

زمان انفسی به عنوان افق فراتاریخی تاریخمندی دازاین^۱

ناصر گذشته^۲، ویدا کلوندی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۸/۲۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱/۲۷)

چکیده

این مقاله در پی یافتن پاسخی برای این پرسش است که آیا می‌توان برای انگاره «زمان انفسی» یا «زمان لطیف» تفسیری فلسفی و خردپسند به دست داد؟ البته این پرسش سرآغاز طرحی بود که هانری کربن شیعه‌شناس و پدیدارشناس معاصر دیرزمانی آن را دنبال می‌کرد و سخت در پی پیدا کردن رهیافتی در فلسفه مارتین هایدگر بود که از رهگذر آن، از افق تاریخمندی دازاین که حاصل واشکافیهای پدیدارشناسانه هایدگر از هستی دازاین بود، نقبی به افقهای فراتاریخی این «بود و باش» بزند. حکیمانی چون شهاب الدین سهرودی، شیخ جعفر کشفی، سید احمد علوی و قاضی سعید قمی خیلی پیشتر از این بزرگواران به افقهایی از این دست پی برده بودند و کوششهای فلسفی خود را برای بازنمود و بازگو کردن آنها به خرج داده بودند. به منظور پیکربندی کردن چنین مبحثی، مقاله پس از صورتبندی مسئله، به سراغ انگاره زمان انفسی در آثار حکیمان مسلمان رفته و در پی آیند آن، پدیده تاریخمندی را در کتاب هستی و زمان هایدگر دنبال می‌کند، آنگاه نوشته‌های هانری کربن را می‌کاود تا نشان دهد که او چگونه از فلسفه هایدگر کلیدی برای فهم و تفسیر ایده زمان لطیف بهره برده است. این موارد از پرونده‌های این مقاله است: گفت و گوی فلسفی حکیمان خاور و باختر زمین-چیزی که برخی آن را فلسفه تطبیقی می‌خوانند؛ پیگیری کوششهای پدیدارشناسانه مارتین هایدگر و دست پیدا کردن به افقهایی ورای تاریخمندی دازاین؛ به دست دادن رهیافتی معقول و فلسفی برای فهمیدن برخی داده‌های دشوار فهم و پیچیده متنهای مقدس خاصه قرآن کریم.

کلید واژه‌ها: زمان انفسی، زمان آفاقی، دازاین، فراتاریخیت، مارتین هایدگر، هانری کربن، تاریخمندی

1. Dasein

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران؛ (نویسنده مسئول)

Email: ngozasht@ut.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛

Email: vkalvandi@yahoo.com

۱. طرح مسئله

زمان انفسی یا زمان لطیف تعبیری است برگرفته از آیه ۵۳ -سوره فصلت و آن را برابر زمان آفاقی یا زمان کثیف به کار برده اند. از قرار معلوم، حکیمان مسلمان برای فهم و تفسیر پاره‌ای از آیه‌ها، به این اصطلاح دست یازیده‌اند. زمان آفاقی یا زمان کثیف همین مفهوم رایجی است که به صورت خطی در ذهن و زبان ما جریان دارد و ما با این نگرش از زمان است که پدیده‌ها را در یک خط مشاهده می‌کنیم، چندان که پدیده پیشین شرط رخ دادن پدیده پسین است. توالی و تقدم و تاخر، ماهیت چنین انگاره‌ای از زمان را شکل می‌دهد. به دیگر سخن، در این موقعیت، پدر قطعاً باید پیش از پسر وجود داشته باشد و نمی‌توان از حضور پسر پیش از پدر دم زد. تعبیر زمان انفسی یا لطیف ناظر به آن موقعیتی است که نظم همزمان صورتها جایگزین توالی صورتها می‌شود و زمان به مکان تبدیل می‌شود [۲۶، ص ۴۱]. در چنین موقعیتی می‌توان از حضور پسر پیش از پدر سخن گفت. زمان انفسی زمان نفس و روح است، این زمان از جنبه زمان آفاقی بیرون است و دیگر کمیت نیست بلکه زمان کیفی و زمان وجودی است و صدر و ذیل آن با هم جمع می‌شود، به عبارت دیگر، گذشته و حال و آینده در یک جا اجتماع می‌کنند. زمان مرتبه‌های بالاتر، زمان تعاقبی نیست بلکه زمان متقارن و «قارّ الذات» است، یعنی اجزای آن دارای ثبات و قرار است. ازین رو، گفته اند که زمان به مکان تبدیل می‌شود. در این زمان، رخدادها می‌توانند جای خود را تغییر دهند. دو پدیده که همراهی آنها در زمان آفاقی ناشدنی است، در زمان انفسی به هم می‌رسند. مسئله اینجاست که آیا ما آن اندازه ابزارهای فلسفی در اختیار داریم که بتوانیم فهم معقول و دقیقی از این انگاره (=زمان انفسی) داشته باشیم؟ ادعای این مقاله آن است که با دنبال کردن رهیافتهای پدیدارشناسانه مارتین هایدگر در مورد زمانمندی و تاریخمندی دازاین، افق دیگری در این تاریخمندی گشوده می‌شود که هانری کربن با الهام گرفتن از حکیمان مسلمان، آن را پدیدار «فرا تاریخی» دازاین نامیده است [۲۶، ص ۳۲]. این مقاله لایه‌های زمانمندی و تاریخمندی دازاین را توضیح می‌دهد و به دنبال آن، افقهای فراتاریخی آن را بازگو می‌کند و این معنا را نشان می‌دهد که می‌توان تفسیری فلسفی و معقول از این لایه از زمان به دست داد.

۲. آیه‌هایی از قرآن کریم

آیه‌هایی در قرآن وجود دارد که برخی از حکیمان و صاحب نظران آنها را بر مبنای زمان

انفسی فهمیده و تفسیر کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به کاربرد واژه «وقت» در قرآن اشاره کرد. این واژه هیچ طبیعت تدریجی الوقوع و هیچ ماهیت متکی به خود ندارد، ماهیتی که در حقیقت در هر تصور تاریخی به شرط اساسی باید مطرح باشد. «وقت» بیشتر همچون ظرفی تغییر ناپذیر برای وقایع به کار می‌رود. همنشینی یا همهنگامی رخدادها در یک «ظرف» گویای ترتب ضروری تغییرناپذیر نیست، یعنی به نوعی است که عکس آن یعنی گونه دیگری از ترتب رویدادها نیز امکان‌پذیر است. بدین سان «وقت» نه به منزله خطی مستقیم و متوالی، بلکه به شکل ظرفی برای رخدادهاست که بر پایه خواست خدا پدید می‌آید و همگی رخدادها بدون وابستگی به یکدیگر پیوندی بی‌میانی به آفریدگار توانا و ناظر خود می‌یابد [۲۰، ص ۱۰].

در قرآن کریم از پدیده‌هایی سخن رفته است که ما به ازائی در تاریخ و زمان آفاقی ندارد. این آیه‌ها را با در نظر گرفتن زمان انفسی و حضور در ساحت ملکوت می‌توان فهمید. در قرآن درباره رخدادهایی که از نظر ما در آینده دور رخ می‌دهد، کاملاً مطابق انتظار ما سخن می‌گوید، یعنی در مورد آنها فعل آینده به کار می‌برد (نک: انبیاء/۱۰۵)، ولی در بسیاری از موارد از رویدادهایی که از نظر ما در آینده دور رخ خواهد داد، با اسلوب گذشته سخن می‌گوید یا از رخدادهایی به صورت حاضر سخن می‌گوید که آن پدیده نسبت به مخاطب هنوز محقق نشده است (نک: روم/۲-۴)؛ یا زکریا را به گونه‌ای مورد خطاب قرار می‌دهد گویی در اینجا و اکنون و در میان ما حضور دارد یا با او درباره یحیی حرف می‌زند تو گویی یحیی نیز حضور دارد ولی زکریا در آن موقعیت اصلاً فرزندی نداشت (مریم/۷)؛ یا با پیامبر(ص) با شیوه و لحنی سخن می‌گوید و او را در موقعیتهایی می‌بیند که از لحاظ مکانی (اسراء/۱) یا از لحاظ زمانی (کهف/۱۷-۱۸)، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که ایشان در آن موقعیتها باشند. مثلاً خطاب به پیامبر(ص) می‌گوید تو هنگامی که برادران یوسف(ع) همدستان شدند و نیرنگ در کار کردند، آنجا نبود (یوسف/۱۰۲). مگر قرار بوده که ایشان در آنجا حضور داشته باشند و یا اساساً چنین حضوری امکان‌پذیر بوده است؟ یا خطاب به پیامبر(ص) می‌گوید آن هنگام که چند تن قلمهای خود را برای قرعه کشی می‌افکندند تا کدام یک کفالت و سرپرستی مریم را عهده دار شوند، نزد آنان نبود یا با موسی(ع) در ناحیه غربی (قصص/۴۴) یا با او در ناحیه طور (قصص/۴۶) یا با او در میان اهل مدین نبود. این کثیر می‌گوید سیاق این آیه‌ها به گونه‌ایست که گویی پیامبر(ص) در آن موقعیتها حضور

داشته است [۱، ج ۳، ص ۶۲]. بر پایه زمان آفاقی، چنین حضوری امکان پذیر نیست ولی بر مبنای زمان انفسی، چنین حضوری هم شدنی و هم قابل فهم است. در داستان اصحاب (کهف/۱۷-۱۸)، به پیامبر(ص) خطاب می‌کند که تو می‌پنداری که آنان در غار بیدارند، حال آنکه خوابند. باید گفت که در بستر زمان لطیف چنین امری شدنی است. یا مثلاً آیه «الست» که بیانگر پیمانی است که خداوند با فرزندان آدم بست و از آنان پرسید که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه پاسخ دادند: آری. سعد الدین سعید فرغانی بر آنست که این پیمان در جهان مثالی بسته شده و نفسهای جزئی همه انسانها به صورت مثالی تعیین یافتند و خطاب الست را شنیدند و این عهد را پذیرفتند [۲۰، صص ۱۲۵-۱۲۷؛ ۳۰، ج ۱۰، ص ۳۲].

