

امکان فلسفه تطبیقی بر اساس رویداد از آن خود کننده

مهدی ناظمی قره باغ^۱ - محمد جواد صافیان

دانشجوی دکترای دانشگاه اصفهان - استادیار فلسفه دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۳/۳۰)

چکیده

امکان و نحوه فلسفه تطبیقی یکی از سؤالات مهم زمانه کنونی است. از جمله رهیافت‌هایی که در این حوزه تلاش داشته‌اند، رهیافت پدیدارشناسی است. هانری کرین از مهمترین بیناگذاران فلسفه تطبیقی و نزدیک به پدیدارشناسی است، اما علی‌رغم نکات مثبت متعدد، از جمله تلاش برای نقد تاریخ‌انگاری، اشکالاتی نیز بر رهیافت او وارد است. در نوشتار حاضر، تلاش بر این است تا با تمرکز بر اثر مهم هیدگر، افادات به فلسفه، راه غنی‌تری برای امکان فلسفه تطبیقی گشوده شود. این راه مبتنی است بر کشف پرسش راهنمای هر فلسفه بر مبنای پرسش بنیادین فلسفه، آنگاه مقایسه و تطبیق پرسش‌های راهنما با روش غیر سیستمی پدیدارشناسی - هرمنوتیک. این تلقی از فلسفه تطبیقی می‌تواند خود مبین وضع کنونی فلسفه و کیفیت تطبیق‌های درست در تاریخ فلسفه باشد.

واژه‌های کلیدی: رویداد از آن خود کننده، پرسش بنیادین، پرسش راهنما، پدیدارشناسی هرمنوتیک

مقدمه

موضوع امکان تطبیق آرای فلسفی، یکی از موضوعات مورد مناقشه و بحث انگیز فلسفه معاصر است. به نظر نمی رسد صرف مقایسه آراء مشابه فلسفی بین دو یا چند فیلسوف و یافتن اختلافات و مشابهت‌ها را، بتوان فلسفه تطبیقی دانست. هنگام ادعای تحقق فلسفه تطبیقی، بلافاصله با این پرسش مواجه می‌شویم که مناط ارزیابی میزان تطبیق این دو رأی یا دو فیلسوف چیست؟ آیا با مبنای یکی از این دو یا مبنای سومی به این ارزیابی می‌پردازیم؟ در این صورت چه نیازی به فلسفه تطبیقی است؟ آیا مبنایی غیر فلسفی و «فراتاریخی» داریم؟ اصلاً به چه دلیل باید به فلسفه تطبیقی پرداخت؟ پاسخ به این پرسش‌ها در فلسفه تطبیقی چندان ساده نمی‌نماید.

یادآور می‌شویم که نوشتار حاضر برای فلسفه تطبیقی قائل به ماهیتی متعین نیست تا بخواهد برای آن ماهیت، مبنا سازی کند یا به هر نحوی از انحاء، دفاعیه‌ای در برابر پرسش‌هایی از قبیل آنچه ذکر شد، تدارک ببیند. بلکه تلاش این است تا راهی برای مقایسه مفید و قابل دفاع آراء فلسفی متفاوت بیان شود. این راه می‌تواند معرفی‌کننده معنای جدیدی از فلسفه تطبیقی نیز باشد. انگیزه این فعالیت ناظر به وضع کنونی فلسفه و مشکلات آن است.

فلسفه تطبیقی در رویکرد پدیدارشناختی کربن

کربن، معتقد است برای نخستین بار، پل ماسون اورسل^۲ فلسفه تطبیقی را طرح کرده است. اما کربن روش اورسل در فلسفه تطبیقی را نادرست می‌داند چرا که صرفاً پژوهشی تاریخی را مد نظر دارد و به دنبال نیل به حقایق نهایی نیست. کربن این روش را لازم ولی ناکافی می‌داند. اورسل، مشابهت بین فلسفه‌های مورد بررسی را به الهام از آکوئیناس، از نوع وحدت تناسب^۳ می‌خواند. کربن چنین روشی را مستلزم تاریخ‌انگاری می‌دانست (کربن، ۱۳۶۹: ۲۰).

2. Paul Masson Oursel

3. analogy

کربن مهمترین تفاوت رویکرد خود را با اورسل، پی‌گیری ذات یا حقیقت در روش خود می‌داند، امری که آن را به پدیدارشناسی هم نسبت می‌دهد. او با استناد به پدیدارشناسی، رسالت خود را شناخت شهودی ذوات یا حقایق می‌داند. حقایقی که همواره به نحوی پنهان هستند و فقط می‌توانند در پدیدارها خود را نشان دهند. کربن، *پدیدار در برابر حقیقت* در فلسفه را شبیه به اصطلاح *ظاهر در برابر باطن* در دین و عرفان می‌داند. از این رو است که کربن پدیدارشناسی را شبیه همان تأویل قرآنی می‌خواند که می‌تواند باین معنا خطر تاریخ‌انگاری را دفع کند (Ibid: 2-20).

باید دقت داشت که نقد تاریخ‌انگاری به معنای رد حیث تاریخی بشر نیست. می‌توان تاریخ‌انگاری را رد کرد، اما در عین حال برای انسان حیثی تاریخی قائل شد. البته کربن علی‌رغم توجه به تاریخ تحولات تفکر در شرق و غرب، نتوانست برای حیث تاریخی انسان توجیه محکمی داشته باشد و عجله او برای نقد تاریخ‌انگاری موجود، به او مجال تأمل در باب حیث تاریخی اجتناب‌ناپذیر انسان را نداد.

تعبیر کربن از پدیدارشناسی، همان‌گونه که از فضای فلسفی قرن بیستم انتظار می‌رود، تعبیری ساختارمند از یک دیدگاه تام و کامل نیست، بلکه کربن نیز تفسیر خاص خود را از پدیدارشناسی دارد. در واقع پدیدارشناسی یک تعریف متعین و قطعی ندارد. گرایش‌های متعدد پدیدارشناسانه و مؤلفه‌های متفاوت این‌گرایش‌ها، مانع از ایجاد تعریفی جامع و مانع از آن می‌شود (Edwards, 1967: 35). اصلاً در بستر فلسفه معاصر، نمی‌توان به راحتی حکم به هویت یگانه یک فلسفه داد. به ویژه، اگر آن یک جریان فلسفی پر دامنه و متنوع مانند پدیدارشناسی باشد. این امر، امکانی را ایجاد می‌کند که بر آن اساس بتوان از یک اندیشمند، اندیشه‌های متعددی را برداشت کرد و یا در متن جدیدی به آن‌ها معانی جدیدی داد. بنابراین، صرف عدم تطابق کامل دیدگاه کربن با هوسرل، هیدگر و دیگر پدیدارشناسان برجسته، خرده‌ای بر او وارد نمی‌کند. چنان‌که کربن، فلسفه هیدگر را به کلیدی تشبیه می‌کند که خود هیدگر هم از آن بهره‌هایی برده است و حال در اختیار همگان قرار دارد (شایگان، ۱۳۷۳: ۶۷).

