنگ می‌افزاید که اندیشیدن به این تفاوت، اندیشیدن به تمایز امر کلی از سویی و اموری که متعین به آن کلی هستند، نیست که اگر چنین باشد، تمام تاریخ متافیزیک آکنده از ایندست لفاظیهاست. بلکه تأمل به خود «تفاوت» است؛ به اینکه چنان شکافی چگونه و از کجا فراهم می‌آید؟ اگر هستی همواره هستی یک هستنده است یا اگر حضور جز از خلال امر حاضر، حاضر نشود، پس پرسش از این شکاف، عینِ پرسیدن از هستی است.

هایدگر در درسگفتارهای خود موسوم به «چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟» برای لفظ «هستنده» دو دلالت برمیشمارد: یکی هستنده در معنای فعلی واژه یعنی آنچه «می‌هستد» یا «می‌حاضر» و دیگری در معنای اسمی بمتابۀ امرِ هستان یا هستنده. توضیح اینکه در معنای اسمی مراد آن است که چیزی توسط این اسم چنان نامیده میشود که گویی این اسم آن امر را مقرر میکند؛ برای نمونه، اگر «شکوفنده» برای یک گل سرخ در معنای اسمی بکار رود به این معناست که گل سرخ چیزی است که میشکفد و با این اسم چونان چیزی شکوفان قرار مییابد. اما در معنای فعلی منظور این یا آن هستنده نیست، بلکه خودِ فعلِ هستیدن و حاضریدن است در برابر عدمیدن. گل سرخ بمتابۀ «شکوفنده» در معنای فعلی خود دال بر خود فرایندِ شکفتن است که از گذرگاه آن فرایند چیزی که میشکفد، ممکن تواند شد. هایدگر معتقد است که هر دوی این وجوه در وجه وصفی شرکت دارند. این وجه وصفی چنان امر فراگیر اسم و فعل برای نخستین بار توسط افلاطون و در

۹۱



قاسم پورحسن، مهرداد احمدی؛ تفسیر هایدگر از آرخه، بهره‌مندی و زمان نزد آناکسیماندروس

سال هشتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۷
صفحات ۸۱-۱۰۰

رساله سوفی است با عنوان «بهره‌مندی»^۱ معرفی شد.

بهره‌مندی نام شرکت این یا آن هستند در چیزی است که این یا آن هستند از راه دیدار و صورت ظاهر خود یا باصطلاح یونانی ایدوس^۲ خود را همچون این یا آن هستند معین نشان می‌دهد. این هستند در این صورت ظاهر خود را به حضور درمی‌آورد، در این صورت ظاهر هست... این آن دیداری است که از طریق آن این یا آن چیز صورت ظاهر خود را نشان می‌دهد.^(۴)

۱-۲. نسبت آرخه و بهره‌مندی

بهره‌مندی، رابطه دو جانبه‌یی است که درون یک شکاف روی می‌دهد. یا به بیان دیگر «بهره‌مندی» فرایند حاضریدن حضور از گذرگاه امر حاضر است. برابر سخن آناکسیماندروس، امر بی‌کران و بی‌پایان آغازیدن‌گاه این رویداد بوده و چنان امری پیشینی، تمام این جنبش را راه می‌اندازد. اما خود این امر پیشینی هرگز به فرایند ورود نمی‌کند، ولی باید توجه کرد که آرخه چنان آغازیدن‌گاهی نیست که پس از آغاز حرکت یا برآیش امر برآینده در پس سر باقی بماند، بلکه چنان برون‌گاه و مبدأ، آن «نیروی نیرو بخشی»^۳ است که خود را در کل پراکنده می‌کند. از اینرو پیشینی بودگی آرخه هرگز با مفهوم رایج زمان بمتابۀ توالی آنات بر محور اکنون، قابل درک نیست؛ چرا که خود چنان توالی فرع بر همین بنیاد است. آناکسیماندروس در بخش دوم گفته‌های خود هماهنگی و بستگی دو جانبه پدیدارها را ذیل ضرورت و قانونی میداند که توسط زمان اعمال می‌شود. از اینرو یکسویه آرخه همین مفهوم زمان و سویه دیگرش که در آغاز جمله اول بیان شده، آپیرون است. هستی هستند بنیاد و سامان هستیش را از همین آرخه می‌گیرد. هایدگر مینویسد: «امر بی‌حد که سازه و نا-سازه را سامان می‌دهد، در واقع هستی هستندگان را به آنها می‌بخشد.»^(۱۷) نتیجۀ سخن اینکه نزد آناکسیماندروس آپیرون نقش آرخه دارد. در واقع کل سامان هستندگان بمتابۀ یک کل و به همراه آن تکینگی و تفرّد هستندگان، فرآورده نیروی استعلایی امر بی‌حد یا همان آپیرون است. این نیروی استعلایی است که می‌گذارد تا هستندگان بر نا-سازه غلبه کرده و از پوشیدگی به درآیند. از اینرو هایدگر معتقد بود که