جالب است که در سوره واقعه از رخداد رستاخیز نیز با فعل گذشته یاد کرده است. زمخشری در تفسیر این آیه می‌گوید گاهی در مورد رخدادهایی که به صورت قطعی در آینده رخ خواهد داد، فعل گذشته به کار می‌برند و اینجا هم از همان موارد است [۹، ج ۶، ص ۲۰]. اما ملا صدرا می‌گوید «وقعت الواقعة» از قبیل این سخن است: «حدثت الحادثة». یعنی آن پدیده رخ داد. او می‌افزاید کسانی که روی چشمشان پرده افتاده است، گمان می‌کنند که زمان رستاخیز و ساعت این رستاخیز از جنس زمانهای دنیاست چندان که توهم آنان این است که روز قیامت روز ویژه ایست که آغاز آن روز به پایان روزهای دنیا متصل می‌شود و بر آنان فهم گزارشهای بالفعل از موقعیت رستاخیز دشوار آمده است. در قرآن بارها و بارها گزارش از واقع شدن قیامت و حالت‌های آن با واژه‌هایی که دلالت بر ثبوت رستاخیز و تحقق بالفعل آن می‌کند، آمده است [مثلاً نک: زمر/۶۸؛ ۱۵، ج ۷، ص ۱۳]. گفت و گوی بهشتیان و دوزخیان از همین دست آیه‌هاست (مدثر/ ۳۹-۴۷؛ اعراف، ۴۴). آیه دیگر این است: «آیا آن هزاران تن از قوم بنی اسرائیل را ندیدی که از بیم مرگ از دیار خود بیرون شدند؟» (بقره/۲۴۳) بیشتر مفسران «الم تر» (آیا ندیدی؟) را به معنای «الم تعلم» (آیا نمی‌دانی؟) و دیدن قلبی گرفته‌اند. نویسنده تفسیر عرفانی بیان السعادة بر آنست که فعل «رویت» دلالت بر دیدن آنان می‌کند و این مطلب اشاره به این نکته دارد که اگر چه آنان گذشتند و رفتند و کسانی که مقید به زمان هستند، دیگر ایشان را نمی‌بینند، ولی آنان نسبت به پیامبر(ص) حضور دارند، زیرا زمانها نسبت به ایشان به هم در پیچیده است و نزد ایشان تمایزی میان گذشته و اکنون و آینده نیست [۳۱، ج، ص؛ نیز نک: ۳۶، ج ۱، ص ۱۵۶]. افزون بر اینها، واژه روز(یوم) در چند آیه به گونه‌ای به کار رفته که با معنایی که در بستر زمان آفاقی از روز

می‌شناسیم، بیگانه است: گاهی روز را به اندازه هزار سال (حج/۴۷؛ سجده/۵) و گاهی به اندازه پنجاه هزار سال (معارج/۴) می‌انگارد. از قرار معلوم، این کاربرد بیانگر تفاوت میان روز زمان آفاقی که در عالم ناسوت جاری است با روز زمان انفسی که در عالم ملکوت جاری است، می‌باشد [۲۳، ص ۶۴-۶۵]. ظرف زمانی‌ای که تاریخ در قرآن اشغال می‌کند، از ازل آغاز می‌شود و به ابد می‌انجامد، اما تمام چیزهایی که در قرآن درباره تاریخ هست پیوند محکمی با انسان دارد که یا در مورد آفرینش انسان است یا پیوند انسان با وحی یا پیوند انسان با دیگر عوالم است. بدین صورت قرآن اندیشه‌ی فرد مسلمان را درباره زمان بسیار گسترش می‌دهد و به یک خط زمانی عرفی جلب نمی‌کند بلکه، درک انسان را از دورترین نقطه از ازل تا به دورترین نقطه تا ابد گسترش می‌دهد. قرآن تاریخ انسان بما هو انسان را بازگو نمی‌کند بلکه، تاریخ اسلام را بازگو می‌کند. اسلام نیز دو تاریخ دارد. تاریخ پیش از ظهور پیامبر و تاریخ بعد از ظهور پیامبر. حال اگر یک اسلام داریم و ظرف زمانی این اسلام مربوط به بعد از ظهور پیامبر نمی‌شود بلکه، تاریخ ظهور اسلام زمان گسترده‌ای است، پس یک تاریخ اسلام داریم که فراگیر است و حال می‌توانیم بفهمیم که چرا آیات قرآن از یک مرحله‌ی زمانی یک دفعه به یک مرحله‌ی زمانی دیگر منتقل می‌شود و مرزهای زمانی آفاقی را در نظر نمی‌گیرد و حتی تاریخ خطی‌ای که مانع این گذار می‌شود آن را هم در نظر نمی‌گیرد. علت آن است که وقتی قرآن تاریخی را بازگو می‌کند، وقایع نگاری نمی‌کند بلکه، اندیشه نگاری می‌کند. در این زمینه قرآن می‌گوید:

«إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّنَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطَ وَ عِيسَى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا وَ رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء/۱۶۳-۱۶۵)، ما هم چنان که به نوح و پیامبران بعد از او، وحی کردیم، به تو [نیز] وحی کردیم و به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان [نیز] وحی نمودیم، و به داوود زبور بخشیدیم. و پیامبرانی [را فرستادیم] که در حقیقت [ماجرای] آنان را قبلاً بر تو حکایت نمودیم و پیامبرانی [را نیز برانگیخته‌ایم] که [سرگذشت] ایشان را بر تو بازگو

نکرده‌ایم. و خدا با موسی آشکارا سخن گفت. پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند، تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهبانه و] حجّتی نباشد، و خدا توانا و حکیم است.

در این آیات، در آوردن پیامبران، خطِ زمانِ آفاقی ملاحظه نشده است. هنگامی که می‌خواهیم مرزهای زمانی این آیات را در بیاوریم می‌بینیم که کل تاریخ بشریت را شامل می‌شود، اما شیوهٔ قرآن به این صورت است که تاریخ را ذکر نمی‌کند و حتی ترتیب تاریخی را در آوردن نام پیامبران ملاحظه نمی‌کند. مثلاً سلیمان (ع) را قبل از پدرش داوود (ع) می‌گوید، عیسی (ع) را قبل از موسی (ع) و حتی محمد (ص) را قبل از همه می‌گوید. حکمت این شیوهٔ بیانی این است که تاریخ در قرآن کریم یک واحد زمانی است که در آن تمام دیوارهایی که میان گذشته، حال و آینده است، فرو می‌ریزند و این زمانهای سه‌گانه (گذشته، حال و آینده) در یک سرنوشت خاصی همدیگر را در آغوش می‌گیرند. حتی زمان آسمانی و زمان زمینی هم یکدیگر را در آغوش می‌گیرند و حتی قصهٔ آفرینش و قصهٔ روز حساب هم به یکدیگر می‌پیوندند. همهٔ اینها در ارائهٔ قرآن، گویی در نقطهٔ اکنون جمع می‌شوند و این انتقال بسیار سریع میان گذشته و آینده، بین امروز و دیروز و بین آینده و امروز، پافشاری و حرص قرآن بر شکستن تمام این دیوارها و مرزهایی که در زمان آفاقی است را، فاش می‌کند. (زمان آفاقی یک وحدت زندهٔ متصل است). در اینجا، حرکت تاریخ که در هستی یک حرکت است، از آفرینش آسمان و زمین شروع می‌شود و به روز قیامت ختم می‌شود و این زندگی دنیا یک فعل تاریخی مستمر است. کنش تاریخی در قرآن زنده و پویا است و قلبش می‌تپد اما در نبرد میان اسلام و کفر می‌تپد (تاریخیت برای قرآن کاری به گذشته، حال و آینده ندارد. تاریخیت زمانی شکل می‌گیرد که در آنجا نبردی بین اسلام و کفر باشد یعنی یک چیز زنده است که قلبش با نبرد میان اسلام و کفر می‌تپد و دغدغه اش بیان وقایع تاریخی نیست، بلکه دغدغهٔ آن، نشان دادن راه و هدایت است. این نبرد راز حیات است و بدون این نبرد معنای وجود انسان معدوم می‌شود [۴، ص ۲۱۹؛ ۲۰، سراسر مقاله؛ ۱۵، ص ۴۱-۴۳].

