

امکان خوانشی «پسامدرن» از سنت فلسفی در عالم اسلام

با تأکید بر «هستی‌شناسی بنیادین» هیدگر

احمد علی حیدری^۱

چکیده:

مقاله با الهام از تلقی «پسامدرن» هیدگر در خصوص *زمان‌مندی اکستاتیک* انسان (افعال انسان همواره محفوف به مؤلفه‌هایی از سنخ زمان است که مجال فراروی او را فراهم می‌آورند) شأن تاریخی وجود او را تبیین می‌کند. هیدگر مرگ اندیشی را موجب رهایی انسان از بی‌خودی فرد منتشر و اصالت عزم وی می‌داند. چنین شرایطی به تنهایی متعلق عزم دازاین را با عرضه‌ی گزیده‌ای از امکانات به دست نمی‌دهد. برآوردن چنین مقصودی مستلزم رجوع آدمی به گذشته‌ی تاریخی خود است که در آن شمار قابل ملاحظه‌ای از امکان‌ها عرضه می‌شوند. اندیشه‌های فلسفی و چهره‌های شاخص آن نیز به میراث فرهنگی دازاین تعلق دارند. آدمی در رجوع به میراث گذشته، قهرمانان خود را تکرار می‌کند.

«ایرانی» نیز می‌تواند به امکانات دازاین ایرانی در گذشته‌ی حکمی و فلسفی‌اش بنگرد. در نگاه اصیل به تاریخ، آنچه را دازاین به انجام رسانده یا نرسانده، (*Wirklichkeit*) مد نظر نیست بلکه امکانات (*Möglichkeiten*) منتخب دازاین، آنچه را که می‌توانست برگزیند و نکرد و سرانجام آن دسته از امکاناتی را که هنوز برجاست، پیش چشم می‌آوریم.

^۱ دانشیار گروه فلسفه‌ی دانشگاه علامه طباطبایی (ره) aah1342@yahoo.de

بزرگان اندیشه‌ی میراث حکمی ما؛ ابن‌سینا، سهرودی، ملاصدرا، زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، ابن رشد و نظایر آن‌ها بر حسب مقتضیات وجودی در زمانه و تاریخی ظاهر شده‌اند که اینگ گذشته‌ی ما را ساخته است. با درک زمان و روزگار آنان می‌توانیم به خوبی تفاوت بین روزگار سنت خودمان را با شرایط مدرن و پسامدرن درک کنیم. توجه و فهمی که با رجوع به امکانات مکمون در آن شاید بتوان راهی به رهایی از مابعدالطبیعی غربی و وجوه مختلف آن که هیدگر با عنوان محتاطانه‌ی متفکری پسامدرن در شمار منادیان آن قرار دارد، باز کرد.

واژگان کلیدی: تاریخ، زمان، زمان‌مندی دازاین، حکمت و فلسفه‌ی اسلامی، امکان‌های تاریخی

۱ مقدمه:

هیدگر قوام بینادین دازاین را در عالم-بودن In-der-Welt-sein می‌داند (بند ۱۲)^۱ و آن را به طور خلاصه با در-بودن In-Sein بیان می‌کند (همان). دازاین در این عالم خود را می‌گشاید Erschließung. هیدگر این ویژگی دازاین را در واژه‌ی Da خلاصه کرده است (حیدری، ۱۳۸۵). حال پرسش این است که مقومات دا چیستند؟ مقومات دا عبارتند از: حال و هوا داری Befindlichkeit، فهم Verstehen و بیان Rede. (بند ۲۸) این سه مؤلفه از منظر دیگری تبدیل می‌شوند به بهره‌مندی از اگزیستانس Existenzialität، واقع‌بودگی Faktizität و درافتادگی Verfallenheit. چگونه؟ لوکنر یکی از شارحان هیدگر در این باره می‌گوید: یافتگی طریقی است برای این که عالم خود را بر ما بگشاید و از این یافتن‌ها درمی‌یابیم که ما در این عالم پرتاب شده‌ایم و نمی‌توانیم از دست واقع‌بودگی خود فرار کنیم. (Luckner 2000, 66) فهم نیز در تلقی هیدگر توانایی است. توانایی در این جا توانستن‌بودن Sein-können است. یعنی می‌توانم امکان‌هایی را بگشایم، این که می‌توانم امکان‌هایی را بگشایم. حاکی از این است که دازاین دست توانایی در گزینش امکان‌ها و تحقق‌بخشیدن به آن‌ها دارد و از این رو دازاین ممکن‌بودن تعریف شده است و از این جاست که به وصف بهره‌مندی از اگزیستانس در دازاین می‌رسیم. یعنی نحوه‌ی وجودی او امکانی است و با توجه به وضع واقع‌بوده‌اش امکان‌ها را اختیار می‌کند و بر آن‌ها طرح می‌افکند Entwerfen. پس مؤلفه‌ی فهم نیز در ارتباط تنگاتنگی با واقع‌بودگی و اگزیستانس داشت. از سوی

دیگر فهم مرتبط است با تفسیر که تفسیر نیز می‌تواند در معنای غیر اصیل خود که ناظر به دازاین روزمره است صورتی منحط پیدا کند و از این حیث نسبتی با درافتادگی می‌یابد.

هیدگر در جمع‌بندی این دو منظر در بند ۴۱ به ترکیبی می‌رسد که آن را «کلّیت ساختار دازاین به‌نحو صورتی» می‌نامد که خلاصه‌ی آن از این قرار است: «هستی دازاین یعنی پیشاپیش-در-عالم»، فراییش-خویش-بودن در جوار (موجودات درون عالمی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرند) (۱۹۲).^۲ نام این ساختار اهتمام Sorge است. در این عبارت، فراییش-خویش-بودن -Sich-vorweg sein ناظر به بهره‌مندی از اگزیستنس، پیشاپیش schon ناظر به واقع‌بودگی و در جوار Sein-bei ناظر به درافتادگی دازاین در عالم است. نام این ساختار اهتمام است و هیدگر آن را در سرآغاز بند ۳۹ از کتاب هستی و زمان «هستی دازاین» می‌نامد. اهتمام آن لطیفه‌ی درونی دازاین است که پیوسته هم هستی او را در او بیدار می‌کند و مجال ارتقای او را بدان سو فراهم می‌آورد. اهتمام به‌نوبه‌ی خود برآمده از زمان‌مندی است که پیوند آن دو زمینه‌ساز تاریخ و تطورات تاریخی دازاین است. پیوند میان این سه مؤلفه به خوبی در اسطوره‌ای موسوم به کورا cura که هیدگر آن را در بند ۴۲ کتاب هستی و زمان نقل کرده است.

هیدگر پس از طرح این مسائل در بندهای ۲۹ تا ۳۸ از کتاب هستی و زمان این نکته‌ی مهم را در طلیعه‌ی بند ۳۹ مطرح می‌کند: آیا این مؤلفه‌های می‌توانند وحدت Einheit der Momente داشته باشند؟ و از ساختاری تمام Ganzheit der Struktur برخوردار باشند؟ در این جا است که پای یکی از مهم‌ترین یافتگی‌های دازاین به میان می‌آید که هیدگر از آن به «حال‌وهوای بنیادین» یاد کرده است و آن یافتن همانا خوف Angst است. در تلقی هیدگر با شرح و بسط دل‌انگیزی که در بند چهل آمده است، خوف موجب تفرید دازاین می‌گردد. اما آیا این وحدت مؤلفه‌ها و کلّیت ساختار دازاین بدون خوف ممکن نیست؟ هیدگر این را ممتنع می‌داند، زیرا دازاین به اعتبار آنچه که در بند ۳۸ در باره‌ی درافتادگی یعنی وضعیت روزمره دازاین گفته شده است بر این باور است که دازاین اساساً در وضعیت روزمره در خود نیست تا بتواند وحدت خود را دریابد زیرا در این مقام از خود می‌گریزد پس لازم است نوعی از یافتگی و یا حال و هوا داشته باشد تا با اتکاء بر آن خود را بیابد و به تبع آن مسأله‌ی وحدت مؤلفه‌ها و کلّیت ساختار آن فراهم گردد. این حال و هوای اساسی عبارت است از خوف.

هیدگر سپس با تحلیل حال و هوای خوف به این جا راه می‌برد که دازاین برای تحقق‌بخشیدن به توان‌بود اخص خود آزاد است (انتهای بند ۴۳) و این بدان جهت است که دازاین در خوف مترصد کوششی برای تهیه نیست و نگاهش متوجه چیزهای درون عالم نیست بلکه نوعی تعالی می‌یابد: «این منفرد ساختن دقیقاً آن چیزی است که توسل دازاین را به شاکله‌های از دیرباز آشنا و رسوم جاری ناممکن می‌کند: تفریدی که به سبب خوف حاصل می‌شود (خود-) گشودگی (selbst-) Erschliessung منحصر به فردی را برای دازاین رقم می‌زند: تفرید «دازاین را از دست درافتادگی پس می‌گیرد و بر او عیان می‌سازد که اصالت و نااصالت از امکان‌های وجود او است» (۱۹۱).

از این جا می‌توان دریافت که خوف دازاین را از مناسبات جاری مبتنی بر تهیه و تهیه رها می‌کند و او را به اصالت خود متوجه می‌کند. اما چه چیزی معبر خوف را می‌گشاید؟ مرگ‌اندیشی چنین مجاللی را فراهم می‌کند. مرگ و در معنایی عام‌تر عدم و خوف ناشی از آن زمینه‌ای فراهم می‌کند برای این که بدانیم عالم در همین مناسبات خلاصه نشده است بلکه می‌توان عالمی دیگری بسازیم. البته این عالم‌سازی بی‌توجه به امکانات واقع نمی‌تواند باشد اما باید چنین امکان‌هایی را تکرار کرد (Wiederholung). مراد از تکرار چیست؟ هیدگر به این پرسش در بازخوانی مؤلفه‌های اگزیستنسیال دازاین بر مبنای زمان‌مندی پاسخ می‌دهد.