کربن طرح عالم مثال را نیز با این مبانی دنبال می‌کند. او که یک انسان غربی است و از تغییر روایت‌های کلان تاریخی و به تبع آن، روش‌های فلسفی آگاه است، به هیچ وجه به دنبال بازگویی صرف استدلال‌ها و نظریه حکما و عرفا در باب عالم خیال نیست. بنابراین خرده گرفتن بر کربن که چرا عالم خیال و نقش واسطه‌گری آن را بدون استدلال‌های متعارف فلسفی انجام می‌دهد، غفلتی آشکار از وجهه نظر پدیدارشناختی اوست. هرچند می‌توان در باب عمق این پدیدارشناسی چون و چرا کرد.

به اعتقاد کربن، شکاف بین عقل و حس نیاز به واسطه دارد و بی توجهی غرب به این مسئله که تقریباً از زمان ابن‌رشد جدی شد، زمینه را فراهم آورده است تا ثنویت دکارتی تحقق یابد و بدین ترتیب سکولاریسم با بهره‌گیری از جدایی عالم معنا از عالم ظاهر، شکل بگیرد. این عالم واسطه که در شرق جای داشته است، نه چندان محسوس است و نه چندان معقول، با وجود این عالم است که معاد و حوادث فراتاریخی، محلی می‌یابند. به نظر کربن، نفی این عالم توسط ابن‌رشد، فاجعه‌ای است که تاریخ را دچار مخاطرات فراوان کرده است. این مخاطرات در فلسفه غرب باعث تاریخ‌انگاری نیز شده است. چرا که در فلسفه هگل، ظهور الهی را نه در عالمی فرازمینی بلکه در تاریخ زمینی شاهد هستیم. پس الهیات ابن‌رشدی به جامعه‌شناسی تبدیل می‌شود، فلسفه خادم آن می‌شود و ایدئولوژی جای معنویت را می‌گیرد (کربن، ۱۳۶۹: ۳۰-۱۲۲).

مقصود کربن از ماجرای غربی، همان چیزی است که ما آن را تفکر مدرن می‌خوانیم. کربن غرب را نه یک نقطه جغرافیایی می‌داند و نه یک فرهنگ متکثر درهم‌آمیخته از امور متضاد، (که این تعبیر دوم نیز عبارت دیگری از تعبیر اول است: غرب به مثابه جغرافیای فرهنگی) بلکه در واقع غرب، حادثه‌ای است که در تفکر بشر رخ داده است و یا «همان کاربرد خرد در تحقیق علمی طبیعتی است که جنبه قدسی آن از بین رفته باشد» (Ibid: 46).

علی‌رغم مطالب مذکور، کربن در بیان تلقی قابل دفاعی از فلسفه تطبیقی تقریباً ناموفق به نظر می‌رسد. علت این ناموفق بودن، ضعف کربن در توضیح پرسش‌های اصلی فلسفی است. در واقع کربن برخلاف هوسرل، هیدگر و دیگر فلاسفه شهیر زمانه

خود، با پرسش‌های شفاف و عمیق فلسفی باردار نشده است. اگر چنان بود، کربن از حجم نوشته‌هایی که به اصطلاح، شرق‌شناسی خوانده می‌شوند و ارجاعات به دیگر متون، می‌کاست و نوشته‌های بیشتری را به بیان مقاصد فلسفی خود اختصاص می‌داد. اما به دلیل کاستی‌های کربن در این باب، مخاطب فلسفی آثارش، نمی‌داند با توجه به مسائل فلسفه-های معاصر چگونه باید با کربن تعامل کند و دیدگاه‌های او را بپذیرد یا رد کند. شاید بتوان گفت پاسخ‌های حاضر و آماده کربن که با روحیه‌ای خوش بینانه آماده شده‌اند، بر پرسش‌های نظری او سبقت گرفته‌اند.

یکی از این ابهامات، ضعف او در نقد تاریخ‌انگاری است. می‌دانیم فلسفه معاصر امروزی هیچ روی خوشی به دیدگاه‌های مدعی مبنای فراتاریخ ندارد. کربن پاسخ قانع‌کننده‌ای برای وجه تاریخی اندیشه‌ها و انتخاب‌های انسان ندارد. او باید بیان کند چه چیزهایی را فراتاریخی و چه چیزهایی را تاریخی می‌داند و چگونه به این نتیجه رسیده است. ابهام دیگر، ناشی از پرسش اصلی فلسفه کربن است که یک پرسش مضطرب است و وضع خود را با پرسش‌های اصلی تاریخ فلسفه روشن نمی‌کند. این پرسش مضطرب را می‌توان چنین جمع بندی کرد: «ارتباط بین عالم حقایق عقلانی ثابت با عالم محسوسات و متغیرات چگونه است؟» این پرسش، مضطرب است چون هنوز متوجه عمق تحول فکری بشر مدرن و تفاوت ماهوی آن با تفکرات شرقی نشده است. این تفاوت مستقیماً مربوط به عالم خیال نیست، تمسک به عالم خیال هم بدون آن که ریشه آن تفکر، از جمله بحث عوالم طولی وجود روشن شود، نمی‌تواند مشکلی را حل کند. در واقع کربن متوجه وجود بحران در فرهنگ و اندیشه مدرن شده است اما هنوز نتوانسته است منشاء این بحران را به صورت عمیق درک کند. به همین جهت می‌توان گفت وی عجولانه به دنبال طرح مسائلی است که به سختی بتوان از آنها برای تعامل بین اندیشه‌های متفاوت بهره برد. از این رو نمی‌توانیم طرح چندان جدیدی از عالم خیال در متن دیدگاه‌های کربن مشاهده کنیم. در واقع عالم خیال در فلسفه‌های شرقی، هر چند منشاء بسیاری تفاوت‌های بین فرهنگی است (و ما فهم این مطلب را مدیون کربن هستیم) اما خود ناشی از اتفاق مهم‌تری در تفکر بشر است که ناگفته

می‌ماند. ابهام گذر از هیدگر به اندیشه اشراقی نیز خود ناشی از همین علت است. کربن نمی‌تواند توضیح دهد که ما به چه علتی باید هیدگر یا پدیدارشناسی و... را رها کنیم و از فلسفه‌های شرقی ایران دفاع کنیم. البته می‌توان برای دفاع از یک رهیافت از فلسفه بهره نبرد، اما در آن صورت نمی‌توان نام آن فعالیت را فلسفه نامید.