۳. زمان اساطیری و زاویه داشتن آن با دریافت خطی از زمان

کیش زروان که حدود دو هزار سال، پیشینه دارد، کیشی ایرانی است. زروان خدای زمان است و از بطنش اهورامزدا و اهریمن بیرون جهیدند - یکی فرمانروایی گیتی را به عهده

گرفت و دیگری بر جهان مینوی چیرگی یافت. زروان درنگ خدای یا زمان حاکمیت دراز که زمان کرانه‌مند یا ایون خوانده می‌شود، از زمره باورهای این کیش است. از این زمان کیهانی که بالغ بر دوازده هزار سال است، «زمان بی کرانه پدید آمده است و در پایان این دوره کیهانی، باز به «زمان بی کرانه» که ابدیت است، می‌پیوندد. تصور می‌رود که «زمان کرانه مند» به عنوان متحرکی در یک دایره به نقطه آغاز حرکتش می‌پیوندد [۱۰، ص ۹۶؛ ۲۶، ص ۳۰۷].

در اندیشه‌های انسانهای بدوی، انگاره‌های متعارف عقل استدلالی خاصه مفهومیهای زمان، مکان و علیت، به گونه‌ای دیگر بوده است. در حالی که برای ما رابطه علت و معلول واقع در زمان و متمکن در بعد است، اقوام بدوی فقط به معلول توجه می‌کردند و علت را ناشی از موجودات و نفوس مرموزی می‌دانستند و پیوند میان علت مرموز و معلول مشهود را بی‌واسطه می‌پنداشتند و به حلقه‌های میانه‌ای که آنها را پیوند می‌دادند اعتنایی نمی‌کردند. به جای اینکه زمان را مدتی متجانس و متشکل از لحظه‌های یکسان و پاره پذیر در نظر بیاورند و آن را بر پایه نظام توالی تصور کنند، بر عکس، به آن، صفتها و ویژگیهای درونی و کیفی می‌بخشیدند و به جای آنکه مکان را به شکل بعدی متجانس انتزاع کنند که در آن، اشیاء را می‌توان کنار هم قرار داد، آن را برعکس، آکنده از ارواح مرموز و مشحون از کیفیتهای گوناگون می‌پنداشتند و هر یک از موجودات واقع در آن را، آراسته به فضیلتی ویژه و مزین به نیرویی ویژه می‌انگاشتند [۱۳، صص ۱۲۹-۱۳۰].

زمان اساطیری تقسیم‌ناپذیر است یعنی زمانی است که همواره عین خود است به گونه‌ای که هر مدتی بخواهیم به آن نسبت دهیم، باید آن را همچون لحظه‌ای به شمار آورد. آغاز این زمان عین انجامش است، زیرا از تسلسل زمانهای گوناگون تشکیل نشده است. زمان اساطیری، زمان ازلی و زمان آغاز همه رخدادهای مهم است، اما مفهوم زمان ازلی به معنای زمانی که در گذشته‌ای دور بوده نیست، بلکه به مفهوم زمانی است که خود «نمونه ازلی» است. زمان ازلی بازآفریننده مدام وقایع امروزی است. این زمان آغاز از طرف دیگر نوعی «ابدیت» دائمی است، به این معنی که امروزه همان قدر زنده است که دیروز بوده و می‌توان آن را نوعی «نوآغازی ابدی» نام نهاد. این زمان، زمان دورانی است به این معنی که پایان آن همواره به اصل بازگشت می‌کند و آن را به ازدهایی مانند کرده‌اند که دم خود را گاز می‌گیرد [همانجا].

۴. تعبیر زمان انفسی یا لطیف در میان حکیمان مسلمان

در این زمان رخدادها می‌توانند جای خود را تغییر دهند. دو پدیده‌ای که همراه شدنشان در زمان آفاقی ناشدنی است، در زمان انفسی به هم می‌رسند. عبدالرزاق کاشانی در کتاب *تأویلات القرآن* در موشکافی‌هایی که دربارهٔ عالم صغیر دارد از دو انگاره از زمان یاد می‌کند، اما هیچگاه این دو را از یکدیگر متمایز نمی‌کند: زمان خطی یا آفاقی که با فضا و صورتهای مادی مرتبط است و زمان عمودی یا انفسی که با فرو آمدن نامهای الهی که رفته‌رفته در قابلهای مرتبه‌های وجودی گسترش پیدا می‌کند، پیوند دارد (۳۲، ص ۱۱۱). علاءالدوله سمنانی این دو جنبه از زمان را بر پایهٔ آیهٔ ۵۳ سورهٔ فصلت، با تعبیرهای زمان آفاقی و زمان انفسی مشخص می‌کند: «دیری نیاید که نشانهای خود را و در افقها و در جانهایشان بازبنماییم، آیا برای پروردگارت بسنده نیست که بر هر چیزی گواه است؟ در «آفاق» یعنی در جهان، در عالم ظاهر، عالم عینی خارجی تاریخی و در «انفس» یعنی در جهان باطن و در عالم نفسی-روحی. در نتیجه یک زمان آفاقی، زمان تقویمی از تاریخ ظاهری و رخدادهای این تاریخ را داریم و یک زمان انفسی، زمان باطنی، زمان رویدادهای نفس، زمان سرگذشتهای تمثیلی و زمان وجودی داریم. رخدادهای ملکوتی در زمان ملکوتی روی می‌دهد. البته این زمان، زمان آفاقی یعنی کمی و قابل سنجش بر حسب گردش زمین و خورشید نیست، بلکه این زمان انفسی، زمان نفسی روحی، زمان کیفی، زمان وجودی و زمان رویدادهای نفس است [۱۲، صص ۱۷۱-۱۷۲، ۱۷۴؛ ج ۱، ص ۲۵، ۳۱۲]. قاضی سعید قمی دریافتی از زمان به دست می‌دهد که با هستی‌شناسی جهان مثال و جسم لطیف مطابقت دارد. وی این قضیه را چنین مطرح می‌کند که هر وجودی دارای مقدار زمان ویژه و مشخصی است و همان وضعیتی را پیدا می‌کند که قطعه مومی در انقباض و انبساط پیدا می‌کند. زمانی لطیف وجود دارد که زمان عالم مثال است و زمانی لطیف‌تر (الطّف) وجود دارد که همان زمان عالم معقول است. ساحت‌های زمانی با توجه به لطافت شیوهٔ وجودی افزایش پیدا می‌کند. مقدار زمانی که به یک وجود معنوی داده شده، می‌تواند در این صورت تمامی وجود را شامل شده و گذشته و آینده را در زمان حال، حاضر داشته باشد. او به طبقه‌های سه گانهٔ زمان اشاره می‌کند: زمان کثیف را مدت حرکت‌های حسی می‌داند، زمان لطیف را مدت حرکت موجودات روحانی تدبیرگر جهان جسمانی، حرکت‌های فرشتگان به منظور وحی و الهام و یآوری به مومنان و پیروزی بخشیدن به آنان و زمان لطیف‌تر (الطف) را

زمان روحهای برین و نورهای قدسی می‌انگارد، [۲۲، ج ۱، صص ۱۵۱-۱۵۲؛ ۲۵، ج ۱، صص ۳۱۶-۳۱۷؛ ۲۵، ص ۴۱]. سید احمد علوی نیز برای زمان، وجودی ابدی در نظر می‌گیرد که در آن موقعیت، نظم همزمان صورتها جانشین ترتیب و توالی آنها می‌شود. به دیگر سخن، زمان به مکان تبدیل می‌شود [۲۶، ص ۴۱].

۵. باز پرسیدن پرسش پژوهش

اینک دوباره این پرسش پیش روی ما خودنمایی می‌کند که آیا ما می‌توانیم با آورده‌های فلسفی هایدگر در کتاب هستی و زمان، بستری را برای فهم فلسفی و پدیدارشناسانه از زمان انفسی و اشکافی و واسازی کنیم؟ در واقع هانری کرین که از شاگردان هایدگر بود در عین حال شیفته حکیمان مسلمان شده بود، در نوشته‌های گوناگونش به دنبال پیاده کردن همین طرح و پاسخ دادن به همین پرسش بود. اینک در مسیر پیگیری این پرسش باید به سراغ زمانمندی دازاین و به دنبالش تاریخمندی آن برویم تا جایگاه افق فراتاریخیت پدیدار شود.