۹۲

1. μετοχη
2. ειδος
3. Empowering power

برگردان آپیرون به امر بی‌حدّ یا بی‌مرز گرچه نادرست نیست، اما چیزی هم از آنچه بناست با گفتن این واژه به سخن درآید نمیگوید.

آپیرون بمثابة امری که هر حدّ و مرزی را پس میزند، خود را به تنهایی به حاضریدن آنچه حضور مییابد مرتبط میکند و این مرتبط کردن را بعنوان آرچه انجام میدهد. پس آرچه منسوب به هستی است و در واقع آن هم چنان ذاتی که چونان آرچه، هستی هستنده را شکل میدهد.^(۱۸)

اما وجه دیگر آرچه چنانکه پیشتر هم اشاره شد، در بخش دوم گفته‌های آناکسیماندروس با عنوان زمان معرفی میشود. او میگوید چیزها از همانجا که از آن می‌آیند به همانجا هم بازمیگردند با این قید مهم؛ «بنا به ضرورت زمان». به این ترتیب زمان نیز واجد نقش راه‌انداز میشود. اما به چه معنا؟

زمان آن «امر همان» است که پیش از هر حضوری، مفصل‌بندی این حضور درون کل را فرا میدهد. امر حاضر در گره خوردن به زمان، متناهی میشود. این تناهی وابسته به دو عامل سراسر به هم گره خورده است. از سویی حضور امر حاضر یا هستی هستنده، فرآورده بهره‌مندی آن از فرایند حضور است. پس، هر حضوری دروناً متناهی است. از سویی دیگر نیز نیروی زمان است که اندازه این تناهی را معین میسازد.^(۱۹) از اینجا میتوان همسخن با هایدگر آپیرون را چنان آرچه نیروی تناهی‌بخش و شکافنده‌یی نامید که برای نخستین بار تفاوت هستی‌شناختی را فرا میدهد. اما با وجود این، خود چیزی نیست که پیش از هر چیزی حاضر شده باشد. اندیشیدن به پیش و پس خود مستلزم تفاوتی است که توسط آرچه ایجاد میشود. زمان در این معنا «زودتر از هر امر مقدّمی از هر گونه که باشد، است؛ چرا که شرط اساسی هر تقدّمی است».^(۲۰)

۲-۲. آرچه و تفاوت

آنچه در تعریف هایدگر از اصل این‌همانی گذشت، پیام‌آور تقدّم «بستگی داشتن» بر «یکدیگر» بود. سرشت این بستگی داشتن دو جانبه که به میانجیگری مفهوم بهره‌مندی بیان شد، مستلزم امری است که اولاً، دوگانگی ایجاد کند و ثانیاً، دوگانگی را فراگرد آورد. به بیان دیگر، برای هر هویتی شکافی لازم است تا در فضای آن شکاف میان الف و نا-

الف، این دو چنان به هم بستگی داشته باشند که ذات قادر به تدوین باشد. چنانکه اشاره شد، این عامل همان آرچه با دو وجه خویش یعنی آپیرون و زمان است. آنچه تاکنون در باب زمان گفته شده، گرهی از کار فروبسته مواجهه ما با این عامل بنیادین نخواهد گشود. هر قدر هم که مفهوم زمان را روشن کرده باشیم، باز مادامی که نسبت آن را با هویت معین نکرده و نقش آن را چونان عامل پیشینی بنیادی روشن نسازیم، کماکان پدیدار اصیل آن در تاریکی خواهد ماند. از اینرو مهمترین مسئله برای فهم زمان در معنای اصلیش، تفسیر آن در افق تفاوت و اینهمانی است.