بنابراین انگیزه‌ها و فعالیت‌های کربن را نمی‌توان یک‌سره رد کرد بلکه باید از او درس‌هایی سلبی و ایجابی گرفت. می‌توان پذیرفت که با فلسفه‌هایی در تاریخ‌های مختلف، در جستجوی هم‌سخنی در آمد و نیز تلاش کرد این هم‌سخنی را تا آن جا که می‌توان، به مبادی اندیشه بازگرداند. می‌توان از او راه‌هایی برای بازخوانی منصفانه تفکرهای غیر غربی آموخت. همچنین می‌توان فلسفه تطبیقی را نه به مثابه یک تمرین فلسفی یا اشتغال، بلکه در راستای مشکلات و بحران‌های دنیای امروز و ارتباط برقرار کردن بین بحران‌های جهانی و مسائل فلسفی نگرست و بنابراین سعی کرد برای حل این بحران‌ها، به ریشه‌ای‌ترین مسائل رجوع شود.

از این رو می‌توان گفت کربن به نحوی آغازگر راهی بوده است که هنوز در ابتدای آن قرار داریم. بسنده کردن به این آغاز نمی‌تواند ماحصلی داشته باشد، اما در مقابل، بازیابی این راه و حرکت جدید در آن، می‌تواند نوید بخش ثمرات بهتری باشد.

نقش ممتاز افادات در فلسفه هیدگر

برای بهره‌گیری از دیدگاه هیدگر در افادات به فلسفه^۴، لازم است این اثر را که در ایران کمتر معرفی شده است، به اختصار معرفی کنیم. فون هرمان، با استناد به نامه نگاری‌ها و یادداشت‌های مختلف هیدگر از سالهای ۱۹۳۱ تا ۱۹۵۶ نشان می‌دهد که تفکر هیدگر در این سالها چرخشی یافته است که بهترین تعبیر آن رویداداندیشی است. بسیاری از تأملات هیدگر در طی این سالها، مثلاً در پرسش از هنر^[۱]. در این حوزه قرار می‌گیرند (هیدگر، ۱۳۸۵: ۷-۷۵). افادات به فلسفه هیدگر، در این راستا نوشته شده است و مهم‌ترین آثار از مجموعه آثار مشابهی است که طی سالهای ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۲ نگاشته شده است و در آن کل حوزه رویداداندیشی مورد تأمل قرار می‌گیرد. پیشین بودن این اثر

4. Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)

نسبت به بسیاری از آثار دیگر و نیز اهمیت آن به اعتقاد خود هیدگر، می‌تواند این کتاب را به دومین اثر مهم هیدگر مبدل سازد (Ibid: 6-95).

شاید بتوان این نکته را یادآوری کرد که هیدگر در دوره دوم تفکر خود، به ویژه بعد از نامه ای در باب *اومانیسم*، زبان را محور اندیشه خود قرار داده است، اما در این دوره زبان هنوز چنان جایگاه محوری ندارد. با این حال باید دقت کرد که دیدگاه هیدگر در باب زبان هم تا حد قابل توجهی منوط به تفسیر تقریباً جدیدی است که از وجود و تاریخ، یا به عبارت بهتر وجود تاریخی ارائه می‌دهد. هیدگر خود در رساله وجود و زمان تلویحاً به این مسئله و اهمیت سالهای نگارش *افادات* اعتراف می‌کند (Heidegger, 1972: 43). همچنین در افادات شاهد انتقال بسیاری از مفاهیم وجود و زمان به دوره میانی و متأخر تفکر هیدگر هستیم. برخی از این مفاهیم به اعتقاد فون هرمان عبارتند از: طرح افکنی^۵، درافتادگی^۶، مبالات^۷، جابجایی^۸، مراوده^۹، حال بنیادین^{۱۰}، پردازش^{۱۱}، وجود-رو به-مرگ^{۱۲} و درایستادگی^{۱۳} (به جای اگزیستانس) (هیدگر، ۱۳۸۵: ۷-۷۵).

البته می‌توان همگام با والگانیو چنین بیان داشت که اهمیت اساسی انتقال این مفاهیم، معانی جدیدی هستند که آنها در ادامه پرسش اصلی وجود و زمان و مسائل اساسی پدیدارشناسی پیدا می‌کنند. پرسشی که این بار اصلاح می‌شود تا بسیاری سوءتفاهمات برطرف شود. او قبلاً نشان داده بود که وجود موجودات در افق‌مندی دزاین قبلاً داده‌شده‌اند. وجود را نیز باید از این افق‌مندی شناخت و همین زمان است که مکان را متعین می‌سازد. اما این تعبیرات هنوز بوی متافیزیک و زبان مفهومی می‌دهد

5. Entwerfen/projection

6. Geworfenheit/throwness

7. Sorge/care

8. Entrückung/rapture

9. Umgang/dealing

10. Grundstimmung/fundamental attunement

11. Besorgen/concern

12. Sein-zum-tode/being towards death

13. Inständigkeit/inabiding

و بسیاری از آنها مانند شروط امکان، زمان، افق، آشکارشدگی و... هیدگر را به کانت نزدیک می‌سازد (والگانو، ۱۳۸۶: ۷۲-۶۵).

بنابراین می‌توان انتظار داشت که *افادات*، لولایی باشد که مخاطب آثار هیدگر را از دوره وجود و زمان به دوره متأخر منتقل سازد. آنچه بهتر می‌تواند انتخاب ما را موجه سازد، مباحث تفصیلی است که هیدگر درباره تاریخ فلسفه و فیلسوفان مختلف داشته است. ضمن این که هیدگر بسیاری از مفاهیمی را که در دوره میانی و متأخر تفکرش بکار می‌برد، در این اثر معرفی می‌کند. همچنین نحوه نگارش متن و نظم عجیب آن که در تقابل با نظم سیستم‌های متافیزیکی مدرن قرار می‌گیرد، خود می‌تواند برانگیزاننده پرسش از ارتباط فرم و محتوا در این اثر باشد.