۶. دازاین

هایدگر در کتاب هستی و زمان می‌کوشد معنای هستی را از رهگذر باشنده‌ای ممتاز یعنی دازاین (هستی درآستانه، هستی انسانی گشوده بر جهان) دریابد. وجه امتیاز دازاین در برابر همه باشنده‌های دیگر در این است که سر و کار این موجود در بودنش با خود همین بودن و هستی است. دازاین می‌تواند به گونه‌های معینی با هستی نسبت بگیرد و این نسبت گرفتنها، به وجود او خصوصیت «اگزستانس» می‌دهد. اگزستانس خود وجود است که دازاین می‌تواند در قبال آن، این یا آن نسبت را بگیرد و همواره نیز به نحوی از انحاء می‌گیرد. ساختارهای «اگزستانس همان «اگزستانسیالها» (اوصاف وجودی دازاین) هستند. از آنجا که دازاین «هستی - در - عالم» است، معنای آن از پیش پوشیده است. ازین رو، «صرف تحلیل دازاین» که موضوع دستیابی به «اگزستانسیالهای» آن است، صرفا نشان دادن ساختارهای دازاین به گونه‌ای «موقتی» و «مقدماتی» است، آن هم در آشکار ساختن «پروا (=مبالات)» به عنوان هستی دازاین و «دلهره» به عنوان نحوه ممتاز بازگشودگی دازاین. اما دازاین به عنوان «در - جهان - بودن» تمامیت و اصلتش بازگشوده نمی‌شود، بلکه هنگامی خو را می‌فهمد که بر مبنای

زمانمندی به درکی از خود برسد. بدین سان، برای روشن شدن معنای هستی، باید معلوم شود که ساختارهای دازاین که از رهگذر تحلیل موقت دازاین آشکار شده‌اند، حالت‌های زمانی بودن هستی‌اند [۳۴، ج ۳، صص ۲۷۴-۲۷۵].

ناگفته پیداست که هایدگر کوشش‌های فلسفی خود را وامدار روش پدیدارشناسی است [۷، ص ۲۶۷؛ ۶، ص ۳۸]. «فنومن» یا «پدیدار» چیزی است که فی نفسه و از جانب خودش خود را نشان دهد؛ اما به ویژه آنجا که مقصد پژوهش هستی است، پدیدار از آغاز آشکاره نیست. اصولاً کار پدیدارشناسی از اختفا در آوردن آن است. حتی ریشه‌یابی کلمات راهی در این راه است، اما پدیدارشناس باید کاری کند که پدیدار خودش خود را آشکار کند [۷، صص ۳۷۰-۳۷۱]. هایدگر پدیدارشناسی را به منزله راه رسیدن به فهم می‌گستراند - رهیافتی که تفهم را نیازمند سوژه‌ای که می‌بایست در برابر ابژه فهم قرار بگیرد، نمی‌داند. وی بر این باور است که برگرفتن رویکرد دوگانه اندیش نسبت به تفهم، صرفاً به پوشیدگی و حجاب می‌افزاید [۶، ص ۳۸]. انتقاد هایدگر از هوسرل سرانجام منجر به نوعی تصحیح یا واژگون کردن پدیدارشناسی می‌شود. بدین سان، نقطه عزیمت پدیدارشناسی، از آگاهی و سوژکتیویته به «جهان» تبدیل می‌شود. پدیدار از امر خودداده و آشکار به امری بدوا پنهان و تاویل پذیر تغییر می‌کند. در نتیجه به جای هر پدیدار تصادفی، آن پدیداری مضمون پدیدارشناسی می‌گردد که بدوا و مآلاً به تمام و کمال پنهان است، رخ می‌نماید، رخ می‌پوشاند و باز با چهره‌ای دیگر رخ عیان می‌کند. چنین پدیداری، این یا آن موجود تصادفی نیست، بلکه هستی هستنده‌هاست [۷، ص ۴۰۹]. هایدگر در هستی و زمان هدف اصلی خویش را پی‌ریزی بنیانی برای تحقیق در معنای هستی می‌دانست. روش کار خویش را نیز که تفسیر و تحلیل دازاین و تبیین ساختار وجودی آن است، روشی هستی‌شناسانه و پدیدارشناسانه و در عین حال هرمنوتیکی می‌نامید. بنابراین، از این زاویه، تمام دستاوردهای هایدگر در تحلیل وجودی دازاین، هرمنوتیکی است؛ همان‌طور که پدیدارشناسانه و هستی‌شناسانه است [۱۷، صص ۸۸-۸۹]. وی پدیدارشناسی دازاین را به جهت وصول به درک معنای هستی، رسالت اصلی فلسفه و حقیقت فلسفه راستین اعلام می‌کند و این پدیدارشناسی را هرمنوتیک می‌نامد [۳۷، ص ۵۱]. جهان برای هایدگر به معنی حضور است و از این‌رو دازاین عبارت است از «در-جهان - بودن». حضور در اندیشه هایدگر در بر دارنده دو معنی است که هر دو معنی مورد نظر هایدگرند: نخست اینکه حضور عبارت است از در

قلمرو هستی بودن و به تعبیر دقیق‌تر، حضور معادل است با وجود (اگزیزستانس) داشتن و قیام ظهوری دازاین. دیگر آنکه حضور به معنی اجازه ظهور یافتن چیزی است، اینکه به چیزها اجازه بدهیم که خود را نشان بدهند [۸، ص ۷۲]. این هرمنوتیک حاصل نوعی عملی کردن حضور و تجربه حضور است. هرمنوتیک بدین معنا نحوه بودن مشخصی را از آدمی طلب می‌کند. همین نحوه بودن است که به خودی خود سطح هرمنوتیک معنا را تعیین می‌کند. معنا خود را فقط در تجربه حضور آشکار می‌کند و تفسیرهای باطنی در سنتهای ما، گزاره‌ها را کنار می‌گذارند و نگاهشان به آن عمل حضور است [۱۷، صص ۸۹-۹۰].

۷. زمانمندی دازاین

دازاین لایه‌های گوناگونی دارد که همه آنها به گونه ای، این چنین باشندگی را برملا می‌کنند و تحلیل اگزیزستانسیال پدیدارشناسانه آن، ما را با افقهای نا آشنا و شگفت آور رو به رو می‌کند. یکی از پیچیدگیهای چنین تحلیلی این است که ما از اساس با دو گونه دازاین یعنی دازاین اصیل و دازاین سقوط کرده سر و کار داریم که هر کدام به نوبه خود و به فراخور حال، پرده‌ای از سیمای این بودن بر می‌افکنند. دازاین خود را پرتاب شده در میان توانبودها (=امکانها)ی از پیش بوده (=گذشته) می‌یابد. «فهم» در اینجا به این معناست که دازاین این امکانها را در شکل کنش به جریان می‌اندازد. چنین وضعیتی (همنهادی میان فهم، امکان و کنش) زمانمند است، خواه در حال سقوط و خواه در وضعیت اصیل. در وضعیت سقوط، زمانمندی فهم مراقبه/ ترصد آن چیزی است که باید ازین پس انجام داد. در اینجا این نهایی ترین امکانهای دازاین نیستند که او خود را به جانب آنها طرح افکنی می‌کند، بلکه نزدیکترین امکانها یا ترجیحهای اتفاقی است که اهتمام او را تعیین می‌بخشد [۳۹، صص ۷۱۲-۷۱۳؛ ۳۳ صص ۲۵۲-۲۵۳]. در چنین موقعیتی می‌توانیم زمانمندی را درونزمانی بودن نیز بنامیم. او در بهترین صورت، امکانهای خود را در زمان حاضر می‌گرداند، اما خودش آنها را در چنگ نمی‌گیرد. در برابر چنین وضعیتی، زمانمندی اصیل به گونه ایست که «لحظه» - که در آن، امکانهای ویژه اش یا در ضرب‌المثل «شانس زندگیش»، خود را عرضه می‌دارد - به نحو پدیداری به منزله بیرون زدن از در زمانی بودن، یعنی از جریانی که یکنواخت است، ظاهر می‌شود. تکانی که در این «لحظه» به نظر می‌رسد که دازاین را در می‌نوردد، چارچوب درونزمانی بودن را می‌شکند و به ناگاه این اوست که زمان را به بار می‌آورد. در این حالت

«جهان به او تعلق دارد». لحظه از آنجا که او را با امکان‌های خودش آشکار می‌کند، لحظه عزم است و در صورتی که به نحو اگزیزتسیل عزم کند، خود را به جانب افق امکان خود طرح افکنی می‌کند و به این ترتیب از آینده به جانب حال باز می‌گردد و می‌تواند آن را در خصوصیت بالقوه بودنش بشناسد. حال حاضر اصیل یعنی لحظه، دازاین «با نظر به آینده اصیل»، زمان را از خویش به بار می‌آورد [۳۹، صص ۷۱۲-۷۱۳؛ ۳۳، ص ۲۵۵].

