

## نسبت میان تناهی و نظر محض در خوانش هیدگر از ارسطو

مهرداد احمدی<sup>۱</sup>، محمدرضا اسدی<sup>۲</sup>

### چکیده

از دیدگاه ارسطو فعالیت نظری و تئوریک، فعالیتی بیمیل و بیجهان است که از هر امر منفی و مقاومی پیشی میگیرد و در نتیجه بسبب طرد شدن تناهی، خطا به آن راه پیدا نمیکند. همین معنا خودآیینی ویژه‌یی را برای تئوری به‌ارمغان می‌آورد، یعنی ناظر در نظر محض درمی‌یابد که در میانه فعالیت تئوریک، نه تنها هیچ انفعالی بر او اثر نمیگذارد بلکه حتی هیچ امکان خطایی در فعالیت نظری محض وجود ندارد. اما نکته اساسی تمام این نتایج اینست که از نظر هیدگر، ارسطو بدون تحول در فهم وجود و گذار به ساحت پوئزیس (هنرورزی/ شعر)، نمیتوانست چنین جایگاهی را برای انسان در مقام تئوری، فراهم نماید. از دیدگاه هیدگر، افق جوهرشناختی (اوسیاالوژیک) وجود ناشی از تحولی است که در فهم یونانیان از وجود رخ داده و بتبع این تحول، تناهی ساختاری ظهور وجود و موضع متناهی ناظر در میان موجودات، امکان برآیش معرفت مطلق را دست‌کم برای یک موجود، یعنی تئوس یا موجود الوهی، فراهم کرده است. به‌همین دلیل مقاله حاضر میکوشد نشان دهد که چگونه بواسطه جوهرشناسی ارسطو، دانایی بمشابه نظر کردن، به میل شایسته هر انسانی بدل شده و امکانی برای گذار از تناهی ذاتی نظر ظهور میکند.

**کلیدواژگان:** تناهی، تئوری، حقیقت، ارسطو، هیدگر.

\* \* \*

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛

mehrdadahmadi43@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ asadi63256325@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳ نوع مقاله: پژوهشی

## مقدمه

گذار از دوران فیلسوفان پیشاسقراطی به ارسطو، نمایانگر یک تحول در فهم انسان از وجود است. فهم ارسطو از وجود گرچه هنوز و همچنان درون افق یونانی باقی میماند<sup>(۱)</sup>، اما برای کل غرب، گذاری تعیین کننده است. هیدگر معتقد است انسان یونانی، موجودی ساکن در ساحت الیاست. الیاست برای یونانیان حقیقت وجود است که از رهگذر آن موجودات بمثابه یک کل، ناپوشیده میشوند. ناپوشیدگی موجودات در مقام یک کل، ذاتاً به این سبب که در مناسبت با پوشیدگی ظهور میکند، متناهی است؛ یعنی برای اینکه موجودی پدیدار شود، باید همواره درون یک کل قرار بگیرد، ولی خود همین کل بنوبه خود، متشکل از موجوداتی است که در محدودیتهای ذاتی خود حضور یافته‌اند. از اینرو موجود، در ناپوشیده شدن، همزمان درون ساختاری ویژه قرار میگیرد. بهمین دلیل مفهومی که ما امروزه بعنوان «عالم»<sup>(۲)</sup> می‌شناسیم، برای یونانیان وحدت متناهی بسیارگانی بود. نام این فرایند فوسیس بود و آنها هر چه را که پدیدار میشد، موجود متعلق به فوسیس میدانستند.<sup>(۳)</sup> در این رهیافت، عالم یک کل متناهی متشکل از موجودات متعلق به فوسیس بود.

هیدگر معتقد است یونانیان این وحدت را همان لوگوس میدانستند. لوگوس که بعدها از آن به خدا، عقل یا روح تعبیر شد، در اصل چیزی جز وحدت کثرات نیست. اما یونانیان اولاً، لوگوس را خود حقیقت وجود میدانسته و میان آن و الیاست، تفاوتی قائل نبودند. ثانیاً، لوگوس نه امری متعلق به متافیزیک<sup>(۴)</sup> بود و نه به موجودی خاص در میان موجودات تعلق داشت. توضیح اینکه، لوگوس در فلسفه غربی عاملی وحدت‌بخش است که چیزهای مختلف را بهم پیوند میدهد. این عامل گاه خدا بوده که بعنوان خالق هر چه هست، دانسته شده و گاه عقل نامیده شده که از رهگذر مفاهیم، عالم حسی را به نظم درمی‌آورد. در هر حال، مبنای وحدت موجودات بمثابه یک کل، موکول به امری خارج از خود این کل بوده است. اما هیدگر بر این باور بود که لوگوس ذاتاً از فعل «لگین»<sup>۱</sup> بمعنای «گرد آوردن» یا «پیش رو گذاشتن» گرفته شده و در اصل به این معناست که چیزها را چنان کنار هم جمع کنیم و گرد آوریم که امور جمع‌شده در پرتو گردآوری ما «پناه یابند». پناه دادن، امور پناهنده را درون یک سامان ویژه جای میدهد؛ بهمین دلیل، در کار پناه دادن یا نگهداری کردن، پیشاپیش سامان و گردآمدگی آغازینی پنهان است که نگهداری در نسبت و ارتباط با آن، کار خود را انجام میدهد.<sup>(۵)</sup> نکته مهم در این هنگام آنست که نگهداری

1. λειπειν

کردن که امور را درون یک کل نگه میدارد، کاری انکشافی است، زیرا هر انکشافی تنها در یک کل روی میدهد و گرد آمدن از همان آغاز رو بسوی نگهدارنده دارد. یعنی چنین نیست که گردآمدن مقدم بر نگهداری یا جای دادن در زمینه باشد، بلکه «گرد آوردن پیشاپیش در گذاردن در ناپوشیدگی قرار دارد» (Heidegger, 1985: p. 62).

یونانیان باستان نیز انسان را آنگاه دانای به امور میدانستند که میتوانست وارد نسبتی ویژه با این رخداد شود. آن نسبت ویژه چیزی جز گوش سپردن یا همنوایی با حقیقت وجود نبود. از اینرو لوگوس انسانی بمعنای گرد آوردن و منکشف کردن خود در اصل متعلق به حقیقت وجود، در مقام گردآمدگی موجودات بود. آنگاه که انسان میتوانست پذیرای این رخداد شود، در اصل به موجودی دانا بدل میشد. بواسطه این مبانی، نظر کردن، خارج از لوگوس در مقام رخداد وجود و همنوایی با آن، شکل نمیگرفت و بهمین دلیل نیز نمیتوانست ماهیت درگیرانه خود با حقیقت هستی را کنار بگذارد. بر این اساس، دانایی بعنوان نظر به عالم، برای یونانیان معنایی خاص پیدا میکرد. ویلیام مک‌نیل به چهار معنای اساسی و بهم‌پیوسته «ثوروس» یعنی فردِ ناظر، نزد باستانیان اشاره کرده است. یکی بمعنای «کسی است که از سروش غیبی پندی را دریافت میکند.» دومی «کسی است که به فستیوالی میرسد» و در این معنا از صاحب‌منصبان است. دیگری بمعنای «آنکه سررسید و مکان فستیوال را به آگاهی عمومی میرساند» است و معنای واپسین، آنست که «چیزی را خوشامد گفته و دربر میکشد» (McNeil, 1999: p. 263).

بنابراین میتوان برای ثوروس دو مؤلفه مهم برشمرد: نخست اینکه، دست دادن چنین ساحتی یک رخداد ازپیش‌دانسته نیست و دقیقاً از رهگذر سرشت رخدادین خود، مرکزیت انسان را برای نظاره پس میزند؛ یعنی دانایی انسان یا نظر کردن، عمیقاً فعالیتی خودآیین و با محوریت ناظر نیست. مسئله اصلی آنست که چون رخداد اساسی ظهور موجودات یا بتعبیری، همان وجود موجودات از بنیاد متناهی بود، اولاً، انسان در مقام موجودی که خود به حقیقت وجود تعلق دارد، همانند هر موجود دیگری، ذاتاً متناهی است و ثانیاً، دانایی او نه درکی مطلق از رخداد وجود، بلکه انکشاف متناهی رخداد وجود بود. عبارت دیگر، وقتی لوگوس انسان با لوگوس وجود هم‌نوا میشود، بیدرنگ متناهی به تناهی ذاتی لوگوس وجود بمثابة ناپوشیدگی، میگردد.

