

امکان خوانشی «پسامدرن» از سنت فلسفی در عالم اسلام با تأکید بر «هستی‌شناسی بنیادین» هایدگر

احمدعلی حیدری*

چکیده

مقاله با الهام از تلقی «پسامدرن» هایدگر 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. هایدگر مرگ‌اندیشی را موجب رهایی انسان از بی‌خودی فرد منتشر و اصالت عزم وی می‌داند. چنین شرایطی به‌تنهایی متعلق عزم دازاین را با عرضه‌گزیده‌ای از امکانات به‌دست نمی‌دهد. برآوردن چنین مقصودی مستلزم رجوع آدمی به گذشته 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 گذشته حکمی و فلسفی‌اش بنگرد. در نگاه اصیل به تاریخ آنچه دازاین به انجام رسانده یا نرسانده (wirklichkeit) مد نظرمان نیست، بلکه امکانات (möglichkeiten) منتخب دازاین، آنچه را که می‌توانست برگزیند و برگزید و سرانجام آن دسته از امکاناتی را که هنوز برجاست پیش چشم می‌آوریم.

بزرگان اندیشه 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 گذشته ما را ساخته است. با درک زمان و روزگار آنان، می‌توانیم به‌خوبی 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

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، aah1342@yahoo.de

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۱۶

به رهایی از مابعدالطبیعه غربی و وجوه گوناگون آن باز کرد که هایدگر، با عنوان محتاطانه متفکری پسامدرن، در شمار منادیان آن قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ، زمان، زمانمندی دازاین، حکمت و فلسفه اسلامی، امکان‌های تاریخی.

۱. مقدمه

هایدگر قوام بینادین دازاین را در - عالم - بودن (in-der-welt-sein) می‌داند (بند ۱۲)^۱ و آن را به‌طور خلاصه با در - بودن (in-sein) بیان می‌کند (همان). دازاین در این عالم خود را می‌گشاید (erschließung). هایدگر این ویژگی دازاین را در واژه دا (da) خلاصه کرده است (حیدری، ۱۳۸۵). حال پرسش این است که مقومات دا چیستند؟ مقومات دا عبارت‌اند از: حال و هواداری (befindlichkeit)، فهم (verstehen) و بیان (rede) (بند ۲۸). این سه مؤلفه از منظر دیگری تبدیل می‌شوند به بهره‌مندی از اگریستانس (existenzialität)، واقع‌بودگی (faktizität) و درافتادگی (verfallenheit). چگونه؟ لوکنر، یکی از شارحان هایدگر، 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 هایدگر توانایی است؛ توانایی در این جا توانستن - بودن (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 تحقق بخشیدن به آن‌ها دارد و از این رو دازاین «ممکن بودن» تعریف شده است و از این جاست که به وصف بهره‌مندی از اگریستانس در دازاین می‌رسیم؛ یعنی نحوه وجودی او امکانی است و با توجه به وضع واقع‌بوده‌اش امکان‌ها را اختیار می‌کند و بر آن‌ها طرح می‌افکند (entwerfen). پس مؤلفه فهم نیز ارتباط تنگاتنگی با واقع‌بودگی و اگریستانس دارد. از سوی دیگر، فهم مرتبط است با تفسیر و تفسیر نیز می‌تواند، در معنای غیراصیل خود، که ناظر به دازاین روزمره است صورتی منحط پیدا کند و از این حیث نسبتی با درافتادگی می‌یابد.

هایدگر در جمع‌بندی این دو منظر در بند ۴۱ به ترکیبی می‌رسد که آن را «کلّیت ساختار دازاین به‌نحو صورتی» می‌نامد و خلاصه آن از این قرار است: «هستی دازاین یعنی پیشاپیش - در - (عالم)، فرایش - خویش - بودن در جوار (موجودات درون عالمی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرند)» (۱۹۲)^۲. نام این ساختار اهتمام (sorge) است. در این عبارت،

فراپیش - خویش - بودن (sich-vorweg-sein) ناظر به بهره‌مندی از آگزیستنس پیشاپیش (schon) ناظر به واقع‌بودگی و در جوار (sein-bei) ناظر به درافتادگی دازاین در عالم است. نام این ساختار اهتمام است و هایدگر آن را در سرآغاز بند ۳۹ از کتاب هستی و زمان «هستی دازاین» می‌نامد. اهتمام آن لطیفه‌درونی دازاین است که پیوسته هستی او را در او بیدار می‌کند و مجال ارتقای او را بدان سو فراهم می‌آورد. اهتمام به نوبه خود برآمده از زمانمندی است و پیوند آن دو زمینه‌ساز تاریخ و تطورات تاریخی دازاین است. پیوند میان این سه مؤلفه به‌خوبی در اسطوره‌ای موسوم به کورا (cura) نمایان است که هایدگر آن را در بند ۴۲ کتاب هستی و زمان نقل کرده است.

هایدگر، پس از طرح این مسائل در بندهای ۲۹ تا ۳۸ از کتاب هستی و زمان، این نکته مهم را در طلوعه بند ۳۹ مطرح می‌کند: آیا این مؤلفه‌ها می‌توانند وحدت (einheit der momente) داشته باشند؟ و از ساختاری تمام (ganzheit der struktur) برخوردار باشند؟ در این جاست که پای یکی از مهم‌ترین یافته‌های دازاین به میان می‌آید که هایدگر از آن به «حال و هوای بنیادین» یاد کرده است و آن یافتن همانا خوف (angst) است. در تلقی هایدگر، با شرح و بسط دل‌انگیزی که در بند چهل آمده است، خوف موجب تفرید دازاین می‌شود؛ اما آیا این وحدت مؤلفه‌ها و کلیت ساختار دازاین بدون خوف ممکن نیست؟ هایدگر این را ممتنع می‌داند، زیرا دازاین به اعتبار آنچه در بند ۳۸ درباره 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 اتکا بر آن خود را بیابد و به تبع آن مسئله وحدت مؤلفه‌ها و کلیت ساختار آن فراهم شود. این حال و هوای اساسی عبارت است از خوف.

هایدگر سپس با تحلیل حال و هوای خوف به این‌جا راه می‌برد که دازاین برای تحقق بخشیدن به توان‌بود اخص خود آزاد است (انتهای بند ۴۳) و این بدان جهت است که دازاین در خوف مترصد کوششی برای تهیا 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 می‌کند که اصالت و ناصالت از امکان‌های وجود او است» (۱۹۱).

از این جا می توان دریافت که خوف دازاین را از مناسبات جاری مبتنی بر تهیه و تهیا رها می کند و او را به اصالت خود متوجه می کند. اما چه چیزی معبر خوف را می گشاید؟ مرگ اندیشی چنین مجالی را فراهم می کند. مرگ و در معنایی عام تر عدم و خوف ناشی از آن زمینه ای فراهم می کند برای این که بدانیم عالم در همین مناسبات خلاصه نشده است، بلکه می توان عالمی دیگر ساخت. البته این عالم سازی باید با توجه به امکانات واقع باشد؛ اما باید چنین امکان هایی را تکرار کرد (wiederholung). مراد از تکرار چیست؟ هایدگر به این پرسش در بازخوانی مؤلفه های اگریستنسسیال دازاین بر مبنای زمانمندی پاسخ می دهد.