ارسطو در فصل چهارم آلفای بزرگ و در ابتدای بحث از عقاید پیشینیان، از هسیودوس بعنوان نخستین کسی نام میبرد که در پی علت‌های آغازین یا همان آرچه بوده است. ارسطو از هسیود نقل میکند: «پیش از همه خائوس پدید آمد، سپس گایا(زمین) فراخ...و عشق، آن برجسته‌ترین، در میان خدایان مرگ‌ناپذیر». ارسطو از این گفته هسیودوس چنین نتیجه میگیرد که «در میان موجودات باید علتی وجود داشته باشد که اشیاء را به جنبش آورد و به هم پیوندد.»^(۲۱) هایلند از پژوهشگران فلسفه باستان و تفکر هایدگر معتقد است معنای این گفته هسیودوس که «پیش از همه خائوس آمد» آن است که خائوس بمثابة یک گشودگی ناب^۱، اصل تفاوت است. توضیح اینکه برای یونانیان هستندگان در امتزاج مدام با هم دیگر قرار دارند؛ مثلاً نیروهای مهر و کین در آناکساگوراس یا نور و تاریکی در افلاطون یا حتی مفهوم پولموس^۲ نزد هراکلیتوس نشان میدهد که این امتزاج عناصر متضاد تا چه میزان برای فرهنگ یونانی مهم بوده است. اما اگر بناست که چیزها در این گره‌خوردگی برساخته شوند، باید فضای بینابینی در دست باشد تا ارتباط درون آن میسر شود. این فضای بینابین، تفاوت محض دو طرف است. تقدّم خائوس بر هر حضوری از سنخ تقدّم هستی‌شناختی این «تفاوت» محض است. هایلند مینویسد: «فضای بینابین بنحوی بر دوتایی‌هایی که عزم جداکردنشان را دارد پیشی میجوید». هایدگر برای اینکه گره‌خوردگی آغازین این دوتایی‌ها را هرچه پررنگ‌تر کند،

1. pure openness
2. πολυμος

تفاوت را بشکل تفا-وت^۱ مینویسد تا نشان دهد که آنچه او از تفاوت مراد میکند، آن تمایزی است که متحد نیز میکند. در واقع، منظور وی آن است که آرچه چونان تفاوتی که در شکافتن، متحد نیز میکند، عاملی است که فضایی را برای ظهور و بطون پدیدارها فراهم میسازد که طی آن پدیدارها چنان تعین میابند که یک کلّ از آنها بر ساخته شود. اکنون از نسبت بین بهره‌مندی و آرچه و همچنین طرح آرچه چونان تفاوت بنیادین، مشخص میشود که تفاوت بمثابة عاملی که بنیادگذار است، بهره‌مندی را فرامیدهد. از اینرو فهم سرشت زمان بمثابة آرچه در گرو فهم کارکرد تفاوت برای بهره‌مندی است.

۲-۳. تفاوت و زمان

برای فهم بهتر مفهوم زمان در تفکر هایدگر، میتوان به ریشه‌شناسی وی از واژه زمان در زبان یونانی بازگشت. زمان در زبان یونانی به مفهوم استفاده بسیار نزدیک است^(۲۲). هایدگر توضیح میدهد: «استفاده اصیل امر مستفاد را نازل نمیکند، بل بدینسان تعیین و تعریف میشود که امر مستفاد را در ذاتش وا میگذارد... استفاده وارد کردن به ساحت ذات است و نگاهداشت ذات»^(۲۳) «*πραό*» در این معنا افاده امر ذاتی است. چنانکه امری به این ترتیب ذاتش به آن حاله میشود، در نا-پوشیدگی درآمده و در آن حفظ میگردد. از اینروست که هایدگر معتقد به هم‌ریشگی^۲ بمعنای حقیقت با لفظ «*Wahrung*» بمعنای نگاه داشتن است. زمان در این معنا نیرویی است که قدر حضور هستنده‌ها را به آنها میبخشد و در همان حال که چیزها را به ذاتشان فرامیخواند و فردیت آنها را اعطاء میکند، همزمان آنها را درون یک کلّ و در ارتباط دوجانبه با نا-ذاتشان، آن چیزی که هستند، میکند. در یک کلام میتوان چنین گفت که زمان هم تکینگی میبخشد و هم کلّ را میسازد ۹۵