اینک با سه برون ایستای زمانمندی روبرو هستیم که همان آینده، حال و ازپیش بودگی (گذشته) است. این سه در هر دازاین در صورت‌های اصیل و ناصیل، زمان را از خویش به بار می‌آورد [۳۹، ص ۷۳۴؛ ۳۳، صص ۲۶۱-۲۶۲؛ ۳۵، صص ۱۰۰-۱۰۱]. زمانمندی وحدت سه برون ایستا یا تناهی‌های موسوم به آینده، از پیش بودگی (گذشته) و حال است. بنابراین، جهان در زمانمندی برون ایستا بنیان دارد. جهان آن چیزی است که در هر برون ایستایی خود، وحدتی افق دار را می‌سازد. دازاین این برون ایستاییها را برای خود، برای بودنش به خاطر چیزی (آینده) پرتاب شده بودنش در برابر چیزی (از پیش بودگی=گذشته) و بودنش از برای چیزی (حال) شاکله سازی می‌کند. اینها افق‌هایی هستند که از طریق زمانمندی بر دازاین گشوده شده‌اند. با دازاین واقع، هر بار در افق آینده، توان بودی طرح افکن می‌شود. در افق از پیش بودگی، پیشاپیش بودن باز گشوده می‌شود، و در افق حال حاضر آن چه مهیا می‌شود، مکشوف می‌گردد [۳۹، صص ۷۶۱-۷۶۲؛ ۳۳، ص ۲۷۳]. دازاین در درون این افق‌ها در جهانش جریان می‌یابد. بنابراین در افق آینده، توانبود دازاین به دست خود وی طرح افکنی می‌شود، به خاطر خود بودن، امکان‌های دازاین را پدید می‌آورد تا این گونه یا آن گونه باشد و بنابراین امکان‌هایی داشته باشد. در افق از پیش بودگی، واقعبودگی دازاین یا پرتاب شدگی او بازگشوده است [همانجاها].

روزمرگی نوع ناصیل اگزیزتس داشتن است. یعنی حضور داشتن به نحوی که فاقد عزم است. به بیان ساده تر دازاین در روزمرگیش نمی‌داند چه می‌خواهد. مراد از روزمرگی "روز را سپری کردن"، در عادت جا خوش کردن و نیز تنوع طلبی است که خود این کلمه یعنی در افتادن به عادت دیگر است [۳۹، صص ۷۷۰-۷۷۱؛ ۳۳، ص ۲۷۶]. زمانمندی دازاین اصیل چگونه است؟ یعنی دازاینی که در خوف بر سر خویش که برآمده از درافتادگی به جهان است، ندای وجود را بازپس می‌خواند و خود را به امکانهای به غایت اخصی که با عزم آنها را برعهده می‌گیرد، آزاد می‌سازد [۳۳، ص ۲۸۰].

۸. تاریخمندی دازاین

فهم عامیانه از تاریخ، در این جمله به بیان در می‌آید: «تاریخ با گذشته سر و کار دارد». در وهله نخست، واژه تاریخ حاکی از دو چیز است: از یک سو، خود رویدادها (آن چه که گذشت) و از سوی دیگر، حکایتها یا روایتهای این رویدادها (گزارش امور گذشته). «گذشته» نیز حامل معنایی دوگانه است: از یک سو گذشته آن چیزی است که دیگر نیست و از سوی دیگر، می‌تواند گذشته‌ای «کنونی» باشد، مثلا خرابه‌های یک پرستشگاه یونانی. بنابراین، تاریخ می‌تواند در کنار گذشته حاکی از برآمدنی از گذشته باشد. تاریخ به این معنی مجموعه‌ای به هم پیوسته تأثیرات است که از میان گذشته، حال و آینده عبور می‌کند. بر این پایه، رایی که در آغاز از آن سخن به میان آمد، یعنی اینکه تاریخ صرفا با آنچه سپری شده است سروکار دارد، نادرست است. تاریخ به واقع بر مبنای فهم متعارف «آن رویداد ویژه دازاین داری اگریستن است که در زمان رخ می‌دهد» آن هم بدین ترتیب که در با هم بودن سپری و در عین حال «نقل شده» و همچنان تأثیرگذار است، به معنایی موکد همان تاریخ قلمداد می‌شود [۳۹، ص ۷۸۳؛ ۳۳، صص ۲۸۳-۲۸۴].

بن مایه چنین مفهومی از تاریخ این است که انسانها تاریخ خود را می‌سازند. تاریخ به لحاظ منطقی مسبوق به فاعلیت انسان است. در وهله نخست فاعلهایی داریم و افزون بر این، این فاعلها تاریخ نیز دارند. تنها بدین جهت که دازاین ضرورتا تاریخی است، اساسا چیزی همچون رویدادها و رخدادهای را داریم، زیرا شناسایی هویت چیزی به منزله رویداد، منوط به فرض تاریخی است که این رویداد در آن واقع شده باشد. در این صورت می‌توانیم به این پرسش که اولویت گذشته در تاریخمندی دازاین از کجا است؟ پاسخ بدهیم، زیرا اگر «بودن» تاریخی است - و چنین نیست که صرفا دارای تاریخ باشد - پس باید بتوان تاریخمندی را از ساختار دازاین استنتاج کرد [۳۹، صص ۷۸۶-۷۸۸؛ ۳۳، ص ۲۸۴]. بدین منظور ابتدا باید روشن ساخت که هرگاه از گذشته‌ای سخن می‌گوییم که در پی یافتن بنیانهای آن هستیم، مقصود چیست؟ چه چیزی سپری شده است؟ اشیاء فرادست سپری نشده اند و از این حیث کاملا در زمان حاضر به نحو فرادست موجودند. ابزارها نیز سپری نشده اند. موجودات دم دست نیز صرفا به نحوی حاضر قابل تصورند. اما با این حال چیزی نزد اشیاء است که اکنون دیگر نیست و پیش‌تر بود: یعنی جهانی که در آن، اشیاء می‌توانستند به منزله موجودات دم دست با ما مواجه شوند. آنها اکنون دیگر ابزارهای دم دست نیستند، بلکه «گواهان» گذشته‌اند یا به تعبیری دقیق‌تر گواهان دازاینی هستند که پیشتر حاضر بوده است [۳۹، ص ۷۸۷؛ ۳۳، ص ۲۸۵].

اگزیتنس دازاین تاریخمند است و این سخن بدان معنی نیست که دازاین در تاریخی واقع شده باشد که بتوان آن را از تاریخ جدا کرد [۳۹، ص ۷۸۹؛ ۳۳، ص ۲۸۶]. تفسیر تاریخمندی دازاین چیزی جز معلوم ساختن انضمامی زمانمندی دازاین اصیل نیست. دازاین عزم پیش دونده ناظر به اگزیتنس داشتن اصیل به منزله طرح افکندن خویش بر وامدار بودن است که به «واقع بودگی» دازاین مربوط می‌شود و نیز به منزله عهده دار شدن به عزم موقعیتی است که دازاین در آن واقع می‌شود. این «واقع بودگی» به «درافتادگی» او باز می‌گردد. نمی‌توان از طریق تحلیل اگزیتانسسیال روشن کرد که دازاین در مقام عمل عزم چه می‌کند؟ زیرا در اینجا پیش‌تر لازم است نوعی آزادی را در دازاین معلوم سازیم. دازاین آزاد است که امکانهای اخص خود را به دست گیرد یا آنها را از کف بدهد. این امکانها از پیش داده شده اند و خود دازاین آنها را وضع نکرده است. امکانهایی که هر کس در مقام واقع می‌تواند تحت لوای اگزیتنس داشتن اصیل خود عزم آنها را بکند، برآمده از «میراث» هستند [۳۹، صص ۷۹۰-۷۹۲؛ ۳۳، ص ۲۸۷]. این میراث از آن خود دازاینی است که به نحو تاریخی اگزیتنس دارد و خود را بدین گونه فرا می‌دهد. بنا بر این، سهم امکانهای دازاین از میراث، ضرورتاً جزء دازاین و از اگزیتنسسیالهای (اوصاف وجودی) اوست و از این رهگذر می‌توان گفت که بدون میراث، دازاینی نیست. دازاینی که نتواند است چگونه خود را فرا می‌دهد؟ دازاین تنها هنگامی می‌تواند از میراث به صورت یک امکان اگزیتانسسیال برخوردار شود که خود را به جانب نهایت خویش طرح افکند. این تناهی اگزیتنسی که دازاین آن را در دست گرفته است، او را از کثرت بی پایان امکانهایی چون تن آسایی، سهل‌گیری و طفره روی که خود را چون دم دست‌ترین و نزدیکترین امکانها عرضه می‌کنند، بیرون می‌کشد و در بساط تقدیرش فرا می‌دهد [۳۹، صص ۷۹۲-۷۹۴؛ ۳۳، ص ۲۸۸].