۲. زمانمندی، فراروی (transzendenz)، و آزادی به منزله مقومات تاریخی دازاین^۳

تلقی تاریخی هایدگر ارتباط تنگاتنگی با مسئله زمان دارد. به همان اندازه که نمی توان عالم را ظرف حضور دازاین دانست، نمی توان دازاین را نیز مظروف زمان دانست. در بحث بر سر چندوچون تقدم و مرتبت زمانمندی و زمان تلقی هایدگر آن است که زمانمندی دازاین مقدم بر زمان در دازاین است. در نگاه هایدگر، در - عالم - بودن دازاین، مکانمندی، زمانمندی، و تاریخمندی آن به منزله پدیدار آغازین است و نه عالم، مکان، زمان و یا تاریخ؛ دازاین در مرکز اشیا و چیزها قرار می گیرد. هایدگر می گوید: «زمان دازاین است»؛ به علاوه، فراتر از آن می گوید: «زمان همواره زمان من است». مادامی که زمان همواره از آن من است، زمان های بسیاری وجود دارد. زمان فاقد معنی است، زمان زمانی است (Heidegger, 2004a: 134).

هایدگر 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 ناصیل که زمانمندی دازاین روزمره و یا درافتاده به عالم است؛ ۳. «عالم - زمان» یعنی زمان عمومی (öffentliche Zeit) که در آن موجودات در عالم تلاقی می کنند؛ ۴. زمان «عامیانه» یا «عادی» که متعلق اندیشه فیلسوفانی مانند ارسطو تا برگسون بوده است؛ یعنی زمانی که تتالی بی پایان لحظه های «اکنون» و یا لمحہ های کنونی است. تمامی مفاهیم زمان در تلقی هایدگر (به استثنای مفهوم نخست آن) از مفاهیم قبلی شان مشتق می شوند.

۱.۲ زمانمندی اصیل

دازاین پیش از آن که، در حال، در حال اصیل یا در لمحہ / لحظه (augen-blick) تصمیم اتخاذ کند، مصمم به جانب مرگ پیش دوی (vorlaufen) می کند و به قلمرو گذشته

بازمی‌گردد. او به گذشته باز می‌گردد، زیرا نمی‌تواند موقعیت حال خود را تمام و کمال درک کند و بدون چنین دریافتی از گذشته نمی‌تواند 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 آگریستانس است و نیز به معنای هستی به سوی مرگ و پیشاپیش زاده‌وار در حال مردن است. هر دوی این «سرحد»ها و «بینابین» آن‌ها، مادامی که دازاین به نحوی واقع‌بوده به آگریستانس است، هستند» (۳۷۴).

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

بنابراین، دازاین مصمم آینده‌ای دارد که با مرگش پایان می‌پذیرد، گذشته‌ای دارد که تا روزگار تولدش و چه بسا بسیار فراتر از آن امتداد می‌یابد و نیز بهره‌مند از حال است. هیدگر در این موضوع از واژه *ekstase* استفاده می‌کند که در یونانی متضمن معانی «فراتر رفتن»، «در برابر ایستادن»، «بیرون از خویش بودن» و «در وجود بودن» است (اکستازه با آگریستانس نیز مرتبط است و هر دو از ریشه واحدی برآمده‌اند). هیدگر می‌گوید: زمانمندی دازاین سه اکستازه را در بر می‌گیرد. این اکستازه‌ها در تصور زمان به‌مثابه تالی لحظه‌های اکنون، اگر هم نقشی داشته باشند، نقشی اولی و اصلی نیست.

آینده نخستین اکستازه را برای دازاین مصمم تشکیل می‌دهد. زمان به‌نحو اساسی و آغازین همواره زمان برای چیزی است. زمان برای این که کاری انجام شود و مشارکت آینده از این حیث، در مقایسه با گذشته و حال، بی‌واسطه‌تر است. واژه آلمانی *zukunft* که از حیث واژه به معنای *zu-kommen* و *auf uns zukommen* است، به‌نحو آغازین متضمن این معنی است که حوادث از سوی آینده در مقابل ما ظاهر می‌شوند و به‌سوی ما می‌آیند و به ما نزدیک می‌شوند. هیدگر این واژه را به‌گونه‌ای 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 به‌سهولت به حال بازگردد، بلکه خود را از درون آینده، از پیش

مرگ خود، به جانب گذشته بیرون می کشد. گذشته نیز برای هیدگر به آسانی گذشته و از میان رفته نیست. گذشته دازاین در حال او به حیات خویش ادامه می دهد و موقعیت حال او را به همراه امکاناتی که در آن نهاده شده است تعیین می بخشد. با این ملاحظه، هیدگر از واژه «بودگی» (gewesenheit) استفاده می کند؛ زیرا خصلت وجودی در gewesen به مراتب بیش تر از «گذشته» (vergangenheit) ظاهر می شود. گذشته دازاین مرده، معطل، و رهاشده نیست؛ گذشته‌ای که دازاین به آن می رسد گذشته‌ای است که برای موقعیت حال حائز اهمیت است و از درون آینده برمی آید. دازاین می تواند در آن حال که تصمیمی را اتخاذ می کند خود را از گذشته به حال افکند. معنای لغوی واژه gegenwart چیزی چون entgegen-warten یعنی در انتظار چیزی بودن است؛ اما هیدگر به این واژه تأکید فعلی می دهد؛ به این ترتیب که آن را به فعل مرتبط می کند که به معنی «حاضر کردن چیزی» است. «مصمم بودن تنها در مقام حال حاضر به معنای احضار می تواند آنی باشد که هست، یعنی تأمین مجال برای مواجهه مصمم بودن با آنچه در حین عمل در آن تصرف می کند؛ مواجهه‌ای که عاری از التباس و کژی است (۳۲۶). به اجمال می توان معانی فعلی مؤلفه های 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 این که مصمم باشد یا نباشد، بهره مند از حال (gegenwart) است؛ اما فقط دازاین مصمم لمحّه / لحظه (augenblick) دارد؛ فقط اوست که به نحو اصیل می بیند.

۲.۲ زمانمندی و اهتمام

تحقق خود وحدانی برای دازاین هنگامی میسر است که از قابلیت ویژه مرور کردن کل زندگی خود در هر لحظه برخوردار باشد؛ بدین معنی که به جانب مرگ خود پیش دوی کند، به تولد خود بازگردد و بار دیگر به قلمرو حال خود وارد آید. دازاین به گذشته، حال و آینده تجزیه می شود و بار دیگر آن‌ها را گرد هم می آورد. ساختار سه گانه زمانمندی با سه گانه‌های گوناگونی که تاکنون از آن سخن گفته ایم در تناسب است. بدین ترتیب، هیدگر نتایج اولیه تحلیل خود را «تکرار می کند» و بار دیگر آن‌ها را از منظر زمانمندی بررسی می کند. اهتمام در تلقی هایدگر ساختاری سه گانه است: فراپیش - خویش - بودن؛ پیشاپیش - در (عالم) بودن؛ در جوار (موجودات درون عالمی که در معرض مواجهه قرار می گیرند) بودن (۱۹۲). نخستین عنصر این بیان، یعنی فراپیش - خویش - بودن، به آینده دلالت می کند. هر دازاینی فراپیش خود است؛ یعنی قصد چیزی را دارد. این فراپیش - خود - بودن 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 بدن اشتغال ورزید. علاوه بر این، آینده با فهم نیز در تناسب است؛ فهمی که اساساً متوجه آینده است. فهم به معنی بهره‌مندی از دانش مرآوده با اشیاست که در اصیل‌ترین صورتش به معنی فهم زندگی خود است. اگزیتنس نیز به آینده تعلق دارد؛ یعنی بهره‌مندی دازاین از چشم‌اندازی که ناظر به هستی خود اوست.