منتهی چنین نیست که این دو عمل جدا از هم انجام شوند، بلکه چون تکینگی در ارتباط با کل معنا پیدا میکند و خود کلّ نیز از مجموع همین هستنده‌ها بر ساخته میشود، میتوان آن دو را دو وجه از یک عمل دانست. از اینجا میتوان به سادگی

1. dif-ference
2. Wahrheit



نسبت عمیق زمان و تفاوت را مشاهده کرد و دست آخر نتیجه گرفت که زمان بمثابة آرچه، همان نیروی تفاوت است که هم قدر چیزها را اعطاء میکند و هم فراگرد می‌آورد.

پرسش بنیادینی که در اینجا مطرح میگردد این است که به چه روی میتوان با «تفاوت» چونان گشودگی ناب مواجه شد؟ اگر به سخن هسیودوس بازگردیم، خواهیم دید که خائوس چونان مگاک و شکاف بنیادین، چونان تفاوت محض، مقدم بر هر چیز دیگری پدید می‌آید. از سویی دیگر بنیاد سرشتی «تفاوت» آن را عاملی پیشینی میسازد که در نتیجه آن هرگز نمیتوان با «تفاوت» بمثابة امری حاضر رویارو شد. «تفاوت» نه ابژه است و نه امر حاضر، بلکه آن عملگر بنیادینی است که هر فرایندی را بنیاد میگذارد. برای تقریب، میتوان از عمل ریاضی جمع یاد کرد. یک عملگر هیچ جا حضوری ندارد. وقتی دو عدد را با هم جمع میکنیم، کسی در پی این نمیرود که این عمل جمع را جایی بیابد. جمع همواره بشکل عمل جمع کردن درون یک بستر ریاضیاتی میتواند وجود داشته باشد. در این معنا عملگر، رخدادی است که همواره از رهگذر عمل آن، وضع ویژه‌یی بر اعداد مترتب میشود. از اینرو اندیشیدن به تفاوت نباید آن را حسب هستنده یا حتی هستی صورتبندی کند؛ چرا که هستی و هستنده خود بمثابة طرفین این تفاوت، اساساً از رهگذر همین تفاوت داده میشوند. در واقع چنین نیست که امر دوگانه از پیش در دوگانگی خود وجود داشته باشد و بعد نسبت تفاوت میان آنها برقرار شود، بلکه «تفاوت» واجد چنان اولویتی است که خود این طرفین را برمی‌سازد. وقتی گفته میشود که هستی همواره هستی هستنده‌یی است یا هستی در هستنده می‌هستد، در تعلق دو جانبه این دو، خود دوگانگی را و از آنجا تفاوت را پیش‌فرض میگیریم. در واقع این متفاوت بودن از... است که میگذارد تا چیزی خودش باشد. هستنده برای آنکه خود را

در فردیت و تکینگیش بر یکشد، هرگز نمیتواند از تعلقش به دیگری و کلّ رها شود، اگر این ربط و تعلق برچیده شود، خود آن هستنده هم از میان برخواهد رفت. اما آیا تقدّم استعلایی «تفاوت» استقلال تامّ آن را از وضع اموری که فرا میدهد، حفظ میکند؟

اولاً، چنانکه اشاره شد، این تقدّم نه زمانی است و نه منطقی. تقدّم تفاوت، زمانی نیست چون زمان در این معنا از توالی آنات بر حول محور اکنون برساخته میشود که خود مستلزم تفاوت است. همچنین این تقدّم منطقی نیز نیست، زیرا منطقی از این نظر



که با روابط و نسبتها کار میکند، همواره تفاوت را پیش فرض میگیرد. هایدگر پس از ردّ این شقوق، تقدّم تفاوت بر طرفین تفاوت را تقدّمی هستی‌شناختی معرفی میکند و معتقد است در این قسم از تقدّم، امر مقدّم، پیشینی است بی‌آنکه تماماً مستقل باشد. اصلاً به همین خاطر است که وی بجای املائی معیار واژه «difference» ترجیح میدهد تا با افزودن یک خطّ بین «dif» که منادی جدایی است و جزء دیگر یعنی «ference» که دالّ بر اشتراک و آشنایی است، این وجه دوگانه عمل واحد را نشان دهد. آیا این تبیین از تفاوت صرفاً با اضافه کردن یک خطّ تیره میان اجزاء آن تمام میشود؟