۲ زمان‌مندی، فراوری^۳، آزادی به منزله‌ی مقومات تاریخی دازاین^۴

تلقی تاریخی هیدگر، در ارتباط تنگاتنگی با مسأله‌ی زمان است. به همان میزان که نمی‌توان عالم را به منزله‌ی ظرف حضور دازاین دانست نمی‌توان دازاین را نیز مظروف زمان دانست. در بحث بر سر چند و چون تقدم و مرتبت زمان‌مندی و زمان، تلقی هیدگر آن است که زمان‌مندی دازاین مقدم بر زمان در دازاین است. در نگاه هیدگر در عالم بودن دازاین، مکان‌مندی، زمان‌مندی و تاریخ‌مندی آن، به منزله‌ی پدیدار آغازین است و نه عالم، مکان، زمان و یا تاریخ. دازاین در مرکز اشیاء و چیزها قرار می‌گیرد. هیدگر می‌گوید: «زمان، دازاین است» به علاوه فراتر از آن می‌گوید: «زمان همواره زمان من است». مادام که زمان همواره از آن من است، زمان‌های بسیاری وجود دارد. زمان فاقد معنی است، زمان زمانی است (Heidegger, Ga 3, 2004, 134).

هیدگر در کتاب هستی و زمان دست کم از چهار مفهوم زمان و زمان‌مندی سخن گفته است. (۱) زمان‌مندی «آغازین» یا «اصیل»، که زمان‌مندی دازاین مصمم است. (۲) زمان‌مندی نااصیل که

زمان‌مندی دازاین روزمره و/یا در افتاده‌ی به عالم است. ۳) «عالم-زمان» یعنی زمان عمومی öffentliche Zeit که در آن موجودات در عالم تلاقی می‌کنند و سرانجام ۴) زمان «عامیانه» یا «عادی» یعنی آن زمانی که متعلق اندیشه‌ی فیلسوفانی مانند ارسطو تا برگسون بوده است یعنی آن زمانی که تنالی بی‌پایان لحظه‌های «اکنون» و یا لمح‌های کنونی است. تمامی مفاهیم زمان در تلقی هیدگر (به استثنای مفهوم نخست آن) از مفاهیم قبلی‌اشان مشتق می‌شوند.

۲-۱ زمان‌مندی اصیل

دازاین پیش از آن‌که در حال، در حال اصیل یا در لمح‌ه/لحظه Augen-blick تصمیم اتخاذ کند، مصمم به جانب مرگ پیش‌دوی Vorlaufen می‌کند و به قلمرو گذشته بازمی‌گردد. او به گذشته بازمی‌گردد زیرا نمی‌تواند موقعیت حال خود را به نحو تمام و کمال درک کند و نمی‌تواند بدون چنین دریافتی از گذشته تصمیمی اتخاذ کند. توجه به آن‌چه در موقعیت‌های گذشته رخ داده است زمینه‌هایی را برای مصمم شدن دازاین فراهم می‌کند. هیدگر در مواردی هم از تولد سخن می‌گوید: «دازاین واقع‌بوده زاده‌وار در حال اگریستن است و نیز به معنای هستی به سوی مرگ، پیشاپیش زاده‌وار در حال مردن است. هر دوی این «سرحد»ها و «بینابین» آن‌ها مادام که دازاین به‌نحوی واقع‌بوده به اگریستن است، هستند» (۳۷۴).

هیدگر در مقایسه با مرگ به ندرت از تولد سخن گفته است. او نمی‌گوید که زمان با تولد آغاز و با مرگ من خاتمه می‌یابد. چنین نیست که گذشته‌ی فعال و کارساز در حال دازاین با تولد آغاز شده باشد. در پاره‌ای از تصمیم‌ها، دازاین به روزگار تولدش بازمی‌گردد. به عنوان مثال هنگامی که دازاین در تمنای به خاک سپردن‌اش در موطنی باشد که در آن‌جا به دنیا آمده باشد. پاره‌ای از تصمیم‌ها گستره‌ی زمانی بسیار فراختری از گستره‌ی زمانی فرد را در بر می‌گیرد. مثلاً هنگامی که اندیشمندی تصمیم می‌گیرد پرسش از وجود را از نو مطرح کند، در این‌جا انتظار این است که وی به فیلسوفان عهد باستان نیز رجوعی داشته باشد.

بنا بر این دازاین مصمم آینده‌ای دارد که با مرگش پایان می‌پذیرد، گذشته‌ای دارد که تا روزگار تولدش و چه بسا بسیار فراتر از آن امتداد یابد و نیز بهره‌مند از حال است. هیدگر در این موضوع از واژه‌ی Ekstase استفاده می‌کند که در یونانی متضمن معانی «فراتر رفتن»، «در برابر ایستادن» و

«بیرون از خویش بودن» و «در وجود بودن» است (اکستازه با آگریستنس نیز مرتبط است و هر دو از ریشه‌ی واحدی برآمده‌اند). هیدگر می‌گوید: زمان‌مندی دازاین سه اکستازه را در بر می‌گیرد. این اکستازها در تصور زمان به عنوان تتالی لحظه‌های اکنون اگر هم نقشی داشته باشند، نقشی اولی و اصلی نیست.

آینده، نخستین اکستازه را برای دازاین مصمم تشکیل می‌دهد. زمان به نحو اساسی و آغازین همواره زمان برای چیزی است. زمان برای این‌که کاری انجام شود و مشارکت آینده از این حیث در مقایسه با گذشته و حال به نحو بی‌واسطه‌تری است. واژه‌ی آلمانی Zukunft که از حیث واژه به معنای zu-kommen و auf uns zukommen است، به نحو آغازین متضمن این معنی است که حوادث از سوی آینده در مقابل ما ظاهر می‌شوند و از جانب آینده به سوی ما می‌آیند و به ما نزدیک می‌شوند. هیدگر این واژه را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند: دازاین به جانب مرگ خود پیش‌دوی می‌کند، سپس از جانب آینده به «خویش باز می‌گردد» zu sich zurück kommen. این چنین نیست که دازاین به سهولت به حال بازگردد بلکه خود را از درون آینده، از پیش مرگ خود، به جانب گذشته، بیرون می‌کشد. گذشته نیز برای هیدگر به آسانی گذشته و از میان رفته نیست. گذشته‌ی دازاین در حال او به حیات خویش ادامه می‌دهد و موقعیت حال او را به همراه امکاناتی که در آن نهاده شده است، تعیین می‌بخشد. با این ملاحظه هیدگر از واژه‌ی «بوده‌گی» Gewesenheit استفاده می‌کند زیرا خصلت وجودی در gewesen به مراتب بیش‌تر از «گذشته» Vergangenheit ظاهر می‌شود. گذشته‌ی دازاین، مرده، معطل و رها شده نیست. گذشته‌ای که دازاین به آن می‌رسد گذشته‌ای است که برای موقعیت حال حائز اهمیت است و از درون آینده برمی‌آید. دازاین می‌تواند در آن حال که تصمیمی را اتخاذ می‌کند، خود را از گذشته به حال افکند. معنای لغوی واژه‌ی Gegenwart چیزی چون entgegen-warten یعنی در انتظار چیزی بودن است. اما هیدگر به این واژه تأکید فعالی می‌دهد. به این ترتیب که آن را به فعل مرتبط می‌کند که به معنی «حاضر کردن چیزی» است. «مصمم‌بودن تنها در مقام حال حاضر به معنای احضار می‌تواند آنی باشد که هست، یعنی تأمین مجال برای مواجهه‌ی مصمم‌بودن با آنچه که در حین عمل در آن تصرف می‌کند مواجهه‌ای که عاری از التباس و کژری است (۳۲۶). به اجمال می‌توان معنای فعلی مؤلفه‌های زمانی را بدین شرح بیان کرد: احضار کردن Gegenwärtig machen برای حال، چیزی را از نو-آوردن wieder-holen برای گذشته و در انتظار-بودن er-warten برای آینده. دازاین اعم از این‌که مصمم باشد یا نباشد،

بهره‌مند از حال Gegenwart است. اما فقط دازاین مصمم لمحہ/لحظه Augenblick دارد. فقط او است که به نحو اصیل می‌بیند.

۲-۲ زمان‌مندی و اهتمام

تحقق خود وحدانی برای دازاین هنگامی میسر است که از قابلیت ویژه‌ی مرور کردن کل زندگی خود در هر لحظه برخوردار باشد بدین معنی که به‌جانب مرگ خود پیش‌دوی کند، به تولد خود بازگردد و بار دیگر به قلمرو حال خود وارد آید. دازاین به گذشته، حال و آینده تجزیه می‌شود و بار دیگر آن‌ها را گرد هم می‌آورد. ساختار سه‌گانه‌ی زمان‌مندی با سه‌گانه‌های مختلفی که تاکنون از آن سخن گفته‌ایم، در تناسب است. بدین ترتیب هیدگر نتایج اولیه‌ی تحلیل خود را «تکرار می‌کند» و بار دیگر آن‌ها را از منظر زمان‌مندی مورد بررسی قرار می‌دهد. اهتمام در تلقی هیدگر یک ساختار سه‌گانه است؛ پیشاپیش‌در-عالم، فراپیش‌خویش‌بودن در جوار (موجودات درون عالمی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرند) (۱۹۲).

نخستین عنصر این بیان یعنی فراپیش‌خویش‌بودن، به آینده دلالت می‌کند. هر دازاینی فراپیش‌خود است یعنی قصد چیزی را دارد. این فراپیش‌خود‌بودن در موضوع عزم/تصمیم صورت‌پیش‌دوی به‌جانب مرگ را به خود می‌گیرد، حال آن‌که در عدم اصالت به «انتظاری» erwarten محض تقلیل می‌یابد. منتظر چیزی بودن که می‌تواند بیاید و برخوردار بودن از این آمادگی که بتوان بدان اشتغال ورزید. علاوه بر این آینده با فهم نیز در تناسب است، فهمی که اساساً متوجه آینده است. فهم به معنی بهره‌مندی از دانش مراوده با اشیاء است که در اصیل‌ترین صورتش به معنی فهم زندگی خود است. آگزیستنس نیز به آینده تعلق دارد یعنی بهره‌مندی دازاین از چشم‌اندازی که ناظر به هستی خود او است.