دومین عنصرِ اهتمام، یعنی پیشاپیش - در - عالم - بودن، مربوط به گذشته است. دازاین در عالم «پرتاب شده» است؛ دازاین در «واقع‌بودگی» از اگزیتنس 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 حال‌وهوایی هم‌چون خوف (angst) گشوده می‌شوند که عمدتاً معطوف به گذشته‌اند. خوف متوجه گذشته است، زیرا «خوف دارد به‌خاطر دازاین‌عریان در مقام آن‌چه در غرابت و نامأنوسی پرتاب شده است» (۳۴۳). مقابل ناصیل خوف، یعنی ترس (furcht)، نیز معطوف به گذشته است، زیرا ترس متضمن «فراموش کردن - خود» در گم بودن (verwirrung) است (۳۴۲).

سرانجام عنصر سوم اهتمام «در جوار (موجودات درون عالمی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرند) بودن» به‌ویژه مربوط به زمان حال (gegenwart) و چیزهای حاضر (gegenwärtigen) است، در معنای «فراهم آوردن مجال - مواجهه» اشیا در شرایط و موقعیت‌های حاضر. درافتادن (verfallen) نیز در پیوند با حال است: دازاین درافتاده به امور مربوط به زمان حال مشغول است به آن‌چه که هم‌اینک انجام می‌دهد، به سخنان سطحی جاری و شایع (geschwätz) و کم‌تر به گذشته و آینده رجوع می‌کند» (Inwood, o.d.: 104). این سخن که هم‌چون فهم، کوک بودن (gestimmtsein) (بهره‌مندی از حال و هوا) و درافتادن خصلتی کانونی برای دازاین است به هیچ‌کدام از این اکستازها تعلق ندارد، بلکه در ورای آن‌هاست و مقوم همه 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 دمدمی مزاج است و در پی برآوردن کاروبارش نیست. دازاین روزمره نیز اشتغالی دارد و خود را بر آن متمرکز می‌کند، بدون این‌که پرسد 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. برای مثال چکش را برمی‌دارد و با آن میخ‌ها را می‌کوبد. اما هیدگر تأکید می‌کند که «یک ابزار» از منظر اونتولوژیک ناممکن است (بند ۳۵۳). ابزارهای کار و یا اساساً ابزار پیوسته جزئی از ارتباطی دلالنگر است. ناممکن بودن آن که هیدگر از آن سخن می‌گوید از نوع «اونتولوژی» است که البته مانع امکان «اونتیک» آن نیست؛ بدین معنی که من فقط یک ابزار کار در اختیار دارم و دیگر ابزارها به سرقت رفته‌اند یا در حادثه‌ای از میان رفته‌اند. آن‌چه هیدگر ممتنع می‌داند این است که من بتوانم چرخشی اختراع کنم بدون این که 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/ در نظر مجسم (vergegenwärtigen) و بر آن تمرکز می‌کنم. در این هنگام چگونه کارگاه به مثابه یک کل برای من حاضر (da) است. کارگاه نمی‌تواند حاضر باشد، اگر هنگامی که اشیا را حاضر می‌کنم/ در نظر مجسم می‌کنم، کاری انجام ندهم. من به‌واقع در لمحّه/ لحظه کل کارگاه را در معرض نگاه خود نمی‌دارم و به همان اندازه مشتریان را نمی‌بینم و یا به آن‌ها نمی‌اندیشم؛ اما ابزاری را که اکنون به کار نمی‌برم، مشتریانم و ... به‌آسانی فراموش نمی‌شوند. من به نحو مؤکد و به‌صراحت به آن‌ها نمی‌اندیشم، اما در آرامش و سکوت به حضور آن‌ها تنبه و آگاهی دارم. البته، آن‌ها را به‌نحوی فراموش کرده‌ام؛ دقیقاً به همان معنایی که خود را در حین انجام کارهای روزمره فراموش می‌کنم. رابطه روزمره ما با گذشته نیز بر همین سیاق است. در عین حال «منتظر» (erwarten) چیزهای معینی هستیم، اما نه به‌نحو مؤکد و صریح، آن‌گونه که برای مثال در انتظار برنده شدن اسبم در مسابقه اسبدوانی‌ام. من منتظر آنم که چکشم برای کار کردن تناسب لازم را داشته باشد و میخ‌ها، هنگامی که به آن‌ها نیاز دارم، دم دست باشند. توقع ندارم که هنگام برداشتن میخ به جای میخ موشی را لمس کنم. من به ابزارهای معیوب و یا غیرموجود توجه می‌کنم؛ به آن‌چه به نحو غیرمنتظره وارد شده است. هرگز به انجام چنین کاری توانا نبودم.

اگر مراد از پردازش‌گرانه صرفاً توالی «زیسته‌هایی» جاری «در زمان» بود و حتی اگر زیسته‌ها به نزدیک‌ترین و صمیمی‌ترین وجه «به هم پیوسته» بودند، باز هم مجال در مواجهه آوردن ابزاری چشم‌گیر و کاربردناپذیر از حیث هستی‌شناختی/ اونتولوژیک ناممکن بود. در بافت ابزاری هر چیزی هم که از طریق مرادده دسترس‌پذیر شده باشد، باز خود مجال ارجاع دادن (bewendenlassen) باید در وحدت برون‌خویشانه احضار منتظرانه و نگه‌دارنده (Einheit des gewärtigend-behaltenden gegenwärtigen) بنیاد گیرد (۳۵۵).

بنابراین، این زمان است که در - عالم - بودن را ممکن می‌کند؛ به‌واقع به‌مثابه زمانمندی اکستاتیک.

۴.۲ زمان، فراروی، و آزادی

هیدگر در کتاب *هستی و زمان* در - عالم - بودن را گاه با فراروی دازاین مقایسه می‌کند (این را بعدها در آثار متأخر هیدگر با قوت بیش‌تری می‌توان یافت) (Heidegger, 1978: 292; Heidegger, 2004: 488). فرا رفتن 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؛ فرا رفتن خصیصه ای انسانی است. موجودات دیگر، اعم از جمادات و نباتات، به درجات متفاوت در عالمی که آن‌ها را در بر گرفته است، منحل می‌شوند. چستی و نحوه عمل آن‌ها به نحو بی‌واسطه تحت تأثیر عالم پیرامونی آن‌ها تعیین می‌یابد. اشیا به آن‌ها بسیار نزدیک‌اند؛ چنان فشرده و تنگاتنگ که می‌توانند مجال و مواجهه را از آن‌ها سلب کنند. خدا نیز از این ویژگی میراست؛ همه موجودات مخلوقات او یند و کاملاً برای او شفاف‌اند و پیوسته در حیطة 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، خود را در میان موجودات می‌یابد و نمی‌تواند آن‌ها را بیافریند، بلکه با آن‌ها مواجه و ملاقی می‌شود. دازاین به اشیا و اشیا 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 توانست و کار و بار همه چیز را تعیین می‌کند. خدا در بالاترین مراتب و (اگر بتوان گفت) حشرات در مراتب تحتانی، هیچ‌یک، نمی‌توانند با «دیگری» ای مواجه و ملاقی شوند. در این جا مواجهه با مقتدری مسلط و یا زیردستی تابع صورت می‌گیرد. دازاین از همه دیگران و از همه روابط فرامی‌رود و در تعیین پیوندها و چگونگی آن‌ها با دیگران مجبور نیست. او می‌تواند فراتر از «هم - بودهایش» خود تصمیم بگیرد و کسان اشیای روابط و نوع رابطه‌اش را تعیین کند؛ اما این بدان معنی نیست که دازاین می‌تواند هر کاری را 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 دازاین‌های دیگر مجال می‌دهد، دازاین‌های دیگر نیز فضاهایی باز در اختیار دازاین می‌گذارند و بدین ترتیب دازاین می‌تواند با سایر دازاین‌ها مواجه شود. چنین نیست که دازاین نخست با موجودی دیگر مواجه شود و کسوت بهره‌مندی از عالم و معنا را به آن دهد، بلکه دازاین هنگامی می‌تواند با موجود دیگری مواجه شود که آن را به عالمی فرا برد و از آن عالم در قالب موجودی تعیین‌یافته بازآورد.