در این بین، افلاطون تحولی در این جریان ایجاد میکند که بر اساس آن، با گذار از

وجود موجودات همچون فوسیسیس، همچون الثیا به وجود موجود در مقام نما، چهره و در نهایت اوسیا، انسان در برابر عالم، وضعی متفاوت نسبت به گذشته پیدا میکند. ماهیت ستیزه‌آمیز وجود، که وجود موجود را «حضوریدن» امر حاضر میدانست، به وجود موجود در مقام امر همیشه حاضر، تحویل می‌یابد. از سوی دیگر، این امر همیشه حاضر، خود الثیا را نیز بر مبنای حرکت، نیرو و در نهایت پوئزیس، بمعنای فراآمدن تأویل میکند.

ارسطو نیز دانایی را بعنوان نظاره کردن محضی میدانند که ناظر برای دریافت منظر یا همان دانایی عالی، باید از هر چه جز منظر، قطع علاقه کند. البته او چنین فعلی در شأن انسان نمیداند ولی دست کم به این قائل است که میتوان موجودی «ایزدنشان» را یافت که بتواند با رهایی از محدودیتها، تناهی دانایی را پشت سر بگذارد. به این واسطه است که تئوریای مطلق در افق غرب خودنمایی میکند. هیدگر معتقد است ارسطو برای آنکه معنای اساسی لوگوس و تناهی بنیادین آن و انسان را حفظ نماید، مجبور است میان لوگوس و درک امر حاضر - یعنی نوس<sup>۱</sup> - تمایز قائل شود؛ چیزی که در تفکر اصیل هراکلیتوس سابقه نداشت.

حال جای این پرسش است که ارسطو با گذار به ایجاد تمایز میان لوگوس و نوس، چگونه به تناهی بنیادین دانایی ظهور کرده در لوگوس، پایان میدهد؟ و بر مبنای آن، چگونه از دل اوسیاالوژی ارسطویی، تئوری محض در تمایز با عمل و تناهی میدان آن و در رجحان بر آن، ظهور میکند؟

### وجود، فعلیت و نیرو؛ فهم جوهرشناختی (اوسیاالوژیک) وجود

ارسطو برای اوسیا دو معنای اساسی معرفی میکند. اوسیاى نخستین، که در واقع معنای راستین اوسیا نزد ارسطوست و بر وجود واقعی و بالفعل دلالت دارد. هیدگر میگوید اینکه اوسیا در مقام وجود موجودات، اولاً و بالذات اوسیاى نخستین باشد، مؤید این معناست که «موجود بالفعل واقعی است» و خود این هم یعنی اینکه «وجود موجودات به واقعیت آنهاست» (Heidegger, 2003: p. 1). تحدید واقعیت و امر واقعی با فعلیت، به این معناست که اوسیا نزد ارسطو در افق جنبش یا حرکت، طرح شده است. ارسطو با فهم وجود موجودات بر اساس حرکت، عمیقاً وامداری خود را به تجربه یونانی از وجود، یعنی فوسیسیس در مقام فوران بی‌امان نشان میدهد. با این حال، ارتباط اساسی‌یی که میان موجود بودن و

۶۰

1. νους

حرکت نزد ارسطو سر بر می‌آورد، بیانگر آنست که حتی اوسیا و ایده را هم باید درون چارچوب کلی فهم یونانی از وجود، تفسیر کرد. او در فیزیک میگوید: «موجودات طبیعی» همگی «متحرکند»، از اینرو میتوان فهمید که ارسطو ذات فوسیسی را حرکت<sup>۱</sup> میداند. اگر موجودات طبیعی، یعنی موجوداتی که از سوی فوسیسی برآمده‌اند، ذاتاً متحرک باشند، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که تحرک این موجودات از کجا و چگونه تأمین میشود؟ ارسطو پاسخ را با تمایزی میان موجوداتی که فی‌نفسه از فوسیسی برآمده‌اند و موجوداتی که مصنوع هستند، آغاز میکند. بر اساس چنین تفکیکی، پرسش از اوسیا و سرآغاز حرکت، در افق علیت مطرح میشود. علت که از دیدگاه هیدگر در یونان باستان همان «سرآغاز»<sup>(۶)</sup> بوده، در اصل امری است که «شیئیت یک چیز را برمی‌سازد». در این معنا، علت سرآغاز موجودات آن «امر ریشه‌یی» است که همچون مبنای فهم ما از چیزها کار میکند. اگر فوسیسی سرآغاز چه‌بودگی وجود موجودات باشد، آنگاه ذات هر موجود را در ارتباط با تحرک ذاتی و در نتیجه نیروهای دخیل در شکلگیری آن موجود، باید بررسی کرد. بهمین دلیل اوسیا در مقام چه‌بودگی و حضور همیشگی را نیز تنها در ارتباط با همین نیروها میتوان در نظر گرفت.

آنچه از این نیروها در فلسفه غربی به فهم درآمده، عموماً ذیل مفاهیم متافیزیکی‌یی همچون قوه و فعل و ماده و صورت، سازمان یافته است. این مفاهیم که همگی بر پایه جنبش اوسیا معنای بنیادین خود را می‌یابند، پس از پایان فلسفه یونانی، از رهگذر مفاهیم و جهان‌نگری رومی مسیحی، باری متفاوت از آنچه ارسطو مد نظر داشت، پیدا میکنند. شرح مفاهیمی چون نیرو (دنامیس)<sup>۲</sup>، فعلیت (انرگیا)<sup>۳</sup> و صورت (مورفه)<sup>۴</sup>، تنها هنگامی میتواند از تفکر اصیل ارسطو راز بگشاید که آنها را با ریزی، درون افق یونان تفسیر نماید و انجام چنین کاری هم تنها بواسطه کنار گذاشتن تمام مفاهیم متافیزیکی‌یی میسر میشود که در آینده بر این واژگان بار شده‌اند.

هیدگر برای نیرو در زندگی روزانه، معنایی متفاوت معرفی میکند. یکی اینست که آن را بمعنای توان و قدرت بدانیم، یا میتوان آن را پذیرایی دانست، و سرانجام نیرو میتواند

1. Κίνησις
2. δυναμεις
3. ενεργεια
4. μορφη



دال بر هر آمادگی یا توانایی برای انجام کاری باشد (Heidegger, 1995: p. 69). در تمام این معانی، وقتی از نیرو سخن گفته میشود، در حقیقت منظور آن تأثیر قابل مشاهده است. برای نمونه، دربارهٔ نیرو همچون آمادگی برای نواختن یک ساز، نیرو یا همان آمادگی خود را در روال کار نوازنده نشان میدهد. نیرو میتواند در ریختِ گونه‌یی مقاومت در برابر یک چیز نیز ظهور کند. مثلاً اینکه بدانیم یک پل وزن چه تعداد خودرو را میتواند تحمل کند، در واقع نشانگر اینست که ما در برابر نیروی موجود در پل همچون نیروی متحمل، می‌اندیشیم و برآورد میکنیم. از آنجا که هیدگر علیت را به مسئولیتِ برآمدن و ظهور چیزها مربوط میداند، نتیجه میگیرد که «نیرو نزد ارسطو در مقام گونه‌یی علت تلقی میشود» (Ibid: p. 70).

بالین حال، گفتن اینکه ارسطو نیرو را علت میدانست، نباید به این معنا تفسیر شود که نزد او نوعی رابطهٔ سراسر اسرارآمیز درون چیزها یا با بیرون از آنها، برقرار است که در چارچوب تأثیر و تأثر کار میکند، بلکه علت بودن نیرو تنها هنگامی معنا پیدا میکند که نیرو را همچون اصل یا سرآغاز دریافته باشیم. هیدگر خود، میگوید: «نیرو در مقام سرآغاز، منشئی برای تغییر است، نیرو از - رهگذر - آن یک تغییر است که از آنچه تغییر میکند، متفاوت است» (Ibid). او میخواهد بگوید نیرو در مقام علت، نزد یونانیان همان سرچشمه‌یی است که گرچه تغییر همواره در ارتباط با آن باقی میماند، اما خود این نیرو و تغییر دخالت ندارد.