دومین عنصر اهتمام یعنی پیشاپیش‌در-عالم-بودن به‌عنوان، مربوط به گذشته است. دازاین در عالم «پرتاب شده» است، دازاین در «واقع‌بودگی» از آگزیستنس بهره‌مند است در تلاقی با داده‌های تصادفی و شرایطی که حاصل کار خود او نیستند و او مترصد است که از میان آن‌ها آنچه را که بهترین است انجام دهد. پرتاب‌شدگی و واقع‌بودگی از طریق حال و هواهایی هم چون خوف Angst گشوده می‌شوند که عمدتاً معطوف به گذشته‌اند. خوف متوجه گذشته است زیرا خوف

۳۲ امکان خوانش «پسامدرن» از سنت فلسفی در عالم اسلامی...

«خوف دارد به خاطر دازاین عریان در مقام آنچه که در غرابت و نامانوسی پرتاب شده است» (۳۴۳). مقابلی ناصیل خوف یعنی ترس Furcht نیز معطوف به گذشته است زیرا ترس متضمن «فراموش کردن خود» در گم‌بودن Verwirrung است (۳۴۲).

سرانجام عنصر سوم اهتمام «درجوار» (موجودات درون عالمی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرند) به ویژه مربوط به زمان حال Gegenwart و چیزهای حاضر Gegenwärtigen است در معنای «فراهم آوردن مجال-مواجهه» اشیاء در شرایط و موقعیت‌های حاضر. در افتادن verfallen نیز در پیوند با حال است: دازاین در افتاده با امور مربوط به زمان حال مشغول است به آنچه که هم اینک انجام می‌دهد، به سخنان سطحی جاری و شایع Geschwätz و کمتر به گذشته و آینده رجوع می‌کند. سخن که هم‌چون فهم، کوک‌بودن Gestimmtsein (بهره‌مندی از حال و هوا) و در افتادن verfallen خصلتی کانونی برای دازاین است به هیچ کدام از این اکستازها تعلق ندارد بلکه در ورای آن‌ها است و مقوم همه‌ی صورت‌های زمان است.

۳-۲ زمان‌مندی و در-عالم-بودن

دازاین روزمره غالباً فاقد تصمیم/عزم است و البته این بدان معنی نیست که متلون و دمدمی‌مزاج است و در پی برآوردن کار و بارش نیست. دازاین روزمره نیز اشتغالی دارد و خود را بر آن متمرکز می‌کند بدون این‌که بپرسد که آیا چنین اشتغالی برای گذراندن زندگی مناسب است. توجه دازاین روزمره بیش از آن‌که متوجه آینده باشد، متوجه گذشته است. او به درستی از ابزارها استفاده می‌کند به‌عنوان مثال چکش را برمی‌دارد و با آن میخ‌ها را می‌کوبد. اما هیدگر تأکید می‌کند که «یک ابزار» از منظر اونتولوژیک ناممکن است (۳۵۳). ابزارهای کار و یا اساساً ابزار پیوسته جزئی از یک ارتباط دلالت‌گر است (ناممکن‌بودنی که هیدگر از آن سخن می‌گوید از نوع «اونتولوژی» است که البته مانع امکان «اتیک» آن نیست بدین معنی که من فقط یک ابزار کار در اختیار دارم و دیگر ابزارها به سرقت رفته‌اند یا این‌که در حادثه‌ای از میان رفته‌اند. آنچه هیدگر ممتنع می‌داند این است که من بتوانم چرخ‌ی اختراع کنم، بدون این‌که پیش از این بدانم قصد من از اختراع این چرخ چیست و چرخ مبنای چه کاری قرار می‌گیرد). هنگامی که چکش را به کار می‌برم و از آن استفاده می‌کنم، آن را حاضر می‌گردانم/در نظر مجسم می‌کنم vergegenwärtigen و بر آن تمرکز می‌کنم. در این هنگام

چگونه کارگاه به عنوان یک کل برای من حاضر da است. کارگاه نمی‌تواند حاضر باشد اگر من کاری را انجام ندهم، هنگامی که اشیاء را حاضر می‌گردانم/در نظر مجسم می‌کنم vergewärtigen. من به واقع در لمحہ/لحظه کل کارگاه را در معرض نگاه خود ندارم و به همین میزان مشتریان را نمی‌بینم و یا به آن‌ها نمی‌اندیشم. اما ابزاری را که اکنون به کار نمی‌برم، مشتریانم و ... به آسانی فراموش نمی‌شوند. من به نحو مؤکد و به صراحت به آن‌ها نمی‌اندیشم اما در آرامش و سکوت نسبت به حضور آن‌ها تنبه و آگاهی دارم. البته من آن‌ها را به نحوی فراموش کرده‌ام دقیقاً به همان معنایی که خود را در حین انجام کارهای روزمره فراموش می‌کنم. رابطه‌ی روزمره‌ی ما با گذشته نیز بر همین سیاق است. در عین حال «منتظر» erwarten چیزهای معینی هستم اما نه به نحو مؤکد و صریح آن‌گونه که به عنوان مثال در انتظار برنده شدن اسبم در مسابقه‌ی اسبدوانی هستم. من منتظر آن هستم که چکشم برای کارکردن تناسب لازم را داشته باشد و میخ‌ها دم دست باشند هنگامی که به آن‌ها نیاز دارم. من متوقع نیستم که به هنگام برداشتن میخ به جای میخ موشی را لمس کنم. من به ابزارهای معیوب و یا غیر موجود توجه می‌کنم به آنچه که به نحو غیرمنتظره وارد شده است. هرگز به انجام چنین کاری توانا نبودم «اگر مراوده‌ی پردازشگرانه‌ی صرفاً توالی «زیسته‌هایی» جاری «در زمان» بود و حتی اگر زیسته‌ها به نزدیک‌ترین و صمیم‌ترین وجه «به هم پیوسته» بودند، باز هم مجال در مواجهه‌آوردن ابزاری چشم‌گیر و کاربرد ناپذیر از حیث هستی‌شناختی/اوتولوژیک ناممکن بود. در بافت ابزاری هر چیزی هم که از طریق مراوده دسترس پذیر شده باشد، باز خود مجال ارجاع‌دادن Bewendenlassen باید در وحدت برون‌خویشانه‌ی احضار منتظرانه و نگهدارنده Einheit des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigen بنیاد گیرد» (۳۵۵). بنا بر این، این زمان است که درعالم‌بودن را ممکن می‌سازد و به واقع به عنوان زمان‌مندی اکستاتیک.

۴-۲ زمان، فراروی و آزادی

هیدگر در کتاب هستی و زمان درعالم‌بودن را گه‌گاه با فراروی دازاین مقایسه می‌کند. (این را بعدها در آثار متأخر هیدگر با قوت بیش‌تری می‌توان یافت. (Heidegger Ga 26, 1978, 292) و نیز (Heidegger Ga 9, 1976, 488). فرارفتن دازاین به این معنی نیست که او ویژگی‌های متعلق به این

عالم را از دست بدهد و به موجودی متعلق به عوالم دیگر تبدیل شود. فرارفتن خصیصه‌ای انسانی است. موجودات دیگر اعم از جمادات و یا نباتات به درجات مختلف، در عالمی که آن‌ها را دربرگرفته است، منحل می‌شوند. چپستی و نحوه‌ی عمل آن‌ها به‌نحو بی‌واسطه از طریق عالم پیرامونی آن‌ها تعیین می‌یابد. اشیاء به آن‌ها بسیار نزدیک هستند، چنان فشرده و تنگاتنگ که می‌توانند مجال و مواجهه را از آن‌ها سلب کنند. خدا نیز مبرای از این ویژگی است. همه‌ی موجودات مخلوقات اویند و کاملاً برای او شفاف و پیوسته در حیطه‌ی قدرت او حاضرند. این دازاین است که از موجودات دیگر فرامی‌رود و عالم خود را طرح می‌افکند و در این عالم فواصل موجودات را با خودش و با یکدیگر تعیین می‌کند. دازاین برخلاف خدا متناهی است، دازاین خود را در میان موجودات می‌یابد، نمی‌تواند آن‌ها را بیافریند بلکه با آن‌ها مواجه و ملاقی می‌شود. دازاین به اشیاء و اشیاء به دازاین مجال می‌دهند. شاید بتوان گفت که موجودات مراتب پایین در اختیار مراتب بالاترند و از این رو در مناسبات و رفتارهای‌شان تابع‌اند. آن‌که در بالاترین مراتب قرار دارد، بر همه چیز توانا است و کار و بار همه چیز را تعیین می‌کند. خدا در فوقانی‌ترین مراتب و اگر بتوان گفت حشرات در مراتب تحتانی هیچ یک نمی‌توانند با یک «دیگری» مواجه و ملاقی شوند. در این‌جا، مواجهه با یک مقتدر مسلط و یا یک زیردست تابع صورت می‌گیرد. دازاین از همه‌ی دیگران و از همه‌ی روابط فرامی‌رود. دازاین در تعیین پیوندها و چگونگی آن‌ها با دیگران مجبور نیست. او می‌تواند فراتر از «هم‌بودهایش» خود تصمیم بگیرد و کسان، اشیاء، روابط و نوع رابطه‌اش را تعیین کند. اما این بدان معنی نیست که دازاین هر کاری که خواست، انجام دهد. دیگران برای او محدودیت‌های بسیاری را ایجاد می‌کنند زیرا دازاین خدا نیست. وضع مشابهی در در-عالم بودن دازاین برقرار است. دازاین به موجودات دیگر و به دزاین‌های دیگر مجال می‌دهد، دزاین‌های دیگر نیز فضاهایی باز در اختیار دازاین می‌گذارند و بدین ترتیب دازاین می‌تواند با دیگر دزاین‌ها مواجه شود. چنین نیست که دازاین نخست با موجود دیگر مواجه شود و کسوت بهره‌مندی از عالم و معنا را به آن می‌دهد. بلکه دازاین هنگامی می‌تواند با موجود دیگر مواجه شود که آن را به عالمی فرابرد و از آن عالم در قالب موجودی تعیین یافته، بازآورد.