فراروی دازاین به زمانمندی اکستاتیک او وابسته است. بهره‌مندی دازاین از آینده، گذشته، و حال با سایر موجودات مقایسه‌پذیر نیست. هر کدام از این اکستازه‌ها یک «افق» است و به‌عبارت دیگر عرصه‌ای است که به‌سبب افقی محدود شده است. اعمال هدفمند انسان سه بعد دارد و به تعبیر هایدگر هر دازاینی در یکی از این ابعاد تعیین می‌یابد: در وهله نخست، محض خاطر - خود - او (umwillen-seiner-selbst) غایت و هدف دازاین است 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 موقعیت بنیادینی که در حیطه قدرت من نیست و شمای گذشته را می‌سازد. سرانجام، «از برای - این که» است؛ یعنی ابزاری که آن را برای غایات و اهدافم به کار می‌گیرم و افق حال را می‌سازم.

دازاین به آینده پیش‌دوی می‌کند و البته به‌ندرت 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 فقط 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 گذشته بودن، گذشته‌ای که دازاین در آن پرتاب شده است، حائز اهمیت نیست، بلکه امکانات نهفته در گذشته است که موجب گشودگی زندگی حال و آینده دازاین می‌شود. مثال محبوب هایدگر در تبیین موضوع‌هایی از این دست چکش است. چکش روی تخته ابزار 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 فرامی‌برد.

بدین ترتیب، دازاین در عالم و نیز در درون افق‌های زمانمندی خود فرامی‌رود. می‌توان گفت که در تلقی هایدگر 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 همواره زمان برای انجام کاری با چیزهاست. زمان با معطوف شدن به اشیا و رویدادها تاریخ‌گذاری می‌شود. زمان، برای مثال، ناظر به زمان تولد فرزند یکی از دوستان و یا زمان درگذشت پدر بزرگ یکی از همکاران است.

محرز است که اشیا و حوادث نمی‌توانند، بدون این که 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، تابستان ۱۳۹۲ به آن‌جا خواهم رفت و اکنون مدتی طولانی است که در آن‌جا نبوده‌ام. این مؤلفه‌های زمانی‌اند که رویدادها را متصل می‌کنند و آن‌ها را در سلک معنی‌داری پیوند می‌دهند. به‌علاوه، آزادی دازاین که در وهله نخست به‌سبب زمانمندی‌اش ممکن می‌شد در -عالم- بودن را می‌طلبد. این دازاین است که موجود را فرامی‌برد و جای آن را در عالم و فاصله آن را با خود تعیین می‌کند.

آیا می‌توان در آزادی واقعی دازاین شبهه کرد؟ آیا چنین نیست که تصمیم و فعل دازاین از طریق اشیا و رویدادهای دیگر موجب می‌شوند؛ یعنی آن چه در حیطه 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, 1990; Heidegger, 1982). بر وفق مشرب هایدگر، اگر موجود را به‌منزله یک واقعیت مشاهده کنیم، دیگر لازم نیست که از دلایل آن پرسیم. هنگامی از دلایل و علت‌های رویدادی مثل انقلاب فرهنگی در سال ۱۳۵۹ ایران می‌پرسیم که بتوانیم آن را به گونه‌ای دیگر تصور کنیم؛ یعنی بدان هم چون امکانی در میان امکان‌های دیگر بیندیشیم. آن چه چنین امکانی را به دازاین می‌دهد آزادی و توان فراروی وی است. آزادی و فراروی موجودات را بیش‌تر امکان تلقی می‌کنند تا واقعیتی محض. با همین ملاحظه است که دازاین از دلایل و چرایی‌ها می‌پرسد (Heidegger, 1990: 280). اساساً دازاین می‌تواند از دلیل همه موجودات به‌طور کلی بپرسد و می‌تواند بگوید: «از چه رو اساساً چیزی هست و چرا نیستی نیست؟» (Heidegger, 2007: 308). او این پرسش را طرح می‌کند زیرا در لحظات تصمیم سرشار از خوف همه موجودات را امکان تلقی می‌کند. با چنین ملاحظه‌ای نه‌تنها علم تجربی بلکه مابعدالطبیعه با تمامی طول و عرضش در آزادی ریشه دارد. هیدگر می‌گوید: مابعدالطبیعه «به طبیعت انسان تعلق دارد ... در تمامی حالاتی که از اگریستنس بهره‌مندیم، فلسفه‌ورزی می‌کنیم» (Heidegger, 1990: 274). ملاحظه می‌شود که هایدگر تلقی کانت را در خصوص اولویت عقل عملی بسیار جدی گرفته است.

۳. تاریخ در هستی‌شناسی بنیادین

فصل پنجم از بخش دوم کتاب هستی و زمان به «زمانمندی و تاریخ» اختصاص یافته است. از منظر هایدگر تاریخ را نباید صرفاً با چشمان مورخان ملاحظه کرد و تعیین

تکلیف آن را به علم تاریخ سپرد؛ زیرا تاریخ متعارف دزاین و تاریخمندی درون او را مشاهده نمی‌کند و دزاین را مؤول به فرهنگ می‌کند. هایدگر در *پدیدارشناسی زندگی* دینی در نقد رأی ریکرت (Rickert) در این باب می‌نویسد: «ریکرت می‌گوید: فرد انسانی در منحصربه‌فرد بودنش چیزی نیست جز آنچه برای اندیشه‌های فرهنگی به انجام رسانده است. بدین ترتیب، مفهوم فرد در معنایی کاملاً افلاطونی ملاحظه شده است» (Heidegger, 1995: 50). هایدگر احالهٔ دزاین به «انسانیتی عام» را نیز مردود می‌داند و در این باب در نقد دیلتای می‌نویسد:

زندگی در تاریخ، برای دیلتای، خود امکانی از اگزیتنس است که او خود آن را زیست کرده است؛ امکانی که برای او به شفافیت رسیده است، چرا که او خود هنوز تاریخ را به‌نحو سنتی ملاحظه می‌کند و در این ملاحظه مانده است. ملاحظه‌ای که خود من را به‌عنوان ملاحظهٔ استتیک تاریخ در ذیل ایدهٔ انسانیت معرفی می‌کند (Heidegger, 1995: 92).

دزاین در وهلهٔ نخست به خود می‌آید و آن‌گاه است که استمرار و پیوند گذشته و حال را می‌بیند. تاریخ همواره تاریخ دزاین گذشته و عالم اوست. تاریخ تاریخ فرهنگ‌ها و یا ادوار گذشته نیست که کاملاً با فرهنگ و دورهٔ ما بیگانه است.

