

Ontological Researches
Vol. 4, No. 7,
Spring & Summer 2015

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی - پژوهشی
سال چهارم / شماره ۷ / بهار و تابستان ۱۳۹۴
صفحات ۴۱-۵۷

زمان در پدیدارشناسی وجودی هایدگر و آنتولوژی صدرائی

مهدی نجفی افرا^۱

چکیده

بحث زمان و ارتباط آن با هستی یکی از مباحث مهم فلسفی است. حقیقت زمان و رابطه آن با هستی و انسان پرسش‌های مطرح در تاریخ تفکرات فلسفی بوده‌اند. زمان در اندیشه ملاصدرا در عالم طبیعت، جلوه‌ای از هستی است؛ هستی صدرا که هستی عام و اعم از سیال و ثابت بوده و زمان، منتزع از وجود سیال است. ملاصدرا با تلقی زمان به عنوان بُعد چهارم جسم، در اندیشه گذشتگان تحول جدی پدید می‌آورد و با این نگاه گسست میان اجزای زمان را از بین می‌برد. در هایدگر، با اینکه از وجود عام سخن به میان می‌آید، اما زمان در وجود انسانی یا دازاین قابل فهم است؛ لذا درباره زمان، گذشته و آینده و حال، نه به عنوان مفهوم و قطعات فرضی زمان، بلکه به عنوان ابعاد وجودی حضور سخن به میان می‌آید. طبیعت و انسان در فلسفه ملاصدرا در افق زمان فهمیده می‌شود و در هایدگر از تاریخ و هویت تاریخمند وجود آدمی بحث می‌شود.

کلمات کلیدی: هستی، زمان، زمانمندی، حضور، آینده، دازاین.

mhnjaf2002@yahoo.ca

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۳

^۱ - دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی /

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۳۰

مقدمه

معمولاً کارهای تطبیقی از دشواری‌هایی برخوردار است. زیرا درست است که اصطلاحات مشابه در میان فلاسفه وجود دارد و همین زمینه را برای برخی کارهای تطبیقی فراهم می‌کند تا از گذر اصطلاحات مشابه، بتوانیم معانی مشترک را میان متفکران یافته و تفاوت‌ها را به صورت‌های برجسته مطرح نماییم. اما گاهی تفاوت نگاه‌ها چنان فاصله عمیقی با هم پیدا می‌کند که راه هر گونه مقایسه‌ای را مسدود نموده و یا آن را دشوار می‌سازند. فضای فکری و فرهنگی حاکم بر هر متفکر و مبادی و روش‌های تحلیل مطالب، میان آن‌ها فاصله ایجاد می‌کند. بر این اساس، تطبیق‌ها گاهی بیش از آنکه نشان دهنده اشتراکات باشد، بیشتر بر تفاوت‌ها استوار می‌شود و از این رو، دستیابی به نگاه نوین در حوزه یک موضوع، دشوار و ناممکن می‌شود. اما در بحث حاضر، باید اذعان نمود که قرابت‌های بسیاری در نگاه به زمان میان این دو فیلسوف غرب و شرق وجود دارد، افق نگاه آن‌ها با همه تفاوت‌ها، با قرابت‌های شگرفی همراه است که می‌تواند دستاورد مهمی داشته باشد و آن فهم عظمت و بزرگی متفکران مسلمان است که به راستی می‌توان ریشه‌های نکات قوی و عمیق متفکران غربی را در اندیشه‌های آن‌ها یافت. ملاحظه در فرهنگ دینی اسلام پرورش یافته و تأثیر گذار در تاریخ تفکرات فلسفی بوده و هست؛ هم در هستی‌شناسی و هم در نگاه به زمان، افق خاصی را عرضه داشته است و هایدگر فیلسوف غربی است، گرچه او از منتقدان غرب است، اما ریشه‌های تفکر خود را در همان سرزمین جستجو می‌کند و خود را وامدار برخی فلاسفه پیش از خود از جمله هوسرل و برنتانو می‌داند و از لحاظ تاریخی نیز خود را مرهون پارمنیدس معرفی می‌کند و فیلسوفی است که نگاهی پدیدارشناسانه به هستی دارد. «کشف بزرگ پدیدارشناسی در دستیابی به نتایجی نیست که قابل ارزیابی و نقد باشد... بلکه در این است که فونمولوژی کشف امکان انجام تحقیق در فلسفه است. اما معنای این امکان، گشودن تمایل به خود مسائل است و آزاد کردن این تمایل از قیود عملی و جعلی به تعویق اندازنده است. در حقیقت به معنی این اندرز است که به خود موضوعات برگردد. بگذار آن‌ها به خودشان باز گردند. پرسش پدیدارشناختی در نهادهای‌ترین تمایل خود به پرسش معطوف به وجود منجر می‌شود و پیش از هر امر دیگر، به پرسش معنای وجود، چنان که هست می‌انجامد. (Heidegger, 1992, P 135, 136)

هر دو فیلسوف تلاش کرده‌اند، راهی نو پیدا کنند. به تعبیری بیراهه‌های موجود در فلسفه را شناسایی و از آن‌ها اجتناب نمایند. ملاحظه معتقد است که هر کس بخواهد به حکمت الهی دست یابد، باید فطرت دومی برای خود ایجاد کند تا بتواند خود را از عقاید نادرست و افکار خبیث رهائی بخشد. مرگی اختیاری باید حاصل شود تا انسان خود را از پیش فرض‌ها و عقاید تقلیدی آزاد سازد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷) صدرا فلسفه را وجودشناسی می‌داند و به دنبال فراهم کردن یک سیستم فکری نظام‌مند است. اما هایدگر، فلسفه را نه هیئت‌ی از حقایق، بلکه فلسفه‌ورزی می‌داند. حقیقت نزد هایدگر، در امکان پرسشگری اصیل و نه به صورت نظری بلکه از رهگذر درگیری مستقیم با جهان زنده پیرامون و در گشودگی جهان

و هستی در مواقع و مواضع تاریخمند و زمانمندی نهفته است که جملگی حضور دارند. (جمادی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۲) اگر مسائل فلسفی محدود به مسأله‌های سنتی است، پرسش‌ها برخلاف مسائل، محدود به آنها نیستند و می‌توانند راهگشای اندیشه به سوی مسائل نوین باشند.

وجودشناسی

یکی از بنیادی‌ترین دلمشغولی فلاسفه مفهوم و حقیقت وجود بوده است. هر دو فیلسوف تلاش دارند تا کمتر با مفهوم وجود، خود را درگیر سازند بلکه سعی می‌کنند تا با حقیقت وجود در جریان یک سیر وجودی ارتباط برقرار نموده و به آن اجازه خودنمایی و انکشاف دهند. اینکه ملاصدرا از شهودی بودن وجود سخن می‌گوید و تمام آثار خود را با عناوین عرفانی نام‌گذاری می‌کند، نشان از درگیری مستقیم او با وجود دارد. چنانکه می‌گوید: «إِنَّهُ الوجودِ أَجلی الأشیاءِ حضوراً و كشافاً و ماهيته أخصها تصوراً و إكتناها» (ملاصدرا، ۱۹۶۴، ص ۶) وجود از حیث حضور و انکشاف، روشن‌ترین امور است، هرچند حقیقت آن از شکار اندیشه مخفی است. این نکته در فلسفه هایدگر هم خودنمایی می‌کند. فیلسوف از منظر هایدگر، جوینده هستی بنیادین و همواره در راه رسیدن به ظهور هستی بماهو هستی است. هر دو فیلسوف تلاش دارند تا با کناره‌گیری از پیش فرض‌ها، حقیقت آن را آن‌گونه که هست، نه آن‌گونه که دیگران فهمیده‌اند، منکشف سازند؛ اجازه انکشاف و ظهور به خود وجود دهند، نه اینکه با قالب‌های ذهنی خود بخواهند وجود را تفسیر و تأویل نمایند.