پدیده «تقدیر» کلیدی برای فهم تاریخمندی «اصیل» دازاین به دست می‌دهد. مراد از تقدیر در اینجا تقدیرگرایی نیست. تقدیر عزم دازاین را محتوم نمی‌سازد، بلکه بسته‌ای از امکانهای اصیل من است که می‌توانم آن را بپذیرم یا باز پس فرستم. این امکانها به من فراداده یا به من حوالت شده اند، اما برای آنکه امکانهای اخص من باشند، باید خود آنها را برگزینم. بدین سان، من با انتخاب ملازم با عزم که ناظر به تناهی من است، خود را در «امکانی به ارث رسیده اما در عین حال برگزیده» به مرگ فرامی‌دهم [۳۹، ص ۷۹۲؛ ۳۳، صص ۲۸۸-۲۸۹]. اما اگر چنین است که دازاین تقدیرمند در مقام «در-جهان-

بودن» ذاتا در مقام بودن با دیگران اگریستانس دارد، رخداد او رخدادی ملازم با دیگران است و به «حوالت» تعریف می‌شود. حوالت حاصل جمع تقدیرهای فردی نیست. در مساهمت و در منازعه، به عنوان دو شیوهٔ بارز با یکدیگر بودن - یک بار در اتصال و یک بار در انفصال - است که قدرت حوالت آزاد می‌شود [۳۹، صص ۷۹۳-۷۹۴؛ ۳۳، ص ۲۹۰]. دازاین می‌تواند امکانهایش را باز گشاید، یعنی امکانهای به ارث رسیده را به خویش فرا دهد. خلاصه اینکه دازاین می‌تواند «در قبال زمان خود، لحظه بین باشد» یعنی این زمان را به دست گیرد و به آن شکل دهد [۳۹، صص ۷۹۴-۷۹۵؛ ۳۳، صص ۲۹۰-۲۹۱]. چنین نیست که این امکانهای از پیش بودهٔ دازاین صرفا در بازآوردن تکرار شوند، یعنی بار دیگر تحقق یابند بلکه به آنها پاسخ داده می‌شود. دازاین از رهگذر بازفراخواندن گذشته، امکانی از پیش بوده را احیاء می‌کند. در اینجا سخن از پیشرفت یا پسرفت نیست. مطابق فهم اگریستنسیال از تاریخ، علی‌الاصول با پیشرفتی رو به رو نیستیم، زیرا دازاین به منزلهٔ امر تاریخی نمی‌تواند پیشرفت کند، بلکه خود را فرامی‌دهد. تاریخ پایه در رخداد اگریستنس دارد که از آیندهٔ دازاین نشات می‌گیرد و این بنیاد مفهوم اگریستنسیال تاریخ است. بدین سان، در اینجا نیز تاریخ به نحوی تبارشناسانه از دل دازاین متناهی بر می‌آید و بازسازی می‌شود. اینک باید پرسید تاریخ چیست؟ [۳۹، صص ۷۹۶-۷۹۸؛ ۳۳، صص ۲۹۱-۲۹۲].

۹. تاریخمندی دازاین و تاریخ - جهان

معنای تاریخ برای دازاین اصیل ترسیم می‌شود. رویداد تاریخ همواره رویداد دازاینی است که فرادهندهٔ خویش است. اما دازاین در - جهان - بودن است. بنابراین، تاریخ خود را به مثابه تاریخ در - جهان - بودن نشان می‌دهد. دازاین چون از نهایت خود می‌گریزد، پراکنده می‌شود. در مقابل، ما هنگامی موقعیت خود را به عنوان یک موقعیت تاریخی، یعنی سرشار از امکانهای به میراث رسیده، درک می‌کنیم که متناهی باشیم و یعنی مهبیای خوف، عزم دار و ... اساسا ما به همین دلیل حقیقتا «حاضریم» و به همین دلیل حقیقتا «پا به جهان» می‌نهییم و به عنوان دازاین اصیل زاده می‌شویم، به طوری که وجود تاریخی به جانب آغاز نیز خود را از راه وجود به جانب نهایت، بر ما آشکار می‌سازد. در نتیجه این بناها نیستند که تاریخیند بلکه کسانی که آنها را ساخته و ازین رهگذر خود را فرا داده‌اند، تاریخیند و نیز مایی که بناها را مشاهده می‌کنیم، یا در آنها

سکنی داریم و در نتیجه میراثی را در اختیار می‌گیریم. تاریخمندی اصیل، آنگونه که در نگاهی سطحی، رویدادی درونجهانی می‌نماید، در حقیقت رویداد عزم است. البته عزم‌داری با باقی ماندن بر عزمی معین از سر جمود نسبی ندارد. در دازاین اصیل، تاریخ به عنوان بازگشت امکانها فهمیده می‌شود نه پیشرفت آنچه واقعی است. تاریخمندی غیر اصیل، پایه در تاریخمندی اصیل دارد [۳۹، صص ۸۰۲-۸۰۴؛ ۳۳، صص ۲۹۲-۲۹۵؛ گیگنون، صص ۳۸۴-۳۹۱].

علم تاریخ نیز همانند همهٔ دانشها، با شیوهٔ معینی از موضوع قرار دادن موجودات، به قلمرو تعریف خود قوام می‌بخشد. آنچه سپری شده است را تنها هنگامی می‌توان موضوع قرار داد که از آن جهت که سپری شده، بازگشوده باشد. به دیگر سخن، راه به جانب آنچه سپری شده است، باید پیش از آنکه علم تاریخ طی طریق کند، گشوده باشد. این بدان معنی است که خود علم تاریخ این راه را هموار نساخته، بلکه بستر چنین چیزی باید در خود ساختار دازاین که به علم تاریخ می‌پردازد، نهفته باشد. بدین سان، خود دازاین باید در از پیش بودگیش گشوده باشد. از پیش بودگی دازاین به دو معنی آشکار خاتمه نیافته است: نخست اینکه دست یافتنی است و دیگر آنکه سر و کار ما صرفاً با داده‌هایی نیست که باید آنها را گردآوری کرد و به نظم معینی درآورد. «بودن به جانب آغاز» نیز نسبی است با چیزی که آن را نمی‌شناسیم [۳۳، ص ۲۹۶؛ نیز نک: ۳۸، صص ۷۵-۷۶].

۱۰. زمان انفسی یا لایهٔ فراتاریخیت دازاین

این انگاره در واقع از برون داده‌های کوششهای فلسفی هانری کربن است. کربن در چهار محور بنیادین از اندیشه‌های هایدگر تاثیر پذیرفته است: ۱- هرمنوتیک فلسفی؛ ۲- هرمنوتیک به منزلهٔ حضور؛ ۳- گذر از تاریخ گرایی؛ ۴- رسیدن به پدیدهٔ فراتاریخ [۱۷، صص ۸۸-۹۵]. کربن یکی از عیبهای روش تاریخی را این می‌داند که مورخ هیچ مسوولیتی در برابر گذشته حس نمی‌کند. از نظر مورخ، رویدادها پیش از این رخ داده و به گذشته پیوسته‌اند، در حالی که خود مورخ حضور نداشته است. برعکس مورخ، پدیده شناس اهل هرمنوتیک همیشه باید اینجا باشد (دا-زاین) چرا که از نظر او هیچ چیزی قدیمی و کهنه نیست. او با عمل حضور داشتن خود، باطن را از پس ظاهر پدیده آشکار می‌سازد و آینده‌ای را که در گذشته نهفته است، بیرون می‌کشد. در حقیقت پدیدارشناس اهل هرمنوتیک عملاً خود را «مسوول گذشته» می‌داند، زیرا آیندهٔ گذشته

را برعهده گرفته است [۲۴، صص ۳۱-۳۲]. او برآنست که فراتاریخیت تاریخ قدسی ما را از تاریخیت تاریخ رها می‌سازد و به ما امکان می‌دهد تا نگاهی ریشخندآمیز به تاریخ زدگی حاکم امروز داشته باشیم. تاریخ قدسی به ما آگاهی می‌دهد که پیوندها و قرابت‌هایی وجود دارد که از پیوندهای تاریخی اساسی‌تر و حقیقی‌ترند. باید توجه کرد که پیوند ما با دنیایی که به این جهان معنا می‌بخشد «تاریخی» نیست [۲۴، ص ۳۶].

از نظر کربن، همان افق زمان انفسی را که حکیمان مسلمان در بود و باش زمانمند یافته بودند، در واقع همان پدیداری از دازاین است که با واچینی تاریخمندی دازاین خود را از پرده به بیرون می‌افکند (= کشف المحجوب = آلیا) و خود را چونان لایه فراتاریخیت دازاین به ما نشان می‌دهد. این لایه همان چیزی است که تحلیل‌های پدیدارشناسانه هایدگر تا آستانه اش رفته بود ولی از قرار معلوم برایش مکشوف نیفتاده بود. به دیگر سخن، هایدگر کلیدی ساخته بود که می‌توان با آن کلید قفل‌های ناگشوده‌ای را باز کرد اما خود او به این کار کامیاب نشده بود. کربن مدعی است که توانسته با این کلید قفل‌های ناگشوده‌ای همچون زمان انفسی و انگاره‌های ایرانگرایانه فلسفه سهروردی را گشود [۲۴، صص ۲۳-۲۴]. در موقعیت زمان انفسی یا لطیف، میان تاویل به صورت تجربه‌ای درونی و دریافت زمان، نوعی وابستگی متقابل وجود دارد. زمان، دیگر زمان خطی آفاقی نیست بلکه زمان ویژه‌اگزیزستنی است که در پرتو کلام الهی تعیین می‌یابد. اگزیزستانس در اینجا در بستر زمان جاری نیست بلکه در حکم زمان است، زمانی که بنیاد آن از سوی دیگر، در آینده است. بر این پایه، زمان از حالت خطی بیرون می‌رود و زنجیره‌ای از کیفیت‌های زمانی را به وجود می‌آورد [۱۹، ص ۱۶۵].