### ساختار اساسی نیرو؛ شرح متافیزیک حضور ارسطو از منظر نیرو

ارسطو بر پایهٔ شرح ساختار نیرو، از دو نیروی اساسی دخیل در هر نیرو سخن میگوید: نیروی تحمل (پائین)<sup>۱</sup> و دیگری نیروی فرا آوردن (پوئین)<sup>۲</sup> (Aristotle, 1997: 1046a12). نیروی متحمل، آن بن‌پاره‌یی از سرآغاز است که صورت یافتن را به این و آن شکل میپذیرد؛ بیان دیگر، «اجازه میدهد» تا صورتی که رو به برآمدن است، برآید. ارسطو در شرح چنین نیرویی میگوید: «نیروی مقاوم دال بر امری است که میتواند عهده‌دار چیزی شود. از اینرو همان است که مقاومتی از خود نشان نمیدهد و مقاومت در آن غایب است» (Ibid). اما چون نیروی متحمل میتواند بر آن امری هم دلالت داشته باشد که مقاومتی از خود نشان میدهد و

۶۲

1. Παθητῆν  
2. Ποιητῆν

اجازه نمیدهد تا صورت برآید، برای فهم پاتوس، ناگزیر باید آن را در ارتباط با نیرویی دیگر، یعنی پوئین در نظر گرفت، چراکه مقاومت یا عدم مقاومت، تنها جایی معنا دارد که صورتی دیگر از صورت فعلی، برای برآمدن، نیروی خود را تحمیل کند. بدون اینکه یک صورت‌دهی بر امر حاضر در جریان باشد، سخن از ریشه، مقاومت یا عدم مقاومت، معنایی نخواهد داشت. بهمین دلیل میتوان ادعا کرد که حرکت یا تغییر نزد ارسطو، از بنیاد یک پوئیزیس است. ولی این پوئیزیس در مقام بنیاد تغییر و در نتیجه بنیاد فوسیس، دال بر کرد و کار نیروهای بهم پیوسته است که بگفته هیدگر، در آن «تمامی معانی دیگر نیرو، در ساختار فی‌نفسه خودشان، بمعنای نخست نیرو ارجاع دارند، آنهم بگونه‌یی که همین ارجاع است که معنای پوئیزیس را میسازد... و آنچه تعیین‌کننده است، ارتباط نیرو همچون ساختن، انجام دادن و فرآوردن به نیرو همانند متحمل شدن است» (Heidegger, 1995: p. 76).

بیان ساختار پیچیده اصل، یعنی ارجاع پیوسته نیروهای فعل و انفعال به یکدیگر، که هیدگر آن را «مفهوم هستی‌شناختی نیرو» مینامد، این امکان را به وی میدهد تا مفاهیمی چون صورت و ماده را از تمام تعینات متافیزیکی‌یی که بعدها بر آن بار شده بود، نجات دهد (Ibid). حال اگر ذات وجود حرکت باشد و تحرک خود بر اساس نیرو شکل گرفته باشد، آنگاه چطور میتوان میان اوسیا بمعنای حضور پایدار، و حرکت و نیرو نسبتی برقرار کرد؟ پاسخ به اجمال در گفته خود ارسطو پنهان است. هنگامیکه اصل و سرآغاز حرکت نوعی رابطه ارجاعی دوسویه میان نیروهای فعال و مقاوم باشد و فوسیس نیز مؤول به پوئیزیس شود، آنگاه ارتباط میان اوسیا و نیرو را باید درون ابعاد همین فرآمدن جستجو کرد. موجود در مقام امر فرآمده، آنست که در «نهایت» در نما و ظاهر<sup>۱</sup> می‌ایستد. این نمای خاص که همان ایدوس<sup>۲</sup> موجود است، طی یک فعالیت و فرایند تحقق یافته و در اصطلاح گفته میشود که موجود صورت خود را حاصل میکند. صورت در این معنا دال بر «کار ایستادن و جای دادن خود در پدیدار است» (Idem, 1998: p. 211). آنچه درون یک چهره پدیدار میشود و صورت خود را محقق میسازد، امری فرآمده است که «همچون چیزی پایان رسیده، چنین و چنان چهره‌یی دارد» (Ibid: p. 214).

با این تفاسیر، پدیدار شدن نزد ارسطو دال بر آن نقطه‌یی است که در آن موجود از

۶۳

1. look
2. εἶδος



میان نیروهای فعال و مقاوم در گذشته و در آن وضعیت، صورت خود را محقق کرده و در پایان خود قیام میکند. چنین قیامی در پایان، برابر آرامیدنی ویژه است که در آن آرامیدن ویژه، تمام حرکت فرا گرد آمده و خود را مجتمع میکند. بهمین دلیل هیدگر معتقد است نابترین ظهور ذات متحرک بودن، جایی یافت میشود که «متحرک بودن در ایستان گرد آمده و در همین نقطه بجای آنکه تحرک را سراسر کنار بگذارد، آن را در برگرفته و برای نخستین بار می‌گشاید» (Ibid: p. 127). با این اوصاف میتوان گفت تحرک یک متحرک ورای تمام تعینات وابسته به آن، نقطه خاص تحقق صورت یا همان پایان است که تازه در آن نقطه، موجود در «خود را در پایان خود داشتن» می‌ایستد (Ibid). صورت چنان مسیر حرکت متحرک، حرکت و تکوین را تا نهایتترین سکون به هدایت خود درمی‌آورد تا موجود با گذار از میان حضور و غیاب، یا بیان دیگر، با طی مسیر و راهی که آکنده از ارجاع بی‌امان نیروهای فعال و مقاوم به همدیگر است، در نهایت به وضعی پایدار دست یابد. هیدگر میگوید:

ذات تکوین، خود جای دادن پدیدار است. اگر آن جای دادن بگذارد تا خود جای دادن پدیدار حاضر شود، و اگر پدیدار در هر مورد، تنها در یک این فردی که دارای آن پدیدار است، حاضر باشد، آنگاه آنچه تکوین یک موجود پدیدار را در آن جای میدهد، قطعاً امری است غیر از آنچه تکوین یافته است (Ibid: p. 224).

تلقی ارسطو از وجود همچون «اوسیا»، راه برای گشوده شدن دو امکان تعیین‌کننده دیگر، هموار میکند. یکی اینکه ارسطو حقیقت را هم به فوسیس که خود همچون پوئیس درک شده، برگردانده و تألیف را جایگزین هارمونی میکند. بواسطه این جایگزینی است که برای نخستین بار مفهوم گوشسپاری (همولگین)<sup>۱</sup> به تطابق<sup>(۲)</sup> بدل میشود. امکان دوم تحولی مهم است که بواسطه چیرگی نظاره و نظر کردن صرف و محض به چیزها نمایان میگردد. فهم خاص ارسطو از نظر که مطابق پاسخهای بنیادین او به پرسش از موجود ظهور میکند، ضمن ارائه تصویری جدید از رابطه انسان با عالم، نسبت به تصویر هراکلیتی، برای فهم نحوه برآمدن سوژه نیز بطور قابل توجهی مهم است. بنابراین در ادامه میکوشیم نشان دهیم که تحول حقیقت و نسبت نظری انسان با عالم که از نظر

۶۴

1. Ομολογειν



ارسطو نقطه پایان جنبش ذاتی آدمی است، چگونه بواسطه تحول بنیادینتری در نسبت انسان با حقیقت، روی میدهد.

### حقیقت و تألیف؛ گذار به پوئزیس، حقیقت را چگونه تغییر میدهد؟

ارسطو در کتاب تتا از متافیزیک، پس از بیان معانی گوناگون موجود، موجود حقیقی یا ناپوشیده را بعنوان خودینه‌ترین<sup>(۸)</sup> طور سخن گفتن از موجود، معرفی میکند. هیدگر برخلاف بسیاری از شارحان که انتساب بخشهای پایانی تتا به کتاب را بکلی نفی کرده و آن را از مباحث اصلی کتاب تتا جدا میدانند، معتقد است سخن از موجود در مقام امر حقیقی یا ناپوشیده، دقیقاً مقتضی روح حاکم بر کتاب تتا است. اگر چنین باشد که هیدگر ادعا میکند، آنگاه حقیقی بودن نزد ارسطو در مناسبت با امر واقعی-بالفعل معنا یافته و او نیز به سیاق باستانیان، حقیقی بودن را وابسته به خود امر موجود میفهمد. نتیجه مهم این فهم از حقیقت آنست که نزد ارسطو گزاره اولاً و بالذات آنچه حقیقی بمعنای ناپوشیده شده است، نیست، بلکه گزاره برای آنست که انسانها از حقیقت، یعنی ناپوشیده کردن موجودات، حفاظت و حراست کند. حسب تفسیری که هیدگر از ارتباط امر حقیقی و گزاره بدست میدهد، میتوان گفت گزاره فرعی بر کنش بنیادینتری است که موجود را پیش از آنکه در دسترس گزاره باشد، کشف میکند. این عمل اساسی همان ناپوشیده کردن است که از نظر هیدگر نزد ارسطو بنیاد امکان حقیقت گزاره‌ی است. نکته مهم اکنون آنست که اگر امر ناپوشیده خودینه‌ترین معنا برای موجود باشد، آنگاه ناگزیر میان حقیقی بودن و در-خود-ایستادن، یا همان تحقق صورت در یک این خاص، ارتباطی ویژه برقرار است. از سوی دیگر، چون گشاینده‌ی انسان مقدم بر گزاره عمل کرده و شرط امکان آن است، باید میان گشاینده‌ی و حقیقی بودن و به پایان رسیدن نیز ارتباطی وجود داشته باشد.