واژهٔ 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). هایدگر واژهٔ هیستوری را به مطالعه و حکایت رویدادهای گذشته اختصاص می‌دهد و آنچه را که تاریخ‌نگاری مطالعه می‌کند گشیشته می‌نامد. دو واژهٔ تاریخی (geschichtlich) و تاریخ‌مندی (geschichtlichkeit) از واژهٔ تاریخ مشتق شده‌اند که دو واژهٔ دیگر نیز با آن در پیوندند: تقدیر فردی (schicksal) و تقدیر جمعی (geschick). البته ریشهٔ همهٔ این واژه‌ها واژهٔ geschehen است.

مفاهیم «تاریخ»، «رویداد»، و «تقدیر» بیانی از یک تفاوت‌اند. چگونه می‌توان آن‌ها را مرتبط و هماهنگ کرد؟ به‌نظر می‌رسد واژهٔ رویداد (geschehen) در میان آن‌ها ساده‌ترین واژه است. پرسش این است که چه چیزی روی می‌دهد؟ geschieht این دزاین است که روی می‌دهد. دزاین در میان تولد و مرگش امتداد می‌یابد (بند ۳۷۵). دزاین به‌عنوان توالی تجربه‌های حال سوژه‌ای که پیوسته مترصد بقا و تداوم خویش است روی نمی‌دهد. دزاین در پیش‌دوی^۴ به جانب مرگ روی می‌دهد و در بازگشت به تولدش از طریق انتخاب مصمم یک امکان در «لمحه/لحظه» حال در نگاه داشتن آن در «پایداری خود». این امکان سرنوشت (schicksal) دزاین است: «این پایان‌مندی اگزیتانس، که بدین‌سان فراچنگ

آمده، دزاین را از کثرت بی‌پایان امکاناتی چون رضایت‌مندی، سهل‌انگاری و ظفره‌روی، که خود را چون نزدیک‌ترین و دم‌دست‌ترین امکانات عرضه می‌کنند، برمی‌گسلد و او را به حیطة بساطت تقدیرش می‌آورد» (۳۸۴).

فقط کسی که از تقدیر در این معنا بهره‌مند 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 ضربه‌های 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 اگزستانس 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 و ماجرای یک قوم می‌گذاریم (۳۸۴).

تقدیر جمعی را نمی‌توان به‌آسانی مجموعه‌ای از تقدیرهای فردی دانست. تقدیرهای فردی ما با وجود مشترک و عمل مشترک در عالمی مشترک به تقدیر جمعی منجر می‌شود: «قدرت تقدیر جمعی برای نخستین بار در هم پیوندی و پیکار آزاد می‌شود. فضای مقدر دزاین در نسل دزاین و با نسل دزاین ماجرای کامل و اصیل دزاین را تقویم می‌کند» (همان). به نظر می‌رسد هایدگر 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 به خودی خود به دزاین نمی‌گوید که چه کاری باید انجام دهد و چنین نیست که گزیده‌ای از امکان‌ها را برای تقدیر فردی عرضه کند. برای برآوردن چنین مقصودی لازم است دزاین در وهله نخست به گذشته‌اش و چه بسا به دوران تولدش و حتی به گذشته دورتر از آن بازگردد. در آن‌جاست 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 قواره‌ها و هیئت‌های متفاوتی مواجه می‌شویم. دزاین می‌بایست این امکان‌ها را «تکرار کند». دزاین می‌بایست «قهرمانانش را برگزیند» (بند ۳۸۵). تکرار و گزینش در این‌جا به معنی گفت‌وگو با قهرمانان گذشته است. چهره‌های تاریخی با افعال و گفتارشان امکانات معینی را فراروی من می‌گذرانند و من به آن‌ها واکنش می‌دهم: «اما پاسخ دادن به امکان در عزم، هم‌زمان هم‌چون لحظه، رديه‌ای است بر آن‌چه امروز به عنوان «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 گذشته بلافصل خود به دست آورند. از آنچه گذشت می‌توان مختصات تاریخمندی اصیل را دریافت؛ اما دازاین در غالب موارد مصمم نیست و با وجود این تاریخی است. تاریخمندی دازاین نامصمم از دو منظر با تاریخمندی دازاین اصیل متفاوت است: نخست آن‌که دازاین نامصمم به جانب مرگ خود پیش‌دوی نمی‌کند و به روزگار تولد خود باز نمی‌گردد. او تداوم/ پیوستگی خویش را در تصمیمی که در لمحہ/ لحظه اتخاذ می‌شود به دست نمی‌آورد و از همین روی تاریخمندی خود را در سلسله‌ای از تجربه‌های گوناگون می‌بیند که در ذیل سوژه‌ای پایدار نظم یافته‌اند؛ دوم آن‌که دازاین نامصمم بسیار بیش‌تر از دازاین مصمم دیدگاه خود را در خصوص تاریخ و گذشته از برابریستاهای تها/ پردازش روزمره خود به دست می‌آورد. بدین ترتیب، تاریخ نزد او به «عالم - تاریخ» (welt-geschichte) تبدیل می‌شود که مفهومی دوپهلوست. در معنایی ویژه، حتی تاریخ‌مندی اصیل عالم - تاریخ است، زیرا دازاین به خودی خود تاریخی نیست؛ دازاین سوژه‌ای فارغ از عالم نیست، بلکه دازاین در عالم است. در معنای دیگری، عالم - تاریخ معطوف به اشیای در عالم نیست؛ اشیایی مثل 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 تاریخمندی اصیل در مقام لحظه 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. تاریخ‌مندی نااصیل چگونه خود را در مشرب یک فیلسوف ظاهر می‌کند؟ چنین فیلسوفی می‌تواند فیلسوفی صرفاً «نظاممند» باشد که، با حذف تاریخ متعلقات اندیشه خود، فقط به افکار ناظر به حال حاضر آن‌ها اشتغال دارد. «دازاین در مقام خودهمگان به شیوه‌ای نامداوم و ناپیوسته «امروزش» را احضار می‌کند. او در انتظار چیز نو بعدی حتی پیشاپیش امر کهنه را فراموش کرده است. همگان از انتخاب طفره می‌رود» (همان). او تاریخ اندیشه‌هایی را که هم‌اکنون به‌روزند فراموش کرده است. اگریستنس تاریخی نااصیل «سنگین بار از ماترک گذشته‌ای که برایش ناشناختنی شده است، در طلب امر تازه است» (همان). به‌علاوه،

فیلسوف به نحو نااصیل تاریخی می‌تواند به آثار فیلسوفان متقدم بسیار علاقه‌مند باشد؛ اما محض تعلق خاطر به گذشته بهره‌مندی از تاریخ‌مندی اصیل را تضمین نمی‌کند. علم تاریخ در تاریخ‌مندی دازاین ریشه دارد. تاریخ نیز مانند همه علوم دیگر گشوده شدن قلمروی را مفروض می‌دارد که پس از این آن را «موضوعیت» می‌بخشد. به علاوه، چنین علمی دوام و بقای عالم گذشته را مفروض می‌دارد: اسناد، بناها، اسکلت‌ها و ... هنگامی می‌توانند هم‌چون مواد تاریخی ملاحظه شوند که ما به خصلت «عالم — تاریخی» آن‌ها تنبه پیدا کنیم. «تهیه، واری و حفظ چنین مصالحی در ابتدا رجعت به گذشته را به جریان نمی‌اندازند، بلکه برعکس مسبق به هستی تاریخ‌مندی به‌سوی دازاین آن‌جا — بوده یا به دیگر سخن مسبق به تاریخ‌مندی اگزستانس مورخ‌اند» (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 متعدد تاریخی گذشته آشناست. مورخان در معنایی خاص عمل چهره‌های تاریخی را «تکرار می‌کنند». آن‌ها نیز تصمیم اتخاذ 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 درباره تصمیم‌های زندگی سیاسی او نقشی ایفا می‌کند و آن‌ها را متأثر می‌سازد. «گزینش آن‌چه باید برابرایستای ممکن تاریخ‌نگاری شود پیشاپیش در گزینه واقع‌بوده اگزستانس تاریخ‌مندی دازاین، که تاریخ‌نگاری برای نخستین بار در آن خاستن می‌گیرد و منحصرأ در آن هست، رخ نموده است» (۳۹۵).