«در - جهان - بودن» در این حکمت، حرکتی است عمودی به سوی برزخ‌های مثالی و جهان عقلها که هر یک زمان ویژه خود را دارند. سلسله مراتبی از زمانها از زمان کثیف عالم ملک تا زمان لطیف عالم ملکوت و تا زمان أَلَطَف عالم جبروت (عقول) در کار است [۱۴، ص ۷۵]. بدین سان در جهان‌شناسی شیعی، زمان و مکان به یکدیگر پیوند می‌خورد. در تاویل معنوی که در عالم مثال رخ می‌دهد، زمان لطیف تاریخ قدسی با مکان مثالی همراه می‌شود. تمام کوشش اندیشه شیعی برقراری چنین پیوندی میان زمان و مکان است. ازین‌رو، در فرآیند فهم، مکانیت انسان پیوند ژرفی با جنبه زمانی او برقرار می‌کند. از آنجا که معرفت در اینجا با پدیده زمان پیوند می‌خورد، بیان تجربه‌هایی که در ساحت فرازمانی و آن سوی تاریخ رخ داده است، در ساحت تاریخی و زمان خطی نا

فرجام است [همانجا]. در فلسفه شیعی زمانمندی به مفهوم هایدگری، جای خود را به سلسله مراتبی از ساحت‌های گوناگون زمانی بر مبنای لطافت وجودی و درجه‌ی حضور می‌دهد که با جهان ایستای هایدگر به کلی متفاوت است. زمان لطیف و زمان الطف بر مبنای عالم مثال معنا می‌یابند. فلسفه غربی با حذف عالم مثال، عملاً خود را از تصور ساحت‌های دیگری از «هستی» و «زمان» محروم کرده است و انسان را محدود و مقید در زمان به مفهوم کروئولوژیک خواهد کرد، اما زمان در فلسفه شیعی دیگر زمان ارسطویی نیست، بلکه زمان انفسی و درونی است [۱۹، صص ۳۲۳-۳۲۵].

کربن از دست نامه کوتاهی در باب عقاید مزدایی که به زبان پهلوی تحریر شده است چنین در می‌یابد که محتوای این رساله نشان می‌دهد که زمان، بنا بر تصور متعارف ما از آن، به صورت خطی که بی‌نهایت امتداد می‌یابد و در غبارهای گذشته و آینده گم می‌شود، به معنای حقیقی کلمه هیچ معنایی ندارد. بر طبق جهان‌پیدایی مزد یسنا زمان دارای دو جنبه اساسی است: زمان بی‌کران، بی‌آغاز، زمان ازلی؛ و زمان محدود یا زمان سیطره طولانی، آیون به معنای دقیق کلمه. زمان ازلی سر مشق است، الگوی زمان محدود است که به صورت آن آفریده شده است و به همین دلیل در خود زمان ما، به عنوان یکی از ابعاد وجود زمینی، بعد دیگری غیر از بعد تقویمی خاص آن - یعنی یک بعد نورانی که صورت و معنای آن را تعیین می‌بخشد - نمایان می‌شود [۲۷، صص ۳۰۵-۳۰۸].

به‌طور کلی «زمان لطیف» آن نوع زمانمندی است که کل حرکات واقع در عالم نفس، هم حرکات واقع در ملکوت اعلا که عالم نفوس فلکی «نفوس محرک» افلاک (فرشتگان آسمانی) است و هم حرکات واقع در ملکوت اسفل که عالم نفوس بشری است - همه این حرکات را شامل است. این حرکات، وحیها، الهامها و مکاشفات انبیا و عموم اولیا، معجزات و کرامات آنها، خلاصه همه‌ی حوادث تاریخ قدسی، همه‌ی حوادثی را که نه در عالم طبیعی و در نتیجه، نه در زمان این عالم، بلکه در زمان و مکان ملکوت عالم نفس در کلیت آن روی می‌دهند، شامل می‌شود. این همان عالم مثال است [۲۵، ج ۱، صص ۳۱۶-۳۱۷]. ما همیشه آموخته‌ایم که در تاریخ، ماجراها و رخداد‌های بیرونی زمان را سه بخش کنیم: گذشته، حال و آینده؛ ولی در تاریخ معنوی و باطنی اسلام این بخش‌بندی به گونه‌ای دیگر است. در عرفان اسلامی تاریخ مقدس را در سه زمان نمی‌سنجند، بلکه در دو زمان می‌سنجند: زمان نزول و زمان صعود، زمان مبدأ و زمان معاد و زمان تنزیل و زمان تأویل و جز اینها. کربن نیز برای روشن کردن مراد خود از

زمان و تاریخ می‌افزاید: «من از حوادث زمان ظاهری حرف نمی‌زنم، بلکه از حال مشترک انسان باطنی و از ملکوت سخن می‌گوییم، از حالی حرف می‌زنم که زمان اگزیزستانسیل جریان دارد. «زمان انفسی»، زمانی که چنان می‌گذرد که معنیهای باطنی قرآن در انسان باطنی حاصل می‌شود. امامان به این تاریخ همیشه تکراری پایدار اشاره می‌کنند و از آنجا تأویل قرآن را باز می‌نمایند؛ و معنی‌وران غربی نیز به همین معنی اشاره می‌کنند. اصل این زمان انفسی در اینجا تأویل است که هم در فهم قرآن کاربرد دارد و هم در فهم کتاب مقدس. کار تأویل در زمان انفسی، پیوند دادن رشته‌ی رخدادهاست. تأویل، بازیافتن معنی حقیقی و پنهان و مَثَل نهفته در پس حکایت رویدادهای آفاقی است [۵، ص ۶۷].

کربن حدیثهایی همچون حدیث غمامه را هم با عنایت به زمان انفسی تفسیر می‌کند و می‌گوید نباید آن را صرف خبری تاریخی در نظر گرفت. این واقعه در زمان آفاقی روی نداده است [۲۵، ج ۴، بخش اول، صص ۳۷۷-۳۸۱]. حتی از حضوری انفسی امام زمان(عج)سخن می‌گوید و آثار و برکت‌های این حضور در حیات معنوی اسانها بر می‌شمرد. او از این بخش از واقعه عاشورا که امام حسین(ع) مشتی از خون خویش را برگرفت و به آسمان پرتاب کرد ولی قطره‌ای از آن به زمین نیامد، این نکته را در می‌یابد که این واقعه را نمی‌توان فقط از نگرگاه تاریخی نگریست و عرفی کرد و معنای ژرف آن را تاکید بر این می‌داند که امور قدسی باید «میان زمین و آسمان» محقق شده و جای داشته باشند. این یادآور همان مضمون «زمان میان زمانها» است که زمان سیره امام دوازدهم(عج) است. به دیگر سخن همه این وقایع اگرچه به فراتاریخ و قدسیت آراسته‌اند و باید مواجهه‌ای انفسی با آنها داشت، وجه تاریخی و آفاقیشان را به هیچ وجه نمی‌توان نادیده گرفت [۲۵، ج ۴، بخش دوم، صص ۱۵۶-۱۶۸].

میرچا الیاده نیز بر آن است که انسان مذهبی در دو نوع زمان زندگی می‌کند. یکی زمان مقدس که زمان مراسم مذهبی و آیین نیایش است و دیگری زمان نا مقدس که بقای دنیوی معمولی است. البته زمان مقدس مهم‌تر است و انسان مذهبی می‌تواند بر حسب آیینها، بدون خطر، از بقای دنیوی معمولی به سوی زمان مقدس بگذرد. برای انسان غیر مذهبی زمان، ژرف‌ترین بُعد وجودی انسان را تشکیل می‌دهد؛ زمان با زندگی خاص او پیوند دارد، از این‌رو، آغاز و پایانی دارد، که مرگ، فنای زندگی اوست. معمولاً زمان مقدس، زمانی مجزا از بقیه زمانهاست چرا که با تجربه‌های عمیق‌تر غیر مادی زندگی در ارتباط است و معمولاً با حضور پیوند یافته است [۳، صص ۵۵-۵۷].