فراروی دازاین به زمان‌مندی اکستاتیک او وابسته است. بهره‌مندی دازاین از آینده، گذشته و حال قابل مقایسه با دیگر موجودات نیست. هر کدام از این اکستازه‌ها یک «افق» است و به عبارت دیگر عرصه‌ای است که به سبب افقی محدود شده است. اعمال هدف‌مند انسان سه بُعد دارد و به تعبیر

هیدگر هر دازاینی در یکی از این ابعاد تعیین می‌یابد. در وهله‌ی نخست محضِ خاطر-خود-او Umwillen-seiner-selbst، غایت و هدفِ دازاین که شمای Schema آینده را می‌سازد. باید توجه داشت که قوام دازاین بر خودخواهی نیست، کمک به دیگران نیز می‌تواند هدف من باشد اما در این هنگام نیز از هدف من سخن گفته‌ایم. دوم «پرتاب‌شده-بودن-در» است یعنی آن موقعیت بنیادینی که در حیظه‌ی قدرت من نیست و شمای گذشته را می‌سازد. سرانجام «از برای-این‌که» یعنی ابزاری که آن را برای غایات و اهدافم به کار می‌گیرم و افق حال را می‌سازد.

دازاین به آینده پیش‌دوی می‌کند و البته به ندرت می‌داند که چه روی خواهد داد او فقط می‌داند که خواهد مرد، مرگی که زمان آن معین نیست. اگر دازاین به گذشته روی می‌آورد چنین نیست که بتواند تمامی گذشته را در ترتیبی تاریخی و تا دوران تولدش در حافظه احضار کند و فرابخواند. دازاین تنها به آن دسته از گذشته‌ها روی می‌آورد که برای او متضمن معنایی باشند. به‌علاوه موجودات در زمان‌مندی اکستاتیک، موجودات ممکن تلقی می‌شوند و نه واقعی. به‌نظر می‌رسد، محض گذشته‌بودن گذشته‌ای که دازاین در آن پرتاب شده است، حائز اهمیت نیست بلکه امکانات نهفته در گذشته است که موجب گشودگی زندگی حال و آینده‌ی دازاین می‌شوند. مثال محبوب هیدگر در تبیین موضوع‌هایی از این دست چکش است. چکش بر روی تخته‌ابزار، واقعیت محض نیست بلکه چیزی است که دازاین آن را برای این یا آن مقصود به کار می‌برد، اهدافی که از چکش و استفاده از آن فراتر می‌روند. دازاین پیوسته موقعیت حال خود را فرا می‌برد.

بدین ترتیب دازاین در عالم و نیز در درون افق‌های زمان‌مندی خود، فرا می‌رود. می‌توان گفت که در تلقی هیدگر فراروی ناظر به عالم دازاین در فراروی زمانی او ریشه دارد. بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت که بدون زمان‌مندی نمی‌توان از عالم در معنای هیدگری آن سخن گفت اما آیا این بدان معنی است که بدون عالم نیز هیچ نوعی از زمان‌مندی ممکن نیست؟ می‌دانیم که زمان، محض توالی لحظه‌های اکنون نیست بلکه زمان همواره زمان برای انجام کاری با چیزها است. زمان از طریق معطوف شدن به اشیاء و رویدادها تاریخ‌گذاری می‌شود. زمان به‌عنوان مثال ناظر به زمان تولد فرزند یک دوست و یا زمان درگذشت پدر بزرگ یکی از همکاران است.

محرز است که اشیاء و حوادث نمی‌توانند بدون این‌که از زمانی بهره‌ای داشته باشند، در سلسله‌ای ردیف شوند و حتی به عالمی تعلق گیرند. می‌گوییم دانشگاه فریدریش ویلهلم در شهر بُن جایی

است که در آنجا تحصیل کرده‌ام و تابستان ۱۳۹۲ به آنجا خواهم رفت و اکنون مدتی طولانی است که در آنجا نبوده‌ام. این مؤلفه‌های زمانی هستند که رویدادها را متصل می‌کنند و آنها را در سلک معنی‌داری پیوند می‌دهند. به‌علاوه آزادی دازاین که در وهله‌ی نخست به‌سبب زمان‌مندی‌اش ممکن می‌شد، در-عالم-بودن را می‌طلبد. این دازاین است که موجود را فرامی‌برد و جای آن را در عالم و فاصله‌ی آن را با خود تعیین کند.

آیا می‌توان در آزادی واقعی دازاین شبهه کرد؟ آیا چنین نیست که تصمیم و فعل دازاین از طریق اشیاء و رویدادهای دیگر موجب می‌شوند یعنی آنچه که در حیطه‌ی قدرت دازاین نیست؟ هیدگر این تلقی را نمی‌پذیرد. او در آثار متأخر خود می‌گوید که «دلایل، آزادی دازاین را مفروض می‌گیرند و سر آن ندارند که آن را از میان بردارند» (Heidegger Ga 26 و Heidegger Ga 31). بر وفق مشرب هیدگر اگر موجود را به‌منزله‌ی یک واقعیت مشاهده کنیم، دیگر لازم نیست که از دلایل آن بپرسیم. هنگامی از دلایل و علل رویدادی مثل انقلاب فرهنگی در سال ۱۳۵۹ ایران می‌پرسیم که آن را بتوانیم به‌گونه‌ای دیگر تصور کنیم یعنی بدان به‌عنوان امکانی در میان امکان‌های دیگر ببیندیشیم. آنچه چنین امکانی را به دازاین می‌دهد آزادی و توان فراروی وی است. آزادی و فراروی، موجودات را بیش‌تر به‌منزله‌ی امکان تلقی می‌کنند تا یک واقعیت محض. با همین ملاحظه است که دازاین از ادله و چرایی‌ها می‌پرسد (Heidegger Ga 26, 280). اساساً دازاین می‌تواند از دلیل همه‌ی موجودات به‌طور کلی بپرسد: و می‌تواند بگوید از چه رو اساساً چیزی هست و چرا نیستی نیست؟ (Heidegger Ga 36, 2007, 308). او این پرسش را طرح می‌کند زیرا که وی در لحظات تصمیم سرشار از خوف همه‌ی موجودات را به‌عنوان یک امکان تلقی می‌کند. با چنین ملاحظه‌ای نه تنها علم تجربی بلکه مابعد الطبیعه با تمامی طول و عرضش در آزادی ریشه دارد. هیدگر می‌گوید: مابعد الطبیعه «به طبیعت انسان تعلق دارد (...). در تمامی حالاتی که از اگزیستنس بهره‌مندیم، فلسفه‌ورزی می‌کنیم» (Heidegger Ga 26, 274). ملاحظه می‌شود که هیدگر تلقی کانت را در خصوص اولویت عقل عملی بسیار جدی گرفته است.

فصل پنجم از بخش دوم کتاب هستی و زمان به «زمان‌مندی و تاریخ» اختصاص یافته است. از منظر هیدگر تاریخ را نباید صرفاً با چشمان مورخان ملاحظه کرد و تعیین تکلیف آن را به علم تاریخ سپرد زیرا تاریخ متعارف، دازاین و تاریخ‌مندی درون او را مشاهده نمی‌کند و دازاین را مؤول به فرهنگ می‌کند. هیدگر در «پدیدارشناسی زندگی دینی» در نقد رأی ریکرت Rickert در این باب می‌نویسد: «ریکرت می‌گوید، فرد انسانی در منحصر به فرد بودنش، چیزی نیست جز آنچه برای اندیشه‌های فرهنگی به انجام رسانده است. بدین ترتیب مفهوم فرد در معنایی کاملاً افلاطونی ملاحظه شده است» (Heidegger Ga 60, 1995, 50). هیدگر احاله‌ی دازاین را به «انسانیتی عام» نیز مردود می‌داند و در این باب در نقد دیلتای می‌نویسد: «زندگی در تاریخ برای دیلتای، خود یک امکان ازگزیستنس است که او خود آن را زیست کرده است، امکانی که برای او به شفافیت رسیده است چرا که او خود هنوز تاریخ را به نحو سنتی ملاحظه می‌کند و در این ملاحظه مانده است. ملاحظه‌ای که خود من را به عنوان ملاحظه‌ی استتیک تاریخ در ذیل ایده‌ی انسانیت معرفی می‌کند» (Heidegger Ga 17, 1995, 92). دازاین در وهله‌ی نخست به خود می‌آید و آن‌گاه است که استمرار و پیوند گذشته و حال را می‌بینیم. تاریخ همواره تاریخ دازاین گذشته و عالم او است. تاریخ فرهنگ‌ها و یا ادوار گذشته که کاملاً با فرهنگ و دوره‌ی ما بیگانه است، نیست. واژه‌ی تاریخ هم ناظر به حوادث، به‌ویژه حوادث و رویدادهای گذشته است و هم ناظر به مطالعه و یا حکایت رویدادها. در زبان آلمانی در این خصوص دو واژه مطرح است: هیستوری Historie و گشیشته Geschichte. هیدگر واژه‌ی هیستوری را به مطالعه‌ی و حکایت رویدادهای گذشته اختصاص می‌دهد و آنچه را که تاریخ‌نگاری مطالعه می‌کند، گشیشته می‌نامد. دو واژه‌ی تاریخی geschichtlich و تاریخ‌مندی Geschichtlichkeit از واژه‌ی تاریخ مشتق شده‌اند که دو واژه‌ی دیگر نیز با آن در پیوندند: تقدیر فردی Schicksal و تقدیر جمعی Geschick. البته ریشه‌ی همه‌ی این واژه‌ها، واژه‌ی geschehen است. مفاهیم «تاریخ»، «رویداد» و «تقدیر» بیانی از یک تفاوت‌اند. چگونه می‌توان آن‌ها را مرتبط و هماهنگ کرد؟ به نظر می‌رسد واژه‌ی رویداد geschehen در میان آن‌ها ساده‌ترین واژه‌ها است. پرسش این است که چه چیزی روی می‌دهد؟ geschicht این دازاین است که روی می‌دهد. دازاین در میان تولد و مرگش امتداد می‌یابد: (۳۷۵) دازاین به‌عنوان توالی تجربه‌های حال سوژه‌ای که پیوسته مترصد بقا و تداوم خویش است، روی نمی‌دهد. دازاین در پیش‌دوی^۵ به جانب مرگ روی

می‌دهد و در بازگشت به تولدش از طریق انتخاب مصمم یک امکان در «لمحه/لحظه‌ی» حال در نگاه‌داشتن آن در «پایداری خود». این امکان، سرنوشت Schicksal دزاین است:

این پایان‌مندی اگزیستانس که بدین سان فراچنگ آمده دزاین را از کثرت بی‌پایان امکاناتی چون رضایت‌مندی، سهل‌انگاری و طفره‌روی که خود را چون نزدیک‌ترین و دم‌دست‌ترین امکانات عرضه‌می‌کنند برمی‌گسلد و او را به حیطه‌ی بساطت تقدیرش می‌آورد (۳۸۴).