۱.۳ علم تاریخ و امکان‌های دازاین

مورخ اصیل، که او هم دازاینی بهره‌مند از اگزستانس است، انحای وجود خویش را از امکان‌هایی برمی‌گزیند که در اختیار اویند و از این منظر خود را می‌بیند. مسئله مورخ این نیست که دازاین چه کاری را به‌واقع انجام داده یا نداده، بلکه نگاه او متوجه امکاناتی است که او داشته است؛ امکاناتی که برگزیده، امکاناتی که می‌توانست برگزیند و سرانجام امکاناتی که از او بر جا مانده است.

فیلسوف نیز گزافه‌گو 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؛ برای مثال، مونتن در جو آن روزگار می‌گوید: اگر به هر روی در هیچ چیز نمی‌توان یقین کرد، پس پروتستانتیسم هم در شمار آن‌هاست و با این ملاحظه می‌توانم با قوت به سنت کاتولیکی متوسل شوم. بنابراین، لازم است که ما فیلسوفان گذشته را بر مبنای امکاناتشان بخوانیم؛ امکان‌هایی که اختیار کرده‌اند، کنار گذاشته یا معدوم کرده‌اند و البته بر جای مانده‌اند.

هایدگر، برای نمونه، انحای گوناگون تاریخ‌نگاری در تلقی نیچه را تاریخ‌نگاری اصیل می‌داند: دازاین آینده مصمم «بر روی امکانات یادبودی» اگریستانس انسانی مفتوح است (۳۶۹) و از همین جاست که تاریخ‌نگاری یادبودی پدید می‌آید؛ اما، علاوه بر این، دازاین «پرتاب شده است» و بهره‌مند از «امکان نگه‌داشت حرمت‌گذارانه اگریستانس آن‌جا - بوده است» (همان)؛ اگریستانسی 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 به‌واقع 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 سقوط‌کرده امروز را متحمل می‌شود. تاریخ‌نگاری یادبودی - عتیقه‌شناسانه در مقام تاریخ‌نگاری اصیل ضرورتاً نقدِ 'حال حاضر' است. تاریخ‌مندی اصیل شالوده و وحدت ممکن این سه شیوه تاریخ‌نگاری است؛ اما زمینی که تاریخ‌نگاری اصیل در آن پی‌ریزی می‌شود، زمانمندی است که به‌منزله معنای اگریستنسیال هستی‌اهتمام است (۳۹۷).

۴. دازاین و تاریخ

آیا در تاریخ‌مندی مرده بودن یا زنده بودن دازاین دیگر نقشی دارد؟ هنگامی که کتاب هستی و زمان منتشر شد نیچه و دکارت مرده بودند، اما هوسرل هنوز زنده بود. رفتار هایدگر با هوسرل مشابه رفتاری بود که با دکارت داشت: هر دو، دکارت و هوسرل، «امکان‌های هستی خود اهتمام‌اند» (Heidegger, 1994: 107). متعلق تاریخ‌نگاری گذشته‌ای است که سپری شده است؛ اما «سپری شده» (vergangen) چیست؟ «گذشته چیزی نیست مگر عالمی که این ابزارها در درون آن به‌منزله 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). بنابراین، تاریخ‌نگاری با دازاین سروکار دارد؛ دازاینی که آن‌جا بود و از آن‌جا که دازاین در - عالم - بودن است، در این‌جا پای «عالم - تاریخ» 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» (dagewesensein) و «دیگر در آن‌جا نبودن» (nicht mehr da sein) تمایز قائل است. ما می‌توانیم عالمی را احیا 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 بودگی بدانیم و بتوانیم مناسبات حاکم بر آن را بر حسب عالمی که معیار تنظیم آن بوده است درک کنیم، به‌واقع تاریخ آن عالم بر ما گشوده شده است. با این ملاحظه، هوسرل برای هایدگر همان قدر زنده است که دکارت و نیچه. این نکته به‌خوبی در بند ۷۳ کتاب هستی و زمان تبیین شده است. در تلقی هایدگر 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 اگزیتنس است در عداد اشیای پیش‌دست نیست، بلکه در عرصه بودگی است. بودگی دازاین مبتنی بر زمانمندی دازاین است. شرط بهره‌مندی از تاریخ این است که تعلق به عالم صورت یافته باشد. می‌دانیم که عالم و عالم‌داری مؤلفه‌ای از دازاین است و، به‌عبارت دیگر، بدون دازاین اصلاً نمی‌توان از عالم سخن گفت. تاریخمندی دازاین برآمده از زمانمندی اوست. اشیای موزه‌ای و یا اسناد مکتوبی که در آرشیوها قرار دارند از این حیث تاریخی‌اند 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؛ به‌عبارتی دیگر، فاقد دازاین متناسب با خود است و به این معنی دیگر نیست (nicht mehr da sein).

۵. فلسفه و حکمت اسلامی از منظر مؤلفه‌های تاریخی هستی‌شناسی

نظام‌های فلسفی به زبان آمده‌اند و در قالب گزاره بیان شده‌اند؛ اما این گزاره‌ها مسبوق به لوگوس‌اند، زیرا لوگوس بنیاد اگزیتنسیال اونتولوژیک زبان است و آن‌چه لوگوس آن را

بیان می‌دارد معنی است. تعبیر مشهور هایدگر، مبنی بر این‌که «زبان خانه 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. جالب توجه است که مارکوس گابریل، استاد برجسته فلسفه در دانشگاه بن آلمان، این عبارت هایدگر را طلیعه فلسفه 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 هم‌سخنی با نظام‌های فلسفی است و هنگامی که به چنین گفت‌وگوهایی مبادرت می‌کند مترصد آن است که عالم فلسفی موضوع گفت‌وگوی خود را بگشاید. هایدگر قول معروف ارسطو را، مبنی بر این‌که 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 هواداری دازاین است. هایدگر معنی را چنین تعریف می‌کند: «آن‌چه در گشوده شدن 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 دوره تاریخی به تفصیل به‌دست می‌دهند. در تلقی هرمنوتیک هایدگر، فهم و تفسیر متأخر از آن در یک عالم و مناسبات حاکم بر آن صورت می‌گیرد که در ادبیات ویژه‌ای مناسبات ارجاعی (Bewandtniszusammenhang) نامیده می‌شوند. فهم اجمالی و بسیط که همواره نشانی از عالم دازاین را بر خود دارد، در وهله نخست هرمنوتیک است و سپس با حضور در عرصه معرفت تفصیلی آپوفانتیک (apophantisch) نام می‌گیرد.