نتیجه‌گیری

آنچه مبهم و شاید بمعنایی حل‌نشده بجا مانده جمع میان امر پیشینی و عدم استقلال تام آن است. حتی اگر بتوان با توضیحاتی که تاکنون از پیوند آپرون، زمان و آرخه و منطق عمل تفاوت خشنود شد، این مورد واپسین را نمیتوان بسادگی هضم کرد. تفاوت چیست که نه حاضر میشود و نه از امر حاضر تماماً جدا میماند؟ درباره چینی امری چیزی بیش از این میتوان گفت که «عمل» میکند و ما تنها برآیند عملش است که آن را مییابیم؟ آیا راه آشنایی جز این برایمان باقی میماند؟ هایدگر کمابیش با این پرسشها همدل است و از اینرو از یک امر غیرشخصی مبهمی مانند «آن میدهد»^۱ سخن به میان می‌آورد. وی درباره آنی که میدهد چنان در لفافه سخن میگوید که گویی راهی برای فهم تعیین آن در دست نیست. اما با اینهمه، پیشینترین امری است که پرسش هستی‌شناختی به آن محوّل است. چنانکه نه زمان و نه امر بی‌حدّ هیچکدام نمیتوانند به تنهایی این فرایند را فرا دهند، بلکه هایدگر تأکید میکند که «زمان حقیقی چنان «آن» در «آن میدهد» پدیدار میشود. در دهش آن میدهد است که تقدیر فردی چنان حدّ حضور چیزها خود را میگسترده. از اینرو زمان، هستی را فرا نمیدهد بلکه «خود زمان عطیّه «آن میدهد» است که دهندگیش از قلمرویی پاسداری میکند که در آن قلمرو حضور گسترده میشود. از این روی «آن» نامتعیّن باقی میماند»^(۲۴). هایدگر منطق عمل این امر نامتعیّن گویی تقریب‌ناپذیر را آن هنگام

۹۷

1. Es gibt- It gives



سال هشتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۷
صفحات ۸۱-۱۰۰

قاسم پورحسن، مهرداد احمدی؛ تفسیر هایدگر از آرخه، بهره‌مندی و زمان نزد آناکسیمندروس

که حسب تفاوت اندیشیده شود، رویداد خویشمندان ساز مشخص مینامد. او بهره‌مندی پنهان در هستنده را در آرش باز هم ریشه‌یی‌تر به خویشمندان شدن مؤلفه‌های دوگانه به هم تعبیر میکند. آیا این واپسین سخن هایدگر در هستی‌شناسی است؟ آیا با این توصیفات «امر همان» نیرومندتری از آنچه در سنت متافیزیکی بوده، سر بر نمی‌آورد؟ وی بسیار پافشاری دارد که در لوای «امر همان» تکینگی و تکینگی را نابود نکند. گرچه او در متن آناکسیماندروس معتقد است هم زمان و هم آپرون به عاملی بنیادتر بازگشت دارند، اما این امر بنیادی نامتعیین نه تنها کل را بر میسازد بلکه با واسپاری هستندگان به نهادشان، تکینگی آنها را نیز برآورده میکند. گرچه بنا به تفسیر هایدگر از آناکسیماندروس، ساخت هستندگان همچون یک کل برآستی از شرایط امکان تکینگی است و چنین نیست که یکی بدون دیگری بتواند خود را برکشد. از همینرو ترجیح میدهد تا از «بستگی» و «ساختگی» سخن بگوید؛ بستگی و ساختگی که به خود هستی هستنده گره خورده است. برآستی شاید او میخواست هم از دست سوژه رها شود و هم هستی را اندامواره‌یی یکتا که در آن همه چیز به همه چیز گره خورده است، نداند. اما اگر بتوان هایدگر را در چیره‌شدن بر سوژه‌یی که چنان نیرویی کانونی در کار تألیف کثرات است، موفق ارزیابی کرد، تفسیر او از پیوند آپرون و زمان و گفته‌هایش بویژه در پایان دوران فکری خود، سخت ما را بر آن میدارد که بپذیریم، هایدگر بیش از تفاوت به امر مقتدری می‌اندیشید. اگر از هایدگر بپذیریم که منطق عمل «آن میدهد» حسب تفاوت روی میدهد، باز جای این پرسش میماند که آیا «تفاوت» برآستی تفاوت می‌آفریند؟ یا اینکه امر همان را در سازوکار دیگر باز میگرداند؟ امری که هیچگاه نتوانست آن را چنان تعریف کند که حقیقتاً نامی آشنا نماید. آن «آن میدهد» چنان نامتعیین مانده و به تاریکی خزیده است که گویی چاره‌یی نیست جز اینکه پذیرفته شود.^(۲۵)