ما در فلسفه ملاصدرا با وجودی مواجهیم که از حیث معنی عام و در تشخیص و تحقق عین فردیت و اخص‌الخواص است. «و مفهومه أغنی الأشياء عن التعريفِ ظهوراً و وضوحاً و أعمها شمولاً و هويته أخص‌الخواص تعيناً و تشخصاً» (ملاصدرا، ۱۹۶۴، ص ۶) مفهوم وجود به جهت ظهور و وضوح بی‌نیازترین امور از تعریف و از حیث شمول و گستردگی عام‌ترین (Heidegger, 1962, p. 22)، از حیث تعین و تشخص، خاص‌ترین مفاهیم است، ولی در فلسفه هایدگر با دو اصطلاح Sein و Existenz مواجهیم. وجود «Being» وجود اعیان است اما نمی‌تواند در نسبت به ذوات و اعیان تفسیر شود.

Existenz حالت Being است که دازاین همیشه خود را با آن تطبیق می‌کند. می‌توان گفت که از نگاه هایدگر Existenz راه یا حالتی است که یک فرد در آن تحقق پیدا می‌کند و فقط اشاره به حالت وجودی انسان است. being معنای عام‌تری دارد و می‌تواند به معنای همان وجود در فلسفه صدرا باشد. Existenz همان دلالت Existence در زبان انگلیسی را ندارد و نمی‌تواند مترادف Being در زبان انگلیسی باشد و Sein مانند وجود نامتعینی است که صدرا بکار می‌برد. این تمایزات در تفکر صدرا نیست. البته او می‌پذیرد که انسان حالت متفاوت و والای Being است. ویژگی‌های وجود عام، مانند

تعریف‌ناپذیری^۱، تعالی^۲ و بداهت وجود^۳ در هر دو مطرح است. از نگاه هر دو، فلسفه بدون توجه به وجود تحقق پیدا نمی‌کند. برای همین فلسفه به هستی‌شناسی منحصر است. یکی از مفاهیم بنیادی در وجود‌شناسی هایدگر دازاین است. da به معنی آنجائی^۴ و اینجائی^۵ است، همان‌طور که به معنی «بعد»^۶؛ «از»^۷ و دیگر معانی است که پیشوند برای Sein به معنی بودن است که حالت «دازاین» را پدید می‌آورند که به معنی آنجا بودن^۸، حضور^۹، در دسترس بودن^{۱۰} و وجود داشتن^{۱۱} است. این واژه در قرن هفدهم به معنی حضور بود و در قرن هجدهم استفاده از آن، به جای واژه لاتین Existenz مرسوم شد و در اشعار به معنی زندگی و در محاوره به معنی وجود یا حیات اشخاص بکار می‌رفت. هایدگر دازاین را اولاً، به معنای وجود انسانی و ثانیاً، به معنی عین یا شخصی که دارای وجود است به کار می‌برد. (Inwood, 1999, P 42)

فهم روشن و واضح از هستی از مشخصه‌های دازاین است «آنچه به بنیان هستی دازاین تعلق دارد، او در حیطة هستی خود از حیث هستی، با هستی پیوندی دارد. دازاین خود را در حیطة هستی، به‌طور واضح و صریح می‌فهمد.» (Heidegger, 1962, p 33)

ملاصدرا در تفکرات فلسفی خود به انسان از وجوه مختلف توجه نشان داده است. از مراتب شناخت تا سعادت انسان و انسان کامل در مراتب هستی سخن گفته است. «إعلم أنَّ الإنسانَ الكاملَ لِكونه خلیفةَ الله، مخلوقاً علی صورته و هو علی بینه مِن رَبِّه، یُوجدُ فیهِ هذه الاقسامُ الثلاثه مِن الکلام، و ذلک لِكمالِ نشأته الجامعة لما فی الأمرِ و الخلقِ و التحریکِ، فیهِ الإبداعُ و الإنشاءُ و التکوینُ.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۹) در اینجا انسان کامل، خلیفه الهی معرفی می‌شود که به صورت حق آفریده شده است. از جانب پروردگار بینه‌ای در او قرار داده شده است. اقسام سه‌گانه کلام در او به ودیعت نهاده شده است، چون جامع امر و خلق و تحریک است، از ابداع، انشاء و تکوین بهره‌مند است. ملاصدرا به وضوح بیان می‌کند که انسان، نشان جامع هستی است و همه کمالات و مراتب هستی را در خود جمع کرده است. چنان‌که دیدیم در فلسفه صدرا سخن از کون جامعی به نام انسان است. این انسان می‌تواند آئینه تمام‌نمای هستی باشد و از این حیث به دازاین هایدگر نزدیک است. اگرچه فراتر از آن است. چون یک تفاوت اساسی در

¹- In Definability

²- Transcendence

³- Self Evidence

⁴- There

⁵- Here

⁶- Then

⁷- Since

⁸- To be There

⁹- Present

¹⁰- Available

¹¹- To Exist

نگاه این دو وجود دارد که یکی انسان را در یک نظام وجودشناسی و از منظر الهی مورد تحلیل قرار می‌دهد و دیگری به انسان زمانمند و تاریخمند به عنوان موجود این جهانی توجه نشان می‌دهد. صدرا همیشه تلاش کرده است تا وجود را از معنا و حقیقت عام آن خارج نکند. اگرچه از وحدت شخصی وجود در برخی آثار از جمله *المشاعر و الشواهد الربوبیه* سخن می‌گوید اما آن را در وجود ازلی حق منحصر می‌سازد تا در وجود انسانی «فَالرَّبَّائِيُونَ يَنْظُرُونَ إِلَى حَقِيقَةِ الْوُجُودِ أَوْلَىٰ وَ يَحَقِّقُونَ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّهَا أَوْلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَ أَنَّهَا وَاجِبُ الْوُجُودِ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ.» (ملاصدرا، ۱۹۶۴، ص ۶۸)