فقط کسی که بهره‌مند از تقدیر در این معنا است، می‌تواند از ضربه‌های بیرونی تقدیر به رنج افتد. شخص نامصمم که خود را به جریان اشتغال وامی‌گذارد، البته می‌تواند دچار بدبختی شود اما از ضربات تقدیر به رنج نمی‌افتد. تقدیر فردی/قدر از تقدیر جمعی/قضا متمایز است.

اما اگر چنین است که دزاین در مقام در-عالم بودن ذاتاً درهم‌بودی با دیگران به اگزیستانس است پس ماجرای او ماجرای است با [دیگران] و هم‌چون تقدیر جمعی تعیین و تعریف می‌شود. این اصطلاح نامی است که ما بر ماجرای یک جامعه، ماجرای یک قوم می‌گذاریم (۳۸۴).

تقدیر جمعی را نمی‌توان به آسانی مجموعه‌ای از تقدیرهای فردی دانست. تقدیرهای فردی ما از طریق وجود مشترک و عمل مشترک در عالمی مشترک به تقدیر جمعی منجر می‌شود:

در هم پیوندی و پیکار برای نخستین بار قدرت تقدیر جمعی آزاد می‌شود. فضای مقدر دزاین در نسل دزاین و با نسل دزاین ماجرای کامل و اصیل دزاین را تقویم می‌کند (۳۸۴).

به‌نظر می‌رسد هیدگر مترصد است راهی را میان اصالت فرد افراطی و انحلال کامل در فرد منتشر باز کند.

پیش‌روی به جانب مرگ، دزاین را از چنگال‌های فرد منتشر رها می‌کند و اصالت عزم وی را تضمین می‌کند اما به‌خودی خود به دزاین نمی‌گوید که چه کاری باید انجام دهد و چنین نیست که گزینه‌ای از امکان‌ها را برای تقدیر فردی عرضه کند. برای پرآوردن چنین مقصودی لازم است دزاین در وهله‌ی نخست به گذشته‌اش و چه بسا به دوران تولدش بازگردد و حتی شاید لازم باشد به گذشته‌ی دورتر از آن بازگردد. در آن جا است که شمار قابل ملاحظه‌ای از امکانات متنوع خود را آشکار می‌کنند. بسیاری از فیلسوف‌ها، فرماندهان، دولتمردان، هنرمندان، قدیسان و عشاق با افعال و آثارشان به میراث دزاین تعلق دارند. در این میان با قهرمانان در قد و قواره و هیأت‌های مختلفی مواجه می‌شویم. دزاین می‌بایست این امکان‌ها را «تکرار کند». دزاین می‌بایست «قهرمانان‌اش را برگزیند» (۳۸۵). تکرار و گزینش در این جا به معنی گفت‌وگو با قهرمانان گذشته است. چهره‌های

تاریخی از طریق افعال و گفتارشان امکانات معینی را فراروی من می‌گذرانند و من به آن‌ها واکنش می‌کنم: «اما پاسخ‌دادن به امکان در عزم، هم‌زمان هم‌چون لحظه، ردیه‌ای است بر آنچه امروز به‌عنوان «گذشته» مؤثر و کارگر است» (۳۸۶).

چنین نیست که دازاین در انتخاب قهرمان خود گزینه‌هایی نامحدود در اختیار داشته باشد. غالب انسان‌ها تصمیم می‌گیرند الگوی خود را از گذشته‌ی بلافصل خود به‌دست آورند.

از آن چه گه‌گه‌گذشت می‌توان مختصاتِ تاریخ‌مندیِ اصیل را دریافت. اما دازاین در غالب موارد، مصمم نیست و با وجود این تاریخی است. تاریخ‌مندیِ دازاین نامصم از دو منظر با تاریخ‌مندیِ دازاین اصیل متفاوت است: نخست آن‌که دازاین نامصم به جانب مرگ خود پیش‌دوی نمی‌کند و به روزگار تولد خود باز نمی‌گردد. او تداوم/پیوستگی خویش را در تصمیمی که در لمح/لحظه اتخاذ می‌گردد، به‌دست نمی‌آورد و از همین روی تاریخ‌مندی خود را در سلسله‌ای از تجربه‌های مختلف می‌بیند که در ذیل یک سوژه‌ی پایدار نظم یافته‌اند. دوم آن‌که دازاین نامصم بسیار بیش‌تر از دازاین نامصم دیدگاه خود را در خصوص تاریخ و گذشته از برابریستاهای تهیاء/پردازش روزمره‌ی خود به‌دست می‌آورد. بدین ترتیب تاریخ نزد او تبدیل به «عالم-تاریخ» Welt-Geschichte می‌گردد. که یک مفهوم دو پهلو است. در معنایی ویژه حتی تاریخ‌مندیِ اصیل، عالم-تاریخ است. زیرا دازاین به خودی خود تاریخی نیست، دازاین یک سوژه‌ی فارغ از عالم نیست بلکه دازاین در عالم است. در معنای دیگری «عالم-تاریخ» معطوف به اشیای در عالم نیست: ابزارهای کار، کتاب‌ها، ساختمان‌ها، و حتی طبیعت «در مقام نواحی طبیعی، در مقام مناطق مسکون یا بهره‌برداری شده در مقام آوردگاه و در مقام نیایش‌گاه» (۳۸۸). دازاین نااصیل و درافتاده کماکان در عالم حال منتشر است: «همگان، گم‌گشته در احضار امروز «گذشته» را بر حسب «حال حاضر» می‌فهمند. در مقابل زمانیت متعلق به تاریخ‌مندیِ اصیل در مقام لحظه‌ی دیدار پیش‌دستانه و بازیگرانه [یا اعاده‌کنان] خصلت احضار را از امروز سلب می‌کند و عادت به مرسومات همگان را مرتفع می‌سازد» (۳۹۱). در مقابل دازاین اصیل گذشته را در مفاهیم آینده و در مفاهیم تقدیر شخصی خود می‌فهمد.

تاریخ‌مندیِ نااصیل چگونه خود را در مشرب یک فیلسوف ظاهر می‌کند؟ چنین فیلسوفی می‌تواند یک فیلسوف محضاً «نظام‌مند» باشد که با حذف تاریخ متعلقات اندیشه‌ی خود، فقط به افکار ناظر به حال حاضر آن‌ها اشتغال دارد. «دازاین در مقام خودهمگان به‌شیوه‌ای نامداوم و ناپیوسته «امروزش» را احضار می‌کند. او در انتظار چیز نوی بعدی حتی پیشاپیش امر کهنه را فراموش کرده

است. همگان از انتخاب طفره می‌رود» (۳۹۱). او تاریخ اندیشه‌هایی را که هم‌اکنون به‌روزند فراموش کرده است. اگزیستنس تاریخی ناصیل «سنگین‌بار از ماترک گذشته‌ای که برایش ناشناختنی شده است، در طلب امر تازه است» (همان). به‌علاوه یک فیلسوف به‌نحو ناصیل تاریخی می‌تواند بسیار علاقمند به آثار فیلسوفان متقدم باشد. اما محض تعلق‌خاطر به گذشته بهره‌مندی از تاریخ‌مندی اصیل را تضمین نمی‌کند.

علم تاریخ در تاریخ‌مندی دازاین ریشه دارد. تاریخ نیز مانند همه‌ی علوم دیگر گشوده‌شدن قلمرویی را مفروض می‌دارد که پس از این آن را «موضوعیت» می‌بخشد. به‌علاوه چنین علمی دوام و بقای عالم گذشته را مفروض می‌دارد: اسناد، بناها، اسکلت‌ها و ... چنین بقایایی هنگامی می‌توانند به‌عنوان مواد تاریخی ملاحظه شوند که ما نسبت به خصلت «عالم-تاریخی» آن تنبه پیدا کنیم. «تهیه، واری و حفظ چنین مصالحی در ابتدا رجعت به «گذشته» را به جریان نمی‌اندازند، بلکه برعکس، مسبق به هستی تاریخ‌مند به سوی دازاین آن‌جا-بوده یا به دیگر سخن مسبق به تاریخ‌مندی اگزیستانس مورخ اند» (۳۹۴).

دازاین «وجود تاریخی به جانب دازاین گذشته» دارد. بدین ترتیب که از میان نقش‌هایی که به ارث برده، نقشی را از متأخرترین تاریخ خود برمی‌گزیند. می‌دانیم که دازاین حتی در حالت غیرتاریخی خود با چهره‌ها و رویدادهای مختلف تاریخی گذشته آشنا است. مورخان در معنایی خاص، عمل چهره‌های تاریخی را «تکرار می‌کنند». آن‌ها نیز اتخاذ تصمیم می‌کنند و در این هنگام غالباً به گذشته استناد می‌کنند. جالب توجه است که اگر این مورخ، سیاستمدار باشد، در گزینش مسائل تاریخی به سراغ آن‌هایی می‌رود که با مشکلات فراروی او در ارتباط است و یا در مورد تصمیم‌های زندگی سیاسی او نقشی ایفاء می‌کند و آن‌ها را متأثر می‌سازد. «گزینش آن‌چه باید برابریستای ممکن تاریخ‌نگاری و پیشاپیش در گزینه‌ی واقع‌بوده اگزیستانسیل تاریخ‌مندی دازاین، که تاریخ‌نگاری نخستین بار در آن خاستن می‌گیرد و در آن منفرداً هست، رخ نموده است» (۳۹۵).

۱-۳ علم تاریخ و امکان‌های دازاین

مورخ اصیل که او هم دازاینی بهره‌مند از اگزیستنس است، انحاء وجود خویش را از امکان‌هایی برمی‌گزیند که در اختیار اویند و از این منظر خود را می‌بیند. مسأله‌ی مورخ این نیست که دازاین چه کاری را به واقع انجام داده یا نداده بلکه نگاه او متوجه امکاناتی است که او داشته است،

امکاناتی که برگزیده و امکاناتی که می‌توانست برگزیند و سرانجام امکاناتی که از او برجامانده است.