الیاده در کتاب *اسطوره بازگشت جاودانه* به انگاره زمان اساطیری یا زمان مقدس پرداخته است. چیزی که در جامعه‌های سنتی توجه او را جلب کرده، عصیان جامعه‌های یاد شده علیه زمان عینی و تاریخی و اشتیاق و دلتنگی مردمان این جوامع برای بازگشت ادواری به زمان اساطیری آغاز کائنات یا بازگشت به آغوش دهر یا «زمان بزرگ» است [۲، ص ۱۱]. آنچه در نظام‌های باستانی برای او اهمیت بسیار دارد، عبارت است از واژگون سازی زمان گذرا، که در واقع می‌توان از آن به عنوان هدف تاریخ ستیزانه نظام‌های مزبور یاد کرد. تحلیل نهایی آنچه از مجموع آیین‌ها و برداشتها دستگیر او شده است، عبارت است از عزم بی ارزش کردن زمان، چنان که در تحلیل نهایی، می‌توان مفهوم اصلی همه این رسوم و الگوهای رفتاری را در عبارت زیر خلاصه کرد: زمان، هرگاه به آن بی اعتنایی کنیم وجود ندارد، در مواردی هم که گذر زمان احساس می‌شود - هنگامی است که انسان مرتکب «گناه» می‌شود. یعنی از نمونه‌های ازلی بریده و در چنبر زمان گرفتار می‌شود - می‌توان آن را محو و باطل کرد [۲، ص ۹۶]. به آسانی می‌توان دریافت که در همه این پنداشتهای بندهشنی - اساطیری آنچه از اهمیت کلان برخوردار است، اعتقاد به «بازگشت جاودانه است». توجه به پنداشتهای یادشده، از نهاد و سرشت ریسمان دوری زمان آگاه می‌شویم که با هر زایش نوینی در هر سطح که باشد، احیاء و تجدید می‌شود. این بازگشت جاودانه نمایانگر شناختی از هستی است که از تاثیر زمان و سیروورت مبراست [۲، ص ۹۹].

۱۰. نتیجه

پی آیندها و برون دادهای این نوشتار را می‌توان این‌گونه بر شمرد: ۱- بستری ایجاد می‌کند برای گفت و گو میان فیلسوفان خاورزمین و باخترزمین - چیزی که برخی صاحب نظران فلسفه تطبیقی می‌خوانند؛ ۲- رهیافتی معقول و فلسفی برای برخی داده‌های دشوار فهم و پیچیده متنهای مقدس پیدا می‌کند چندان که می‌توانیم با تمایز بخشیدن میان زمان آفاقی و زمان انفسی، متنهای مقدس را بهتر بفهمیم و پاره‌ای از آیه‌های قرآن کریم و حدیثها را بهتر تفسیر کنیم؛ ۳- طرحی را که هانری کربن سالیان سال به دنبال اجرایی کردنش بود، بازمی‌شناسد و موقعیت او را در جغرافیای اندیشه فلسفی بازمی‌نماید؛ ۴- نشان می‌دهد که کوششهای پدیدارشناسانه مارتین هایدگر در هستی و زمان را می‌توان دنبال کرد و به افق‌هایی ورای تاریخمندی داز این دست یافت؛

۵- راهی فراروی پژوهندگان باز می‌کند، همانانکه در پی بازخوانی فلسفه سهروردی از رهگذر روش پدیدارشناسی هستند؛ ۶- بستری فراهم می‌آورد از برای تفسیری فلسفی از جهان ملکوتی و مثالی؛ ۷- نمونه‌ای به دست می‌دهد از طرح بسیار مهم و نقش آفرینی که ادموند هوسرل پی ریزی کرد و مارتین هایدگر دنباله‌اش را گرفت، طرحی که به دنبال یافتن بنیادهای هستی‌شناسانه برای دانشهای نوین و تجربی بود و می‌خواست نشان دهد که فلسفه از عهدهٔ چنین کاری برمی‌آید - ادعایی که حکیمان پیشین هم به زبان می‌آوردند و می‌گفتند که یکی از خویشکامیهای فلسفه این است که واقعیت و هستی موضوعهای دیگر دانشها را ثابت کند چون آن دانشها خود عهده‌دار چنین وظیفه‌ای نیستند؛ ۸- بنیادهای دانش تاریخ را در بود و باش ما پی می‌گیرد و برملا می‌کند که این دانش لایه ایست از ساحتی از بودن ما که تاریخ‌مندیش خوانده‌اند؛ ۹- دیده‌ها و دیدارهای پیامبر اسلام(ص) را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که دیگر نیازمان به تکلفهای شگرفی همچون کتاب کلام محمد رویای محمد نمی‌افتد. این کتاب یکسره متن قرآن را به منزلهٔ خوابهایی تعبیر نشده می‌انگارد، غافل از اینکه در این صورت، تا زمانی که یک خوابگزار پیدا نکنیم که این حرفها را برای ما تعبیر کند، ما هیچ فهمی از متن نخواهیم داشت و فهم متن تعطیل می‌شود؛ به دیگر سخن، بود متن با نبودش یکسان می‌گردد (نک: ۱۱، سراسر کتاب).

منابع

- [۱] ابن کثیر (۱۴۲۱). تفسیر القرآن العظیم، به کوشش مصطفی سیدمحمد و دیگران، موسسه قرطبه للطبع و النشر و التوزیع.
- [۲] الیاده، میرچا (۱۳۹۰). اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری.
- [۳] _____ (۱۳۸۷). مقدس و نامقدس، ترجمهٔ نصرالله زنگویی، تهران، سروش.
- [۴] بابا عمّی، محمد (۲۰۰۰). مفهوم الزّمن فی القرآن الکریم، بیروت، دار الغرب الإسلامی.
- [۵] پهلوان در آباد، محمد (۱۳۹۰). «بررسی دیدگاه هانری کربن درباره‌ی تأویل در عرفان ایرانی - اسلامی» پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد رشتهٔ ادیان و عرفان، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.
- [۶] جانسون، پاتریشیا آلتنبرند (۱۳۸۸). راه مارتین هایدگر، ترجمهٔ مجید کمالی، تهران، مهرنیوشا.
- [۷] جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). زمینه و زمانهٔ پدیدارشناسی، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران، ققنوس.
- [۸] خاتمی، محمود (۱۳۷۹). جهان در اندیشهٔ هایدگر، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر.
- [۹] زمخشری، جارالله (۱۴۱۸). الکشاف عن حقائق التنزیل، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ریاض، مکتبه البیکان.

- [۱۰] زهر، آر. سی. (۱۳۹۲)، *زروان یا معمای زرتشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
- [۱۱] سروش، عبدالکریم (۲۰۱۹). *کلام محمد رویای محمد*، بی جا، صقراط.
- [۱۲] سمنانی، علاء الدوله (۱۳۶۲)، *العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ*، تهران، مولی.
- [۱۳] شایگان، داریوش (۱۳۸۸). *بتهای ذهنی و خاطره ازلی*، تهران، امیرکبیر.
- [۱۴] _____ (۱۳۸۵). *هانری کرین*، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه.
- [۱۵] شلق، علی (۲۰۰۶). *الزمان فی اللغة العربیة و الفکر*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، الطبعة الأولى، ۲۰۰۶ م.
- [۱۶] صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجهی، قم.
- [۱۷] عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲). *هایدگر در ایران*، تهران، مؤسسه معرفت و پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- [۱۸] علوی، احمد بن زین العابدین (۱۳۷۶). *شرح کتاب القیسات میرداماد*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی.
- [۱۹] فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۱)، *ایستادن در آن سوی مرگ*، تهران، نشر نی.
- [۲۰] فرغانی، سعید (۱۳۹۸). *مشارق الدراری*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، انجمن فلسفه عرفان اسلامی.
- [۲۱] فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۵۸). «درک زمان و تاریخ در اسلام (۱ و ۲)»، *اندیشه اسلامی*، سال اول، شماره ۱، آذر و دی.
- [۲۲] قاضی سعید، محمد بن محمد (۱۴۱۵). *شرح توحید الصدوق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۲۳] قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۹). *نهایة البیان فی درایة الزمان*، به کوشش طوبی کرمانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- [۲۴] کرین، هانری (۱۳۸۳). *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۲۵] _____ (۱۳۹۱-۱۳۹۸). *اسلام ایرانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- [۲۶] _____ (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد.
- [۲۷] _____ (۱۳۹۴). *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سوفیا.
- [۲۸] کلوندی، ویدا (۱۳۹۲). «نقش تمایز زمان آفاقی و زمان انفسی در شناخت قرآن»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم و فنون قرآن، تهران.
- [۲۹] کرمانی، طوبی (۱۳۷۳-۱۳۷۴). *ماهیت و انتیت زمان از دیدگاه فلاسفه اسلامی با عنایت به سوابق تاریخی و ریشه های آن در حکمت قدیم با مقایسه با نظریات یکی از برجستگان غرب (هنری برگسون)*، رساله دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.
- [۳۰] گذشته، ناصر (۱۳۸۰). «آلست»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- [۳۱] گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸). *بیان السعادة فی مقامات العبادة*. بیروت، مؤسسه الأعلمی للطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

- [۳۲] لوری، پییر (۱۳۸۳). *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، حکمت.
- [۳۳] لوکنر، آندرئاس (۱۳۷۶)، *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه احمد علی حیدری، تهران، علمی.
- [۳۴] مالتر، ر. (۱۳۹۶). «وجود/موجود»، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، ترجمه ماریا ناصر، تهران، سمت.
- [۳۵] مک‌کواری، جان (۱۳۷۶). *مارتین هایدگر*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، گروس.
- [۳۶] مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، تهران، پژوهش.
- [۳۷] واعظی، احمد (۱۳۸۹). *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۳۸] هایدگر، مارتین (۱۳۷۹). «مفهوم زمان در علم تاریخ»، ترجمه مهدی صادقی. *نامه فلسفه*، شماره ۹، بهار.
- [۳۹] _____ (۱۳۸۸). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