ملاصدرا به درک بدیهی از وجود تأکید می‌کند، ولی هایدگر در «وجود و زمان» بر این عقیده است که در پدیدارشناسی وجودی نیازی نیست که ما معنای روشنی از وجود به دست آوریم. او می‌گوید که وجود مبهم است. هایدگر می‌پذیرد که ما فهم متوسطی از این مفهوم داریم اما این فهم، مبهم و نامشخص است. و باید با تحلیل‌های وجودی دازاین، باید بتوان این فهم را ممکن ساخت. ملاصدرا هم از این دیدگاه که وجود از حیث مفهومی روشن و تعریف‌ناپذیر است، دفاع می‌کند و هم معتقد است که حقیقت وجود از حیث مفهومی قابل شناخت نیست. «فلیسَ للوجودِ وجودٌ ذهنی، و ما لیسَ له وجودٌ ذهنی فلیسَ بکُلِّی و لا جزئی و لا عام و لا خاص» (ملاصدرا، ۱۹۶۴، ص ۷) وجود، از وجود ذهنی برخوردار نیست. چیزی که وجود ذهنی ندارد، نمی‌تواند تحت مفاهیم کلی و جزئی و عام و خاص درک شود و فقط قابل تجربه و شهود است. با اینکه ما تلاش می‌کنیم که درباره وجود با قطع نظر از ماهیت سخن بگوئیم. اما ارتباط این دو، یکی از معماهای وجود است؛ چنان که هایدگر هم معتقد است وجود، وجود ذات است. بنابراین، در عین تفکیک وجود از ماهیت، فهم آن در پرتو ذات، ممکن است. پرسش از چیستی وجود، مستلزم آن است که وجود را شیئی مانند دیگر اشیاء قرار دهیم. ما بجای پرسش از چیستی وجود، باید سؤال کنیم که معنای وجود داشتن ذات چیست. صدرا معتقد است که وجود در واقعیت ظهور پیدا می‌کند. واقعیت یا کل موجودات عالم خارج و یا وجود خاص است که وجودی عینی دارد. از نظر هایدگر، فهم وجود در حالات وجود میسر می‌شود. وقتی امکان چنین فهمی در نظر گرفته شود، ما در این نگاه و فهم قرار می‌گیریم، چون ما به عنوان محقق از چنین فهمی برخورداریم؛ یعنی وجود معماگونه خود را در معرض تحلیل یک ذات قرار می‌دهیم که همان وجود انسان باشد. این رهیافت، معماگونه‌گی را با وجود انسان تبیین می‌کند. گرچه تبیین وجود، ممکن است ما را به موجودی متعین سوق دهد اما هر دو فیلسوف بر این تأکید دارند که درصدد شناخت خود وجودند؛ وجودی که خود را به صورت حقیقت صرف آشکار می‌کند، ظهور در همه اشیاء دارد اما غیر از شیئیت آن‌ها است «إِنَّ كُلَّ موجودٍ فی الخارجِ غیرُ الوجودِ، فیه شوبٌ ترکیب و لو عقلاً، بخلافِ صِرْفِ الوجودِ.» (ملاصدرا، ۱۹۶۴، ص ۱۱) هر موجودی در جهان خارج، غیر از خود وجود است، چون شائبه ترکیب، حداقل ترکیب عقلی (مانند ترکیب از ماهیت و وجود) در آن می‌رود، درحالی که حقیقت وجود، وجود صرف است.

به هر حال ملاصدرا وجود را درافق وسیع و کلی مورد بحث قرار می‌دهد، درحالی‌که هایدگر آن را در افق وجودی انسان مورد دقت قرار می‌دهد. همچنین، ملاصدرا در بیان نحوه ظهور و بروز وجود به نظریه تشکیک وجود توجه پیدا می‌کند، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۹) ولی هایدگر به هرمنوتیکی بودن وجود سوق یافته و آن را در هویت تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد. هایدگر در تحلیل خود، وجود انسان (دازاین) را نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد. اما ملاصدرا مستقیماً از خود وجود به عنوان مفهوم آغاز کرده و آن را در مقابل ماهیت قرار می‌دهد. (همان، ص ۲۳).

از نگاه ملاصدرا وجود از مراتب سه‌گانه برخوردار است: ۱. وجودی که تعلق به غیر نداشته، مقید به قید خاصی نیست ۲. وجود متعلق به غیر، مانند عقول و نفوس ۳. وجود منبسط که شمول و انبساط آن بر اشیاء مانند طبایع کلی و ماهیات عقلی نیست، همان چیزی که عرفا از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۹۶۴، ص ۴۰-۴۱) چنان‌که ملاحظه می‌شود، افق وجود در اندیشه صدر از گستردگی خاصی برخوردار است. وجود با چنین توسعه‌ای نمی‌تواند با زمان درک شود و زمان کلیدی برای فهم آن تلقی گردد؛ لذا زمان در عالم طبیعت جلوه پیدا می‌کند. اما اگر دهر و سرمد را جلوه ازلای زمان بدانیم، یعنی آن را به موجودات مجرد هم توسعه دهیم و زمان و ابدیت را در پیوند با هم بدانیم، می‌توان ارتباط عمیقی میان زمان در معنای وسیع آن با تمام هستی یافت و از این نگاه، فهم زمان در اندیشه صدرائی نیز می‌تواند کلیدی برای فهم هستی در معنای وسیع آن تلقی گردد. «فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعية كما أن الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر». (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۲۵) همان‌طور که روح حرکت، طبیعت است، روح و باطن زمان هم دهر است و حتی می‌توان گفت که باطن دهر، سرمد است.

بر اساس تفکر هایدگر، اوصاف وجود، امکاناتی است که در آن دازاین تحقق پیدا می‌کند. این امکانات نه با براهین، بلکه با تحلیل‌های پدیدارشناسانه از دازاین، کشف می‌شود. انسان می‌تواند به عنوان یک امکان تعریف شود. اما او حالات متعدد وجودی دارد که در آن‌ها، بودن را بر می‌گزیند. بنیاد اصلی وجود او بودن در جهان است.^۱

از نگاه هایدگر وجود مورد غفلت و فراموشی است. اما غفلت از آن بخاطر عام بودن مفهوم وجود است که تهی‌ترین و غیر قابل تعریف‌ترین است.

هایدگر ایده رجوع به خود اشیاء را از هوسرل اخذ می‌کند. به اشیاء اجازه می‌دهد تا خود به سخن در آیند، به جای آنکه با نظریه‌ها، چیزی را به آن‌ها دیکته کند. عنوان فنومنولوژی مطالعه فنومن را مطرح می‌کند. هایدگر فنومن را چیزی می‌داند که خودش را آن‌چنان‌که هست، آشکار می‌کند. ملاصدرا هم به دنبال درک حقیقت اشیاء آن‌چنان‌که هستند بوده است و تلاش داشته تا به دور از پیش فرض‌ها و اندیشه‌های

^۱ - Being –in- the- World (In –Der-Welt-Sein)

پیشینان، مواجهه‌ای مستقیم با وجود داشته باشد و در یک درگیری عمیق با هستی آن را به سخن گفتن و خودنمایی وادارد.

پیوند وجود و زمان

نگرش این دو فیلسوف به زمان چه تفاوت اساسی با پیشینیان دارد و این نگاه چه تأثیری در نگرش ما به زمان و هستی می‌گذارد؟ هر دو فیلسوف بر این عقیده‌اند که گذشتگان به زمان فقط به عنوان یکی از اعراض عالم طبیعت و جسم نگاه می‌کردند. چنین تلقی از زمان نه تنها نمی‌تواند آن را روشن نماید بلکه آن را پنهان‌تر می‌کند. ملاصدرا به تدوین دیدگاه خود در مورد زمان پرداخته و کمتر به نقد دیدگاه گذشتگان توجه داشته است. اما هایدگر همت زیادی مصروف نقد تفکرات گذشتگان و نتایج زاینبار آن‌ها نموده است. زمان و نقش آن در وجودشناسی هایدگر به حدی برجسته است که عنوان کتاب‌های مختلف را به خود اختصاص داده است. علاوه بر کتاب مهم «وجود و زمان»، کتاب «تاریخ مفهوم زمان» و «مفهوم زمان» از آثار برجسته او دربارهٔ زمان است.