از این‌جا می‌توان دریافت که فهم معانی نهفته در فلسفه 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 به‌اعتبار بهره‌مندی از دا (da) و مقومات سه‌گانه آن حائز نوعی از یافتگی، فهم، و سخن است. این سه نیز در ترکیبی صوری، در اهمّامی که می‌توان آن را اهمّام معطوف به چنین عالمی نامید، جمع می‌شوند. یک بار دیگر گزاره ترکیبی اهمّام را بیان می‌کنیم: «هستی دازاین یعنی پیشاپیش - در - (عالم) بودن، فرابیش - خویش - بودن، در جوار (موجودات درون عالمی که در معرض مواجهه قرار می‌گیرند) بودن» (۱۹۲).

پیش از این گفتیم که این سه‌گانه ناظر به بهره‌مندی دازاین از اگزیستنس، واقع‌بودگی، و درافتادگی است. جا دارد به «عالم» فلسفه و حکمت اسلامی از منظر این سه‌گانه توجه کنیم: دازاین چنین فلسفه‌ای حامل اگزیستنسی است که از خصلت فرا رفتن (transzendenz) 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 اصالت نداشتن و گرایشش 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 می‌دهد، کوششی است برای این‌که بنیادهای این مظاهر را درک کنند و آن را دست‌مایه رجوع خود به سایر نظام‌های فلسفه 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 اندیشه غربی برآمده از عزمی (entschlossenheit) بوده است که به گزینش پاره‌ای از امکانات نهفته در سنت فلسفی آنان منجر شده است و در تشکیل مناسبات روابط فرهنگی موجود تعیین‌کننده بوده است. مراجعه جدی به این نظام‌های فلسفی بازگشت به عزمی است که علت چنین گشایشی (erschlossenheit) بوده است. در تلقی هایدگر 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 فلسفه 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 فلسفه اسلامی راه نخواهیم برد» (داوری، ۱۳۷۹: ۱۴).

هنگامی که دازاین سنت ما ندای وجدان را می‌شنود و به خویش روی می‌آورد، یعنی وجهی از وجودش در کانون توجه قرار می‌گیرد که اختصاصی‌ترین خصیصه اوست و به موجب آن به وجود مایل می‌شود، اصالت درخوری را تأمین می‌کند. حاصل عزیمت نوعی از گشودگی است که، بر اساس طرح هایدگر، هر سه مؤلفه یافتن، فهم، و سخن را در خود دارد. البته این سه مؤلفه در عرصه تصمیم‌عناوین و ویژگی‌های جدیدی می‌یابند؛ به‌گونه‌ای که در این قلمرو می‌توان متناظر با عناصر سه‌گانه پیش‌گفته از سه‌گانه طرح افکندن بر

تقصیر، خوف، و سکوت سخن گفت (بند ۲۶۹). دزاین در مراجعه به سنت فلسفی اسلاف خود، تجارب و هم آن‌ها 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 جنبه سلبی ندارد، بلکه به نوعی تکرار آن‌هاست و در معنایی خاص می‌توان آن‌ها را از نو بازآوردن (wiederholen) خواند.

هایدگر، در بند ۶۸ 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 اکستازه بودگی (gewesenheit) است که با فهم اصیل ناظر به اکستازه آینده یعنی پیش‌دوی به جانب مرگ و فهم اصیل ناظر به اکستازه حال یعنی لحظه (augenblick) ارتباط تنگاتنگی دارد.

هایدگر، در بیان برون‌خویشی (ekstase) گذشته، از واژه گذشته و سپری‌شده (vergangenheit) استفاده نمی‌کند؛ زیرا چنین واژه‌ای گذشته را در صبغه‌ای پیش‌دستانه (vorhandene) عرضه می‌دارد، در حالی که واژه بوده‌گی (gewesenheit) 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 بهره گیرد. هرگاه از افق اکستازه‌های اگزستنیسیال به مؤلفه‌های زمانی دزاین روزگار خودمان توجه کنیم، بر مبنای باورهای فرهنگی راسخ خود همواره نگاهی به آینده داریم؛ آینده‌ای که بر بستر مرگ‌اندیشی و توجه به تناهی آدمی ملازم نوعی از مراقبه است؛ در عین حال، همواره به گذشته و اسلافمان می‌اندیشیم؛ از سوی دیگر، روزگار عمیقاً آمیخته ما به ارزش‌های فرهنگ غربی «درافتادگی» ویژه‌ای را برایمان تدارک دیده 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؛ از چنین توجهی به تفاوت میان زمان دوره تجدد و زمان گذشتگان خود پی خواهیم برد و به تعبیر استاد رضا داوری (داوری، ۱۳۸۳: ۱۱۵) «این درک مقدمه آزادی ما خواهد بود».

عزم تحری حقیقت موقعیت‌هایی (situation)^۵ را پدید می‌آورد که بر مبنای آن می‌توان گذشته را در افق آینده دید. اساساً، دزاین بهره‌مند از وجدان وجودی در مراجعه به گذشته تاریخی خود قهرمانانی را برمی‌گزیند تا در مواجهه با معابر تصمیم و مقاطع عزم از آن‌ها استمداد جوید. به همان اندازه که رجوع به مبادی وجودی فلسفه غربی، که صورت

دربرگیرنده عصر ماست بیش‌تر شود، توجه به سابقه سنت شدت بیش‌تری خواهد یافت. اگر دامن عزم دازاین روزگار ما در تمنای گذشتن از مناسبات عالم معاصر باشد، در گزینش امکانات گذشته تاریخ خود به عنصری روی خواهد آورد که مصالح مناسب این گذشتن را تأمین کند و اگر چنین مقصودی نداشته باشد و مبلغ همت او یافتن افقی در تراز و هم‌تراز با افق غربی باشد، دیگر بار مصالح حکمت و فلسفه اسلامی را در قالب صورت فلسفه اروپایی خواهد ریخت.

از نگاهی اجمالی به سیر حکمت و فلسفه در دوره اسلامی می‌توانیم دوره‌هایی را مشاهده کنیم که هر کدام ویژگی‌ها و مختصات خود را دارند؛ در عین حال، به‌منزله ایستگاه‌های متعدد راه مقصودی را در نظر دارند. بر وفق مشرب «هستی‌شناسی بنیادین» که همه تطورات تاریخی را ناشی از اهتمام دازاین و اطوار زمانمند آن می‌داند، تاریخ حکمت و فلسفه اسلامی در هر مقطع چهره‌های شاخصی داشته است و هریک به نوبه 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 دغدغه هستی و زمان است؛ تو‌گویی مسئله اصالت یا خود بودن هنگامی صورت می‌یابد که اجزای زمانمندی دازاین در آینده، گذشته، و حال التیام یابند و تمامیتی را نشان دهند. آیا برای اجزای گوناگون زمانمندی دازاین در اعصار مختلف تاریخ حکمت و فلسفه اسلامی می‌توان چنین وحدت و تمامیتی را ملاحظه کرد؟ فلسفه و حکمت اسلامی در آغاز راه صیغه‌ای یونانی داشته است؛ می‌توان از دو چهره شاخص این مرحله یعنی فارابی (حدود ۲۶۰ ق) و ابن سینا (۳۷۰ ق) نام برد. متفکرانی هم‌چون غزالی (۴۵۰ ق) و فخر رازی (۵۴۳ یا ۵۴۴ ق) در فلسفه سلف خود دست‌مایه‌هایی معارض با دیانت دیدند و با آن مخالفت کردند. پس از این دو، در دوره اشراقی حکمت و فلسفه اسلامی با سهروردی (۵۴۹ ق) مواجهیم که در فلسفه او مجالی برای جمع فلسفه، کلام و عرفان پدید آمد. در فلسفه صدرالمتألهین شیرازی (۹۸۰ ق) انحای گوناگون اندیشه‌های مشایی، کلامی، عرفانی، و اشراقی ترکیب واحدی یافت و آنچه در آرای مشایخ فلسفه به‌اجمال گفته شده بود در حکمت متعالیه تفصیلی درخور یافت.