والگانو این امر را به زبان شاعرانه‌ای مرتبط می‌داند که هیدگر برای بیان رویداد از آن خود کننده استفاده می‌کند و باعث بیان پذیری رویداد و غنی شدن زبان می‌شود. این زبان شاعرانه، برخلاف زبان مفهومی متعارف، متکی بر اجرا و آزمایش اندیشه است (Ibid: 1-30). فون هرمان در تشریح این مطلب با اشاره به سایر آثار هیدگر از جمله *درس‌هایی درباره شلینگ*، معتقد است که تفکر سیستمی، مربوط به تفکر عقلی دکارتی است. در مقابل رویه فوگ پردازانه^[۲] هیدگر در این اثر نشانگر نظامی غیر سیستمی است که کل یک اثر را با اجزا و اجزا را با یکدیگر مرتبط می‌سازد. فوگ‌ها در عین استقلال نسبی از همدیگر، با یکدیگر در هم تنیده اند. پس دستیابی به هر فوگ، دستیابی به فوگ‌های دیگر هم هست (هیدگر، ۱۳۸۵: ۷-۸۶). این عبارات نشان دهنده وجه حضوری-انضمامی و غیر ابژکتیو *افادات* است.

سرانجام یادآور می‌شویم که تمرکز بر *افادات* به این معنی نیست که از سایر آثار هیدگر نمی‌توان به دیدگاه این نوشتار نزدیک شد؛ بلکه صرفاً به این معناست که *افادات* امکان جامع‌تر و غنی‌تری را نسبت به سایر آثار، در اختیار مخاطب می‌گذارد.

محتوای افادات به فلسفه

ارائه گزارش از محتوای افادات به فلسفه به دلیل همان خصلت فوق الذکر در زبان و روش بیان آن، امری صعب است. از سوی دیگر ورود به مدعای این نوشتار در بند بعدی، بدون آگاهی نسبی از محتوای افادات ممکن نیست.

محور کتاب *افادات*، همچنان که از عنوان آن بر می آید، *رویداد از آن خود کننده*^{۱۴} است. این رویداد، همان حقیقت وجود^[۳]، یا به عبارت بهتر، حقیقت تاریخی وجود است. با این توضیح که تاریخ، در ذات این حقیقت است و نه صفتی عارض بر آن. منظور هیدگر از تاریخ در این ترکیب یعنی اینکه «تذوت»^{۱۵} وجود، به صورت «تاریخی» دریافت می شود» (Heidegger, 1999: 366). بنابراین رویداد از آن خود کننده چیزی نیست جز تفکر تاریخی وجود، به تعبیر فون هرمان: «تفکر از آن خود کننده-تاریخی، خود به تذوت تاریخی حقیقت وجود به مثابه رویداد از آن خود کننده تعلق دارد، چرا که این تفکر خودش با رویداد، از آن خود شده است» (Von Herrmann, 2001: 106).

اما در عین حال، کاری که در افادات انجام می شود جنبه ای مقدماتی برای رویداد از آن خود کننده دارد و این جنبه مقدماتی، مساعدتی به فلسفه محسوب می شود تا به سرآغازی دیگر برسد (Ibid: 107).

در واقع رویداد از آن خود کننده نقضی را از وجود و زمان برطرف می سازد، اما برای این کار از سرمایه خود وجود و زمان بهره می برد. اگر در وجود و زمان، در آمیختن دازاین با وجود از نقطه نظر دازاین دیده می شد، این بار همان از نقطه نظر وجود تاریخی دیده می شود و بنابراین است که این کار، «تجربه درافکنندگی گشوده- طرح افکنی، به عنوان چیزی است که با درافکننده- از آن خودکنندگی وجود، با ندای آن، از آن خود شده است» (Ibid: 110).

14. Ereignis/enowning

15. Wesen/essential sway

در مجموع می‌توان می‌گفت: «کلِ گشودنِ طرح افکنی از آن خود شده، و از آن خود کنندگی درافکننده، به عنوان رویداد از آن خود کننده رخ می‌دهد. بنابراین رویداد از آن خود کننده، کلمه بسیطی برای نشان دادن یگانگی ارتباط وجود با وجود-حاضر^[۴] و وابستگی وجود-حاضر به وجود است» (Ibid: 111).

هیدگر قبل از آن که وارد شش فوگ یا همبند/فادات شود، در پیش دید، به کل اثر نگاه می‌کند و به یک معنا سعی می‌کند وحدت کل تفکر خود را در این اثر نشان دهد. او سپس در هر بند که دارای ترتیب ظریفی نسبت به سایر بندها است، نحوه تحقق تفکر تاریخی وجود را نشان می‌دهد.

نخستین فوگ به تشریح بانگ می‌پردازد. حقیقت وجود گویی در پی کشف تاریخی موجود و پنهان ماندن خود، نحوه ای بانگ یا پژواک را طنین انداز می‌شود. تفکر با پی‌گیری انکشاف وجود موجود تاریخی، و استنکاف حقیقت وجود، خود را وارد گشوده-طرح افکنی می‌کند. حقیقت استنکاف کننده وجود در این رویداد از آن خود کننده، بانگ می‌زند تا تفکر دریابد که وجود، موجود را ترک کرده است. تفکر زمانی می‌تواند فراموشی وجود^{۱۶} و متروکیت وجود^{۱۷} را تجربه‌کند که اندوه و نیاز وادار کننده^{۱۸} از وجود را تجربه‌کند. در این اندوه است که ذات استنکاف‌کننده وجود، خود را نشان می‌دهد و اگر تفکر با ترس-آگاهی هم‌نوا شده باشد، می‌تواند در مورد این ندا پاسخگو باشد. بنابراین ساختار رویداد در تذوت آغازین خود درک می‌شود (Heidegger, 1999: 75-88).

با پاسخ‌گویی به این ندا، تفکر می‌تواند وارد تجربه همبند دوم یعنی مبادله شود. مبادله به معنای: «کنار آمدن با ضرورت سرآغاز دیگر از طریق تعیین وضع اصیل سرآغاز نخست است» (Ibid: 119).

16. Seinsverlassenheit/abandonment of Being.

17. Seinsvergessenheit/forgottenness of Being.

18. Nötigende not/compelling distress

آزمایش تفکر در تاریخ غربی انجام می‌پذیرد، و تاریخ تفکر غربی را می‌توان به مثابه تفکر از موجود بماهو موجود در نخستین سرآغاز دانست. اما از سویی دیگر، بانگ استنکاف‌کننده برای تفکر در حقیقت وجود بانگ می‌زند. تفکر در نخستین سرآغاز و سرآغاز دیگر فقط به صورت دو جانبه ممکن است و بنابراین در طرح افکنی متفکرانه باید در هر دوی این‌ها تأمل شود. گویی باید بین این دو سرآغاز، داد و ستد انجام شود. نتیجه این مبادله، تفکر را به همبند سوم، جهش فرا می‌خواند. در این جهش، تفکر به تمام متعلق خود که همان تذوت رویداد از آن خود کننده است می‌جهد. به تعبیر هیدگر: جهش... هر چیز آشنایی را [از درون تاریخ سرآغاز نخست] ترک می‌کند و کنار می‌گذارد و انتظار سریع چیزی از موجودات [مادامی که درون تاریخ سرآغاز نخست هستند] ندارد (Ibid: 7).