پی‌نوشتها:

۱. تسلا، ادوارد، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، ص ۶۱.
۲. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ۹۸۱b.
3. Ross, Sir. D., Aristotle, p.160.
۴. متافیزیک، ص ۱۱.



5. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεόν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν
6. Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, trans., G. Fried and R. polt., p. 17.
7. Idem, *The Beginning of Western Philosophy*, trans. Richard Rojcewicz, p.6.
8. Idem, *Identity and Difference*, trans. J. Stambaugh, p.24.
9. *Ibid.*, p. 29.
10. *Ibid.*, p. 31

11. Heidegger, Martin, *The Beginning of Western Philosophy*, trans. Richard Rojcewicz, p. 8.

۱۲ برگرداندگان انگلیسی متون هایدگر، برابر آلمانی «*δίκη*» یعنی «*der Fug*» را به «*compliance*»، «*arrangement*» و حتی «*juncture*» برگردانده‌اند. فصل مشترک تمام برابرها این است که هستند تا هنگامی که خود را درون دستگاه پیوندها و ارتباطاتی که در کل پنهان است، جای نداده، نمیتواند به نا-پوشیدگی درآید. در واقع وجه ممیزه‌ی نا-پوشیدگی دقیقاً در این نکته نهفته است که هستند-ها جایگاه ویژه خود را در درون بافت پیوندها و بستگیها میبایند، اما با لحاظ این امر که خود این کل نیز از خلال همین بستگی دوجانبه چیزها به هم بر ساخته میشود. هایدگر معتقد است «*δίκη*» در وجه فعلی خود آن عاملی است که هستندگان را چنان به هم میبوندند که نه تنها هستندگان آن چیزی بشوند که هستند، بلکه از رهگذر آن کل را هم بر میسازد. اما این بر ساختن، شکل قسمی «چیره شدن» را هم دارد. وی معتقد است در پوشیدگی، در سرزمین شب همه چیز به رنگ شب در آمده است. نه تفاوتی به چشم آمدنی است و نه کلی وجود دارد. از اینرو عاملی باید، تا در شب سیاهی که در آن همه گاوها به رنگ شب درآمده‌اند، روشنایی به ارمغان آورده و چیزها را در تفرّد و تفاوتشان درون یک کل بگشاید. از اینرو «*ἀδικία*» چنان چیزی که باید بر آن چیره شد، تمام داشته‌هایی را که شایسته «*δίκη*» است، چنان نالذات برای خود نگاه میدارد.

13. Heidegger, Martin, *Basic concepts*, trans. G.E. Aliesworth, p.105.
14. Idem., *The Beginning of Western Philosophy*, trans. Richard Rojcewicz, p.19.

۱۵. هایدگر، مارتین، چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش جمادی، ص ۱۱.

۱۶. در اندیشه هایدگر «*εἶναι*» یا «*ὄν*» به فراخور معنای اصیل «*μετοχή*»، آن است که "در هستی می‌هستند و هستی نیز همچون هستی هستند-ی می‌هستند" (چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ص ۴۰۶) یعنی هستی همواره هستی یک هستند-ی هست و هستی نیز همواره خود را در ریخت و هیبت هستند-ی نمایان میکند. پیامد این سخن آن است که نمیتوان با هستی بی‌نیاز از هستندگان رو در رو شد و هستی‌شناسی چاره‌ی جدا از بازگشت به هستندگان برای فهم هستی ندارد. این نکته‌ی است که در مقدمه متن هستی و زمان بارها به آن اشاره شده است. هایدگر آنجا توضیح میدهد که هستی‌شناسی بنیادین باید کار خود را از یک هستند- آغاز کند؛ چراکه هستی خودش هستند نیست بلکه همواره هستی یک هستند- است. از اینجا میتوان به ارزش مفهوم بهره‌مندی در اندیشه هایدگر پی برد. میتوان ادعا کرد که اگر فهم این معنا از بهره‌مندی نبود هرگز هایدگر نمیتوانست از دازاین همچون گذرگاهی برای راهیابی به پرسش هستی بهره بگیرد.