از نظر هایدگر، فیزیکدانان غالباً زمان را مانند مکان متمایز از ماده لحاظ می‌کردند. تنها تفاوت در مورد زمان این است که برای زمان نتایج فیزیکی قائل نیستند. درست است که اگر من ساعت ۲ صبح بیرون بروم، سرما می‌خورم، اما اگر ۲ عصر از خانه خارج شوم، ضرری نمی‌بینم. اما این تفاوت نه به زمان بلکه به شرایط مختلف دما باز می‌گردد. همچنین، زمان، مانند مکان ممتد است و سلسله‌ای از زمان‌های متوالی واحدی وجود دارد که همهٔ وقایع طبیعی در آن رخ می‌دهند. (Oaklander, 2008, p, 63)

اما پرسش دیگر این است که چه چیزی ما را سوق می‌دهد که وجود و زمان را در ارتباط با هم ببینیم؟ وجود به معنی حضور است، حضور هم به معنی حال و اکنون است و حال همراه با گذشته و آینده از وجوه زمان‌اند؛ لذا وجود به معنی حضور زمانی است. البته هایدگر این سطح از ارتباط را برای اندیشیدن کافی نمی‌بیند؛ لذا تلاش می‌کند تا ارتباط عمیق‌تری را منکشف سازد. به همین دلیل، او می‌گوید که ممکن است ما از زمانی بودن اشیاء به تحقق آن‌ها در زمان یاد کنیم. اما آیا وجود، چیزی بسان اشیاء است که در زمان تحقق می‌یابند؟ آیا وجود، یک شیء است؟

هدف اولیهٔ «وجود و زمان» تفسیر زمان به عنوان افق امکانی فهم وجود است. ارتباط میان وجود و زمان نه ارتباط دو امر متقابل، بلکه دومی (زمان) کلید فهم اولی (وجود) است. همچنین زمان هایدگر، فهم متعارف از این واژه نیست. ما دربارهٔ موجودات از جمله خودمان به عنوان موجود در زمان می‌اندیشیم. ابتدا باید روشن کنیم که منظور از زمانی که به وجود تعیین می‌بخشد، این نیست. این گمان اشتباهی است که هایدگر می‌خواهد دیدگاه سنتی بی‌زمانی حقیقت را با دیدگاه همه چیز در زمان است، جابه‌جا نماید. معنای روزمرهٔ زمان از چیزی که او نگرش ایستاً به زمان می‌نامد، اخذ می‌شود. زمان در این معنی، نه زمان به عنوان توالی آنات، بلکه کلید معنای وجود است. (Gorner, 2007, p 14)

یکی از آثار هایدگر در بحث زمان، کتاب «مفهوم زمان» اوست. او در این اثر، دیدگاه‌های موجود دربارهٔ زمان را مطرح کرده است و به ارزیابی آن‌ها می‌پردازد. در ابتدا اشاره‌ای به زمان به عنوان چیزی که روزمره با آن مواجهیم می‌کند؛ زمانی که در طبیعت و جهان وجود دارد. زمان در این معنی، نظامی از روابط مکانی-زمانی و مقدار طبیعت و حرکت اشیاء محسوب می‌شود. در دوران معاصر بر اساس نظریهٔ نسبیت انیشتین^۱، مکان بالذات یعنی مکان مطلق وجود ندارد. صرفاً چیزی جز اجسام و انرژی موجود در آن نیست. زمان هم، هیچ است. در واقع زمان، همان توالی حوادث موجود در آن است، زمان و هم زمانی مطلق، وجود ندارد. «زمان چیزی است که حوادث در درون آن رخ می‌دهند. این همان چیزی است که ارسطو قبلاً در محتوای نوع بنیادین هستی به وجود طبیعی منسوب ساخته بود؛ تغییر، تغییر مکانی. چون خود زمان متحرک نیست، بایستی متحرکی همراه آن باشد. (Heidegger, 1992, p 3)

به عقیدهٔ هایدگر زمان هویتی مستقل از اشیاء ندارد، چیزی است که اشیاء در آن تغییر می‌کنند. اما آیا زمان آن‌چنان که هست در این دریافت خود را نشان می‌دهد؟ آیا این تبیین می‌تواند زمان را به عنوان پدیدار بنیادی روشن نماید؟

یک فیزیکدان چگونه با زمان مواجه می‌شود؟ درک او از زمان به عنوان مقدار است. مقدار دلالت بر چه مدتی^۲، و چه موقع^۳ و از فلان موقع تا فلان^۴ موقع می‌کند. ساعت، زمان را نشان می‌دهد. در ساعت توالی زمانی همیشه تکرار می‌شود.

از نظر هر دو، تقسیمات زمان امور اعتباری هستند و نمی‌توانند حقیقت زمان را نشان دهند. اما این اعتباریات می‌توانند زمینهٔ آشنائی ما را با زمان فراهم سازند. «ما از ساعت دربارهٔ زمان چه می‌آموزیم؟ زمان چیزی است که در آن نقطهٔ کنونی ممکن است در نسبت به دو نقطهٔ مختلف، ثابت در نظر گرفته شود که یکی مقدم و دیگری مؤخر است... این زمان تماماً یکسان و مشابه است. در این صورت، زمان فقط به صورت تشابهات قابل اندازه‌گیری تقویم پیدا می‌کند. زمان امر گشوده‌ای است که مراتب آن در نسبت به هم، از تقدم و تأخر برخوردارند.» (Heidegger, 1992, p 5)

از نظر هایدگر، چنین نگاهی به زمان، برداشتی ثابت از زمان است، که ما را از حقیقت زمان دور می‌کند. «این اکنون، زمان کنونی که من به ساعت می‌نگرم چیست؟ اکنونی که من این کار را انجام می‌دهم، اکنون، نوری است که بر یک لحظه می‌تابد. اکنون (آن) چیست؟ آیا «آن» در اختیار و در دسترس من است؟ آیا آن منم؟ آیا هر شخص دیگری «آن» است؟ پس زمان در حقیقت، خود من خواهد بود و هر شخص دیگری زمان خواهد بود و ما در وجود با یکدیگر^۵، زمان خواهیم بود. آیا من «آن» هستم یا فقط

¹- Einstein's Relatively Theory

²- Das Wielang/How-Long

³- Das Wann/ When

⁴- Das Von-Bis-Wann/ From-When-Till-When

⁵- Being With one Another

کسی است که اکنون آن را بر زبان می‌راند؟... اینجا ما به وجود انسانی اشاره می‌کنیم که همیشه پذیرای آن است، ساعت طبیعی که جایگزین روز و شب است، چه مشکلی در این حقیقت وجود دارد که وجود انسان ساعتی متقدم بر همه ساعت‌های جیبی و شاخص آفتاب داشته است؟ آیا من می‌توانم وجود زمان را مرتب سازم با اینکه من خودم را در حال معنی می‌کنم؟ آیا من خودم اکنون و زمان وجودی خود هستم؟» (Ibid, P 5) او سعی می‌کند راه طی شده خود را به صورت ناتمام نزد فیلسوفان پیشین پیدا کند؛ لذا به سراغ آگوستین رفته و می‌گوید: «آگوستین در کتاب *یازده اعترافات*^۱ این پرسش را تا جائی دنبال می‌کند که می‌پرسد، آیا خود نفس، زمان است و این پرسش را در همین نقطه به پایان می‌برد. «در تو، روح من، من زمان‌ها را اندازه می‌گیرم.» (Ibid, P 6)

در نتیجه پرسش از زمان، تحقیق را به سوی دازاین می‌کشاند. اگر منظور از دازاین وجودی باشد که ما به عنوان حیات انسانی می‌شناسیم، این هویت در تعین وجود خود، هویتی است که هر یک از ما داریم که همه ما آن را در این بیان بنیادی می‌یابیم که من هستم. بیان «من هستم» بیان اصیل وجودی است که منسوب به دازاین انسان است. این هویت در تعین خود، خود ماییم. بنابراین، زمان با وجود انسان ارتباط تنگاتنگ پیدا می‌کند. انسان، زمان را منکشف ساخته است و زمان در وجود آدمی تعین پیدا می‌کند. از نظر هایدگر برای دلالت و رسیدن به دازاین، کافی است که کنش آگاهی و فرایندهای ذهنی در زمان را مورد توجه قرار دهیم. البته هایدگر به دنبال آن نیست که زمان را امری ذهنی بداند، بلکه او می‌خواهد در افق وجود انسانی، زمان را معنادار نماید؛ هویت انسان را زمانمند و تاریخمند تلقی می‌کند. وجود دازاین، عین زمان است.