فیلسوف نیز گرافه‌گو نیست. او نیز تصمیمی اتخاذ می‌کند و امکانی را بر امکان دیگری ترجیح می‌دهد. واکنش دکارت در قبال شکاکیت روزگار خودش در این کوشش ظاهر می‌شود که کوشید بنای معرفت را به کل از نو بسازد و بدین منظور از دریافت‌های یقینی آغاز کرد. البته می‌توان از امکان واکنش‌های دیگر نیز سخن گفت. به‌عنوان مثال مونتین در جو آن روزگار می‌گوید: اگر به هر روی در هیچ چیز نمی‌توان یقین کرد پس پروتستانتیسم هم در شمار آن‌ها است و با این ملاحظه می‌توانم با قوت به سنت کاتولیکی متوسل شوم.

بنا بر این لازم است که ما فلاسفه‌ی گذشته را بر مبنای امکاناتشان بخوانیم. امکان‌هایی که اختیار کرده‌اند، کنار گذاشته یا معدوم کرده‌اند و البته بر جای مانده‌اند.

هیدگر به عنوان نمونه انحاء مختلف تاریخ‌نگاری در تلقی نیچه را، تاریخ‌نگاری اصیل می‌داند: دازاین آینده‌ی مصمم «بر روی امکانات یادبودی» اگزیستانس انسانی مفتوح است» (۳۶۹) و از همین جا است که تاریخ‌نگاری یادبودی پدید می‌آید. اما علاوه بر این دازاین «پرتاب شده است» و بهره‌مند از «امکان نگهداشت حرمت‌گذارانه‌ی اگزیستانس آن‌جا بوده است» (همان) اگزیستانسی که این امکان را برای وی گشوده است که تصمیم خود را برای آن امکان اتخاذ کند. این تاریخ‌نگاری عتیقه‌شناسانه است. علاوه بر این دازاین باید تصمیم خود را در حال اتخاذ کند و به واقع نه در حال آن‌گونه که فرد منتشر آن را تفسیر می‌کند و از این رو «تاریخ‌نگاری اصیل نیز از حاضرسازی امروز خلع می‌شود و یا به دیگر سخن درد گسستن خویش از شیاع سقوط‌کرده‌ی امروز را متحمل می‌شود. تاریخ‌نگاری یادبودی-عتیقه‌شناسانه در مقام تاریخ‌نگاری اصیل ضرورتاً نقد «حال حاضر» است. تاریخ‌مندی اصیل شالوده‌ی وحدت ممکن این سه شیوه‌ی تاریخ‌نگاری است. اما زمینی که تاریخ‌نگاری اصیل در آن پی‌ریزی می‌شود، زمان‌مندی است که به‌منزله‌ی معنای اگزیستانسیال هستی‌اهتمام است» (۳۹۷).

۴ دازاین و تاریخ

آیا در موضوع تاریخ‌مندی، مرده‌بودن یا زنده‌بودن دازاین دیگر نقشی دارد؟ هنگامی که کتاب هستی و زمان منتشر شد، نیچه و دکارت مرده بودند، اما هوسرل هنوز زنده بود. رفتار هیدگر با هوسرل

مشابه رفتاری بود که با دکارت داشت: هر دو، دکارت و هوسرل «امکان‌های هستی خود اهتمام‌اند» (Heidegger Ga 17, 1994, 170)^۱. متعلق تاریخ‌نگاری گذشته‌ای است که سپری شده است؛ اما «سپری شده» *vergangen* چیست؟ «گذشته چیزی نیست مگر *عالمی* که این ابزارها در درون آن به منزله‌ی تودستی‌های متعلق به بافتی ابزاری در معرض مواجهه می‌آمدند و دازاین پردازشگر در-جهان هستند-ای آن‌ها را به کار می‌برد. آن *عالم* دیگر نیست» (۳۸۰). بنا بر این تاریخ‌نگاری با دازاین سر و کار دارد، دازاینی که آن‌جا بود و از آن‌جا که دازاین در-عالم بودن است، در این جای پای «عالم-تاریخ» *Welt-Geschichte* به میان می‌آید: «همراه با دازاین واقع‌بوده که در مقام در-جهان بودن است، همواره *عالم-تاریخ* نیز هست. اگر دازاین دیگر آن‌جا نباشد، پس جهان نیز چیزی آن‌جا-بوده است» (۳۹۳). هیدگر می‌خواهد بگوید که *عالم* دازاین با مرگ دازاین از میان می‌رود. او میان «در آن‌جا بودن» *Dagewesen* و «دیگر در آن‌جا نبودن» *nicht mehr da sein* تمایز قائل است. ما می‌توانیم *عالمی* را احیاء کنیم، هنگامی که نگاه‌مان به آن *عالم* از قبیل نگاه‌های موزه‌ای نباشد و مناسبات آن *عالم* نزد ما از قبیل نسبت‌های پیش‌دستی نباشند. اگر *عالم* موضوع مطالعه را از قبیل بوده‌گی بدانیم و بتوانیم مناسبات حاکم بر آن را بر حسب *عالمی* که معیار تنظیم آن بوده است درک کنیم به واقع تاریخ آن *عالم* بر ما گشوده شده است. با این ملاحظه هوسرل برای هیدگر همان‌قدر زنده است که دکارت و نیچه. این نکته به خوبی در بند ۷۳ کتاب *هستی و زمان* تبیین شده است. در تلقی هیدگر دازاین اساساً نمی‌تواند گذشته و سپری‌شده باشد و این بدان جهت است که دازاین هیچ‌گاه نمی‌تواند از قبیل اشیای پیش‌دست *Vorhandene* باشد دازاین به *عالمی* که در آن می‌زید، گره خورده است. دازاینی که مرده است و بی‌بهره از اگزستنس، در عداد اشیای پیش‌دست نیست بلکه در عرصه‌ی بوده‌گی است. بوده‌گی دازاین مبتنی بر زمان‌مندی دازاین است. شرط بهره‌مندی از تاریخ این است که تعلق به *عالم* صورت‌یافته باشد. می‌دانیم که *عالم* و *عالم‌داری* مؤلفه‌ای از دازاین است و به عبارت دیگر بدون دازاین اصلاً نمی‌توان از *عالم* سخن گفت. تاریخ‌مندی دازاین برآمده از زمان‌مندی او است. اشیای موزه‌ای و یا اسناد مکتوبی که در آرشیوها قرار دارند از این حیث تاریخی هستند که پیش از این در مناسباتی ارجاعی بوده‌اند *Bewandtniszusammenhang* یعنی در *عالمی* بوده‌اند و از این حیث به دازاینی تعلق داشته‌اند. در شرایطی که این مناسبات ارجاعی دیگر برقرار نباشند می‌توان از *عالمی* سخن گفت که دیگر بر دازاینی گشوده نیست، به عبارتی دیگر فاقد دازاین متناسب با خود است و به این معنی دیگر نیست. *nicht mehr da sein*

۵ فلسفه و حکمت اسلامی از منظر مولفه‌های تاریخی هستی‌شناسی

نظام‌های فلسفی به زبان آمده‌اند و در قالب گزاره بیان شده‌اند اما این گزاره‌ها مسبوق به لوگوس‌اند زیرا لوگوس بنیاد اگزیستنیسیال اونتولوژیک زبان است و آنچه لوگوس آن را بیان می‌دارد معنی است. تعبیر مشهور هیدگر مبنی بر این که «زبان خانه ی وجود است» حاکی از نسبت تنگاتنگ میان انسان بهره‌مند از گشودگی (دا) و فراروی وی به جانب وجود است که خود را در زبان نظام‌های متافیزیکی و یا دیگر انحاء بیان از جمله سرایش‌های هنری نشان می‌دهد. جاب توجه است که مارکوس گابریل استاد برجسته‌ی فلسفه در دانشگاه بن آلمان این عبارت هیدگر را طلیعه‌ی فلسفه‌ی پسامدرن می‌داند (Gabriel, 2014, 2).

نظام‌های فلسفی از وجود گفته‌اند و دازاین در مقام موجودی که هم هستی خود را دارد (بند ۴) بهره‌مند از امکان هم سخنی با نظام‌های فلسفی است و هنگامی که مبادرت به چنین گفت‌وگوهایی می‌کند مترصد آن است که عالم فلسفی موضوع گفت‌وگوی خود را بگشاید. هیدگر قول معروف ارسطو را مبنی بر این که انسان حیوان ناطق است این‌گونه تأویل کرده است که انسان سخن می‌گوید یعنی عالمش را کشف می‌کند (۱۶۵). زیرا سخن گفتن بر زبان آوردن معنایی است که حاصل پیوند میان فهم مسبوق به حال و هوا داری دازاین است. هیدگر معنی را چنین تعریف می‌کند: «آنچه در گشوده‌شدن توأم با فهم قابل ظهور و بیان است، معنی نامیده می‌شود» (۱۵۱). توجه به این نکته اهمیت دارد که فهم همواره مقدم بر تفسیرهایی است که اهل فلسفه و متفکران در هر دوره‌ی تاریخی به تفصیل به دست می‌دهند. در تلقی هرمنوتیک هیدگر فهم و تفسیر متأخر از آن، در یک عالم و مناسبات حاکم بر آن صورت می‌گیرد که در ادبیات ویژه‌ی مناسبات ارجاعی Bewandtniszusammenhang نامیده می‌شوند. فهم اجمالی و بسیط که همواره نشانی از عالم دازاین را بر خود دارد در وهله‌ی نخست هرمنوتیک است و سپس با حضور در عرصه‌ی معرفت تفصیلی آپوفانتیک apophantisch نام می‌گیرد.

از این جا می‌توان دریافت که فهم معانی نهفته در فلسفه‌ی گذشتگان شرایطی لازم دارد. با تکیه بر ادبیات خاص این تلقی در موضوع بحث این مقاله که شرایط نخستین تقرب به حکمت اسلامی را مد نظر دارد، فلسفه و حکمت اسلامی نیز عالم خاص خودش را دارد. طبیعی است که این عالم دازاین خاص خود را دارد؛ دازاینی که به اعتبار بهره‌مندی از Da و مقومات سه‌گانه‌ی آن حائز

نوعی از یافتگی، فهم و سخن است. این سه نیز در ترکیبی صوری در اهتمامی که می‌توان آن را اهتمام معطوف به چنین عالمی نامید، جمع می‌شوند. یک بار دیگر گزاره‌ی ترکیبی اهتمام را بیان می‌کنیم: «هستی دازاین یعنی پیشاپیش در- (عالم)، فراپیشِ خویش بودن در جوار (موجودات درون عالمی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرند)» (۱۹۲).