برای توضیح این نسبت میتوان به تمایزی رجوع کرد که ارسطو میان دو نوع از موجود بودن برقرار میکند. دسته نخست موجوداتی که حال و قرار آنها دائماً یکسان میماند؛ مثلاً اینکه یک تکه چوب مادامیکه موجود باشد، چوب است و به غیرچوب بدل نمیشود. دسته دیگر، موجودات یا حالتی که میتوانند تحت شرایطی تغییر کنند؛ مثلاً اینکه یک قطعه چوب دارای فلان رنگ باشد، میتواند به اقتضای شرایط، دگرگون شود. در مورد دسته اول میتوان به انحائی گوناگون سخن گفت ولی در هر حال گفته ما درباره آنها معطوف به امری است که همیشه در آن چیز، ثابت و پایدار باقی میماند. ارسطو در کتاب دلتا میگوید اینها اموری هستند

۶۵



که «بگونه دیگر، ناممکنند» (Aristotle, 1997: 1015b13). چنین موجوداتی امکان دیگر شدن را از خود طرد میکنند و میتوان گفت آن چیزی که دیگر نمیشود همان امر بنیادینی است که هر موجود خاص از رهگذر آن، ذات خود را می‌یابد. اگر تعیین صورت چنان راه یا همان خودرا در-کارنهادن باشد، صورت همچون نیرویی فعال نمایان میشود که راه خود را بجانب محقق ساختن یک «این خاص» طی میکند.<sup>(۹)</sup> از اینجا میتوان ادعا کرد که ارسطو با معرفی این دو حالت از موجود بودن، راه را برای نوعی سرکوب تناهی و غیاب هموار میسازد. حال پای پرسش از این مسئله بمیان می‌آید که چرا خودینه‌ترین معنای موجود، یعنی امر ناپوشیده، در ارتباط با چه‌بودگی یا همان امر همیشه حاضر، معین میشود؟ پاسخ به این پرسش در واقع درصدد آنست تا از مرتبه‌یی از انکشاف موجود آگاه شود که مجال تحریف یا غیاب را نمیدهد.

پاسخ را میتوان با تفکیکی مهم آغاز کرد که ارسطو در فصل هفتم کتاب تتا بدست میدهد: «آن کسی حقیقت را میگوید که جدا شده را جدا شده، و بهم‌پیوسته را بهم‌پیوسته بداند» (Ibid: 1051b36). ارسطو میان دو وضعیت در موجودات تفاوت قائل است؛ تفاوتی که میتوان آن را به تفاوت میان امر مرکب و امر مجزا تعبیر کرد. اگر بر اساس گفته هیدگر، گزاره فرع بر انکشاف خود موجود باشد، آنگاه ساختار گزاره برگرفته از ساخت خود موجودات است. بهمین دلیل، آنچه نزد ارسطو به نفی یا ایجاب مشهور شده، در اصل بر تألیف یا جدایی بنیادینتری بنا دارد. هیدگر در شرح این نکته مینویسد:

هر آنچه این سخنان معنا میدهد آنست که تألیف کردن یا جدا کردن یکسره در سطحی مقدم بر ایجاب و سلب بنا داشته و شرط امکان «حمل بر...» یا «سلب از...» و بهمین ترتیب، شرط امکان پوشانیدن یا ناپوشانیدن نیز میباشد. تألیف کردن و جدا کردن دو صورت از اشکال گزاره یا بیان نیستند بلکه آنها به خود گزاره وابسته بوده و وحدت فی‌نفسه یک گزاره را برمی‌سازند (Heidegger, 2010: p. 118).

۶۶

اینکه هیدگر معتقد است جداکردن یا تألیف به ساختار گزاره یا لوگوس تعلق دارد، به این معناست که حسب دریافت یونانیان از لوگوس، ساختار اصلی لوگوس بیان چیزی درباره چیزی است. مستقل از اینکه در این بیان آنچه چنان چیزی دیگر گفته میشود، نوعی جمع یا تقریب برقرار شود، در هر حال، بیان افلاطون در محاوره سوفیست هر لوگوس همواره از طریق بیان چیزی همچون چیزی دیگر، عمل میکند. در هر لوگوس آن چیزی را که سخن



درباره آن جاری میشود و بدو و پیشاپیش بنحوی از پرده برون آمده، میتوان از دو وجه در نظر آورد: اگر لوگوس ناظر به فرایندی عملی برای ساختن چیزی باشد، لوگوس همچون پرداختن مراحل متفاوت ساختن یک چیز از ما و صورت شکل گرفته در نفس سازنده تا انتخاب فلان ابزار را در بر میگیرد. در اینجا لوگوس تحت هدایت همان صورت نهایی پی پیش میرود که همه مراحل ساختن در خدمت آن قرار دارند. بتعبیر روشنتر، آن صورت نهایی پی که نخست فقط در نفس سازنده وجود دارد، راهبری تمام مراحل ساختن را بعهدہ دارد. از اینرو آن صورت در مقام لوگوس، تمام گامهای پنهان در ساختن و فرآوردن را پیرامون خود گرد می آورد. اما لوگوس میتواند بمعنای «تعیین بخشیدن محض موجودی باشد که از آن سخن گفته میشود» (Ibid: p. 129).

هیدگر لوگوس اول را معطوف به کار فنی میداند که درصدد «موضوعینه کردن»<sup>۱</sup> آنچه ساختار همچونی در مورد آن است، بر نمی آید، ولی لوگوس دوم بتعبیر وی، امر مورد گفتگوی خود را «موضوعینه میکند» (Ibid: p. 130). به این ترتیب، آنچه در یک ساختار گزاره نظری، در مورد آن چیزی گفته میشود، آن چیز را در وجودش متعین میکند. اما این تعیین دادن بمعنای آن نیست که گزاره از خود چیز غافل میشود. هیدگر کنش متعین کردن موجود در وجودش را اینگونه توصیف میکند:

بنوعی آنها را منجمد میکند و آن هم به صورتی که برای نمونه یک گچ که  
برای نوشتن بکار میرود، در حضور صرف خود، فقط آنجا باشد... و بهمین دلیل  
گزاره نظری با عطف به گونه‌یی که چیزها را نشان میدهد، خود را به آنچه -  
آنجاست بمتابت آنجا - بودن و بمنظور فهمیدن، گره میزند (Ibid: p. 132).

اگر در حال نوشتن روی یک تخته باشیم، میتوان گفت این تخت نرم، مسطح یا مثلاً خوشرنگ است. معنای این دست گزاره‌ها از تجربه زنده و انضمامی من با تخته سر برمی آرد. من در این حالت کسی هستم که با تخته و گچ کار میکنم و هنگام این کار، نیرویی برای نوشتن و آفریدن یک متن یا آموختن چیزی به کسی، اعمال میکنم. نیروی من دارای صورت و جهتی مشخص است. برای نمونه، برای فهم بهتر متن، آن را در جایی درشتتر یا با رنگ دیگری مینویسم و بهمین دلیل لازم است که حتماً گچهای رنگی سازگار با آن تخته را در اختیار داشته باشم. آنچه در این رویارویی نمایان میشود وضعیت خاص و نیرومند چیزهاست.