حقیقت وجود با وجود- حاضر نسبت دارد و آن، نیاز آن دو به یکدیگر است. برای آن که بتوان از رویداد از آن خود کننده کشف حجاب کرد باید وجود- حاضر باشد. وجود- حاضر است که تذوت حقیقت وجود را بر عهده می‌گیرد و افکننده طرح آن می‌شود. این امر همان همبند چهارم، بنیادگذاری است.

وقتی حقیقت وجود، خود را به صورت بنیادافکن نشان دهد و طرح رویداد از آن خود کننده به صورت بنیادافکنانه باشد، وجود- حاضر آن طرح را بر عهده می‌گیرد و در این صورت تفکر، بنیادگذاری می‌شود. در این حالت وجود- حاضر بنیاد را در می‌یابد و آن را نگهداری می‌کند یا حتی آن می‌شود. تازه در این جاست که ذات تفکر روشن می‌شود و خود را در طرح وجود- حاضر جای داده یا نشان می‌دهد. این گشوده- طرح افکنی به وضوح یادآور درافتادگی تقدیری دازاین در امکانات خودش است. با این تفاوت که حقیقت وجود شرط امکان انکشاف موجود نیست، بلکه اختفای وجود در هر انکشافی ملحوظ است (Ibid: 208-16).

آیندگان (همبند پنجم)، آینده وجود- حاضر هستند که با رسوخ بنیادی در حقیقت وجود، حقیقت را منکشف می‌سازند. در این رسوخ، آنها موجود ناظر به وجود را از آن لحاظ که به اختفای حقیقت وجود تعلق دارد، دگرگون می‌کنند (Ibid: 277-81).

آیندگان، برای بنیادگذاری سرآغاز جدید به آخرین خدا نیاز دارند. آخرین خدا، ظاهرترین خداست که انسان به او بخشیده می‌شود و او بر انسان فرامی‌آید. ظرف این بخشندگی و پاسخ انسان به آن، رویداد دعوت کننده است (Ibid: 285-93).

رویداد از آن خود کننده و امکان تطبیق آرای فلسفی

پرسش بنیادین^{۱۹} و پرسش راهنما^{۲۰} کلید فهم بسیاری از دیدگاههای هیدگر در افادات هستند. این دو مفهوم، در کنار مفهوم حال، ارکان معرفی فلسفه تطبیقی در این نوشتار هستند.

پرویز عماد در تفسیر این مفاهیم در *افادات*، توضیح می‌دهد که پرسش اصلی *افادات*، یعنی « وجود چگونه متذوت می‌شود؟ » مبتنی است بر حال بنیادین پس داشت^{۲۱}. اما در مقابل پرسش از چیستی موجود، که در یونان در سرآغاز نخستین پرسیده می‌شود، مبتنی است بر حال حیرت^{۲۲}. پس این حال، راهنمای یونانیان برای پرسش راهنمای یونانیان است ولی سودای هیدگر، حال پس داشت و پرسشی بنیادین است. از این روست که تفکر خود در *افادات* را تفکر آغازین^{۲۳} نام می‌نهد (Emad, 2007: 47).

هیدگر در آثار دیگری (از جمله پرسش‌های اساسی فلسفه) توضیح می‌دهد که با این پرسش راهنمای یونانی است که تفکر متافیزیکی یونان آغاز می‌شود و پس از آن در تاریخ متافیزیک، پاسخ‌هایی متعدد ارائه می‌شود. پاسخ‌هایی که همگی حول پرسش از موجودیت موجود و در بستر سرآغاز نخست هستند. هیدگر در ادامه توضیح می‌دهد که به مرور و به ویژه در تفکر ارسطو، امر نامستور^{۲۴} به عنوان مهم‌ترین معنای موجود،

19. Grundfrage/grounding question

20. Leitfrage/directive question

21. Verhaltenheit/reservedness

22. Scheu/awe

23. Anfängliches Denken /inceptual thinking

24. το ἀληθές /unconcealed

بر نامستوری^{۲۵} (آلتیئا) غلبه می‌کند. به عبارت بهتر، امر نامستور، اشاره ای می‌شود که به نامستوری اشاره می‌کند (Ibid: 48-50).

فهم نحوه گذر از پرسش راهنما یا پاسخ‌های این پرسش، به پرسش بنیادین، که همان پرسش از تدوت وجود است، با فهم حال بنیادین میسر می‌شود. هیدگر در دوره اول تفکرش نیز متذکر حال شده بود: «این که احوال ممکن است زایل و دگرگون گردند، صرفاً گویای آن است که دازاین همواره پیشاپیش هم‌نوا شده با حالی است» (هیدگر، ۱۳۸۷: ۳۳۹).

هیدگر یادآور شده بود که دازاین از فراچنگ آوردن منشاء حال ناتوان است، اما حال با این تعبیر تا حد زیادی نشانگر تقدیر دازاین یا درافتادگی آن است. تقدیری که هر چند تغییر می‌کند اما همواره همراه دازاین خواهد بود (Ibid: 3-340).

همچنین هیدگر حال بنیادین ترس - آگاهی^{۲۶} را امری می‌داند که نهایی‌ترین امکان دازاین، یعنی مرگ در آن آشکار می‌شود. به اعتقاد هیدگر، «تنها در ترس آگاهی امکان گشایش و آشکارشدنی متمایز و مشخص مضمون است، زیرا ترس آگاهی دازاین را یکه و منفرد می‌کند» (Ibid: 448).

هیدگر در این دوره تفسیری عمیق‌تر از حال بنیادین ارائه می‌دهد. طبق آن، حال بنیادین امری فراگیر و مرتبط با شأن استتکاف‌کننده وجود و شرط ضروری تفکر تاریخی وجود است. از این رو، حال بنیادین که نام اصلی آن پس داشت است، نامهای متعددی می‌گیرد، اما «این واقعیت که حال بنیادین سرآغاز دیگر، باید نامهای متعددی داشته باشد، وحدت آن را به چالش نمی‌کشد، بلکه در مقابل غنا و قوت آن را تأیید می‌کند» (Heidegger, 1999: 16).