پیش از این گفتیم که این سه‌گانه ناظر به بهره‌مندی دازاین از اگریستنس، واقع‌بودگی و درافتادگی است. جا دارد «عالم» فلسفه و حکمت اسلامی را از منظر این سه‌گانه مورد توجه قرار دهیم: دازاین چنین فلسفه‌ای حامل اگریستنسی است که از خصلت فرارفتن Transzenden برخوردار است و بر حسب معمول، باید خود را در امکان‌های عالمی که ملازم اوست طرح افکند. امکان‌های عالم ملازم او همان، واقع‌بودگی چنین دازاینی است و البته از این نکته نیز نمی‌توان غفلت کرد که از جمله امکانات چنین دازاینی عدم اصالت و گرایش‌اش به فرد منتشر das Man است. از این زاویه می‌توان دازاین را در مؤلفه‌های هرزه‌درایی، کنجکاوی و ابهام تعریف کرد که مجموع آن‌ها ذیل عنوان درافتادگی Verfallenheit بیان می‌شوند.

توجه متفکران به فلسفه‌های رایج و معاصر که نشانه‌های خود را در مناسبات فرهنگی دامن‌گستری نشان می‌دهند، کوششی است برای این‌که بنیادهای این مظاهر را درک کنند و آن را دستمایه‌ی رجوع خود به دیگر نظام‌های فلسفه‌ی غربی و سنت فلسفی اسلامی-ایرانی قرار دهند. چه نکته‌ای در اعاده و تحویل این مظاهر فرهنگی به مبادی فلسفی آن است که مجال و فضای مناسب را برای بازگشت به سنت فلسفی اسلام و ایران فراهم می‌کند؟ نکته در این است که مبادی فلسفی اندیشه‌ی غربی برآمده از عزمی Entschlossenheit بوده است که منجر به گزینش پاره‌ای از امکانات نهفته در سنت فلسفی آنان شده است که در تشکیل مناسبات روابط فرهنگی موجود تعیین‌کننده بوده‌اند. مراجعه‌ی جدی به این نظام‌های فلسفی بازگشت به عزمی است که علت چنین گشایشی Erschlossenheit بوده است. در تلقی هیدگر، عزم فرع وجدان Gewissen است و وجدان در تلقی پدیدارشناختی وی عبارت است از دعوت به خود و گریز از امکان‌هایی که فرد منتشر عرضه می‌دارد (بند ۵۶). رجوع به فلسفه‌ی معاصر و مبادی آن چون به عزم مؤسسان آن گره می‌خورد، عرصه‌ای از خودآگاهی را پدید می‌آورد که می‌توان آن را در مراجعه به سنت فلسفی خودمان به گونه‌ای از نو تجربه کنیم. «ما حتی پیش از آزاد شدن از مقبولات و مسلمات عصر به عمق فلسفه‌ی اسلامی راه نخواهیم برد» (داوری ۱۳۷۹، ۱۴).

هنگامی که دزاین سنت ما ندای وجدان را می‌شنود و به خویش روی می‌آورد یعنی وجهی از وجودش در کانون توجه قرار می‌گیرد که اختصاصی‌ترین خصیصه‌ی او است و به موجب آن مایل به وجود می‌گردد، اصالت درخوری را تأمین می‌کند. حاصل عزیمت نوعی از گشودگی است که بر وفق طرح هیدگر، هر سه مؤلفه‌ی یافتن، فهم و سخن را در خود دارد که البته در عرصه‌ی تصمیم، عنوان و ویژگی‌های جدیدی می‌یابند به‌گونه‌ای که در این قلمرو می‌توان متناظر با عناصر سه‌گانه‌ی مذکور از سه‌گانه‌ی طرح‌افکندن بر تقصیر، خوف و سکوت سخن گفت (۲۶۹). دزاین در مراجعه به سنت فلسفی اسلاف خود، تجارب و هم‌آنها را پیش روی می‌آورد و بر وجهی آنها را از آن خود می‌کند Zueignung منظور این است که مراجعه به مبادی تاریخی نظام‌های فلسفی الزاماً جنبه‌ی سلبی ندارد بلکه نوعی تکرار آنها است که در معنایی خاص می‌توان آنها را از نو بازآوردن wiederholen خواند.

هیدگر در بند ۶۸ از کتاب هستی و زمان که در خصوص زمان‌مندی گشودگی دزاین سخن می‌گوید در برابر هر کدام از اکستازه‌های زمانی دزاین صورتی از اصالت را قرار می‌دهد. در تلقی او تکرار یا از نو بازآوردن، فهم اصیل اکستازه‌ی بودگی Geweseneheit است که در ارتباط تنگاتنگی با فهم اصیل ناظر به اکستازه‌ی آینده یعنی پیش‌دوی به جانب مرگ و فهم اصیل ناظر به اکستازه‌ی حال یعنی لحظه Augenblick است.

هیدگر در بیان برون‌خویشی Ekstase گذشته، از واژه‌ی گذشته و سپری‌شده Vergangenheit استفاده نمی‌کند زیرا چنین واژه‌ای، گذشته را در صبغه‌ای پیش‌دستی Vorhandene عرضه می‌دارد در حالی که واژه‌ی بوده‌گی Geweseneheit یا dagewesenes Dasein برای آن، به امکانات نهفته‌ای در گذشته اشاره می‌کند که دزاین مصمم می‌تواند آن را موضوع توجه خود قرار دهد و از آنها برای تحری جدید خود به حقیقت بهره‌گیرد. هرگاه از افق اکستازه‌های اگریستنسیال به مؤلفه‌های زمانی دزاین روزگار خودمان توجه کنیم بر مبنای باورهای فرهنگی راسخ خود همواره نگاهی به آینده داریم، به آینده‌ای که بر بستر مرگان‌اندیشی و توجه به تناهی آدمی ملازم نوعی از مراقبه است؛ در عین حال همواره به گذشته و اسلاف‌مان می‌اندیشیم؛ از سوی دیگر روزگار عمیقاً آمیخته‌ی ما به ارزش‌های فرهنگ غربی «درافتادگی» ویژه‌ای را برای مان تدارک کرده است که هرگاه بخواهیم بنیادهای آن را دریابیم ناگزیر خاستن‌گاه‌های عزم غربی را جست‌وجو می‌کنیم. می‌توان گفت که تحقق عزم دزاین روزگار ما مستلزم درک زمان و تاریخ سنت ما از یک سو و تاریخ و سنت غربی

از سوی دیگر است و از چنین توجهی به تفاوت میان زمان دوره‌ی تجدد و زمان گذشتگان خود پی خواهیم برد و به تعبیر استاد رضا داوری (داوری، ۱۳۸۳، ۱۱۵) «این درک مقدمه‌ی آزادی ما خواهد بود».

عزم تحری حقیقت موقعیت‌هایی^۷ Situation پدید می‌آورد که بر مبنای آن می‌توان گذشته را در افق آینده دید. اساساً، دازاین بهره‌مند از وجدان وجودی، در مراجعه به گذشته‌ی تاریخی خود قهرمانانی را برمی‌گزیند تا در مواجهه با معابر تصمیم و مقاطع عزم، از آن‌ها استمداد گیرد. به میزانی که رجوع به مبادی وجودی فلسفه‌ی غربی که صورت‌دربرگیرنده‌ی عصر ماست بیش‌تر شود به‌همان میزان توجه به سابقه‌ی سنت شدت بیش‌تری خواهد یافت. اگر دامن عزم دازاین روزگار ما در تمنای گذشتن از مناسبات عالم معاصر باشد در گزینش امکانات گذشته‌ی تاریخی خود به عنصری روی خواهد آورد که مصالح مناسب این گذشت را تأمین کند و اگر چنین مقصودی نداشته باشد و مبلغ همت او، یافتن افقی در تراز و هم تراز افق غربی باشد، دیگر بار مصالح حکمت و فلسفه‌ی اسلامی را در قالب صورت فلسفه‌ی اروپایی خواهد ریخت.

از نگاهی اجمالی به سیر حکمت و فلسفه در دوره‌ی اسلامی می‌توانیم دوره‌هایی را مشاهده کنیم که هر کدام ویژگی‌ها و مختصات خود را دارند، در عین حال به‌منزله‌ی ایستگاه‌های متعدد یک راه متوجه مقصودی هستند. بر وفق مشرب «هستی‌شناسی بنیادین» که همه‌ی تطورات تاریخی را ناشی از اهتمام دازاین و اطوار زمان‌مند آن می‌داند، مقاطع مختلف تاریخ حکمت و فلسفه‌ی اسلامی در هر مرحله چهره‌های شاخصی داشته است و هر یک به نوبه‌ی خود در افق زمانی برآمده از وقت تفکر (اسلامی) متکفل اجرای طرحی بر وفق گشودگی ناشی از آن بوده‌اند.

موضوع تمامیت یا خویشتن تام و تمام دازاین که در تاریخی به وسعت آینده، گذشته و حال، بسط می‌یابد همواره دغدغه‌ی «هستی و زمان» است، تو گویی مسأله‌ی اصالت یا خودبودن هنگامی صورت می‌یابد که اجزای زمان‌مندی دازاین در آینده، گذشته و حال التیام یابند و تمامیتی را نشان دهند. آیا برای اجزای مختلف زمان‌مندی دازاین در اعصار مختلف تاریخ حکمت و فلسفه‌ی اسلامی می‌توان چنین وحدت و تمامیتی را ملاحظه کرد؟ فلسفه و حکمت اسلامی در آغاز راه صیغه‌ای یونانی داشته است؛ می‌توان از دو چهره‌ی شاخص این مرحله فارابی (حدود سال ۲۶۰ ه. ق.) و ابن سینا (۳۷۰ ه. ق.) نام برد. متفکرانی هم‌چون غزالی (۴۵۰ ه. ق.) و فخر رازی (۵۴۳ یا ۵۴۴ ه. ق.) در فلسفه‌ی سلف خود دستمایه‌هایی معارض با دیانت دیدند و از سر مخالفت با آن

برآمدند. پس از این دو، در دوره‌ی اشراقی حکمت و فلسفه‌ی اسلامی با سهروردی (۵۴۹ ه. ق.) مواجهیم که در فلسفه او مجالی برای جمع فلسفه، کلام و عرفان پدید آمد. در فلسفه‌ی صدرالمتألهین شیرازی (۹۸۰ ه. ق.) انحاء مختلف اندیشه‌های مشایی، کلامی، عرفانی و اشراقی ترکیب واحدی یافته و آنچه در آراء مشایخ فلسفه به اجمال گفته شده بود در حکمت متعالیه تفصیلی در خور یافت.