17. Heidegger, Martin, *The Beginning of Western Philosophy*, trans. Richard Rojcewicz, p. 25.
 18. Idem., *Basic Concepts*, trans. G.E. Aliesworth, p. 94.
۱۹. هایدگر این اندازه وجودی را که در سایه زمان، هستندگان دارا آن میشوند، از مفهوم «*τίσις*» برداشت میکند. این واژه در اصل روشنگر میزان و شیوه گره‌خوردگی پدیدارها به هم است. از اینرو نمیتوان بدون برداشت بایسته‌ی از «*δίκη*»، آن را ترجمه کرد. اگر از «*δίκη*» بستگی دوجانبه چیزها را برای چیرگی بر نلسازه بفهمیم، باید به همین خوانش هستی‌شناختی وفادار ماند و «*τίσις*» را چنان قدر و میزان این گره‌خوردگی تفسیر کنیم؛

قدر و میزانی که بدست زمان بخشیده شده و جزئیت هر هستنده را میسازد. در واقع از نظر هایدگر معنای اصیل «*τίσις*» است که میان دو بخش گفته‌ی آناکسیماندروس پل میزند. مترجمان سنتی متون یونانی و حتی نیچه «*τίσις*» را به مانند دیگر مفاهیم آناکسیماندروس همانند «*δίκη*» و متضادش، در افق مناسبات انسانی فهمیده و از اینرو معنایی اخلاقی به آنها بخشیده‌اند؛ برای نمونه، آنها را به دادگری و کیفر برگردانده‌اند. حال آنکه این دست مفاهیم بسی مؤخرتر از پدیدار اصیل آنهاست.

20. Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. A. Hofstadter, p. 145.

۲۱. متافیزیک، ص ۱۶.

۲۲. «*χρεών*» شکل فعلی نام «*χρη*» و از ریشه «*χραώ*» بمعنای بکار بستن کردن است. اما مراد از این استعمال و بکار بستن، فرسایش و مصرف امر بهره گرفته نیست.

۲۳. چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ص ۳۵۱.

24. Heidegger, Martin, *On Time and Being*, trans. J. Stambaugh, p. 17.

۲۵. هایدگر در توضیح رویداد خویشمندان ساز مینویسد: «خویشمندان سازی خویشمند میکند». این نهایت گزارشی است که گویی میتوان از آن داد.

منابع فارسی:

۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۲. تسلر، ادوارد، کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۵.
۳. هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.
۴. ———، چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۲.

منابع انگلیسی:

1. Heidegger, Martin, *The Beginning of Western Philosophy*, trans. Richard Rojcewicz, Indiana University, 2015.
2. ———, *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, trans. R. Rojcewicz, Indiana University, 2008.
3. ———, *Parmenides*, trans. A. Schuwer and R. Rojcewicz, Indiana University, 1992.
4. ———, *Identity and Difference*, trans. J. Stambaugh, Harper and Row, 2003.
5. ———, *Introduction to Metaphysics*, trans. G. Fried and R. Polt, Yale University, 2000.
6. ———, *Basic Concepts*, trans. G. E. Aliesworth, Indiana University, 1993.
7. ———, *On Time and Being*, trans. J. Stambaugh, University of Chicago, 2002.
8. ———, *The Basic Problems of phenomenology*, trans. A. Hofstadter, Indiana University, 1998.
9. Hyland, D. A., *Heidegger and The Greeks*, ed. D. A. Hyland and J. Manoussakis, Indiana university, 2006.
10. Ross, Sir. D., *Aristotle*, Routledge, 2004.

۱۰۰



سال هشتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۷