حال، پس داشت را می‌توان در تناظر با وجود دریافت، امری که خود را بیشتر به صورت سلبی نشان می‌دهد. اما در عین حال همه احوال دیگر، به نوعی برخاسته از این

25. ἀληθεια / unconcealment

26. Angst/anxiety

حال بنیادین هستند. «پس داشت، نقطه میانی برای ترس ناگهانی و حیرت عمیق است... پس داشت، شکل آغازین تفکر در سرآغاز دیگر را متعین می‌کند» (Ibid: 12).
عماد توضیح می‌دهد که بخشی از دلایل تأکید هیدگر بر پس داشت در این اثر، گشودن راهی مستقل از روش‌شناسی‌ها و معرفت‌شناسی‌های غربی است. راهی که باید از امر نامستور به سمت نامستوری گشوده شود. معنای انتقال دادن، به نحوی در معنای کلمه آلمانی پس داشت نیز مستتر است و می‌تواند دلیل دیگری باشد بر شأن راه ساز پس داشت برای انتقال تفکر تاریخی وجود به سوی پرسش از نحوه تذوت وجود (Emad, 2007: 53-5). برخی از نخستین جملات افادات می‌تواند به نحوی انگیزه هیدگر را در این مهم نشان دهد: «این گفتن، آنجا، در مقابل آنچه که باید گفته شود، نمی‌ایستد، بلکه این گفتن، خود آن چیزی است که به مثابه تذوت وجود «باید گفته شود» (Heidegger, 1999: 4).

در واقع هیدگر به دنبال راهی می‌گردد تا ارتباط وثیق وجود با معرفت در بستر رویداد از آن خود کننده حفظ شود و ضامن تفکر، به مثابه پاسدار داشته وجود گردد. چنان که در جایی دیگر می‌گوید: «زرف اندیشی^{۲۷}، اندیشه چیزی داشتن و ابداعی آشفته نیست، بلکه تفکری است که از طریق پرسش‌گری، خود را پیش روی وجود قرار می‌دهد و به وجود نیاز دارد تا این پرسشگری را همواره بدین‌سان هم‌نوا سازد» (Ibid: 60).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که پرسش بنیادین در تناظر با حال بنیادین قرار دارد. برای هم‌نوا شدن با پرسش بنیادین، باید با حال بنیادین پس‌داشت، هم‌نوا شد، حالی که خود از وجود ناشی می‌شود و پرسشگر را توانا می‌سازد تا از تذوت وجود پرسش کند. هر پرسش راهنمایی نیز در تناظر با حال راهنمایی قرار دارد و از آن توان می‌گیرد. همچنان که پرسش از چیستی موجود، متناظر با حال حیرت است و این حال راهنما باعث توانا شدن پرسش‌های راهنما می‌شود.

می‌توان ظهور این راهگشایی مقدماتی پس‌داشت را در زبان دانست که با حرکت از امر نامستور به سوی نامستوری رخ می‌دهد. هیدگر بعدها در مقاله‌ای در باب

هولدرلین می‌نویسد که زبان نیز ابزاری در دست انسان نیست، بلکه رویداد از آن خود کننده است (Emad, 2007: 56). ساختار زبان *افادات* هم با گفتار انجام می‌پذیرد که خود در پیش‌داشت وجود است. گفتار، گفتار چیزی نیست که باید آن را بگوید، بلکه خود، تذوت وجود است. گفتار، گفتار همان است، اما گفتار یک چیز نیست، بلکه گفتار همان است از نواحی مختلف. در واقع باید گفتار را ناشی از خود تذوت وجود در ظهور آن دانست؛ همانطور که می‌توان نامستور را ناشی از ظهور نامستوری دانست. این منعکس شدن و ظهور از خود وجود و باطنین افکن شدن بانگ استنکاف وجود آغاز می‌شود. بنابراین تفسیر، *افادات* هم باید به نحوی با گفتاری همراه باشد یا به عبارت دیگر، باید *افادات* را «گفت».

پس هر پرسش فلسفی یا پرسشی مبتنی بر تفکر، برخاسته از یک پرسش راهنماست و هر پرسش راهنما، برخاسته از پرسش بنیادین وجود است. بنابراین هیچ نقطه خلائی در بین فلسفه‌ها وجود ندارد. بلکه پرسشگر فلسفه تطبیقی، باید بتواند پرسش راهنمای فلسفه مورد تأمل را با مشارکت در حال راهنمای آن فلسفه یا به عبارت بهتر تاریخ آن فلسفه، کشف کند و سپس نسبت این پرسش راهنما یا حال راهنما را با پرسش بنیادین وجود یا حال بنیادین مشخص سازد. بدیهی است که این امر، زمانی حاصل می‌شود که پرسشگر خود نسبتی با وجود داشته باشد و از همه مهم‌تر سعی کند در نسبت با حال بنیادین و اتکا بر پرسش بنیادین وجود (چگونگی تذوت وجود) تفکر کند.

پرسش راهنما داشتن یا تغییر حال راهنما، هر چند در گرو تصمیمات انسانی است، اما به هیچ وجه محصول فعالیت‌ها و اراده انسان نیست. این گونه امور در واقع موهبت‌های وجود هستند. موهبتی که می‌تواند توسط انسان پذیرفته یا رد شود. انسان می‌تواند با فهم پرسش از حقیقت وجود، مهیای تغییر حال راهنمای خود شود. حال راهنما تغییر نمی‌کند مگر زمانی که حال بنیادین امکان این امر را فراهم آورد. با مرتبط شدن پرسشگر با حال بنیادین است که می‌توان برای حال راهنمای جدید مهیا شد. هیدگر خود درباره گذار آخرین خدا چنین می‌گوید: «با قرار گرفتن فعالانه در این حال

بنیادین وجود- حاضر، انسان، پاسدار و مراقب این اختفا می‌شود» (Heidegger, 1999: 13).

بنابراین، انسان شأنی انکارناپذیر دارد، بدون آن که لازم باشد او را سوژه قلمداد کنیم. این شأن از آمادگی آغاز می‌شود و تا مراقبت از حقیقت ادامه می‌یابد: «پس داشت، قوی‌ترین و درعین‌حال، لطیف‌ترین آمادگی دزاین برای از آن خود شدن است، برای درافکنده بودن در از آن خود ایستادن در حقیقت گشت در رویداد از آن خود کننده» (Ibid: 24).

دقت در این عبارات می‌تواند ضعف تفاسیر فایده‌گرایانه و بشرمدارانه از هیدگر را نشان دهد. هیدگر در این دوره قرابتی با دیدگاه‌های بشرمدارانه و سوژکتیو نشان نمی‌دهد. هیدگر اندیشه فایده‌مدارانه را منحنط‌ترین نسخه نهیلیسم می‌خواند و رورتی نیز بدان اعتراف می‌کند (Rorty, 1995: 116).