ملاصدرا گرچه در نظریه خود درباره زمان، از ارسطو و حتی فیلسوفان مسلمان پیش از خود مانند ابن سینا فاصله زیادی پیدا می‌کند، از نظر او، زمان نوعی ترتب بین وجود و عدم چیزی است که قابل جمع در وجود نیستند. «إِنَّ الْعَقْلَ يُدْرِكُ بَدَاهَتَهُ تَرْتُّبًا بَيْنَ وُجُودِ شَيْءٍ وَّ عَدْمِهِ حَيْثُ لَا يَجْتَمَعَانِ.» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۴۹) یعنی تقدم و تأخری را ذهن درک می‌کند که متقدم با متأخر اجتماع در وجود پیدا نمی‌کند، با هم امکان تحقق ندارند و از همین مبنا برای اثبات وجود زمان استفاده می‌کند: «كُلُّ حَادِثٍ لَهُ قَبْلِيَّةٌ لَا يُجَامَعُ الْبَعْدِيَّةُ لَا كَقَبْلِيَّةِ الْوَاحِدِ عَلَى الْكَثِيرِ وَ قَبْلِيَّةِ الْأَبِّ عَلَى الْإِبْنِ أَوْ ذَاتِ الْفَاعِلِ أَوْ الْعَدَمِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَجُوزُ فِيهِ الْإِجْتِمَاعُ بَلِ الْقَبْلِيَّةُ لَا يَجَامَعُ الْبَعْدِيَّةُ...» (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ص ۱۰۶) ملاصدرا که برای وجود زمان مانند پیشینیان دو دلیل ارائه می‌دهد، مبنای یک دلیل را همین نوع تقدم و تأخری می‌داند که بر خلاف سایر تقدم و تأخرها، اجتماع در وجود پیدا نمی‌کنند که این تقدم و تأخر چیزی جز تقدم و تأخر زمانی نیست. اما نگاه وجودی به زمان با اثبات وجود زمان متفاوت است. در نگاه وجودی به زمان بحث درباره حقیقت و هویت زمان است که ملاصدرا فاصله زیادی از گذشتگان پیدا می‌کند.

^۱- Confessions

ملاصدرا در بحث از زمان به وجودی بودن آن اشاره می‌کند اما برای تدوین دیدگاه او باید نظرات وی را در حوزه حرکت جوهری و در مجموعه هستی‌شناسی او به دقت مورد تأمل قرار داد. یعنی زمان، در تفسیر وجود، خود را ظاهر و آشکار می‌کند. ملاصدرا بین زمان و حرکت و طبیعت ارتباطی ناگسستگی می‌بیند. از طرفی او بر اساس اصالت وجود منشأ اثر حقیقی و خارجی را وجود می‌داند. بنابراین، اگر زمان تحقق خارجی داشته باشد و در خارج چیزی جز وجود نباشد، در جهان خارج ما با وجودی روبرو خواهیم بود که دوام و قرار ندارد، سیال دائم است، (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، ۱۴۹) اما تمام موجودات از چهره ثبات هم برخوردارند، هر چند ثبات در تجدد باشد؛ لذا از این حیث می‌توان ثباتی را در حرکت و به تبع آن در زمان یافت. (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۵۱)

زمان، زمانندی و تاریخ

هایدگر مانند بحث وجودشناسی در بحث زمان هم از اصطلاحات ویژه استفاده می‌کند؛ خصوصاً بحث زمان را در افق تاریخ مورد توجه قرار داده است و از تاریخمندی هویت انسانی بحث می‌کند که سابقه آن در تفکر ملاصدرا نیست.

ملاصدرا بر اینکه زمان و حرکت و مسافت وجود واحد دارند، تأکید می‌کند که این نام‌ها صرفاً اعتبارند و ما در عالم واقع با یک حقیقت روبرو هستیم که همان وجود متجدد منصرم است. «إعلم أن المسافة بما هي مسافة و الحركة و الزمان كلها موجود بوجوه واحد و ليس عروض بعضها لبعضاً عرضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها.» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۸۰) نکته اصلی ملاصدرا در نگاه به زمان در همین جا آشکار می‌شود که عروض زمان، عروض خارجی نیست. در خارج با دو یا چند حقیقت مانند حرکت، زمان، مسافت و یا جسم در عالم خارج روبرو نیستیم بلکه همه این‌ها در خارج به یک حقیقت موجودند که در ذهن میان معنای آن‌ها تفکیک صورت می‌گیرد اما منشأ انتزاع همه آن‌ها یکی است. از نگاه او، عالم طبیعت وجود واحدی دارد که در حال سیلان و صیوروت است «لاشيء من الأجسام والجسمانيات المادية... إلا و هو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية.» (ملاصدرا، ۱۹۶۴، ص ۶۴) حرکت و زمان از نگاه ملاصدرا امر عقلی منتزاع از نحوه وجود است و این از ابتکارات ملاصدرا است که با این نگاه، نگرش متفکران مسلمان به زمان را با تحولی عمیق همراه ساخته است. (ر.ک: نجفی افرا، ۱۳۸۹، ص ۴۲)

از نظر هایدگر زمان با زمانندی تفاوت دارد، زمان قابل اندازه‌گیری با ساعت و تقویم بوده و امری اعتباری و وضعی است. اما زمانندی امر هستی‌شناختی است و بدون آن، هستی دزاین قابل تفسیر نیست. زمان در شناخت هستی، معنایی کلیدی است و بنیاد تفسیر وجود است. «بر اساس تفسیر و فهم

دازاین، وجود زمان است. زمان باید به عنوان افق همه فهم‌ها و تعبیر از وجود تبیین شود.» (Groner, 2007, P 168)

لذا پرسش از زمان، تحقیق ما را به سوی دازاین می‌کشانند، اگر منظور از دازاین وجودی باشد که ما به عنوان حیات انسانی می‌شناسیم، این هویت در تعیین وجودی خود، هویتی است که هر یک از ما داریم که همه ما آن را در این بیان بنیادی می‌یابیم که «من هستم.» بیان «من هستم» بیان اصیل وجودی است که منسوب به دازاین انسان است. این هویت در تعیین خود، خود ماییم. از نگاه او، زمان وجودی است که در آن دازاین با کلیت خود تحقق پیدا می‌کند. (Heidegger, History, P 319)

دازاین با زمان، وجود خود را زمانمند می‌کند. زمان به عنوان چیزی که قالبی برای موجودات عالم باشد، در جهان خارج نیست. زمان حتی کمتر از آن است که به درون آگاهی حرکت کند. بلکه آن چیزی است که امکان وجود رو به جلو، که قبلاً وجود گرفتار آن بوده را فراهم می‌کند؛ یعنی امکان وجود پروا را فراهم می‌سازد. (Heidegger, History, 1992, P 350) وجود دازاین، پروا است و معنای پروا، زمان است.

از نظر هایدگر، وقتی ما به گذشته و آینده می‌نگریم، آن‌ها را دو جزء معدوم تلقی می‌کنیم. گذشته، از بین رفته و اکنون در اختیار نیست و آینده در پیش روی ماست که به آن دسترسی نداریم، ولی شاید یکی از نقاط مشترک هر دو فیلسوف همین بوده که چنین نگاهی به آینده و گذشته را نفی و تصحیح نمایند. هر چند تلقی این دو فیلسوف از مسأله با هم متفاوت است اما نتیجه سخن هر دو، یکی است؛ یعنی گذشته و آینده موجودند و در اکنون حضور دارند. برای هر دو متفکر، زمان‌های سه‌گانه مفهوم نیستند، هر چند می‌توانیم از آن‌ها مفهومی هم داشته باشیم بلکه ابعاد وجودی یک حضورند.

این گذشته‌ای که ما در آن پیش می‌رویم، خود را منکشف می‌سازد که آن گذشته من است. چنانکه این گذشته روشن می‌کند که دازاین من در اینجا دیری نمی‌پاید. من چندان در کنار این شیء و آن شیء یا این شخص و آن شخص نخواهم بود. گذشته همه چیز را با خود به نیستی می‌برد. گذشته، رخداد نیست؛ حادثه‌ای نیست که در دازاین رخ می‌دهد. گذشته چیز نیست بلکه چگونگی است. در حقیقت چگونگی اصالت دازاین من است. این گذشته‌ای که من به عنوان خودم در آن پیش می‌روم، چیستی نیست؛ چگونگی خلوص و سادگی دازاین است. (Heidegger, 1992, P 12) یعنی گذشته در من حضور دارد و با بقای من بقاء دارد، به تعبیر دیگر: دازاین، امری در زمان نیست بلکه خود، زمانمند است. «دازاین در عالی‌ترین امکان وجودی، خود زمان است، نه اینکه در زمان باشد.» (Heidegger, 1992, P 13)

آیندگی هستی، چگونگی اصیل وجود زمانمند است. راهی است که دازاین در آن و بیرون از آن، خود را زمانمند می‌کند... آیندگی وجود، زمان را ارزانی می‌کند، حال را می‌کارد و به گذشته اجازه می‌دهد تا در چگونگی زیست، تکرار پذیرد.

پدیدار بنیادین زمان، آینده است. هر دازاین خاصی باید خود را در حرکت به پیش در یابد... این است که دازاین همه زمان‌ها را در تمامی موارد خاص با خود دارد. زمان هرگز طولانی نمی‌شود چون اصلاً طول ندارد. فقط اگر من بگویم که زمان اصالتاً زمان ندارد تا آن را شمارش کند، یک اظهار مناسبی خواهد بود... با پرسش از چه وقت و چه اندازه، دازاین، زمان خود را از دست می‌دهد. (Heidegger, 1992, P. 14-15)

در واقع آینده داشتن در اصل به معنی آن است که ما در حضور به انتخاب و قصد دست می‌یازیم تا آنچه آینده است محقق شود. (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۳) با انتخاب، حضور خود را در آینده به تصویر می‌کشیم. بر اساس تفکر ملاصدرا نیز می‌توان از وجود گذشته و آینده سخن به میان آورد و تلاش می‌شود تا این گسست میان مقاطع مختلف زمان ترمیم پذیرد. چنانکه می‌دانیم ملاصدرا از زمان به عنوان بعد چهارم ماده سخن می‌گوید. «فَللطَّبِيعَةِ إِمْتِدَادِهَا وَلِهَا مَقْدَارَانِ أَحَدُهُمَا تَدْرِيجِيٌّ زَمَانِيٌّ يُقْبَلُ الْإِنْقِسَامَ الْوَهْمِيَّ إِلَى مُتَقَدِّمٍ وَ مُتَأَخَّرٍ زَمَانِيَيْنِ وَ الْآخَرَ دَفْعِيٌّ مَكَانِيٌّ يُقْبَلُ الْإِنْقِسَامَ إِلَى مُتَقَدِّمٍ وَ مُتَأَخَّرٍ مَكَانِيَيْنِ وَ نِسْبَةُ الْمَقْدَارِ إِلَى الْإِمْتِدَادِ كَنِسْبَةِ الْمُتَعَيَّنِ إِلَى الْمُبْهَمِ وَ هُمَا مُتَحَدَانِ فِي الْوُجُودِ مُتَغَايِرَانِ فِي الْإِعْتِبَارِ.» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۴۰) طبیعت از دو امتداد برخوردار است؛ یکی امتداد در زمان و دیگری امتداد در مکان. یعنی طبیعت بدون امتداد در زمان معنی ندارد. فاصله ملاصدرا از پیشینیان در همین جا آشکار می‌شود. فیلسوفان پیشین فقط امتداد در مکان را می‌دیدند اما ملاصدرا به امتداد دیگر یعنی امتداد در زمان هم توجه نشان می‌دهد. نمی‌توان از جسم، بدون زمان سخن گفت. در واقع ما با وجود واحدی روبرو هستیم که از ضعف به شدت و از قوه به فعل در می‌آید. «فَكَذَلِكَ لِلْجَوْهَرِ الصُّورِيَّ عِنْدَ اسْتِكْمَالِهِ التَّدْرِيجِيَّ، كَوْنٌ وَاحِدٌ زَمَانِيٌّ مُسْتَمِرٌّ يُعْتَبَرُ وَ مُتَّصِلٌ تَدْرِيجِيٌّ يُعْتَبَرُ... وَ الْمُتَّصِلُ الْوَاحِدُ لَهُ وَجُودٌ وَاحِدٌ وَ الْوُجُودُ عَيْنُ الْهُوِيَّةِ الشَّخْصِيَّةِ.» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۹۷) در صورت جوهری که استكمال تدریجی پیدا می‌کند، از یک نظر با یک وجود مستمر و از نگاه دیگر، با امر متصل تدریجی همراه است اما امر متصل واحد از وجود واحد برخوردار بوده و این وجود عین هویت فردی و شخصی آن است. بنابراین، در عالم طبیعت و در یک نگاه عامتر ما در عالم واقع با یک حقیقت روبرو هستیم. آنچه در عالم واقع است، وجود است، اصلاً واقعیت، چیزی جز وجود نیست. بنابراین، فرض عدم در دایره وجود بی‌معنا است. عدم، اعتبار ذهن است هرچند این عدم، عدم سابق بر امر حادث باشد. حتی بین وجود ذات و تجدد آن، جعل دومی واسطه نمی‌شود. به جعل بسیط وجود و تجدد جعل می‌شوند. «إِنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ بِالْبُرْهَانِ الْقَاطِعِ وَجُودَ هُوِيَّةِ مُتَجَدِّدَةٍ مُتَصَرِّمَةٍ لِذَاتِهَا بَلَا تَخْلُلُ جَعْلٌ بَيْنَ وَجُودِ ذَاتِهَا وَ وَجُودِ تَجَدُّدِهَا.» (همان، ج ۳، ص ۱۴۶) جعل ذات و تجدد به دو جعل نیست. جعل ذات عین جعل سیلان و تجدد است و از طرفی با توجه به نظریه لبس بعد اللبس ملاصدرا و اشتدادی بودن حرکت، می‌توان به درستی نتیجه گرفت که در نظام هستی

هیچ چیز از بین نمی‌رود. هر مرحله‌ای، تمام کمالات مراحل قبل را دارا است. بنابراین، گذشته در حال و حال در آینده موجود و متحقق است. البته چنان‌که قبلاً نیز عنوان کردیم، دیدگاه ملاصدرا جنبه عامتری دارد و تمامی موجودات عالم طبیعت را فرا می‌گیرد. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۲۶) اما هایدگر بیشتر بحث را در دازاین متمرکز می‌سازد، هرچند که آن را کلیدی برای انکشاف کل هستی می‌داند. علامه طباطبایی هم با فهم دقیق این معنی، به این نتیجه می‌رسد که هر موجودی زمان ویژه خود را دارد. زمان فقط مقدار حرکت فلک، آن هم فلک اقصی نیست که ما برکشتی فلک سوار باشیم تا هر موقع که از ما ناراضی شد ما را به بیرون پرتاب نماید. «مَمَّا يَجِبُ أَنْ يَتَنَبَّهُ لَهُ أَنَّ هَذَا الْبِرْهَانَ يَنْتَجِجُ أَنْ لِكُلِّ شَخْصٍ مِنْ أَشْخَاصِ الْحَرَكَاتِ شَخْصاً وَاحِداً بِالْعَدَدِ مِنَ الزَّمَانِ يُغَايِرُ زَمَانَ الْحَرَكَاتِ الْأُخْرَى كَمَا تَغَايِرُ تِلْكَ الْحَرَكَةُ غَيْرَهَا مِنَ الْحَرَكَاتِ بِالْعَدَدِ وَ نَسْبَةُ كُلِّ زَمَانٍ إِلَى حَرَكَتِهَا الَّتِي يَعْرُضُهَا، كَنَسْبَةِ الْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ الْخَاصِّ إِلَى الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ الَّذِي يَعْرُضُهُ.» (همان، پاورقی ۲، ص ۱۱۵) در واقع بر اساس این دیدگاه، هر موجودی و هر فردی از افراد حرکت، زمان خاص خود را دارد. زمانی که با زمان حرکت و فرد دیگر متفاوت است. همان‌طور که ابعاد خاص موجب تعیین هر جسم طبیعی می‌شود، زمان هم عامل تعیین و تشخیص حرکات می‌شود. بنابراین، موجودات زمانمند هستند نه در زمان. علامه در نهایه هم نکته‌ای را در اثبات حرکت جوهری مطرح می‌کند که حکایت از معیت قوه و فعل دارد. او در جریان حرکت از وجود واحدی سخن می‌گوید که یک مرتبه آن قوه و مرتبه دیگر آن، فعل است؛ یکی وجود ضعیف و دیگری وجود قوی دارد اما هیچ یک معدوم نیستند. نسبت قائم به قوه و فعل که از شدت و ضعف و قرب و بعد برخوردار است، در متن واقع متحقق است و تحقق نسبت، حاکی از تحقق طرفین یعنی قوه و فعل دارد. در واقع، در متن واقع با وجود واحدی روبرو هستیم که مقول به تشکیک است. «فوجودُ القابلِ و وجودُ المقبولِ بالقوةِ و وجودُهُ بالفعلِ جميعاً وجودٌ واحدٌ ذومراتبٍ مختلفةٍ، يرجعُ فيه ما به الإختلافُ إلى مابه الإِتِّفَاقُ و ذاك مِنَ التَّشْكِيقِ.» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۹) بنابراین، در جهان خارج، وجود قابل با وجود بالقوه و بالفعل مقبول متحد است. قوه و فعل مراتب یک وجود است نه دو وجود مستقل از هم. وجود واحد سیالی تحقق دارد که تمام مراتب آن از یک وجود تشکیکی برخوردار است. «إِنَّ قُوَّةَ الشَّيْءِ، هِيَ ثَبُوتٌ مَا لَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ بِحَسَبِهِ جَمِيعُ أَثَارِ وِجُودِهِ الْفَعْلِيِّ.» (همان، ص ۲۰۰) همان‌طور که هر مقطع حرکت، قوه مرحله بعد و مرحله بعد فعلیت مرحله قبل است، زمان هم مانند حرکت، امر واحدی است که برخی از مراتب آن گذشته، برخی حال و آینده است. گذشته، قوه حال و آینده است. مقاطع مختلف زمان در یک وجود در هم تنیده‌اند. حقیقت واحدی در جهان خارج است که همه این مقاطع زمانی در آن تحقق دارند. بنابراین، گذشته معدوم نمی‌شود، بلکه در آینده بروز و ظهور کامل‌تری پیدا می‌کند، «وکل زمانی فهو يتشخص بالزمان.» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱) زمان عامل تشخیص است. تمام موجودات

زمانمند، با زمان تشخیص می‌یابند؛ لذا زمان و وجود یک چیز هستند. این بیان، بسیار نزدیک به استنباطی است که هایدگر از زمان دارد.

هایدگر و ملاصدرا چنان‌که دیدیم بین زمان و زمانمندی فرق می‌گذارند. تمام تأکید متمرکز بر این است که زمان را مستقل از وجود و ظرف برای موجودات تلقی نکنیم بلکه آن را همان وجود و هویت شخصی در حال تجدد ببینیم. هایدگر بحث زمان را به بحث از تاریخ می‌کشد و ضمن نقل معانی متعدد برای تاریخ، از تاریخمندی دازاین سخن می‌گوید. وجود انسان، وجود تاریخمندی است به این معنی که هر یک از ما تاریخی دارد. تاریخ فرایندی است که وقایع در آن انکشاف پیدا می‌کنند و هر یک از ما جایگاهی در این فرایند داریم. وابستگی تاریخ به طبیعت، آن را به طبیعت تقلیل نمی‌دهد. هایدگر مدعی است که همه این حقایق، حقیقت وجودی است که وجود دازاین با تاریخمندی تقوم پیدا می‌کند. تاریخ چیزی مجزای از زمانمندی نیست. (Gorner, 2007, p 163) تاریختی التفات به گذشته دازاین در معنای مذکور دارد. دازاین در گذشته خود، هستومند است.

تاریخ در اندیشه هایدگر با زمانمندی و دازاین ارتباطی تنگاتنگ دارد و دارای معانی مختلفی است که عبارتند از: ۱. تاریخ به معنی علم تاریخ، مطالعه مدون رخدادهای گذشته ۲. تاریخ به معنی مطالعه حوزه‌های خاص دانش انسانی مثل تاریخ فلسفه یا تاریخ علم، این تاریخ به معنی گذشته است. ۳. تاریخ به معنی چیزی که از روح گذشتگان در نسل‌های بعدی می‌ماند یا نسل‌های بعدی حامل و وارث آن هستند. ۴. مطالعه وقایع برجسته که می‌تواند درس عبرت و زندگی برای نسل کنونی و نسل‌های بعدی باشد. این هم گذشته است اما گذشته خود شخص نیست، بلکه گذشته‌ای است که با جریان دازاین برجسته می‌شود. ۵. تاریخ به معنی امر شخصی و خاص مثل تاریخ فلان شهر یا فلان شخص ۶. تاریخ به معنی حوادث و مشغله‌های روزمره که در زندگی فعلی با آن‌ها درگیر می‌شویم. ۷. تاریخ به معنی وجود واقعی که ریشه در حالت هستی‌شناختی دازاین دارد، تاریخمندی دازاین به زمانمندی دلالت می‌کند. (Inwood, 1999, p 93)