1. thematize

من در لوگوس عملی نیز همین چیزی را که با آن کار میکنم در مقام چیزی که بکار می‌آید یا بکار نمی‌آید، کشف میکنم. این طریق بودن، یعنی بکار آمدن، برآمده از این واقعیت است که چیزها مقدم بر آنکه در یک گزاره وجودشان، یعنی چه‌بودنشان متعین شود، در تجربه عملی روزانه، تعینی آکنده از نیروهای منفعل و فعال دارند. هیدگر تعین بخشیدن نظری را تنها بر اساس «بازپوشانیدن گنج همچون وسیله‌یی که ما با یاری آن با چیزها درگیر میشویم» ممکن میدانم (Ibid: p. 133) و میگوید:

وقتی چیزی که اصلاً برای استفاده گماشته شده بود، به چیزی که تنها آنجا حضور دارد، دگرگون شده و موضوعینه میشود، سرشت اصیل وجودشناختی آنچه بکار می‌آمده، دیگر نه در مقام ابزار بلکه صرفاً بمثابة یک چیز حاضر که من بر آن ویژگی‌یی را حمل میکنم و با این کار آن را متعین میکنم، پوشیده میشود. بهمین دلیل چیزهای جهان زنده، یعنی چیزهایی که برای استفاده در دست داریم، یا بطور کلی هر چیزی که معطوف به دغدغه ما همچون رویارویی غیرنظری باشد، به چیزهایی که تنها و تنها آنجا هستند فروکاسته میشوند (Ibid: pp. 133-134).

نکته پایانی در این بخش برای انتقال به بحث بعدی، آنست که آنچه میتواند در معرض تغییر قرار گیرد، دارای نیروهای منفعل پذیرنده یا مقاوم نیز هست. چنین موجودی را میتوان از رهگذر نیروی بیرونی (در مورد کار فنی) یا توسط نیروی درونی (موجود طبیعی) تغییر داد. بهمین دلیل، میان تألیف و ماده نسبتی برقرار میشود؛ هر موجودی که فی‌نفسه پذیرای تألیف نباشد، یعنی موجودی باشد که بقول ارسطو «نمیتوانند بگونه دیگر باشند»، آنگاه پوشانیدن یا ناپوشانیدن درباره آنها، در همان حال باقی میماند.

از دیدگاه سدلر چون نظریه زمان ارسطو بر اساس «تقلیل جوهرشناختی» معنای وجود موجود به «حضور داشتن»، به «نظریه مدت» تقلیل می‌یابد، و در این تقلیل، اکنون بعنوان «نقطه مرزی بسط زمانی» شرط امکان زمانی بودن معرفی میشود، پس موجودی وجود دارد که نمیتوان آن را به انحاء مختلف نامید، چراکه اگر نتوان موجودی را به انحاء مختلف نامید، آنگاه الزاماً آن موجود «قبل» و «بعدی» ندارد. قبل و بعد در مورد موجودی صادق است که بمثابة یک موجود متعلق به فوسیس، متحرک بوده و دارای مدت باشد (Sadler, 1996: pp. 69-70). ارسطو در متافیزیک این دسته موجودات که واجد هیچ قبل و بعدی نبوده و بهمین دلیل مدت ندارند را نامرکب نامیده و مواجهه با آنها را نه از رهگذر

لوگوس، بلکه توسط نوئین<sup>۱</sup> میدانند. منظور او از نوئین ادراکی است که آنچه را که درک میکند، در آن ادراک مدرک را «بطور محض ناپوشیده میکند» (Ibid: p. 153). چنین ادراکی چیزی را تعین نمیبخشد، چراکه تعین پیوسته مستلزم تألیف است. نوئین بمثابة ناپوشیدن محض، نمیتواند تألیفی باشد، چراکه آنچه در نوئین گشوده میشود، امر همیشه حاضر و همیشه ناپوشیده‌یی است که هرگز «نه-هنوز-نه-حاضر» نمیشود.

### نوس، تناهی مخلِ لوگوس و انکشاف بیخداشه

ارسطو پنج حالت متفاوت گشودن را از هم جدا میکند: نوس، ایپستمه، تخنه، سوفیا و فرونزیس. در هر کدام از این حالات متفاوت گشایدگی آدمی، رابطه‌یی ویژه میان اصل و سرآغاز و موجود گشوده شده لازم می‌آید که بر پایه تقسیمبندی‌یی که ارسطو بدست میدهد، در هیچکدام، مگر سوفیا، نمیتوان ارتباط خودینه‌یی با سرآغاز را یافت. اما نکته اساسی در تقسیمبندی بالا آنست که تا هنگامیکه در یک سوی این رویکرد به عالم، انسان، یعنی  $\psi\omega\sigma\upsilon$  ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\sigma$   $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ )<sup>(۱۰)</sup> (زون لوگون اخین)، قرار داشته باشد، آنگاه لوگوس چونان اساس ذات انسان، در هر کدام از حالات گشایدگی، دست‌درازی خواهد کرد. ارسطو تنها موردی را که فکر میکند میتواند در معنایی ویژه و آشکارا بدون مدخلیت و موضوعیت لوگوس به انجام برسد، نوس میدانند. نوس محض که «بی‌لوگوس»<sup>۲</sup> خوانده میشود، ویژگی‌یی نیست که در دست انسان باشد، با این حال، التفات داشتن و دریافتن از ویژگیهای آدمی هم میباید، نوس را در انسان نیز میتوان یافت. ولی از سوی دیگر، از آنجاییکه گشایدگی انسان همواره با لوگوس همراه است و لوگوس نیز بالذات تألیفی عمل میکند، بهمین دلیل لوگوس آدمی در نهایت میتواند «دیانوئتییک»<sup>۳</sup> کار کند (Heidegger, 1997: p. 41).

اوج این کار دیانوئتییک در آدمی آنجا ظهور میکند که میل او به چیزی ورای نظاره کردن معطوف نباشد. جایی که پای نظر محض در میان باشد، نوس آدمی برغم آنکه بسبب گره خوردن به لوگوس نمیتواند صرف و محض باشد، به چیزی ورای خودش نیز برنمیگردد. در توضیح این مطلب میتوان گفت چنانکه اشاره شد، ارسطو فکر میکرد لوگوس در تمام حالات گشایدگی، بعنوان تعین اساسی دخالت دارد. اما چنین دخالتی در

۶۹

1. νοεiv
2. ανω λογος
3. dianoetic



تمام حالات مذکور یکسان نیست. او در اخلاق نیکوماخوسی مبنای تمایزی مهم را بدست می‌دهد که بر اساس آن میان اییستمه و سوفیا با فرونزیس و تخنه و سرانجام میان همگی با نوس، در نوع دخالت لوگوس در آنها ایجاد میشود. ارسطو سرچشمه تفاوت دسته اول و دوم را در خود آن چیزهایی میداند که لوگوس در هر کدام منکشف میکند. آنچه در سوفیا و اییستمه گشوده میشود، دیگر نمیتواند دستخوش تحول و تغییر شود، اما در مقابل، در فرونزیس و تخنه موجوداتی و اموری گشوده میشوند که میتوانند دگرگون هم باشند. از اینجا میتوان از تمایز چه بسا مهمتری نیز پرده برداشت که در یکسوی آن نظاره محض وجود دارد و امور جاویدانی که منکشف میکنند، و در منتهی‌الیه دیگر آن، فرونزیس و تخنه و موجود انضمامی در حال «شدن» که درون این دست‌گشایندگیها گشوده میشود. هیدگر بجد معتقد است این تمایز را نه ارسطو ابداع کرده و نه اساساً به فلسفه ربطی دارد، بلکه «تمایزی از آن خود دازاین طبیعی است؛ امری مصنوع نیست بلکه ریشه در افقی دارد که گشایندگی دازاین طبیعی درون آن می‌چیند» (Ibid: p. 20).