فعالیت‌های هیدگر در پرسش از تاریخ فلسفه، از فلسفه‌های پیشاسقراطی تا آخرین فلاسفه و حتی شاعران، نمونه‌ای از این فلسفه تطبیقی است. در این رویکرد، هیدگر بدون آن که ادعای دستیابی به مفاهیمی فراتاریخی داشته باشد و بدون آن که از زبان، غفلت ورزد، فلسفه آن متفکر را جستجو می‌کند تا پرسش راهنمای او را از دل پاسخ‌های بیان شده دریابد و سپس نسبت این پرسش را با پرسش از وجود مشخص سازد. در واقع هیدگر گذشته را می‌کاود تا به پرسش از تدوت وجود برای آینده برسد. تفکر در سرآغاز نخست و آرای فلاسفه برای هیدگر، صرفاً راهی است تا سرآغاز دیگر تفکر را بازگشایی کند: «هر کس که می‌خواهد خیلی زیاد عقب برود - به سوی سرآغاز نخستین - باید آینده بزرگ را پیش اندیشی کند و آن را به سرانجام آورد» (Heidegger, 1999: 41).

برای مثال هیدگر در درس‌گفتارهای نیچه که تقریباً همزمان با نگارش افادات (۱۹۴۰-۱۹۳۶) ایراد شده است، باز هم به اهمیت پرسش بنیادین و پرسش راهنمای فلسفه اشاره می‌کند و دقیقاً از همین طریق سعی می‌کند پرسش اصلی تفکر نیچه را بشناسد. او اذعان دارد که تفکر نیچه تنها زمانی به بار می‌نشیند که به پرسش‌های

اساسی در باب نسبت حقیقت و وجود پردازیم. در همین بستر است که اراده معطوف به قدرت به عنوان پاسخ نیچه به پرسش از حقیقت موجود اطلاق می‌شود (هیدگر، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۵).

آیا این دیدگاه برای تحقق روشی مناسب جهت فلسفه تطبیقی کافیت؟ بعید است چنان باشد، چرا که هنوز صورت راه مناسب برای مقایسه فلسفه‌ها تبیین نشده است. روش مورد استفاده هیدگر پدیدارشناسی هرمنوتیک است. منظور از پدیدارشناسی هرمنوتیک، صرفاً رهیافت هیدگر متقدم در وجود و زمان نیست. بلکه صورت عملی فلسفه ورزی هیدگر است، اعم از آنچه در دوره متقدم، متأخر و میانی به‌کاربرده است. این به معنای وحدت اجمالی روشی است که هر کسی می‌تواند به نوبه خود آن را بازپیماید و چه بسا یافته‌های جدیدی در آن بیابد. دقت در توضیحاتی که درباره روش نگارش *افادات* داده شد، همچنین تقابل آن با روش‌شناسی‌ها و معرفت‌شناسی‌های مدرن، نشان می‌دهد این اثر نیز با اجرای پدیدارشناسی هرمنوتیک تدوین شده است.

هیدگر خود در رساله *طریقه من در پدیدارشناسی*، نحوه ورودش به پدیدارشناسی را توضیح داده است. او بیان می‌دارد که از همان آغاز مطالعات پدیدارشناختی، به وجه منکشف‌کننده پدیدارشناسی با توجه به تأملاتی که در اندیشه‌های یونان باستان داشته، دقت داشته است و همین زمینه نقد او از آگاهی استعلایی هوسرل بوده است. در پایان این رساله، هیدگر اذعان می‌کند که زمانه پدیدارشناسی به مثابه یک مکتب به پایان رسیده است و آنچه از آن باقی مانده است، *امکان تفکر* است (Heidegger, 1972: 74-82).

فون هرمان در تفسیر این مطالب و نیز در توجه به بیان هیدگر در رساله *گفتگو و زبان* که در آن هیدگر هدف خود را بدون نام ماندن روش تفکرش معرفی می‌کند، بیان می‌دارد که هیدگر وحدت رابطه دوسویه دازاین - وجود را با ادبیات وجود و زمان از یک سو و با ادبیات تاریخ وجود از سوی دیگر لحاظ کرده است. این رابطه، یک رابطه دو سویه هرمنوتیکی است که می‌تواند به کشف متداوم حقیقت منجر گردد. تذکر مهم فون هرمان این است که در دوره وجودشناسی، حیث تاریخی خود وجود در فرآیند

فهم مغفول باقی می‌ماند، هر چند حیث تاریخی دزاین مورد توجه قرار می‌گیرد. همچنین هیدگر با توجه به استعمال واژه روش در علم، که موجودات را به ابژه‌هایی برای کنترل و نمایان شدن فقط به آن صورت قبلاً مقرر شده توسط روش، مبدل نموده است، از اصطلاح راه بهره می‌برد که تداعی‌گر تعیین کم‌تری است. دور هرمنوتیکی در این رویکرد جدید، بین پرسش پرسش‌گر و نمایانگری قبل از پرسش پرسش‌شده، شکل می‌گیرد. پس بار دیگر تأکید می‌شود که فرآیند پرسش و فهم از عدم و جهل آغاز نمی‌شود و به وضوح سیری از ابهام دارد (Von Herrmann, 1996: 89-179).

فون هرمان نشان می‌دهد که در *افادات* نیز این روش کمابیش معتبر است و آن را می‌توان مثلاً در ندای اشارت‌کننده‌ای یافت که به تفکر تاریخی وجود، به عنوان امری قابل طرح افکندن، پیشاپیش داده می‌شود. به اعتقاد او، این پدیدارشناسی هرمنوتیک هم البته دارای دگردیسی درونی است، هر چند از وجهه نظر وجود و زمان رویگردان نشده است (Von Herrmann, 2001: 123).

سرانجام این پرسش قابل طرح است: چه نیازی به فلسفه تطبیقی هست و این نوع تطبیق فلسفی، چه مشکلی را حل می‌کند؟ بدیهی است که پاسخ این پرسش بر عهده ما است و نه هیدگر، چون وی مدعی شرحی برای فلسفه تطبیقی نبوده است. اما برای یافتن پاسخ این پرسش می‌توانیم از خود هیدگر بهره ببریم. هیدگر طبعاً با معانی فایده‌گرایانه برای فلسفه سرسازگاری ندارد و تفکر را یک حسن فی نفسه می‌داند: «فهمیدن آن‌چه که بیشترین ارزش پرسش را دارد، [به معنای] باقی ماندن در پرسش و انتظار است» (Heidegger, 1999: 56).