گاهی هایدگر به تاریخ در معنای نخست که مطالعه وقایع گذشته است، اشاره می‌کند که: تاریخ‌شناسی دازاین را به بیگانگی از تاریختی اصیل تشویق می‌کند. تاریخمندی لزوماً به معنی تاریخ‌شناسی نیست... دازاین به‌طور خاص، خود را میان تولد و مرگ می‌گستراند. یک کوه یا سگ گذشته‌ای دارد که در وضعیت فعلی آن تأثیر می‌گذارد اما دازاین گذشته خودش است. آن چنان فعالیت می‌کند که گویا یک نگاه ضمنی به گذشته خود دارد. (Ibid, 1999, p 93)

چنان‌که ملاحظه می‌کنیم از نظر هایدگر، تاریخ به معنای گزارش وقایع گذشته نیست. بلکه آن چیزی است که حضوراً رخ می‌دهد. این رخداد به معنای نحوه خاص ظهور هستی و گشودگی دازاین بر آن نحوه ظهور در هر زمانی است. دازاین از نظرگاه گذشته‌اش عمل می‌کند. گذشته دازاین، گذشته نسل او نیز هست. او وارث فهم موروثی دازاین است که بر اساس آن خود و امکاناتش را تفسیر می‌کند. گرچه دازاین

تاریخمند است اما ممکن است این تاریخمندی از دازاین مخفی باشد. «وجود دازاین تاریخمند است اما تاریخمندی، ممکن است مخفی از دازاین باشد. دازاین قطعاً تاریخی است اما این به معنی گرفتاری در تاریخ نیست. بلکه تاریخت وجودی دازاین، یک شرط امکان تاریخ به عنوان مطالعه گذشته است. انکشاف تاریخی تاریخ، ریشه در تاریخت دازاین دارد.» (Gorner, 2007, p 165- 166)

دلیل تاریخی بودن انسان، همان زمانمندی اوست. هویت زمانمند انسان، نشانگر تاریخت اوست. «در تحلیل تاریخمندی دازاین، ما تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم که این هستنده، بخاطر وقوع در تاریخ، زمانمند نیست بلکه برعکس، او تاریخمند است و فقط می‌تواند چنین باشد. چون در بنیاد وجودی خود، زمانمند است.» (Heidegger, 1964, P 428)

ملاصدرا با اینکه خود را متعهد به وجودشناسی دانسته و وارد در عرصه تاریخ و تاریخمندی انسان نمی‌شود، بلکه با هویت الهی که برای انسان آن قائل است، آن را فراتر از فهم تاریخی انسان می‌داند، ولی طبیعی است که زمانمندی خود را در جلوه تاریخمندی نیز ظاهر می‌سازد، اگر انسان موجود زمانمند باشد که از نگاه صدرا این چنین است، موجودی تاریخمند نیز خواهد بود، گرچه صدرا خود را وارد این عرصه نساخته و یا ورود به آن را نوعی خروج از تفکر فلسفی می‌دیده است.

نتیجه‌گیری

هر دو فیلسوف از نگاه پیشینیان یعنی فیزیکدانان و ارسطو فاصله می‌گیرند و به زمان به عنوان نمودی از هستی و کلیدی برای فهم آن می‌نگرند. اما تفاوت‌ها میان آن دو بنیادی است. دغدغه اصلی ملاصدرا حل معمای وجود است. از وجود سیالی بحث می‌کند که سیلان و زمان از آن قابل انفکاک نیست. وجود سیال، وجود زمانمند است. اما او گرچه به اندازه هایدگر به زمان نپرداخته و کتاب‌های مستقل در زمینه آن نگاشته است اما عمق نگاه وی کمتر از هایدگر نیست. ملاصدرا، زمان را در حوزه‌ای وسیع‌تر از دازاین هایدگر می‌بیند. او طبیعت را هویت سیالی می‌بیند. اما هایدگر کاملاً دغدغه هستی‌شناسی خود را به زمان منتقل می‌کند. او زمان را روزه‌ای برای درک هستی قرار می‌دهد. گویا مهم‌ترین کلیدی که برای فهم وجود در اختیار دارد، همین زمان، زمانمندی و تاریخ و تاریخمندی وجود، آن هم وجود آدمی است. البته هایدگر هم مانند ملاصدرا نمی‌خواهد وجود را فقط در زمان و موجودات زمانی محصور نماید. اما ظاهراً یکی از مهم‌ترین وجوه هستی است که در انکشاف هستی می‌تواند نقش مهمی داشته باشد. بر این اساس، تحلیل خود زمان و انکشاف وجوه مختلف آن برای هایدگر حائز اهمیت است. او از تاریخ و تاریخمندی انسان سخن به میان می‌آورد که گرچه نشانی از آن‌ها در اندیشه صدرا به صورت صریح دیده نمی‌شود اما گویا ملاصدرا دریچه‌ای را به سوی درک تازه از زمان گشوده بود تا توسط فیلسوف قرن بیستم آلمان بسط و گسترش پیدا کند. تفاوت بنیادی در دیدگاه این دو، آن است که ملاصدرا خود وجود را کاشف و کلید فهم زمان قرار می‌دهد، درحالی‌که هایدگر، زمان را کلید و کاشف هستی می‌داند.

بنابراین، همت خود را بیش از خود هستی، به زمان اختصاص می‌دهد. ملاصدرا تمام همّ خود را معطوف وجود ساخته است، از حریم آن پا را فراتر نمی‌نهد. بنابراین، مخاطب صدرا باید با اتکاء به وجودشناسی او، به بسط و تفسیر دیدگاه تاریخی او بپردازد و بستر بسط این حقایق در اندیشه او چنان‌که نشان دادیم، وجود دارد.

منابع و مأخذ

- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۹۰ / ۱۴۱۰ ق، ۱۹۸۱)، *الأسفار الأربعة العقلية*، ج ۱ و ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۴)، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۲)، *المفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۶۴ / ۱۳۴۲ ق)، *المشاعر*، تهران، انستیتو ایرانشناسی پاریس.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق حامد ناجی، تهران، حکمت.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۸)، *رساله فی الحدوث*، تحقیق سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- جمادی، سیاوش، (۱۳۸۷)، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران، ققنوس.
- خاتمی، محمود، (۱۳۷۹)، *جهان در اندیشه های دیگر*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۲)، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- نجفی افرا، مهدی، (۱۳۸۳)، *حرکت و زمان در فلسفه*، تهران، روزنه.
- نجفی افرا، مهدی، (۱۳۸۹)، *هستی و زمان در فلسفه ملاصدرا*، تهران، خردنامه صدرا، شماره ۶۰.
- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- Chernyakov, Alexei, (2002), *the ontology of time*, New York, kluwer academic publishers.
- Inwood, Michael, (1999), *a Heidegger Dictionary*, oxford, U.K, Blackwell publisher Ltd.
- Acikenc, Alparslan, (1993), *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, kualalumpur, international institute of Islamic thought and civilization.
- El-Bizri, Nader, (2000), *The phenomenological quest between Avicenna and Heidegger*, Binghamton, Binghamton University.
- Heidegger, Martin, (1992), *The concept of time*, translated by William McNeill, U.K., Oxford Blackwell.
- Heidegger, Martin, (1992), *History of the concept of time*, translated by Theodore

Kisiel, , U.S.A., Indiana university press.

Heidegger, Martin, (1968), *What is called thinking? Trans*, by J. Glenn Gray, New York, Harper and Row.

Heidegger, Martin, (1962), *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, New York, Basil Blackwell.

Gorner, paul,(2007), *Heidegger's Being and Time*, an introduction, New York, Cambridge university press.

Oaklander, L. Nathan, (2008), *philosophy of time*, vol 2, New York, rout ledge.