افزون بر این، ارسطو معتقد است درون هر کدام از این دو مواجهه با عالم، حد‌غایتی وجود دارد که انسان در هر کدام مایل است تا آن را برآورده نماید. وقتی پای گشایندگی در باب امور جاویدان در میان باشد، بهترین غایت آنست که آنچه ناپوشیده میشود، در ناپوشیده شدن پابرجا بماند. لوگوس در این معنا نه تنها آنست که آدمی از رهگذرش می‌گشاید، بلکه آنچه گشوده میشود، یعنی لگومنون<sup>۱</sup> نیز هست؛ به این معنا که لوگوس هم کارکرد گشایندگی دارد و هم بعنوان امر گشوده نمایان میشود.<sup>(۱)</sup>

از رهگذر سوفیا در مقام نظاره محض، فاصله میان لوگوس از چیزها اندک اندک بیشتر میشود، بگونه‌یی که وقتی حاق ذات چیزی یکبار در لوگوس پدیدار شود، آنگاه لوگوس از فعل گشایندگی و منکشف کردن، به امری گشوده و منکشف بدل شده و حضور ثابت و مدام آنچه را که در خود گشوده کرده، نگه میدارد. وضعیت انسان در سوفیا چیزی نیست جز اقامت درون لوگوسی که آنچه را منکشف کرده تا ابد در خود متجلی خواهد ساخت. ارسطو تصور میکرد تنها آنچه بتواند در لوگوس چنین وضعیتی پیدا کند، میتواند در محدوده شناخت قرار بگیرد. از اینرو اییستمه و سوفیا که پیام‌آور حضور پایدار و دائمی امور منکشف در لوگوس هستند، تنها راه دسترسی به علم در معنای ارسطویی

1. λεγομενον

کلمه را بدست میدهند. ارسطو که معتقد بود آن چیزهایی که بتوانند جور دیگر شوند «از محدوده دانستن بیرون می‌ایستند» (Aristotle, 1994: 1139b21)، شرط اینکه چیزی در سوفیا و اپیستمه شناخته شود را این میدانست که نخست موجودی باشد که دستخوش دگرگونی نمیشود و دوم، از قبل مورد اول با موجودی سروکار داشته باشیم که بتوان از ناپوشیده بودن آن حفاظت و نگهداری کرد تا اینکه که سرانجام هدف صریح علم از نظر ارسطو، یعنی «حفظ و نگاهداشت گشایندگی»، تأمین شود (Ibid: 1139b31). چنین معنایی از علم، دیگر نیازی به خود آن چیز ندارد و یکبار که امری بدرستی گشوده شود، آنگاه لوگوسی که آن را حمل میکند، در مقام امر گشوده، آن را نشان خواهد داد و بلکه خود این لوگوس در نهایت به امر گشوده بدل خواهد شد. بهمین دلیل هیدگر میگوید:

آن موجودات (که در اپیستمه یا سوفیا گشوده میشوند) میتوانند از محض ثورین کنار روند، اما همچنان شناخته شده باشند. بهمین دلیل دانش نیاز ندارد تا پیوسته انجام شود؛ من مجبور نیستم تا پیوسته به موجودات ناشناخته نظر نمایم. برعکس، دانستن، حاضر بودن ساکن برای موجودات است، وضع‌یافتگی‌یی سوی ناپوشیدگی آنها، حتی اگر من در برابر آنها نایستاده باشم (Heidegger, 1997: p. 23).

در چنین شرایطی آنچه لازم می‌آید، توجه و التفاتی است که انسان باید در همه‌حال داشته باشد تا بتواند این امر ناپوشیده‌جاویدان و ثابت، یعنی لوگوس در مقام سخن گفته شده یا امر مکشوف را نزد خود حاضر کند. با این‌حال، در باب موجود انسانی، این حاضر سازی و التفات یا ادراک که همان نوئین است، همواره در نسبت با لوگوس باقی میماند. بهمین دلیل، از دیدگاه ارسطو نظر محض، چون خود را از هر پردازشی آزاد میکند، نوعی استقرار در میان موجودات است که هیدگر آن را «درنگ» یا «فراعت گزیدن» می‌نامد که نظاره محض را از هر کار غایتداری که رو بسوی غایتی خارج از خود نظاره باشد، تهی میکند. هیدگر در درس گفتارهای سوفیست افلاطون، سیر مذکور را ذیل عنوان «خودآیینی گشایندگی» خاص سوفیا صورتبندی کرده و آن خودآیینی را در ارتباط با دو عامل بنیادین تفسیر میکند: یکی اینکه، ارسطو در فصل دوم کتاب آلفای بزرگه یعنی جایبکه در باب مشخصات حکمت یا فرزاندگی سخن میگوید، از نوعی دانستن یا شناختن یاد میکند که «چون بخاطر خودشان مطرح میباشند» پس «شایسته‌ترین شناختها» هستند (Aristotle, 1994: 1139b21).

۷۱



1997: 982a31). آنچه بعنوان دانستن یا دانایی در اینجا گفته میشود، در اصل معادل ایدنای<sup>۱</sup> باستانی است که در ابتدای آلفای بزرگ، بچشم میخورد. ارسطو همانجا میگوید: «همهٔ انسانها در سرشت خود جویای دانستن هستند» (Ibid: 980a22). کلمهٔ دانستن یا همان ایدنا، خود برگرفته از کلمه‌یی اساسیتر بنام ایدیا و فعل ایدین<sup>۲</sup>، بمعنای دیدن است. اگر ایده همان نما یا ظاهر بیرونی باشد، آنگاه میتوان فعل دانستن مد نظر ارسطو را با ایده مرتبط دانست و آن را از ریشهٔ دیدن یا نگریستن قلمداد کرد. از اینرو میان فعل آشناتر ثورین، یا همان تئوریا، و دانستن در معنایی که ارسطو در آلفای بزرگ آن را بعنوان میل شایسته هر انسان معرفی میکند، همخوانی‌یی برقرار است که بر اساس آن، نظر کردن یا دانایی نزد ارسطو باید سرانجام به کاری بیغایت که خود غایت خویشتن است، بدل شود. بهمین دلیل است که ارسطو ثئوس یعنی موجود الوهی را «شایستهٔ تملک آن» میدانند.

اگر به روند پیشرفت نظاره از مراحل ابتدایی تا نظاره محض، توجه نماییم، خواهیم دید که خودآیینی نظاره وقتی به اوج میرسد که جمیع غایات خارج از فرایند نظاره، حذف شوند. این غایات تنها در یک حالت میتوانند از رویارویی با عالم کنار گذاشته شوند و آنهم عبور از میل و نیروهای مؤثر و مقاوم بیرونی است. این مقام برای انسانی که تخته‌بند لوگوس انسانی بوده و چنان هم باقی میماند، شدنی نیست. در واقع ارسطو با ایجاد تمایز میان نوس بشری که مؤلف از نوس و لوگوس است و نوس محض، از دو گونه قیام در عالم در مواجهه با موجودات پرده برمیدارد: موجودی که فعل محض بوده و بهمین دلیل فعالیت او همواره فعالیت نوس است، و از طرف دیگر، موجودی که دارای لوگوس بوده و فعالیت‌های نوئتیک او نه محض، بلکه از رهگذر و در معیت لوگوس صورت میگیرد. فعالیت دیانوئتیک انسان، یعنی فعالیت نوس موجودی که دارای لوگوس است، همواره درون «ساختار بمثابه...» روی میدهد. این ساختار تألیفی برای بچنگ آوردن سرآغاز نزد ارسطو بسنده نمیکند و لازم است برای حصول آن، لوگوس پشت سر گذاشته شود.

۷۲

گذار از لوگوس به نوس بی‌لوگوس، در اصل گذار به نحوه‌یی از نظاره است که منظر را در مقام چیزی دیگر در نمی‌یابد. گام نهایی برای گذار به نظارهٔ محض امر بسیط، خارج از لوگوس روی میدهد. در این گذار، کل نه در مقام آنچه در گفتار یا لوگوس منکشف

1. εἰδέναι

2. ἰδεῖν - ἰδεῖν



شده، بلکه همچون یک کل چنانکه هست، برملا میشود. چون ادراک یا نوئین، کل را بدون تأویل<sup>۱</sup> درمی‌یابد، یعنی از آنجا که نظاره محض تألیفی نیست، پس «جای هیچ فریبی نیز در آن ممکن نیست» (Heidegger, 1997: p. 125).

با این حساب، میتوان گفت سوفیا خاص ایزدان در قلمرو خاص خود است که در آن قلمرو «هر تأثری را پس میزنند» (Ibid: p. 91). بهمین سبب، این نظاره در آن قلمرو متعلق خاص خودش را نیز باید داشته باشد. از سوی دیگر، نظاره از سوی موجودی انجام میگیرد که میتواند «در جوار امر جاویدان (امر همیشه حاضر) اقامت پایدار گزیند» (Ibid). در هر دو مورد، ارسطو میان نظاره محض و خودآیینی نسبتی اساسی برقرار میکند. سوفیا در مقام دانشی که با امور جاویدان سروکار دارد، تنها امکان ایزدان است؛ تنها یک موجود الوهی (موجودی که ثئوس باشد) میتواند به چنین نظاره‌یی دست یابد، زیرا اوست که برخلاف انسان که در سخن آشکار میکند و آشکار میشود، در نظاره و دیدن آشکار میشود و آشکار میکند. ذات انسان بعنوان موجودی بهره‌مند از لوگوس، مقتضی آنست که گشایندگیهای او بنا به ذات لوگوس، آمیخته‌یی از نیروهای فعال و منفعل باشد. عبارت دیگر، در جهان بودن مستلزم تأثر از جانب غیر است و این ویژگی بنیادینی است که ارسطو از موجود الوهی سلب کرده بود.

بر همین اساس، مک‌نیل معتقد است در اصل نظاره محض ارسطویی برای انسان ممتنع است. استدلال او اینست که بنا به «اولویت یافت حال در گشودگی وجود ما» امکان اینکه «طبیعت زنده تماماً به ابژه نظورری تقلیل یابد» وجود ندارد. عبارت دیگر، مسئله فقط این نیست که متعلق نظر، حضوری ثابت داشته باشد، بلکه حیات موجود ناظر هم باید مقتضی این نظاره بیعلاقه، عاری از حال و تهی از نیرو نیز باشد (McNeill, 2006: p. 41).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پاسخ ارسطو به پرسش وجود، مبنایی جدید را درون افق یونانی ایجاد کرد که برای کل تاریخ غرب تعیین‌کننده است. لوگوس ارسطو نه انکشاف متناهی وجود در مقام امر برآینده از پوشیدگی، بلکه خود امر گشوده است. گذار از خود موجودات در مقام فوران وجود به لوگوس، گرچه هنوز تا بدل کردن حقیقت به امر انسانی، فاصله بسیار زیادی دارد، اما با رجحانی که به

1. ερμηνεία



نظر در برابر گوشسپاری و حضور در برابر «حضوریدن» می‌دهد، عملاً علیه تناهی وجود و متعاقباً، تناهی ساختاری انسان و دانایی او تصمیمی قاطع می‌گیرد. فلسفه بمثابه دانایی‌یی که هر اکلیتوس شرط آن را گوشسپاری به خود لوگوس در مقام ظهور متناهی وجود دانسته بود، با ارسطو وضعی دگرگونه یافت. ارسطو فکر میکرد بواسطه اینکه عالم پیشاپیش با نوس روشن شده است، میتوان در فعالیتی نوئتیک بر تناهی غلبه کرد. هایلند در کتاب تناهی و استعلا در محاوره‌های افلاطونی نشان می‌دهد که انتخاب فرم نوشتاری محاوره بجای متن یا درسگفتار خطایی، چگونه به افلاطون این اجازه را داده تا بتواند جایگاه فلسفه را بمثابه مکان-زمان موقعیت متناهی و متعین انسانی در فرم فلسفیدن خود نیز تجلی ببخشد. او که معتقد است هیچ جستار فلسفی دیگری در «واقعگرایی» به پای محاوره‌های افلاطونی نمیرسد، مینویسد: «این واقعیت که هر دیالوگی در مکانی مشخص و با افرادی بخصوص رخ می‌دهد، مؤید این امر است که هر مناسبت فلسفی‌یی توسط مکان و افرادی که حاضرند، محدود شده است؛ بطوریکه خود همین محدودیتها هستند که امکان یک دیالوگ خاص را فراهم می‌سازند» (Hyland, 1995: p. 27). این همان ویژگی خاص جهان فلسفه در جهان انسانی است که مجالهای تعالی یافتن بیش از اقتضائات مکان-زمان موقعیت را برای انسان بعنوان موجودی عالممند، لغو میکند. عالممندی انسان مقتضی اینست که فهم او از هستی، خارج از حدود تحمیل شده از رهگذر عالم، ممکن نباشد.

اما تئورین یا نظاره محض برای انسان و ایزد به یک معنا و از یک طریق شکل نمی‌گیرد. نظاره الوهی همواره نوس محض است. او برای تئوریا نیازمند هیچ تأویلی نیست، زیرا اساساً وابسته به لوگوس نیست. اما انسان چون وابسته به لوگوس است - و ارسطو این را در تعریف ذات انسان بدست داده - در فعالیت نظری محض باید بجای خود چیز، به لوگوسی که چیز را منکشف کرده توجه نماید. بهمین دلیل فعالیت تئوریک انسان همواره ماهیتاً «تأویلی» باقی میماند. تأویل به این معناست که انسان باید در فهم جهان به لوگوسی روی آورد که خود بعنوان امر گشوده کار میکند. اما ماهیت تأویلی فعالیت تئوریک انسان کنشی نیست که با متعلق متفاوت و متغیرشونده سروکار داشته باشد. بنابراین، فلسفه در نهایت به مجموعه‌یی از تعاریف یا گزاره‌های اولیه تحلیل می‌یابد که در مقام اصول مطلق، باید مبانی هر فهمی قرار گیرند؛ یعنی مجموعه دانسته‌های ما باید مؤول به همان اصول شوند. از اینجاست که همسخنی یا گوشسپاری به لوگوس در مقام رخداد بنیادین وجود، به مطابقت بدل میشود. با این مطابقت، تئوریای انسانی در مقام فهم

امور بر اساس لوگوس همچون حد یا تعریف، جای دانایی متناهی انسان پیشاسقراطی را میگیرد. ولی این تمام تبعات مترتب بر آن نیست بلکه ارسطو نشان میدهد که اگر بتوان جای ایزدان را در عالم اشغال کرد، چه بسا بتوان پای را فراتر نیز گذاشت. در واقع از آنجا که دیانوتیک بودن فعالیت نوس آدمی به این دلیل است که او موجودی است که بواسطه بهره‌مندی از لوگوس، همواره با دیگران حضور دارد<sup>(۱۲)</sup>، بنابراین نظر محض، نمیتواند فعالیتی خودآیین باشد، مگر برای موجودی که از بیخ و بن، سخن نمیگوید. موجود الوهی برای یونانیان، چون در جمعیت زندگی نمیکند پس نیازی نیز به لوگوس برای انکشاف چیزی برای کسی ندارد. خودآیینی نظر محض برای موجود الوهی دقیقاً به این معناست که او برای بیان یا اظهار آنچه منکشف شده نیازی ندارد و در نتیجه انکشاف بیخدا و ناب را با لوگوس که ذاتاً متناهی است، در نمی‌آمیزد.

وقتی پای فعالیت دیانوتیک و لوگوس بمیان می‌آید، ما به عالم انسانی با تناهی ذاتی آن وارد میشویم. خوانش الهیاتی و متافیزیکی از ارسطو این بود که اگر بتوان به اصولی ثابت برای لوگوس دست یافت، آنگاه همین لوگوس نیز میتواند وحدت کامل عالم را در خود نشان دهد؛ منتهی بشرط اینکه بر اساس اصولی مطلق و کلی، بنا داشته باشد که از وضعی به وضع دیگر تغییر نکنند. چنین لوگوسی بجای ظهور عالم، آن را متعین میکند. لوگوس تعین‌بخش و تئوریک ارسطویی امکانی را نشان میدهد که نه تنها حافظ تعریف موجود در حدود خودش باشد، بلکه فراتر از آن به بازنمایانده‌یی بدل شود که امر بازنموده را پیشاپیش، تولید میکند. فعالیت تئوریک، فعالیتی بیمیل و در نهایت بیجهان است که از هر امر منفی و مقاومی پیشی میگیرد؛ در نتیجه از نظر ارسطو هیچ خطایی، بسبب طرد شدن تناهی از آن، به تئوری راه پیدا نمیکند.<sup>(۱۳)</sup> همین معنا، خودآیینی ویژه‌یی را به تئوری میبخشد. یعنی انسان درمی‌یابد که در میانه فعالیت تئوریک نه تنها هیچ انفعالی بر او اثر نمیگذارد بلکه حتی هیچ امکان خطایی در فعالیت نظری محض - مادامیکه به اصول پایبند باشد - وجود ندارد. اما نکته اساسی تمام این نتایج در اینست که از نظر هیدگر، ارسطو بدون تحول در فهم وجود و گذار به ساحت جوهر، نمیتوانست چنین جایگاهی را برای انسان در تئوری فراهم نماید.

### پی‌نوشتها

۱. والتر بروگان معتقد است بزرگی ارسطو برای هیدگر در همین «حفظ روح باستانی در فکر خود



نهفته است». با این حال نمیتوان در مورد تفسیر هیدگر از ارسطو به روایتی سراسر دست پیدا کرد. آنچه در مقاله حاضر می‌آید عمدتاً به خوانش هیدگر از ارسطو در دوران منتهی به هستی و زمان مربوط است، چراکه او در دهه ۳۰ میلادی و مشخصاً در دو درسگفتار درآمد به متافیزیک و سرآغاز کار هنری و درسگفتار مهمی که در اواخر دهه ۲۰ میلادی در باب کتاب تتای متافیزیک ارسطو برگزار کرد، برخوردی همدلانه‌تر با ارسطو در باب پوئیس و متافیزیک او از خود نشان میدهد. یعنی محدوده همدلی هیدگر با ارسطو در این دوره از فلسفه عملی او به بخشهای از متافیزیک و حتی رتوریک ارسطو نیز میرسد (Brogan, 2005: p. 12). با این حال، نوشتار حاضر با نظر به رویکرد انتقادی هیدگر به اوسیا و پوئیس ارسطویی برشته تحریر درآمده است

۱. کاسموس (κόσμος) یا عالم، آن روشنگاهی است که پدیدارها درون آن برمی‌آیند. آنچه در تفسیر هیدگر از آناکسیماندروس بچشم میخورد نیز همین معنا از کل، چونان میدانی روشن برای هر چیزی است که در نور یا بتعبیری دیگر در آنجا، تقرر می‌یابد. هیدگر اصل و سرآغاز را در گفتار آناکسیماندروس «نیروی نیروبخشی» میداندست که در جریان ارجاع بی‌امان تناسب و عدم تناسب به یکدیگر، «یک چارچوب برای امر بیتناسب» فراهم میکند، تا آن امر در تناسب وارد شود (Heidegger, 2003: p. 26). در واقع موجود بودن نزد آناکسیماندروس و تتبع او در کل سنت تفکر پیش از سقراط، الزاماً بواسطه اندررفت به یک کل یا همان تناسب، ممکن بود. در این معنا، اگر وجود بمثابه جوشش درونی در نظر گرفته شود که هر موجود خاص را با جای دادن درون یک چارچوب به ظهور میرساند، آنگاه میتوان کارکرد اساسی وجود - یعنی الئیا - را همان رخدادی دانست که در گفتار آناکسیماندروس همچون «ساخت دادن امر بیتناسب برای رسیدن به تناسب» نمایان میشود (Ibid: p. 25). کاسموس در اصل همین کل است که هر بار با خود-تناسب‌دهی یا بتعبیر هراکلیتی، از رهگذر پولموس درونی، موجود را در متن خود نمایان میکند.

۲. فوسیس (φύσις) بمعنای «برآمدن» است. هیدگر معتقد بود یونانیان وجود را بمثابه بر آمدن از ناپوشیدگی تجربه میکردند. همین دلیل، موجودات برای آنان فوسی اونتتا (φύσει οντα) بودند، یعنی آنچه متعلق به فوسیس (وجود) است.

۳. یعنی آنچه ورای فوسیس تقرر دارد. موجودات بمنزله یک کل برای یونانیان همین فوسیس بود که همچون رخداده ناپوشیدگی تجربه میشد.

۴. مثل چیدن سیبها از میان تمام میوهها درون یک جعبه، که نه تنها سیبها را در مقام یک کل از گم شدن میان میوههای یک باغ رها و منکشف میکند، بلکه ما از قبل چیدن و گردآوری سیبها، وحدت خود «چیدن و گرد آوردن سیبها» را برگزیده‌ایم. منظور از گردآمدگی آغازین همین است.

۵. سرآغاز بعنوان معادل آرچهک در اصل دال بر آن امری است که منشأ موجودات در تمایز از وجود است. هیدگر عموماً از Ursprung در برابر آرچه استفاده میکند که سرآغاز نیز معادل همین لفظ یونانی است.

۷. Ομωσις (هومیوسیسیس). هیدگر این کلمه را تبار باستانی مطابقت میداند، ولی از نظر او حقیقت در مقام مطابقت میان عین و ذهن، برداشتی ناقص از حقیقت بعنوان همیوسیسی است که خود آن ماحصل تحریف در مفهوم حقیقت بمعنای اثیاست. با این حال، از آنرو که هومیوسیسیس در تجربه یونانی از وجود سر برآورده بود، باید نسبت آن با اثیا و جایگاه آن در تجربه یونانی از وجود، نمایان شود. بهمین دلیل نمیتوان آن را بیتوجه به این ظرایف «مطابقت» تجربه کرد. کمینه ماجرا اینست که برای یونانیان چیزی به اسم ذهن - چنانکه ما امروزه آن را بکار میبریم - موضوعیتی نداشته است.

۸. Κυρωτατα (کورویوتاتا). کوریو در زبان یونانی در اصل بمعنای معظم، بالاترین یا صاحب اختیار است، ولی هیدگر در این کلمه دلالتی هستی‌شناختی پیدا میکند. بر اساس تلقی هیدگر، کوریو یعنی آنچه در باب موجود خودبینه‌ترین بوده و مقدم بر تمام مقولات دیگر، میتوان موجود را بر اساس آن در کلام آورد.

۹. این پیمایش بتعبیر ورنر مارکس، همان است که «ارتباط درونی» اجزاء و عناصر موجود را شکل داده و در نهایت اطوار گوناگون بودن آن موجود را در یک کل، گرد آورده و یگانه میکند (Marx, 1971: p. 32).

۱۰. از عنوان مصطلح و رایج «حیوان ناطق» عامدانه پرهیز کردیم؛ هم هیدگر این تلقی را برنمیتابد و هم به اقتضای ریشه‌شناسی‌هایی که در ادامه خواهد آمد، لازم بود اصل عبارت یونانی در متن آورده شود.

۱۱. یعنی هم αληθευειν است و هم το αληθεες.

۱۲. پیشوند دیا (δία) در زبان یونانی مانند دیالوگ، از اساس مشعر به هم‌بودی است.

۱۳. برای هیدگر تاریخ متافیزیک آکنده از چنین بنیادی است؛ بنیادی که در مقام اساس وحدت جهان، ورای آن قرار میگیرد. از اینرو الهیات‌هستی‌شناسی (اونتوتولوژی) در واقع تنها مصداق موجود الوهی بمتابه موجود ناظر مطلق را تغییر میدهد و در محتوا و جایگاه بنیادین آن، تحولی برای گذار از آن رخ نمیدهد. آنچه غرب بدان وابسته میماند یک بنیاد همیشه حاضر تعین‌بخش، وحدت‌آفرین و ناظر مطلق است.

## منابع

- Aristotle, (1994). *Nicomachean Ethics*. trans. by W. D. Ross. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, (1997). *Metaphysics*. trans. by W. D. Ross. Cambridge University Press.
- Brogan, W. (2005). *Heidegger and Aristotle*. New York: State University of New York.
- Heidegger, M. (1985). *Early Greek Thinking*. trans. by F. Krell & F. A. Capuzzi. San Francisco: Harper.



- \_\_\_\_\_, (1995). *Aristotle's Metaphysics 01-3*. trans. by W. Brogan & P. Warnek. Indianapolis: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_, (1998). *Pathmarks*. trans. by W. McNeil. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, (1997). *Plato's Sophist*. trans. by R. Rojcewicz & A. Schuer. Indianapolis: Indiana University Press. This book was published in 1992 as volume 19 of Heidegger's *Gesamtausgabe* (Collected Works).
- \_\_\_\_\_, (2003). *The Beginning of Western Philosophy*. trans. by R. Rojcewicz. Indianapolis: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_, (2010). *Logic: The Question of Truth*. trans. by T. Sheehan. Indianapolis: Indiana University Press.
- Hyland, D. A. (1995). *Finitude and Transcendence in Platonic Dialogues*. New York: State University of New York Press.
- Marx, W. (1971). *Heidegger and the Tradition*. trans. by T. Kisiel. Evanston: Northwestern University Press.
- McNeil, W. (1999). *The Glance of the Eye*. New York: State University of New York Press.
- \_\_\_\_\_, (2006). *The Time of Life*. New York: State University of New York Press.
- Sadler, T. (1996). *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. London: The Athlone Press.