علاوه بر این در پرسش از لزوم تفکر آغازین پاسخ می‌دهد: «چرا که تنها بزرگترین رخداد، درونی‌ترین رویداد از آن خود کننده هنوز می‌تواند ما را از گم شدن در هیاهوی صرف وقایع و افزاروارگی نجات دهد» (Ibid: 40).

در واقع هیدگر مسلم می‌انگارد که بحران عالم امروز، ناشی از بحران در تفکر مدرن است و تا منشاء این بحران با ژرف اندیشی شناخته نشود، بشر نمی‌تواند از نهیلیسم و بی‌معنایی نجات یابد.

این پاسخ نیز مانند اکثر مبانی فلسفه هیدگر، لازم است تا توسط مخاطب به صورت حضوری درک شود و نمی توان برای آن از استدلال‌های مرسوم فلسفی بهره برد. بنابراین پرداختن به فلسفه تطبیقی را می توان بیشتر فعالیتی نظری و حسن آن را نه امری مستقل از پرسش‌های فلسفی و فکری، بلکه فرع بر آن‌ها و بیش از همه فرع بر پرسش اصلی فلسفه یعنی پرسش از وجود دانست. در این معنا، کسی برای فلسفه تطبیقی به مثابه رشته‌ای مستقل قائل به ماهیت نیست، بلکه فلسفه تطبیقی بخشی از رسالت تفکر امروز برای فهم حیث تاریخی انسان و امور رازآلوده به تفکر نیامده است.

نتیجه

فلسفه تطبیقی در دو شکل ناممکن می شود. شکل اول زمانی است که صورتی از صور فلسفه‌های کلاسیک یا به اصطلاح مابعدالطبیعی را، یا حتی فلسفه‌های غیرکلاسیک را با تفسیری سنتی و مابعدالطبیعی، اصل قرار دهیم و قصد داشته باشیم که با فهم این فلسفه به عنوان فلسفه نهایی و ایده‌آل یا معیار، همه چیز را بر آن اساس بسنجیم. واضح است که با این تعبیر، فلسفه تطبیقی معنای محصلی ندارد و صرفاً بعد و قرب دیگر اندیشه‌ها را با فلسفه مطلوب بررسی کرده‌ایم. باتوجه به این که این نوع از فلسفه ورزی، امروزه طرفداران چندانی ندارد، این نوع از فلسفه تطبیقی نیز نمی تواند چندان دوامی داشته باشد.

صورت دوم همان تاریخ‌انگاری مورد انتقاد کربن است. بر این اساس همه چیز طبق وقایع پی‌درپی تاریخی رخ می‌دهد و علل و عواملی جز همان‌ها ندارد. این دیدگاه که با قائل شدن به حیث تاریخی برای انسان یکی نیست، نمی تواند برای تحولات اساسی فکر و زندگی بشر، همچنین بازخوانی مداوم اندیشه‌ها، دلیل قابل توجهی اقامه کند. در این طرز تلقی، همه چیز رو به پیشرفت (یا رو به پسرفت) است و جستجوی دیگری لازم نمی آید. ولی نگاه تکاملی به تاریخ، امروزه طرفداران زیادی را از دست داده است و پرسش از نحوه تغییر تفکرات و جستجوی احوال غایب جدی شده است.

این دو نکته مورد اذعان برخی صاحب نظران عرصه فلسفه تطبیقی نیز قرار گرفته است.

پاسخ دیگر، پاسخی مبتنی بر پذیرش وجود و امکان برقراری ارتباط انسان با وجود است. با پذیرش این راه، فلسفه تطبیقی، همان پرسش آگاهانه از پرسش های راهنماهای مورد مطالعه است تا برای پرسش گری بنیادین از تاریخ فلسفه راهگشایی انجام شود. اهمیت و ضرورت این راه را نمی توان درک کرد و وارد آن شد، مگر آن که - به معنای هرمنوتیکی و وجودی- قبل از ورود بدان، در آن وارد بود.

پی نوشت

۱. هیدگر خود در این باب می گوید: «تأمل در این باب که هنر چیست کلاً و قطعاً از پرسش درباره وجود تعیین می پذیرد. هنر... به رویداد تعلق دارد» (هیدگر ۱۳۸۵: ۷۷).
۲. Fuge، فوگ به بخشهای موسیقی گفته می شود که معمولاً به همین شکل در فارسی ترجمه می شود.
۳. می دانیم که هیدگر در این دوره برای نشان دادن اهمیت معنای جدیدی که او از وجود اراده می کند، به جای sein از seyn استفاده می کند. در انگلیسی معادل های مختلفی از جمله Be-ing و Beyng استفاده می شود. اما معادل های فارسی مانند هستو، چندان مناسب به نظر نمی رسند. از این رو، از خود کلمه وجود با برجسته کردن حروف اول و آخر آن (وجود) استفاده می شود.
۴. با توجه به این که هیدگر در این اثر اغلب به جای Dasein از Da-sein استفاده می کند، ما نیز به جای دازاین، از وجود- حاضر بهره بردیم تا دلالت بیشتری به مقصود هیدگر (نسبت وجود و حضور) داشته باشد. البته او گاهی نیز از دازاین و نیز انسان و... استفاده می کند. احتمالاً مقصود هیدگر تفکیک انسان به طور کلی، از اشخاص و افراد انسانی است.

منابع

- شایگان، داریوش (چاپ دوم ۱۳۷۳)، *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات فرزانه.
- کربن، هانری (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات طوس.

- والگانیو، دانیلا (۱۳۸۶)، *درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: انتشارات گام نو.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۵)، *سرآغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاءشهابی، تهران: انتشارات هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، *نیچه*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: انتشارات آگه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.

References

- Edwards, Paul (1967), *The Encyclopedia of philosophy*, , Vol.5&6: 130-151. New York and London: Macmillan publishing co. and The free press Collier Macmillan publishers
- Emad, Parvis (2007), *On the Way to Heideggers Contributions to Philosophy*, London: The University of Wisconsin Press.
- Heidegger, Martin (1999), *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, trans by Emad, Parvis and Maly, Kenneth, Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1972), *On time and Being*, trans: Joan Stambaugh, New York: Harper and Row.
- Rorty, Richard (1995), *Contingency, irony, and solidarity*, New York: Cambridge University Press.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (2001), (*Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking*) in *Companion to Heidegger's Contributions to philosophy* ed. Charles E. Scott, Indiana: Indiana University Press: 105-126.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (1996), (*Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being*) in *Critical Heidegger* ed. Christopher Macann, London: Routledge: 171-190.