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

در قرن هفدهم فلسفه اروپایی راهی دیگر را در فلسفه جست‌وجو کرد. مسیر جدید

چندان بدیع بود که ما خود را در آن جغرافیا بیگانه یافتیم. کنت دو گوینو، در دوره ناصری، گفتار در روش دکارت را با این ملاحظه برای ترجمه انتخاب کرد که فلسفه سنتی ما با وجهی غریب از فلسفه آشنا شود تا شاید از توغل در مابعدالطبیعه سنتی دست بردارد. مقصود گوینو برآورده نشد؛ مظاهر و نشانه‌های اندیشه غربی در لباس صنعت، نظام، و سیاست، اما در شکل‌هایی 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 اندیشه غربی که پایه‌ها و بنیه قدرت‌مندی را در عزم خویش می‌دید همه جا و همه چیز را متعلق به خود می‌یافت.

۶. نتیجه‌گیری

چندین سده از آن روزگار گذشته است و قوه‌های فلسفه جدید غربی مرزهایی دامن‌گستر از عزیمت خود را طی کرده‌اند؛ در وهله نخست، اهل تفکر مغرب‌زمین و به‌نحوی دیگر درمندان جامعه خودمان درباره بدیهیاتی که روزگاری برای مواطنین به‌منزله نسخه‌ای شفابخش تردیدپذیر نبود تردید کردند. 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 در سنت فلسفی جغرافیای فرهنگی ما ریشه دارد، بار دیگر قوای ظاهر و پنهان امکان‌های خود را بشناسد و با توجه به افق آینده به آن‌ها تقرب یابد. 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 مواجهه اجتناب‌ناپذیر با رویه‌های گوناگون فرهنگ غربی در روزگار هجمه و غلبه آن‌ها بوده است، بر چنین امکانی جفا کند. «کافی نیست فی‌المثل یاد بگیریم و بپذیریم که عالم و معلوم متحدند. از این حکم و قاعده 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، ۱۳۸۹: ۵۵۴).

اندیشه «هستی‌شناسی بنیادین»، با تکیه بر خصیصه زمانمندی انسان و امکان رجعت وی به زمان آغازین تاریخش، که هنوز در آمیخته به مؤلفه‌های متافیزیک غربی نبوده است، از بنیادهایی سخن می‌گوید که می‌توانند دست‌مایه گشودن افق‌هایی تازه برای رخدادی

در زبان شوند و به فروبستگی ساحت معنی در تفکر معاصر مددی برسانند. هایدگر که منتقد نگاه صلب متافیزیک مدرن است که در «گشتل» فناوری وسعتی بی‌سابقه یافته است، در پایان تاریخ متافیزیک در جست‌وجوی تفکری برای دوره «پسامدرن» است که، در مقایسه با متافیزیک، آغازین‌تر و اصیل‌تر است و از این رو دیگر از نوع اندیشه فلسفی نیست. این تفکر دیگر می‌تواند «با گفتنش در خاک زبان شیاریایی ناپیدا پدید آورد» (Heidegger, 1949: 56).

در پایان، با الهام از آرای برخی از بزرگان فلسفی، صرفاً به پاره‌ای از مبادی فلسفه 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 عرصه 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 مطالعه عمیق در پدیدارشناسی هوسرل که ادراک را پدید آمدن ماهیات در نفس می‌داند؛ مباحث مربوط به تشکیک در علم و وجود در ذیل بحث معرفت لایب‌نیس که ادراک را به بسیط (perzeption) و مرکب (aperzeption) تقسیم کرده است؛

تعیین جایگاه نفس نه در قلمرو طبیعیات، بلکه در قلمرو علم الهی در فلسفه ملاصدرا، که در ذیل آن نسبتی مستقیم میان اخلاق و علم تحقق‌یافته در نفس برقرار می‌شود؛ توجه به ابن رشد به‌منزله فیلسوفی که زمینه‌ساز رنسانس و مدرنیته بوده است یا توجه به سایر چهره‌ها و «قهرمانان» تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی مانند صدرالمتألهین شیرازی یا سهروردی؛ مباحث ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و بحث از آن‌ها؛ برای مثال در ذیل فلسفه‌های حیوی یا داروینیسیم اجتماعی و ...

پی‌نوشت‌ها

۱. شماره بندها ناظر به کتاب هستی و زمان مارتین هایدگر است.
۲. شماره‌ها ناظر به صفحه در کتاب هستی و زمان هایدگر است که مشخصات کتاب‌شناختی آن در انتهای این مقاله آمده است. نگارنده در ترجمه عبارات هایدگر در این کتاب تا حدودی متکی به ترجمه سیاوش جمادی است که مشخصات کتاب ترجمه‌شده وی در منابع آمده است.
۳. نگارنده در تنظیم این بخش از مقاله رویکرد و مضامین میسائیل اینوود را در کتاب Heidegger مد نظر داشته است که مشخصات آن در منابع آمده است.

۴. *vorlaufen* به آلمانی یعنی پیش‌دوی. هیدگر توجه داده است که امکان مرگ از قبیل امکان‌های متعارف نیست که باید منتظر آن بود و دیر یا زود تحقق می‌یابد. امکان مرگ امکان محض است و خصایص امکان‌های متعارف را ندارد و چون تحقق‌پذیر نیست، باید همواره آن را مد نظر داشت و در آن پیش‌دوی کرد (بند ۵۳ و ص ۲۶۲).

۵. 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.

کتاب‌نامه

حیدری، احمدعلی (۱۳۸۵)، «جایگاه 'دا' در 'دازاین' کتاب هستی و زمان هیدگر»، مجله تخصصی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، س ۲، ش ۴.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). *مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳). *فلسفه تطبیقی چیست؟*، تهران: ساقی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

هیدگر، مارتین (۱۳۸۶). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

- Gabriel, Markus (2014). "Das Ende der Moderne wird nicht der Aufgang der Postmoderne sein" 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 Verlg.
- Heidegger, Martin (1982) *Ga 31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommer semester 1930)*, ed. H. Tietjen, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm V. Herrmann, Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, Martin (1990). *Ga 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*, Hrsg.: K. Held, 1978, 2, Auflage, Klostermann, Frankfur.
- Heidegger, Martin (1995). *Ga 60: 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, Frankfur.
- Heidegger, Martin (2004a). *Ga 3: Der Begriff der Zeit*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedichte, Band 64, Klostermann, Frankfur.
- Heidegger, Martin (2004b). *Ga 9: Wegmarken (1919-1961)*, Hrsg.: F.-W. von Herrmann 1976, 3. Auflage.

Heidegger, Martin (1994). *Ga 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter semester 1923/24)*, ed. F.-W. von Herrmann, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm V. Herrmann, Klostermann, Frankfurt.

Inwood Michael (o.d.). *Heidegger*, aus dem Englischen von David Bernfeld, Herdervelag, Freiburg, Basel, Wien.

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