چگونه می‌توان دازاین حکمت و فلسفه‌ی اسلامی را که طی سده‌ها تفصیل یافته است در تمامیت و کلیت ویژه‌ی خودش ملاحظه کرد؟

سده‌ی هفدهم فلسفه‌ی اروپایی راهی دیگر را در فلسفه جست‌وجو کرد. مسیر جدید، چندان بدیع بود که ما خود را در آن جغرافیا بیگانه می‌یافتیم. انتخاب «گفتار در روش دکارت» برای ترجمه در دوره‌ی ناصری توسط کنت دو گوینو با این ملاحظه صورت گرفت که فلسفه‌ی سنتی ما با وجهی غریب از فلسفه آشنا شود، شاید از توغل در مابعدالطبیعی سنتی دست بردارد. مقصود گوینو برآورده نشد، مظاهر و نشانه‌های اندیشه‌ی غربی در لباس صنعت، نظام و سیاست اما در اشکال بریده از مبادی خود راهی سرزمین ما شد. تفصیل مفهومی مشارب فکری چهارگانه در حجره‌های کوچک محبوس ماند و مجالی برای گشایش نیافت و این بدان جهت بود که صورت اندیشه‌ی غربی که پایه‌ها و بنیه‌ی قدرتمندی را در عزم خویش می‌دید همه جا و همه چیز را متعلق به خود می‌یافت.

۶ مؤخره:

چندین سده از آن روزگار گذشته است و قوه‌های فلسفه‌ی جدید غربی مرزهایی دامن‌گستر از عزیمت خود را طی کرده‌اند و بدیهیاتی که روزگاری برای مواظین به منزله‌ی نسخه شفابخشی قابل تردید نبود در وهله‌ی نخست از سوی اهل تفکر مغرب زمین و به‌نحوی دیگر از سوی دردمندان جامعه‌ی خودمان موضوعی برای تردید شدند. در چنین شرایطی صحبت از بازگشت به فلسفه و حکمت اسلامی در محافل موضوع بحث است. می‌توان از این ضرورت سخن گفت که دازاین فلسفه و حکمت اسلامی باید به خود رجوع کند و با دریافت وقت و زمان اصیل خود که عمیقاً ریشه در سنت فلسفی جغرافیای فرهنگی ما دارد بار دیگر قوای ظاهر و پنهان امکان‌های خود را بشناسد و با توجه به افق آینده به آنها تقرب یابد و در این میان بسیار اهمیت دارد که چشم‌ها را به عرصه‌های آغازین فلسفه و حکمت اسلامی متوجه کنیم و بگذاریم «ناگفته‌های» آن سخن بگویند و

نگذاریم پیرایه‌های عَرَضی آن که حاصل مواجهه‌ی اجتناب‌ناپذیر با رویه‌های مختلف فرهنگ غربی در روزگار هجمه و غلبه‌ی آن‌ها بوده است بر چنین امکانی جفا کند. «کافی نیست فی‌المثل یاد بگیریم و بپذیریم که عالم و معلوم متحدند. از این حکم و قاعده‌ی فلسفی چه درسی برای زمان حاضر می‌توان آموخت و چگونه این درس به ما در این جهان پر از اضطراب و خطر اطمینان و سکون خاطر می‌دهد» (داوری^۱، ۱۳۸۹، ۵۵۴ ص.).

اندیشه‌ی «هستی‌شناسی بنیادین» با تکیه بر خصیصه‌ی زمان‌مندی انسان و امکان رجعت وی به زمان آغازین تاریخش که هنوز درآمیخته به مؤلفه‌های متافیزیک غربی نبوده است، از بنیادهایی سخن می‌گوید که می‌توانند دستمایه‌ی گشودن افق‌هایی تازه برای رخدادی در زبان گردند که مددی به فروبستگی ساحت معنی در تفکر معاصر برسانند. هیدگر به عنوان منتقد نگاه صلب متافیزیک مدرن که در «گشتل» فناوری وسعتی بی‌سابقه یافته است، در پایان تاریخ متافیزیک در جست و جوی تفکری برای دوره‌ی «پسامدرن» است که در مقایسه با متافیزیک، آغازین‌تر و اصیل‌تر می‌اندیشد و از این رو دیگر از نوع اندیشه‌ی فلسفی نیست. این تفکر دیگر می‌تواند «با گفتنش در خاک زبان شیاریایی ناپیدا پدید آورد» (Heidegger, 1949, 56)

در پایان با الهام از آراء برخی از بزرگان فلسفی صرفاً به پاره‌ای از مبادی فلسفه‌ی اسلامی اشاره می‌کنیم که از رهگذر توجه به شرایط کنونی و بازگشت به سنت می‌توانند عرصه‌هایی از آینده را روشن کنند:

پاره‌ای از مباحث مربوط به عرصه‌ی وجود ذهنی در فلسفه و حکمت اسلامی از جمله معلوم/مدرک بالذات و معلوم/مدرک بالعرض و فراخوانی دوباره مباحث مربوط به آن‌ها از رهگذر مطالعه‌ی عمیق در پدیدارشناسی هوسرل که ادراک را پدید آمدن ماهیات در نفس می‌داند. مباحث مربوط به تشکیک در علم و وجود در ذیل مباحث بحث‌المعرفه لایب‌نیستس که ادراک را به بسیط Perception و مرکب یعنی aperzeption تقسیم کرده است.

تعیین جایگاه نفس نه در قلمرو طبیعیات بلکه در قلمرو علم الهی در فلسفه‌ی ملاصدرا که در ذیل آن نسبتی مستقیم میان اخلاق و علم تحقق یافته در نفس برقرار می‌شود.

توجه به این رشد به منزله‌ی فیلسوفی که زمینه‌ساز رنسانس و مدرنیته بوده است یا توجه به سایر چهره‌ها و «قهرمانان» تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی مانند صدرالمتالهین شیرازی یا سهروردی

احمدعلی حیدری ۴۹

مباحث ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و بحث از آن‌ها به‌عنوان مثال در ذیل فلسفه‌های حیوی
یا داروینیسیم اجتماعی و ...



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع:

- داوری اردکانی رضا، (۱۳۷۹) مقام فلسفه در دوره‌ی تاریخ ایران اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- داوری اردکانی رضا، (۱۳۸۹) ما و تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- داوری اردکانی رضا، (۱۳۸۳) فلسفه‌ی تطبیقی چیست؟، نشر ساقی
- هیدگر مارتین، (۱۳۸۶) هستی و زمان ترجمه‌ی سیاوش جمادی، نشر ققنوس
- حیدری، احمد علی (۱۳۸۵)، «جایگاه «دا» در «دازاین» کتاب «هستی و زمان» هیدگر»، مجله‌ی تخصصی گروه فلسفه‌ی دانشگاه علامه طباطبائی، سال دوم، شماره‌ی چهارم

Gabriel, Markus (2014) in: Deutschlands junge Online-Zeitung, Kulturseite, S. 2

Heidegger Martin (1949), Brief über den Humanismus, Bern, Franke Verlag

Heidegger Martin (1986), Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Heidegger, Martin (1982) Ga 3: 1: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, hrsg. von Hartmut Tietjen., Frankfurt

Heidegger, Martin (1990) Ga 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928), Hrsg.: K. Held, 1978, 2. Auflage, Klostermann, Frankfurt

Heidegger, Martin (1995) Ga 60: Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe Bd. 60., Frankfurt am Main

Heidegger, Martin (2001) Ga 36: Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34), Hrsg.: H. Tietjen, Frankfurt

Heidegger, Martin (2004) Ga 3: Der Begriff der Zeit. Martin Heidegger Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedichte, Band 64, Klostermann, Frankfurt

Heidegger, Martin (2004) Ga 9: Wegmarken (1919-1961) Hrsg.: F.-W. von Herrmann 1976, 3. Auflage

Heidegger, Martin (2006) Ga 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24) Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt

Inwood Michael (o. D.): Heidegger, aus dem Englischen von David Bernfeld, Herderverlag, Freiburg, Basel, Wien

Luckner Andreas (2001): Martin Heidegger "Sein und Zeit", 2. Auflage UTB, Paderborn, München, Wien, Zurich

پی‌نوشتها

^۱ شماره‌ی بندها ناظر به کتاب «هستی و زمان» مارتین هیدگر است.

^۲ شماره‌ها ناظر به صفحه در کتاب «هستی و زمان» هیدگر است که مشخصات کتاب‌شناختی آن در انتهای این مقاله آمده است. نگارنده در ترجمه‌ی عبارات هیدگر از این کتاب تا حدودی متکی به ترجمه‌ی سیاوش جمادی است که مشخصات ترجمه‌ی وی در آن‌جا آمده است.

^۳ Transzendenz

^۴ نگارنده در تنظیم این بخش از مقاله رویکرد و مضامین میثائیل اینوود را در کتاب Heidegger با مشخصات زیر مد نظر داشته است:

Michael Inwood, Heidegger, aus dem Englischen von David Bernfeld, Herderverlag, Freiburg, Basel, Wien o. D.

^۵ به آلمانی Vorlaufen یعنی پیش‌دوی. هیدگر توجه داده است که امکان مرگ از قبیل امکان‌های متعارف نیست که باید منتظر آن بود و دیر یا زود تحقق پیدا کند. امکان مرگ محضاً امکان است و خصائص امکان‌های متعارف را ندارد و چون قابل تحقق نیست باید همواره آن را مد نظر داشت و در آن پیش‌دوی کرد (بند ۵۳ و ص ۲۶۲).

^۶ Ga 17 Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24), Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1994, 2. Auflage 2006, XIV, 332 S.

^۷ هیدگر در بند ۶۰ از کتاب هستی و زمان همان نسبتی را که میان گشودگی دازاین و مکان‌مندی Räumlichkeit برقرار است میان عزم و موقعیت جاری می‌کند.

^۸ رضا داووری اردکانی، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی