

فلسفه

بررسی پدیدارشناختی - هرمنوتیک زمان

دکتر محمدجواد صافیان

گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده

یکی از پرسش‌های اساسی پرسش از حقیقت زمان است. زمان مانند وجود، مفهومی آشناست، به نحوی که همه ما آن را می‌شناسیم ولی کنه و حقیقت آن بسیار مبهم و مخفی است. به همین جهت است که در طول تاریخ اندیشه بشر، فیلسوفان و اندیشمندان هرکدام تعریفی از آن به دست داده‌اند که با سایر تعاریف متعارض یا متفاوت بوده است. مقاله حاضر به دیدگاهی کاملاً متفاوت از زمان پرداخته است، دیدگاهی که می‌توان آن را دیدگاه پدیدارشناختی - هرمنوتیک نامید. در این دیدگاه، زمان نه مقدار حرکت دانسته می‌شود (ارسطو) و نه وعاء خارجی موجودات (اندیشه‌های پوزتیویستی) و نه کیفیتی نفسانی (برگسون) و نه شرط شهود حسی (کانت) و نه براساس آگاهی بی‌واسطه (هوسرل) مورد توجه قرار می‌گیرد بلکه زمان براساس در عالم بودن آدمی و آدمی به عنوان ناحیه ظهور موجودات مورد بررسی پدیدارشناسانه قرار می‌گیرد. در این بررسی نشان داده می‌شود که زمان ارتباطی وثیق با ساحات هستی آدمی یعنی تفهم، حال و زبان دارد. هر یک از ساحات سه‌گانه آدمی با ساحتی از سه ساحت زمان مرتبط است. تفهم به دلیل آنکه بر امکان‌ها متکی است به آینده مرتبط است، حال به جهت آنکه موقعیت آدمی با آن منکشف می‌شود با گذشته و زبان (روزمره) که نشانه‌ای از سقوط آدمی در اشیا است، با حال حاضر مرتبط است. بنابراین هستی آدمی زمانمند است و زمانندی آن نیز به واسطه وقت داشتن آن ممکن گردیده است. تاریخ نیز

هر دو اندیشمند را در این مورد نقد می‌کند. هوسرل به روش پدیدارشناسانه خویش در تحقیق مسئله زمان مانند هر تحقیق دیگری تلقی‌ها و احکام تاریخی درباب زمان را فرومی‌گذارد و همچنین از وجود واقعی آن عزل نظر می‌کند تا به زمان آن‌گونه که در آگاهی ما شکل پذیرفته است، بپردازد.

همه آگاهی‌های ما زمانی است. هیچ آگاهی بدون زمان قابل درک نیست. بنابراین ما واجد نوعی آگاهی درونی از زمان هستیم و با همه چیزها به نحو زمانی روبرو می‌شویم. (۷: ۵۵۴) هیدگر تحلیل هوسرل را آغاز راه خود قرار داد اما بدان بسنده نکرد. هیدگر به جای آنکه زمان را به آگاهی منتسب کند به نحوه هستی آدمی (دازاین) و نحوه در جهان بودن آن مرتبط می‌کند. زمان با انفتاح و از خود بیرون شوندگی آدمی مرتبط است. همه ساحات هستی آدمی یعنی حال، تفهم و زبان او ارتباطی وثیق با ساحات زمان (گذشته، آینده و حال) دارند. از آنجا که آدمی جز نسبتی با وجود نیست و به عبارتی، ناحیه ظهور وجود است زمان نیز همان ظهور وجود است. بدین ترتیب، هیدگر علاوه بر رد نظر کسانی که زمان را امری کمی می‌دانند، زمان کیفی برگسون را نیز نمی‌پذیرد.

زمان از عجیب‌ترین و رازآمیزترین معماهای بشری است. زمان چیست؟ چه کسی با زمان ناآشناست؟ زمان از جمله اموری است که ما بیش از هر چیز دیگر با آن انس داریم و همه آن را می‌شناسیم. هیچ‌کس نیست که با زمان سروکار نداشته باشد یا چیزی از آن نفهد. مع‌هذا، هنگام تأمل بر ماهیت آن، چیزی جز تحیر نصیب انسان نمی‌شود. هنگامی که در حقیقت زمان تعمق می‌کنیم، از شدت ابهام و تاریکی آن به شگفت می‌آییم. از این جهت زمان شبیه وجود است که در حق آن گفته شده است مفهومش اعرف مفاهیم و کنه آن در غایت خفاست.

بررسی هیدگر در کتاب مسائل اساسی پدیدارشناسی و وجود و زمان و برخی دیگر از آثار او را می‌توان بررسی پدیدارشناختی - هرمنوتیک زمان نامید.

هیدگر تحقیق خود را با تأمل بر تعاریف اگوستین و ارسطو شروع می‌کند و سپس به تفسیر تعریف ارسطو از زمان می‌پردازد.

در دوره جدید تحقیقات هوسرل و برگسون درباب زمان از اهمیت والایی برخوردار است. هرچند هیدگر در تحلیل و بررسی زمان از هر دوی آن‌ها متأثر است اما

اگوستین در جمله معروفی می گوید: زمان چیست؟ چه کسی می تواند آن را به طور واضح تعریف کند؟ چه کسی آن را درک کرده است تا از آن سخن بگوید؟ و اما آن چیست که ما بهتر از زمان و مانوس تر از آن بتوانیم ذکر کنیم؟ ما همیشه هر کجا از آن صحبت می کنیم آن را می فهمیم و وقتی کسی از آن صحبت کند نیز آن را می فهمیم. پس زمان چیست؟ اگر کسی از من سؤال کند زمان چیست پاسخ را می دهم، اگر بخواهم آن را برای کسی که سؤال کرده است توضیح دهم، نمی دهم. با این حال به جرأت می گویم آن را می شناسم؛ اگر هیچ چیز نمی گذشت، هیچ زمان گذشته ای نبود و اگر هیچ چیز پیش نمی آمد، زمانی نبود تا بیاید (آینده ای نبود) و اگر هیچ چیز وجود نداشت، زمان حالی نیز نبود (۱۱-۱۴:۲).

البته در تلقی رایج از زمان که تعبیر فلسفی آن را در فلسفه های متعارف ملاحظه می کنیم، تحیر از حقیقت زمان دیگر وجود ندارد. از میان فلاسفه بزرگ عالم افلاطون، ارسطو، افلوپین، آکویناس، سوارز، لایبنیتس، کانت، هگل و برگسون در مسئله زمان تحقیق کرده اند.

هیدگر از میان فلاسفه قدیم، بحث ارسطو و اگوستین در مورد زمان را شاخص تر از

دیگران می داند و به نظر او از میان این دو فیلسوف تحقیقات ارسطو از نظر مفهومی دقیق تر و قوی تر است، در حالیکه اگوستین بعضی از مساحات پدیدار زمان را به نحو اساسی تری ملاحظه کرده است.

ارسطو برای اولین بار اساس فهم مشترک از زمان را بنیاد نهاده، به طوری که نظر او بعداً قبول عام یافته و مفهوم طبیعی زمان تلقی شده است.

ارسطو دو پرسش درخصوص زمان مطرح کرده است: ۱- آیا زمان موجود است یا لاموجود؟ به عبارت دیگر، آیا زمان فی نفسه وجود دارد یا وجود مستقلی ندارد؟ (۱:۲۱۷۶)

ذات و ماهیت زمان چیست؟

پرسش اول ارسطو این است که آیا زمان موجود است یا لاموجود و اگر اجزای زمان که می آیند تا آن را بسازند لاموجودند، زمان چگونه می تواند به عنوان یک کل و یک جوهر وجود داشته باشد؟ گذشته و آینده به زمان تعلق دارند؛ اولی دیگر نیست و دومی هنوز نیست. گذشته و آینده نیستند. گذشته و آینده دقیقاً بر حسب مفهومی که دارند، نیستند. در واقع فقط حال هست و فقط اکنون وجود دارد. اما از طرف دیگر، زمان

در حال حرکت، شناور باشد. ارسطو می‌گوید:

زمان برخلاف حرکت همیشه همه جا هست و به یک نحو هم ورای همه چیز است و هم قریب با همه چیز. بدین ترتیب تفاوتی بین زمان و حرکت وجود دارد. در حالی که حرکت همیشه در شیء متحرک است تنها در شیء متحرک حرکت وجود دارد، زمان همه جا هست، نه در یک مکان معین. زمان در خود شیء متحرک نیز نیست، بلکه ورای آن است و در عین حال با شیء متحرک است. بنابراین زمان خود حرکت نیست، ولی از طرف دیگر بدون حرکت هم زمان وجود ندارد. پس زمان امری است مرتبط با حرکت یا شیء متحرک.

حال پرسش این است که زمان چه ارتباطی با حرکت دارد؟ ارسطو در پاسخ به این پرسش تعریف مشهور خود از زمان را بیان می‌کند:

زمان امری است که خود را با توجه به قبل و بعد در حرکت نشان می‌دهد یا به عبارت دیگر امری است شمرده شده در نسبت با حرکت به عنوان امری که به اعتبار قبل و بعد شمارش شده است. با تعریف ارسطو، ارتباط بین حرکت و زمان مشخص تر می‌شود. براساس این تعریف، نه تنها حرکت در زمان است و به وسیله زمان اندازه گیری می‌شود، بلکه زمان نیز با حرکت اندازه گرفته می‌شود.

مجموعه‌ای از آنات متکثر موجود نیست. زیرا در هر حالی تنها این «حال» هست. و دیگر حال‌ها اکنون یا هنوز نیستند یا دیگر نیستند. این حال نیز هرگز «همان» نیست، پس نه امر واحد بلکه یک دیگر - همان و نه یک یا یک کثرت است. و اما همانی و وحدت تعیناتی هستند که ضرورتاً متعلق به چیزی هستند که فی‌نفسه وجود دارد.

اگر زمان دارای این تعینات باشد، شاید تنها مقطع زمان که در مورد آن بتوان گفت «هست»، «حال» باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد زمان کاملاً به لاوجود تعلق دارد و موجود نیست.

پرسش از وجود زمان که ارسطو طرح کرده است، به همین مطلب مرتبط می‌شود. در پاسخ به این پرسش که زمان چیست، ارسطو ارتباط بین زمان و حرکت را مورد تحقیق قرار می‌دهد. زمان امری است مرتبط با حرکت. ما از گذشت زمان صحبت می‌کنیم، زمان می‌گذرد و منقضی می‌شود. عالی‌ترین مفهوم حرکت نیز همان گذشتن تحول و دگرگونی است. البته زمان به حرکت شبیه و بدان مرتبط است ولی با آن‌همانی و عینیت ندارد. حرکت در خود شیء متحرک است و همیشه در جایی است که شیء در حرکت است، این طور نیست که ورای شیء

دارد که نزدیک به آن حاضر تقسیم نشدنی است. «اخیراً» اشاره به بخشی از زمان گذشته دارد که به آن حاضر نزدیک است. «ناگهان» به چیزی که از وضعیت قبلی اش در زمان حس نشدنی، به علت کوچکی، جدا شده است، اشاره می‌کند. (۱۶۹:۶)

هیدگر بر آن است که گرچه ارسطو سلسله‌ای از مسائل محوری درخصوص زمان را طرح کرده است و آن‌ها را به‌طور دقیق و منسجم مورد تحقیق قرار داده است، مع‌هذا این مسائل از تحقیق بیشتر و تنسیق مجدد بی‌نیاز نیستند.

ارسطو در ادامه تحقیق خود این پرسش را طرح می‌کند که زمان در کجا و چگونه است؟ زمان محدود به یک حرکت خاص یا مکان مشخص نیست، بلکه به نحوی خاص در همه جا هست، مع‌هذا چون براساس تعریف، مقدار (شماره) است، تنها می‌تواند در جایی باشد که شمارش‌گری موجود است. اما شمردن، فعل نفس است و تا هنگامی که مفهوم کافی از نفس یا فاهمه و به تعبیر هیدگر، دازاین، نداشته باشیم بیان معنای «در نفس بودن» زمان ناممکن است.

حال، این پرسش مطرح است که چگونه موجودات مختلف و موجودات متحرک

بدین ترتیب، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که اینکه می‌گوییم چیزی در زمان است به چه معناست؟ براساس تعریف ارسطو، در زمان بودن متضمن خصیصه زمان به عنوان شماره (مقدار) است و چون سکون نیز عدم حرکت است، نسبت میان زمان و سکون نیز با تعریف نسبت زمان و حرکت مشخص می‌شود. نسبت زمان با امر خارج از زمان که معمولاً بی‌زمان نامیده می‌شود نیز با رجوع به مفهوم زمان و در زمان بودن آشکار می‌شود.

ارسطو در ادامه بحث از ماهیت زمان می‌کوشد نشان دهد که چگونه «حال» موجب می‌شود زمان واقعاً به‌طور یکسواخت حفظ گردد و چگونه حال استمرار زمان را سبب می‌شود. پرسش این است که چگونه حال زمان را درون خود به عنوان یک کل حفظ می‌کند؟ اگر وحدت و کل بودن زمان اثبات نگردد وجود و ماهیت زمان اثبات و تبیین نمی‌شود.

همه تعینات زمان به «حال» برمی‌گردد. برای تبیین این استمرار ارسطو تفسیری از چندین تعین زمانی ارائه می‌کند:

حالا، اخیراً، ناگهان و بعداً همه مقاطعی از زمان هستند که به «حال» برمی‌گردند. «حالا» اشارت به بخشی از زمان آینده

متفاوت که در زمان هستند، با آنکه متفاوتند در یک زمان هستند؟ چگونه هم‌زمانی موجودات متفاوت ممکن است؟

بحث فلسفی از مسئله هم‌زمانی، مبتنی بر دو عامل است: ۱- تعریف مفهوم در زمان بودن یا پرسش از اینکه چگونه چیزی اصلاً در زمان است؟ ۲- توضیح این پرسش که زمان به چه نحوی و در کجاست، و به تعبیر دقیق‌تر، آیا زمان به طور کلی هست و می‌توان گفت وجود دارد؟

چون زمان نزد ارسطو با حرکت مرتبط است و به وسیله حرکت اندازه‌گیری می‌شود، مشکل یافتن خاص‌ترین حرکت است که مقیاس حقیق زمان باشد. اولین و مقدم‌ترین مقیاس همه حرکات حرکت فلک اقصی است. این حرکت دوری است. بنابراین، زمان نیز به یک معنا دوری است.

تفسیر مفهوم زمان نزد ارسطو

هیدگر نظر خویش در باب زمان را با تفسیر خاص خود از زمان ارسطویی ارائه می‌کند (۲۳۷: ۶)؛ ارسطو زمان را عددی می‌داند که در نسبت با حرکتی که در افق قبل و بعد مورد مواجهه قرار گرفته است، به دست می‌آید. در ابتدا ممکن است تصور شود

که این تعریف نه تنها معنای زمان را روشن نمی‌کند بلکه بر ابهام آن می‌افزاید.

اولین نکته در این تعریف آن است که زمان چیزی است که نزد ما در نسبت با حرکت به عنوان امری مربوط به شیء، متحرک یافت می‌شود. به عبارت دیگر، زمان چیزی است مربوط به حرکت که خود را در نسبت با شیء متحرک نشان می‌دهد. و اما نحوه این ارتباط چیست؟ زمان یقیناً صفت خاص این شیء جزئی متحرک نیست. اصلاً امری جسمانی نیست. ارسطو نمی‌گوید که زمان امری است مرتبط با شیء متحرک بمانند متحرک، بلکه از نظر او نحوی ارتباط بین شیء متحرک و زمان هست. البته زمان با حرکت مرتبط است نه با متحرک. ولی در عین حال، زمان با سکون نیز مرتبط است. زیرا اگر حرکت را متوقف کنیم، می‌گوییم زمان ادامه دارد. زمان می‌گذرد، در حالی که حرکت متوقف شده است. پس زمان خود حرکت نیست. ولی در حرکت و با حرکت است، ولی چگونه؟

می‌گوییم شیء متحرک همیشه در زمان و مکان است. پس حرکت در زمان است و در حالی که حرکت امری مشهود و نسبتاً به راحتی قابل ادراک است، مع هذا در حرکت

ملاحظه مسير خورشيد می‌گوئيم الان ظهر است يا الان عصر است، از زمان صحبت می‌کنيم. با اين حال نمی‌گوئيم که زمان در حرکت خورشيد يا عقربه ساعت است.

پس اين امر شگفت‌انگيز در کجا متوطن است؟ چگونه است که ما هرجا حرکت را دنبال می‌کنيم زمان را می‌يابيم و در حالی که زمان را متصل با حرکت می‌يابيم، مع هذا آن را در خود شيء متحرک حاضر نمی‌بينيم؟ وقتی هنگام غروب خورشيد می‌گوئيم الان مغرب است و بدین ترتيب زمان را تعيين می‌کنيم، به چه چیز توجه داريم و به جانب کدام افق می‌نگريم؟ آیا تنها به جانب آن افق مکانی خاص يعنی به جانب غرب می‌نگريم يا اینکه مواجهه ما با شيء متحرک، در اینجا خورشيد و حرکت ظاهری آن، در افق ديگری است؟

در اینجا به مرکز تفسير هيدگر از معنای زمان نزد ارسطو می‌رسيم؛ هيدگر تعريف ارسطو از زمان را چنین نقل و تعبير می‌کند: زمان امری است شمرده شده از لحاظ قبل و بعد، در نسبت با حرکتی که در افق ديرتر و زودتر مورد مواجهه قرار گرفته است. بنابراین زمان تنها آن چیزی است که با حرکت شمرده می‌شود. اما اين امر از آن حيث به شمارش درمی‌آيد که حرکت دارای قبل و بعد است. بدین ترتيب،

خود زمان را هرگز نمی‌يابيم. ارسطو می‌گويد: زمان عدد حرکت است. پس زمان یک عدد است. البته عدد در اینجا به معنای معدود يا مقدار است. زمان مقدار و عددی است که شمرده شده است. ولی منظور از شمردن حرکت چیست؟ شمردن حرکت ممکن است به معنای تعيين مسافت طی شده توسط متحرک باشد، ولی با شمارش مکان حرکت به دست می‌آيد نه زمان آن. هر حرکتی مستلزم زمان است. با توقف حرکت، زمان متوقف نمی‌شود. همچنين، در زمانی خاص می‌توان حرکت‌های متعددی فرض کرد. می‌توان هزارگونه حرکت را در زمانی بين ساعت ده و يازده تصور کرد. باز می‌توان در همین زمان یک صد هزار حرکت را تصور کرد. همه اين حرکت‌ها در همین زمان بين ساعت ده و يازده واقع می‌شوند. حال آیا در مثال دوم زمان از نظر کیفیت با زمان در مثال اول متفاوت است؟ آیا زمان صرفاً چیزی است که توسط حرکات مختلف به دست آمده است؟ اگر اين گونه نیست، پس معلوم می‌شود که زمان مبتنی بر حرکت نیست. البته ما زمان را از روی حرکت اشياء، مثلاً عقربه ساعت به دست می‌آوريم. ارسطو به همین معنا می‌گويد که زمان آن چیزی است که در نسبت با حرکت شمرده می‌شود. وقتی با

هیدگر در تعریف ارسطو از زمان افقی را می‌یابد که درون آن زمان جستجو می‌شود (۲۴۰:۶).

آنچه از حرکت شمرده می‌شود همراه با این افق است و این افق چیزی جز زمان نیست. معنای این افق در بحث هیدگر از زمان بسیار اساسی و مهم است و بعداً به این مطلب خواهیم پرداخت.

این زودتر و دیرتر که در تعریف ارسطو آمده است، تعینات زمان است. ارسطو می‌گوید زمان آن چیزی است که در افق زودتر و دیرتر در حرکتی که به شمارش درآمده است، با آن مواجه می‌شویم. هیدگر این سخن ارسطو را این‌گونه معنا می‌کند که پس زمان چیزی است که درون افق زمان مورد مواجهه قرار می‌گیرد. حال آیا این تعریف دور نیست؟ گفته شده است که زمان دیرتر و زودتر است، پس زمان زمان است. البته از نظر هیدگر فقط ظاهر این تعریف دور و همان‌گویی است، باطن آن اما حاکی از عمق تعریف ارسطو است. دیرتر و زودتر یقیناً پدیدارهای زمانی‌اند. اما این پرسش باقی است که این دیرتر و زودتر واجد چه معنایی هستند؟ از نظر هیدگر این دیرتر و زودتر نشانه‌هایی هستند از زمان حقیقی که به واسطه آن، زمان به معنای عرفی و معمولی

آن تعریف می‌شود.

و اما معنای آنچه در نسبت با حرکت مورد مواجهه، در افق دیرتر و زودتر شمرده می‌شود، چیست؟ در این تعریف فرض شده است که زمان آن چیزی است که در شمارش مستقیم حرکت مورد مواجهه قرار می‌گیرد. زمان عدد حرکت است و در واقع مقداری است که خودش را با توجه به قبل و بعد به ما نشان می‌دهد. حال باید معلوم داشت که این به چه معناست و به چه طریق ما زمان را با توجه به قبل و بعد تجربه می‌کنیم. البته زمان از نظر ارسطو با حرکت مرتبط است ولی حرکت صرفاً مکانی نیست. در حرکت نوعی کشش هست که البته لزوماً همان امتداد مکانی نیست. بدین ترتیب، نمی‌توان چنان‌که برگسون معتقد است گفت که ارسطو زمان را به مکان تأویل کرده است.

به نظر هیدگر، تعریف ارسطو از زمان جز با درک معنای هستی‌شناختی زمان میسر نیست. (۲۴۴:۴) ارسطو زمان را به مکان تقلیل نمی‌دهد، بلکه فقط می‌خواهد نشان دهد که چگونه زمان امری است مرتبط با حرکت. ما هیچ‌گاه حرکت محض را نمی‌بینیم، بلکه حرکت را در متحرک درک می‌کنیم. وقتی حرکت را تعقیب می‌کنیم آن را در سلسله متصل مکان‌ها در یک مسافت

«حال» هاست. ما تمامی «آنا» یا «بعداً» ها یا «قبلاً» ها را می‌شماریم. بعد هنوز حال نیست. یا به تعبیر دیگر، اکنون هنوز نیست. قبل اکنون دیگر نیست. یا دیگر «نه اکنون» است. بعد و قبل هر دو دارای ویژگی حال هستند و به حال رجوع می‌کنند. حال (اکنون) در حرکت شمرده می‌شود. پس، حال در زمان است. و این با تعریف ارسطو از زمان مطابق است. خود «حال» ها به عنوان مقدار، عدد مکان‌ها به عنوان مکان‌های طی شده در حرکت را به دست می‌دهند. پس تعریف ارسطو از زمان این‌گونه می‌شود: زمان آن چیزی است که در نسبت با حرکت با توجه به قبل و بعد شمرده شده است. «حال» ها فقط در افق قبل و بعد می‌توانند فهمیده شوند (۶: ۲۴۰). در اینجا هیدگر این پرسش را مطرح می‌کند که اساس خود «حال» چیست؟ و در پاسخ می‌گوید: تعریف ارسطو را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد: اول آنکه قبل و بعد را همان قبل و بعد مکانی بگیریم، که بر این اساس قول ارسطو نامعقول می‌شود و دوم آنکه بگوییم قبل و بعد را ما براساس تجربه زمان می‌توانیم لحاظ کنیم. البته ارسطو غالباً تعبیر دیرتر و زودتر را به کار می‌برد که دارای فاصله‌ای از «حال» هستند. در بعد (دیرتر) «حالی»

به طور متصل تجربه می‌کنیم. در تجربه حرکت می‌بینیم که چگونه چیزی از اینجا به آنجا می‌رود. حرکت مجموعه‌ای از اجزا نیست. حرکت نفس انتقال از اینجا به آنجا است. مکان حرکت یک نقطه محض آنجا و اینجا نیست. اینجا و آنجا را نباید به عنوان نقاطی ثابت تصور کرد. اینجا و آنجا فقط به معنای رفتن از آنجا و به سوی اینجا است. و این همان چیزی است که ارسطو با الفاظ قبل و بعد بیان می‌کند.

بدین ترتیب، اگر ما مکان متکثر را در افق از اینجا به آنجا ببینیم و از مکان‌های فردی در دیدن حرکت در این افق عبور کنیم، مکان اول طی شده را به عنوان از آنجا حفظ کرده‌ایم و منتظر مکان بعدی، یعنی به آنجا بوده‌ایم. بنابراین با حفظ گذشته و انتظار آینده خود حرکت را می‌یابیم و بدین طریق است که مکان‌های خاص را درون کل حرکت تعقیب می‌کنیم و مکان‌های خاص را به عنوان نقاط صرف (یعنی اینجا و آنجای محض) لحاظ نمی‌کنیم. اینکه می‌گوییم شیئی اکنون اینجا است، قبلاً آنجا بود و بعداً جای دیگری خواهد بود، «هر آنجا» در زمینه گذشتن از «آنجا» «به سوی اینجا» و اکنون «آنجا» معنا می‌دهد.

آنچه را با خواندن ساعت می‌شماریم

تصور می‌شود که هنوز نیست و همین طور در قبل (زودتر) حالی لحاظ می‌شود که دیگر نیست.

بنابراین، حال حد آن چیزی است که گذشته است و آنچه پیش می‌آید. هیدگر بر آن است که از نظر ارسطو حال‌هایی که ما می‌شماریم خودشان در زمان هستند. (۲۴۶:۶). آن‌ها تشکیل دهندهٔ زمان هستند. از نظر ارسطو حال دارای معنای مضاعفی است:

زمان فی‌نفسه توسط حال استمرار می‌یابد، استمرار خاص زمان ریشه در حال دارد. ولیکن زمان که با توجه به حال امری است متصل، قابلیت تقسیم به «نه دیگر اکنون» یعنی قبلاً و «نه هنوز حالا» یعنی بعداً را داراست. تنها با توجه به اکنون است که می‌توانیم قبل و بعد یا دیرتر و زودتر را تصور کنیم. حال یا اکنونی که در تعقیب یک حرکت برمی‌شماریم در هر آنی یک اکنون دیگری است. در هر حالی، حال امر دیگری است. مع‌هذا هر حال متفاوتی از آن جهت که حال است، همیشه حال است. به عبارت دیگر، هر حالی با آنکه با حال دیگر متفاوت است، مع‌هذا حال است.

آنچه تا اینجا ملاحظه کردیم اجمالی بود از بیان و تفسیر هیدگر از تعریف و تلقی ارسطو

از زمان. هیدگر با این تفسیر می‌کوشد زوایای پنهان زمان را آشکار کند. ولی باید توجه داشت همان‌طور که ما به کنه حقیقت وجود نمی‌رسیم و با وجود فقط می‌توانیم تماس برقرار کنیم، به کنه حقیقت زمان نیز نتوانیم برسیم.

هیدگر با تکیه بر نقش «حال» در زمان می‌گوید:

تنها در صورتی که ساختار «توالی حال»^(۱) را کاملاً در نظر بگیریم می‌توانیم به درستی تحقیق کنیم که آن «زمان» را که ما قبل از هر چیز می‌شناسیم و تنها آن را می‌شناسیم از کجا نشأت می‌گیرد. مقاطع ساختاری زمان و بنابراین خود زمان به نحوی می‌تواند توسط حضور، انتظار و حافظه (حال، آینده و گذشته) فهمیده شود. وقتی ما انتظار حادثه خاصی را داریم، «دازاین» خویش را همیشه به نحو خاصی با بیش‌ترین توان خود مطابقت می‌دهیم. («دازاین» تعبیر هیدگر از انسان است که تلقی خاص او از انسان را می‌رساند. دازاین واژه‌ای آلمانی و مرکب از دو جزء Da به معنای اینجا و آنجا و Sein به معنای وجود و هستی است. اجمالاً منظور او این است که انسان نسبت خاصی با هستی دارد که سایر موجودات ندارند و هر نسبتی که او با موجودات دارد فرع بر نسبت و تلقی او از وجود است.)

خود را در خود خویش، در آنچه قبلاً بوده است، حفظ می‌کند. آنچه دازاین قبلاً در هر لحظه‌ای بوده است، یعنی گذشته‌اش به عنوان بوده بودگی^(۲) لزوماً متعلق است به آینده او. این «بوده» به معنای اولیه آن قطعاً بدین معنا نیست که دازاین دیگر نیست. بلکه به عکس، دازاین در واقع آن چیزی است که بوده است. دازاین همان قدر نمی‌تواند از گذشته‌اش جدا شود که از مرگ خود.

آنچه بوده‌ایم تعینی ذاتی از تقرر ظهوری ماست. حتی اگر به نحوی و با نوعی مهارت و استادی بتوانم گذشته خویش را از خودم دور کنم، مع‌هذا فراموشی، جلوگیری، فرونشاندن، جنبه‌هایی هستند که در آن جنبه‌ها خود من وجود دارم. دازاین هست، زیرا از پیش بوده است. به عبارت دیگر، گذشته داشتن به معنای استمرار در گذشته به وجود دازاین متعلق است و از او غیر قابل انفکاک است.

اگر از منظر آینده به این امر بنگریم، چون دازاین همیشه خود را با توان و امکانات خاص بودن خود مطابق می‌کند، چون دازاین همیشه از خارج از امکانات خود به جانب خویش می‌آید، همیشه به آنچه بوده است، بازمی‌گردد.

بدین ترتیب، گذشته به معنای

ما در حال انتظار دازاین خود را توسط بیشترین توانایی که از خود انتظار داریم می‌فهمیم. دازاین خودش را آن‌گونه می‌فهمد که انتظار دارد باشد. در چنین وضعی، دازاین پیش از خویش است. با انتظار یک امکان، من از این امکان به آنچه خودم هستم می‌رسم. دازاین در حالی که انتظار امکان بودن خود را می‌کشد، به سوی خود می‌آید. آینده‌دار بودن به معنای اصیل آن، همین به سوی خویش آمدن، یعنی انتظار یک امکان است. بنابراین معنای آینده، آمدن به سوی خویش براساس یک امکان است. این آمدن به سوی خویش منطقی در دازاین است و هر انتظاری وجه خاصی از آن است. این مفهوم اولیه آینده که مفهوم اگزیستانسیال آینده است، پیش فرض مفهوم عام آینده به معنای «نه هنوز حالا» است.

و اما معنای گذشته: دازاین همیشه با حفظ یا فراموشی چیزی، خود را با چیزی که قبلاً بوده است، منطبق می‌کند. تنها به این نحو است که دازاین در هر لحظه‌ای قبلاً موجودی بوده است که هست. ما در مطابقت خویش با یک موجود به عنوان امری کهنه و گذشته، آن را به نحو خاص حفظ می‌کنیم یا فراموش می‌نماییم. دازاین ضرورتاً در حفظ یا فراموشی خودش حفظ می‌شود. دازاین

می‌نامند و ما به زمانندی یا حیث زمانی
ترجمه می‌کنیم.

معنای پدیدار حقیقی زمان

در اینجا بحث از معنای حقیقی و اساسی
گذشته، آینده و حال است. معنای حقیقی
گذشته، آینده و حال را باید از قبل و بعد و
حال متمایز کرد (۶: ۲۶۵).

انتظار (که معطوف به آینده است)،
حافظه (که به گذشته مربوط است) و حضور
(که به حال معطوف است) همگی توسط
آینده، گذشته و حال خود را نشان می‌دهند.
در این نمایانگری، زمانندی (۳) که همان
زمانند بودن «دازاین» است زمان عرفی را
محقق می‌کند. ماهیت آینده مبتنی است بر
آمدن به جانب خود، ماهیت گذشته (در
گذشته بودن) مبتنی است بر بازگشت به، و
ماهیت حال مبتنی است بر ایستادن بر یا قیام
بر، یعنی بودن با. این ویژگی‌ها بنیاد اساسی
زمانندی را آشکار می‌سازد. دازاین که به
این معنا زمانند است، از خویش بیرون
است.

زمان از آن جهت که حال، آینده و
گذشته است ذاتاً متحول و دگرگون‌شونده
است. آینده یعنی انتقال دازاین به امکان
گذشته‌اش برای بودن. آینده نفس تحقق آن

اگزیستانسیال آنکه همان در گذشته بودن
است، به همان ریشه آینده داشتن به معنای
اصیل (یا اگزیستانسیال آن)، متعلق است.

معنای اگزیستانسیال حال حضور یا
امتداد داشتن نیست. دازاین در تقرر ظهوری
خویش، همیشه با موجودات ممتد، با
موجوداتی که در دسترس هستند، قرابت
دارد. این موجودات در حضور «دازاین»
هستند. چون «دازاین» دارای حضور است و
به معنای صحیح کلمه، آینده‌مند و گذشته‌دار
است.

«دازاین» به عنوان متوقع امکانات
همیشه خود را به نحو حضوری با چیزی در
دسترس منطبق می‌گرداند و ذات این موجود
را به عنوان امری حاضر در حضور خود
حفظ کند. ما غالباً در این حضور گم
می‌شویم زیرا توجه ما به همین امور در
دسترس است، و بدین سبب است که با این
حضور دازاین در هر لحظه همیشه در حال
جهیدن به حال به نظر می‌رسد.

هیدگر در اینجا آینده، گذشته و حال را
به اساسی‌ترین معنای اگزیستانسیال آن که
دارای معنایی مقدم بر زمان عرفی است مورد
بحث قرار می‌دهد. وحدت اساسی آینده،
گذشته و حال از نظر هیدگر پدیدار زمان
حقیقی (اصیل) است که آن را temporality

امکانی است که دازاین قبلاً داشته است. گذشته یعنی منتقل شدن دازاین به آنچه بوده است. حال یعنی انتقال دازاین به موجود با موجوداتی دیگر.

زمانندی به عنوان وحدت آینده، گذشته و حال، دازاین را به زمان‌ها و به شرایط منتقل نمی‌کند، بلکه خود زمانندی اساساً از خود بیرون است و به تعبیر دیگر «ekstatikon»، یعنی از خود بدرشونده یا از خود بیرون شونده است. هیدگر این ویژگی انتقال را ویژگی اکزتاتیک (بیرون شد) زمان می‌نامد.

آینده، گذشته و حال ذاتاً از خود بدرشونده هستند. توجه به معنای بیرون شدی یا بیرون خویشی (اکزتاز) زمان در فهم تلقی هیدگر از زمان نقش بسیار مهم و کلیدی دارد.

بدین ترتیب، هیدگر آینده، گذشته و حال را سه بیرون شد زمانندی می‌نامد. این سه بیرون شد (اکزتاز) در مجموع دارای یک منشأ مشترک هستند (۲۶۷:۶).

بررسی تفصیلی‌تر ویژگی اکزتاتیک زمان واژه اکزتاتیک یعنی به بیرون از خود گام گذاشتن یا از خود بدر شدن؛ این واژه با واژه اکزیستانس هم‌ریشه است.

اساس تفسیر هستی‌شناسانه هیدگر از اکزیستانس همین ویژگی اکزتاتیک زمان است. زمانندی به واسطه همین ویژگی اکزتاتیکی که دارد شرط ساختار وجود دازاین است. زمان اصیل ذاتاً از خود بدر می‌شود و این همان تحقق آن است. زمانندی چیزی جز «از خود بدر شدن» نیست. ذاتی نیست که از خود بدر شدن عارض آن شود بلکه عین آن است، نفس بیرون شد محض و بسیط است.

زمانندی متشکل از سه بیرون شد است و هر بیرون شدی ذاتاً شامل انتقال به سوی چیزی است. بنابراین، هر بیرون شدی ذاتاً مفتوح (باز: Open) است.

یکی از مفاهیم اساسی و مهمی که هیدگر در بحث از زمان (و بحث از وجود دازاین و نسبت آن با هستی) به کار می‌گیرد همین فتوح یا گشودگی و باز بودن است که شایسته توجه و درخور تأمل بسیار است.

هر اکزتازی فتوح خاص دارد. زیرا هر اکزتازی ذاتاً به سوی چیزی گشوده و مفتوح است که هیدگر آن را «افق» اکزتاز می‌نامد. افق، فضای بازی است که برون شد زمان متوجه آن است. انتقال این افق را می‌گشاید و آن را باز نگه می‌دارد. زمانندی به عنوان وحدت حقیقی آینده، گذشته و حال

(۶: ۲۶۸). پرسش به تعبیر دقیق تر این است که چگونه زمانندی، زمانی را که فهم عام می فهمد، محقق می کند.

قبلاً تحلیل هیدگر از معنای «حال» را ذکر کردیم. هر «حالی» (اکنون) ذاتاً یک «اکنون - وقتی که» است. به دلیل این نسبت استمرار است که اکنون به موجودی مرتبط است که با رجوع بدان دارای مدت است. این ویژگی اکنون وقتی که این یا آن بودن یعنی رابطه مدت داشتن تنها بدین دلیل ممکن است که اکنون از لحاظ اکزاتیک به عنوان یک تعیین زمانی «باز» است. «اکنون» یک بیرون شد است و بنابراین باز و گشوده است و لذا منشأ آن در زمانندی است.

اکنون متعلق به یک اکزتاز یا بیرون شد خاص است، یعنی حال حاضر به معنای حاضر کردن چیزی است. حاضر کردن^(۴) یک موجود خاص، برقرار کردن رابطه اکزاتیک با آن است. اکنون بماهو اکنون، اکنون وقتی که این یا آن است. همین طور هر گذشته ای عبارت است از قبلاً وقتی که، و هر بعدی عبارت است از بعداً وقتی که. اکنون دارای معنای شروع است و شروع وابسته به ویژگی اکزاتیک خود زمانندی است.

این واقعیت که اکنون، همیشه «اکنون وقتی که این یا آن» و هر «گذشته ای، قبلاً

ذاتاً از جنبه اکزاتیک بودن، افق مند است. افق داشتن یعنی مشخص شدن توسط افق که با خود اکزتاز «بیرون شد» همراه است.

ساختار وجود دازاین (انسان) نزد هیدگر زمانی است. زمانندی اکزاتیک - افق مند بودن شرط امکان ساختار هستی دازاین است. و همین امر است که در عین حال همان زمان عرفی (که توالی آنات است) را متحقق می کند.

همچنین، شرط التفات یعنی توجه مستقیم به چیزها، همین زمانند بودن دازاین و خصیصه اکزاتیک افق مند زمانندی است. علاوه بر آن، اینکه «دازاین» ذاتاً اهل تعالی است وابسته به همین ویژگی اکزاتیک - افق مند بودن آن است. این زمان و زمانندی با آنچه عرف عام از زمان می فهمد به کلی متفاوت است. در تعلق رایج، زمان چیزی جز توالی آنات نیست. عرف عام نمی داند که خود همین توالی آنات از زمانی حقیقی مشتق می شود. زمان در تعلق رایج ذاتاً توالی آناتی است که به طور آزاد شناور است و وجودی خارجی دارد و بنابراین، باید مورد آگاهی قرار گیرد. و اما همان طور که قبلاً اشاره شد، زمان به معنای عرفی آن از زمان حقیقی نشئت می گیرد. هیدگر در اینجا می کوشد نحوه اشتقاق آن را بیان کند

وقتی که» و هر «بعدی، بعداً وقتی که» است، صرفاً نشان می‌دهد که زمان به عنوان زمانندی یعنی حضور، حافظه و توقع، از پیش اجازه می‌دهد که موجودات به عنوان اموری مکشوف مورد مواجهه قرار گیرند. بدین ترتیب، زمان به معنای عرفی فرع بر زمانندی حقیقی است.

اکنون و تعیین‌های زمانی دیگر دارای حدود متغیری است نه اینکه مجتمع از آنات همانند، مانند تقاطع باشد. اکنون ذاتاً دارای کشش است (۶:۲۶۹). نه اینکه کشش آن حاصل اجتماع آنات باشد (۹:۶۱). اساس این کشش ذاتی این است که اکنون چیزی نیست مگر «تعبیری» از خود زمانندی با توجه به ویژگی اکزتاتیک و بیرون شونده آن. بنابراین کشش که ذاتی تعیینات زمانی است، اساساً در ویژگی زمانندی از پیش حاضر است، زمانندی واجد سه بیرون شد انتظار، حافظه و حضور است. این هر سه بیرون شد، دارای کشش هستند. هر انتظاری کشش است به سوی آنچه پیش می‌آید و هر حافظه‌ای بازگشت به چیزی است و هر حضوری آمدن به سوی خود است.

زمان اساسی را که منشأ زمان عرفی است، به این دلیل باید زمان نامید که زمانی است که خود را متحقق می‌کند و زمان عالم

را متحقق می‌سازد.

اگر زمان اساسی به عنوان زمانندی، ساختار هستی‌شناسانه دازاین را ممکن می‌گرداند و این موجود یعنی «دازاین» بدین نحو هست که خود را متحقق می‌سازد، پس دازاین باید موجودی زمانمند نامیده شود. از اینجا معلوم می‌شود که چرا سنگ زمانمند نیست گرچه دارای حرکت و سکون در زمان است. وجود سنگ توسط حیث زمانی (زمانندی) تعیین نیافته است، بلکه سنگ صرفاً وجود دارد. اما «دازاین» صرفاً وجود ندارد و صرفاً در زمان و موجود و متحقق در یک عالم نیست، بلکه ذاتاً و به نحوی اساسی و بنیادین زمانی است. دازاین به نحو خاصی در زمان نیز هست، زیرا می‌توانیم آن را از جنبه خاص به عنوان یک ذات موجود ملاحظه کنیم.

حال با توجه به این مطلب که زمان در تلقی عام، از زمان حقیقی نشئت می‌گیرد، می‌توان این پرسش را طرح کرد که چرا عرف عام و فهم مشترک از زمان، زمان را تنها توالی آنات می‌پندارد؟ و چرا ویژگی‌های ذاتی آن توالی، یعنی معنا و مدت^(۵) آن از دید عرف عام پنهان می‌ماند؟ و اینکه چرا عقل مشترک یا عرف عام، زمان را به عنوان کثرت آنات آشکاری که هیچ

ساختار عمیق تری را واجد نیستند بلکه صرفاً آناتی («حال»ها) هستند که به طور بی‌انتها به دنبال یکدیگر از گذشته به سوی آینده می‌آیند، تصور می‌کند؟ پوشیدگی ساختار خاص زمان - عالم، پوشیدگی مؤسس بودن آن بر زمانبندی و پوشیدگی خود زمانمندی بر عقل مشترک، همه این‌ها مؤسس‌اند بر وجهی از وجود دازاین که هیدگر آن را انحطاط و سقوط^(۱) می‌نامد. جهت آن نیز این است که دازاین همیشه در درجه اول متوجه موجودات به عنوان اشیای موجود است، به گونه‌ای که حتی وجود خدا را نیز بر حسب وجه وجود موجودات متعین، تصور می‌کند و خود را نیز من، سوژه، موجود و جوهر می‌شناسد که در این‌گونه موارد دازاین به شیء تعریف شده و مفهوم وجود نیز از موجود مشتق گردیده است. در صورتی که به نظر هیدگر نه وجود را باید براساس مفهوم موجود بودن درک کرد و نه دازاین را باید شیء و موجود یا جوهر دانست.

بدین ترتیب، از نظر هیدگر اساس غفلت از حقیقت زمان موجود بینی و عدم توجه به مسئله بینونت و تباین بین وجود و موجود است (۲۷۱-۶). عقل مشترک چون وجود را تنها به معنای موجودات واقعی یعنی

موجودات در دسترس می‌شناسد، زمان را نیز امری می‌شناسد که در طی حرکت موجود بوده است و لذا در نظر آن موجودی است از موجودات. نزد عقل مشترک زمان یا به نحوی ملازم با موجود است یا در متعلقات شناسایی است، یا در فاعل‌های شناسا یا در جایی دیگر. این زمان جز تکرار بی‌انتهای آنات و تعاقب آن‌ها و بالاخره توالی موجودات نیست. آنات همانند موجودات می‌آیند و می‌روند، به وجود می‌آیند و ناپدید و نیست می‌شوند. تجربه عام از موجودات دارای هیچ افق دیگری برای فهم وجود جز موجودیت یعنی در دسترس بودن نیست. نزد عقل مشترک همان طور که مکان موجودی از موجودات است زمان نیز موجودی است از موجودات. بدین ترتیب، زمان امری است نامتناهی و بی‌پایان. اما زمانمندی نزد هیدگر در عین حال که اساس زمان عرفی است به دلیل ماهیت خاص خود متناهی است. «دازاین» توالی آنات را تنها در صورت ظاهر آنات متوالی می‌شناسد و لذا از زمان حقیقی غفلت می‌کند.

به نظر هیدگر، ارسطو نیز وقتی پرسش می‌کند که آیا زمان چیزی است موجود یا اینکه ناموجود است و این پرسش را با

رجوع به گذشته و آینده به معنای عرفی آن‌ها یعنی نه دیگر بود و نه هنوز هست، طرح می‌کند، وجود را به معنای موجودیت می‌فهمد (۶: ۲۷۲). اگر وجود را به این معنا بگیریم، باید بگوییم آنی که دیگر وجود ندارد، به معنای آن گذشته و آنی که هنوز نیست به معنای آنی که خواهد آمد، هر دو ناموجود هستند. پس آنچه از زمان هست تنها آنی است که در هر اکنونی وجود دارد. نامتناهی بودن زمان از نظر ارسطو نیز مبتنی بر همین اساس است. البته قابل شمارش بودن زمان ریشه در ساختمان افق‌مند - اکرتاتیک دازاین دارد. هیدگر برای تبیین این مسئله به تفسیر زمانی یا اگزیزستانسیل فاهمه می‌پردازد. پرسش هیدگر این است که چه چیزی امکان فهم وجود را فراهم می‌کند؟ به نظر او برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید این پرسش را طرح کرد که چه چیز خود فاهمه را ممکن می‌سازد؟ یکی از وجوه ذاتی فاهمه طرح افکنی^(۷) است (۵: ۳۸۵). فاهمه به این جنبه دازاین تعلق دارد. و چون طرح در انداختن مستلزم توجه به امکانات است، و ما بر اساس امکانات پیش روی خود طرح می‌افکنیم، فاهمه ذاتاً زمانمند است و لذا دازاین نیز ریشه در زمانمندی دارد. پس پرسش این گونه مطرح می‌شود که چگونه

زمانمندی شرط امکان فاهمه به طور کلی است؟ و چگونه طرح افکنی مؤسس بر زمانمندی است؟ به چه طریق زمانمندی شرط امکان فهم وجود است، آیا ما واقعاً وجود موجودات را توسط زمان می‌فهمیم؟ هیدگر برای ارائه پاسخ بدین پرسش‌ها ابتدا به تفسیری زمانی از نحوه فهم موجودات و نه فهم وجود می‌پردازد و پس از آن به تحقیق در این مسئله می‌پردازد که ما چگونه با موجودات مواجه می‌شویم و چگونه برخورد ما با موجودات مؤسس است بر فاهمه‌ای که زمانمند است و بالاخره اینکه چگونه فهم وجود موجودات مشروط به زمان و زمانمندی دازاین است (۶: ۲۸۰).

قبلاً بیان شد که زمانمندی وحدت اکرتاتیک - افق‌مند آینده، گذشته و حال است و فاهمه یکی از تعینات اساسی اگزیزستانس است. هیدگر حال اگزیزستانس متأصل یعنی اگزیزستانس مبتنی بر خاص‌ترین امکان دازاین یعنی انتخاب را مصممیت^(۸) می‌نامد.

مصممیت دارای زمانمندی خاص خود است. پس اگزیزستانس متأصل همان مصممیت است. اگر مصممیت مبتنی بر وجه خاصی از زمانمندی است، پس حضور خاص به مصممیت تعلق دارد. حضور یا

حال حاضر^(۹) که یک پدیدار اکزاتایک -
افق‌مند است، متضمن حاضر کردن چیزی
است. در مصممیت دازاین خود را براساس
خاص‌ترین - توان - بود^(۱۰) خویش
می‌فهمد. فاهمه قبل از هر چیزی
آینده‌دار^(۱۱) است زیرا فاهمه با انتخاب
امکان خود توسط خودش به جانب خویش
می‌آید.

دازاین همچنین با آمدن به سوی خود،
خود را ورای موجودی که قبلاً بوده است
ارائه می‌دهد و در مصممیت یعنی در فهم
خود از بالاترین امکان توان - بود و در این
آمدن به جانب خویش، از طریق
خاص‌ترین امکانش به آنچه هست باز
می‌گردد و خود را بالاتر از موجودی که
هست ارائه می‌دهد.

هیدگر آن وجه زمانی دازاین را که در آن
وجه دازاین هست و آنچه بوده است،
می‌باشد، تکرار^(۱۲) می‌نامد. تکرار وجه
خاصی است که دازاین در آن بوده است.
مصممیت خود را به عنوان بازگشت مجدد به
سوی خود از طریق انتخاب امکانی که در آن
دازاین به سوی خویش می‌آید، متحقق
می‌کند.

بین گذشته و آینده حضور نهفته است. در
حالی که گذشته نوعی از دست دادن و آینده

نوعی انتظار آنچه در حال وقوع است
می‌باشد، حضوری که به مصممیت متعلق
است در آینده‌ای خاص و گذشته (تکرار)
حفظ می‌شود. هیدگر حضوری را که در
مصممیت حفظ و از آن ناشی می‌شود
«آن»^(۱۳) می‌نامد. این «آن» وجهی از «حال
حاضر» است. این «حال» دارای ویژگی
اکزاتایک - افق‌مند بودن است، بنابراین
«آن» نوعی حاضر‌نمایی^(۱۴) حال است که
چون به طرح‌افکنی تعلق دارد، وضعی را
می‌گشاید که مصممیت، بر آن استوار است.
بدین ترتیب، «آن» به حیث زمانی
متأصل و اساسی «دازاین» تعلق دارد و
نمایانگر وجه اصیل و نخستین «حال» به
عنوان حاضر‌نمایی است.

همانطور که قبلاً بیان شد، «حاضر‌نمایی»
خود را در اکنون^(۱۵) نشان می‌دهد، اکنون به
عنوان زمانی که موجودات در آن مورد
مواجهه قرار می‌گیرند از زمانندی اساسی
برمی‌خیزد. چون اکنون از «حال» ناشی
می‌شود، می‌توان گفت از «آن» ناشی
می‌شود. بنابراین «آن» همان اکنون به معنای
عرفی کلمه نیست. زیرا به نظر هیدگر «آن»
یک پدیدار اصلی زمانندی اصیل است.
یعنی «آن» به ویژگی وقت داشتن «دازاین»
یا بشر تعلق دارد. برای فهم بهتر این مسئله

ذکر مصراع‌ی از حافظ شیرازی بی‌مناسبت نیست. حافظ می‌گوید: بنده طلعت آن باش که «آنی» دارد. «آن» داشتن خاص بشر است، در حالی که «اکنون» صرفاً پدیداری است از زمان که رابطه آن با «آن» باید مورد بررسی قرار گیرد.

هیدگر متذکر می‌شود که ارسطو پدیدار «آن» را مورد ملاحظه قرار داده است (۲۸۷:۶). اما آن را طوری مطرح کرده است که نمی‌تواند ویژگی خاص «زمانی» «آن» را در نسبت با آنچه در جای دیگر به مثابه زمان می‌شناسد، بیان کند.

«آن» نزد هیدگر (همانطور که از مصراع منقول از حافظ برمی‌آید) در دازاین یا بشر دائمی نیست. حال حاضر که «مرتبط» است با زمانندی دازاین دائماً دارای ویژگی «آن» نیست. بلکه دازاینی از نظر هیدگر واجد «آن» است که مصمم باشد، و تصمیم و انتخاب داشتن خاص‌ترین امکان دازاین است که براساس آن بشر می‌تواند آینده خویش را متحقق کند. ولی دازاین معمولاً غیرمصمم است و لذا واجد «آن» نیست. دازاین غیرمصمم و امکاناتش به واسطه اشیا طرح افکنده می‌شود و نه به واسطه خودش و از طریق تصمیم خویش، و لذا چنین آینده‌ای نامتأصل است (۵۸:۴).

وقتی ما هنگام اشتغال به اشیا خود را در آن‌ها گم می‌کنیم، به توان - بود خویش توجه نمی‌کنیم. این بدان معناست که ما در عین حال موجودی را که بوده‌ایم تکرار نمی‌کنیم یعنی آنچه ما بوده‌ایم و آنچه هستیم را فراموش می‌کنیم. ما با این انتظار که توان - بودمان از اشیا حاصل شود، دازاین واقعی خود را آن‌چنان که بوده است، فراموش می‌کنیم. این فراموشی و غفلت یک وجه برون شد ایجابی زمانندی است. ویژگی غفلت این است که خود مغفول واقع می‌شود. ذات برون شد فراموشی مقتضی آن است که نه تنها فراموش شده را فراموش می‌کند بلکه خود فراموشی و غفلت را نیز فراموش می‌کند. بدین ترتیب، فراموشی یک وجه اساسی زمانندی است که در آن ما قبلاً قرار داشته و داریم (۵۸:۴). این امر نشان می‌دهد که گذشته به معنای «بوده بودگی» نباید برحسب مفهوم عام کهنگی تعریف شود. کهنه امری است که در زمان واقع است و زمان خاص آن سپری شده است. ولی دازاین به این معنا کهنه نیست، بلکه دارای گذشته است. گذشته داشتن و بودن در گذشته وجهی از وجوه تقرر اگزیستانس است. اشیا که زمانند نیستند و فقط واقع در زمانند، هرگز گذشته به معنای اگزیستانسیل

ندارند. تنها آنچه ذاتاً آینده دارد، می‌تواند گذشته داشته باشد. البته آینده داشتن از نظر هیدگر همان واقع بودن در زمان بعد نیست، بلکه بیرون شد خاص دازاین است، فقط دازاین است که می‌تواند از خود بدر شود و لذا آینده دارد و چون آینده دارد، گذشته هم دارد. ولی موجودات دیگر از خود بدر نمی‌شوند و لذا نه آینده دارند و نه گذشته، حتی حال حاضر نیز ندارند. دازاین چون از خود متوقع است و از خود انتظار دارد، آنچه در حال با آن برخورد می‌کند حال حاضر اوست. فهم، نوعی حاضر‌نمایی است، البته حال حاضر فاهمه نامتأصل دارای ویژگی «آن» نیست بلکه تحقق زمانی این وجه از حال حاضر به وسیله آینده نامتأصل تعیین شده است.

جهت روشن تر شدن آنچه در خصوص وجوه زمانمندی دازاین آمد، هیدگر می‌کوشد فهم دازاین را از موجوداتی که ذاتاً همانند او نیستند، توضیح دهد. فهم وجود موجوداتی که ما بی‌واسطه و بدون تصمیم با آنها برخورد می‌کنیم، موجوداتی که هنگامی که اشتغالی به آنها نداریم، همچنان در آنجا هستند، چگونه است؟ بحث در اینجا بر سر شرط امکان فهم دازاین است از موجودات تودستی و در دسترس. این موجودات را ما

در زندگی روزمره خویش می‌یابیم. برخورد ما با این موجودات به دلیل آن ویژگی قوام‌بخش اگزیستانس یعنی «در - عالم - بودن»^(۱۶) دازاین است. چون دازاین در عالم است و ساختار اساسی دازاین بر زمانمندی متکی است، برخورد و مواجهه با موجودات مبتنی بر زمانمندی خاص «در عالم بودن» است.

هیدگر برای توضیح «بودن در عالم» معنای «بودن در» و «عالم» را توضیح می‌دهد. هر دو معنا از نظر او زمانی است. دازاین به واسطه اینکه «بودن - در - عالم» است، ذاتاً ورای خویش است و چون چنین است زمانمندی دازاین و استعلای آن با هم مرتبطند. از اینجا پرسش از ارتباطات درونی بین فهم، وجود، استعلا و زمانمندی مطرح می‌شود. هیدگر با طرح این مسئله سعی می‌کند زمانمندی را به عنوان افق فهم وجود طرح کند. این افق همان چیزی است که او آن را temporality می‌نامد.

زمانمندی دازاین افق فهم و تلقی وجود اولین مسئله این است که شرط امکان فهم موجوداتی که با آنها برخورد می‌کنیم چیست؟ هیدگر برای پاسخ به این پرسش، به تحقیق در شرط امکان «بودن - در - عالم»

می‌کند. بدین ترتیب، برای چه و برای که و زمینه استفاده از ابزار مورد عنایت قرار می‌گیرد. ابزار بر حسب رجوعی که به چیزی دیگر دارد، تعریف می‌شود. ابزار دارای این ویژگی است که «با» آن به غایت خاصی می‌رسیم. ویژگی هستی‌شناسانه موجود دم‌دستی چنین مقصدی است. بنابراین ابزار همیشه در پرتوی مقصدی که برای آن تشکیل شده است دیده می‌شود. ابزاری که فی‌نفسه مطلوب باشد، وجود ندارد. در عین حال، ابزار همیشه در زمینه ابزارها وجود دارد، درون کلیت ابزارها. بنابراین ابزار برای مقصودی است. اما نقطه نهایی همه مقصودها دازاین است. بدین ترتیب، دازاین باید از قبل شناسایی خاصی داشته باشد تا بتواند با ابزار برخورد کند. البته این شناسایی باید شناختی غیرمفهومی و ماقبل مفهومی باشد. به عبارت دیگر، باید عالمی از قبل برای دازاین مفتوح باشد تا با موجودات واقع در جهان مثلاً ابزارها مواجه شود (۴: ۴۲). پیش فرض استفاده از یک ابزار فهم قابلیت استفاده و کارکرد داشتن آن است و چون هر ابزاری درون زمینه ابزارهاست، فهم این زمینه بر کاربرد هر ابزار خاصی مقدم است. هیدگر با تحلیل فهم زمینه ابزارها در کلیت کارکرد و قابلیت استفاده

که مبتنی بر زمانمندی است، می‌پردازد. تنها از طریق زمانمندی بودن در عالم است که می‌توانیم بفهمیم چگونه «بودن در عالم» که همان «دازاین» است، دارای فهم و تلقی قبلی از موجودات است. نزدیک‌ترین موجود به ما ابزار است. ابزار فقط موجود نیست بلکه به زمینه ابزارها نیز تعلق دارد و در آن زمینه کارکرد خاصی دارد. ابزار شامل همه چیزهایی است که ما در زندگی معمولی خویش به کار می‌بریم. هیدگر این ابزارها را موجودات دم‌دستی می‌نامد. دازاین در به کار بردن ابزار همیشه قبلاً با دیگران (۱۷) است. ویژگی ذاتی ابزار کارکرد آن است. هر ابزاری برای مقصودی به کار می‌رود. بنابراین، این پرسش طرح می‌شود که ابزار به چه کار می‌آید و علاوه بر آن وقتی که در کارکرد ابزار خللی صورت پذیرفت، پرسش می‌شود که از چه چیز ساخته شده است. این پرسش ما را به طبیعت به عنوان منبع و منشأ این ابزار می‌کشاند. و نهایتاً این پرسش مطرح می‌شود که ابزار «برای چه کسی» ساخته شده است (۴: ۴۱).

و اما چه ارتباطی بین ابزار و عالم داشتن دازاین وجود دارد؟ ابزار وقتی کارکرد خاص خود را از دست داد یا مفقود شد یا مانع کار ما گردید، توجه ما را به خود جلب

آن‌ها، به تحلیل مفهوم پدیدار عالم می‌رسد و اما چون همان طور که قبلاً بیان شد عالم از مقومات بودن - در - عالم مقوم هستی‌شناسانه دازاین است، تحلیل عالم در عین حال تفسیر امکان فهمی از وجود است که براساس آن، ما وجود دازاین و وجود دازاین‌های دیگر - دیگران - و وجود موجودات و موجودات دم‌دستی که در یک عالم مکشوف مورد مواجهه قرار می‌گیرند را می‌فهمیم.

بودن - در - عالم - استعلاء و زمانمندی
شاکله افق‌مند زمانمندی اکزاتاتیک

دازاین با به کار بردن اشیا نسبتی با آن‌ها برقرار می‌کند. آن‌ها را برای مقصودی به کار می‌برد و آن‌ها برای چیزی به کار برده می‌شوند. همه این برای‌ها... مبتنی بر فهم قبلی او از «برای خودش» است. زیرا دازاین به عنوان موجودی که با توان - بود خویش به وجود خود مشغول است و تنها براساس فهم و اشتغال است که اگزستانس ممکن است. دازاین باید توان - بود خود را ارائه کند تا فهمیده شود.

دازاین با نسبتی که با اشیا دارد معنای آن‌ها را تلقی می‌کند. هیدگر کل نسبت‌های دازاین را یعنی هر چیزی را که متعلق است

به ساختار کلیتی که با آن دازاین می‌تواند فهمیده شود و توانش برای بودن معنا پیدا کند، «عالم» می‌نامد. عالم به معنای هستی‌شناسانه آن را از نظر هیدگر می‌توان این‌گونه توضیح داد:

دازاین غالباً خود را برحسب «چیزها» می‌فهمد. و بر این اساس، وجود مشترک «دازاین»‌های دیگر را نیز می‌فهمد. «دازاین» بودن با دیگران (۱۸) است. با دیگران بودن بدین معناست که دازاین ذاتاً بر دیگران باز و گشوده است. دازاین در وجود خودش به دیگران اشتغال دارد و لذا موجودی است که می‌تواند در «عالم» باشد. عالم البته در اینجا به معنای مجموعه اشیا طبیعی نیست. عالم از مطالب بسیار مهم در تفکر هیدگر است و درک تلقی هیدگر از آن برای فهم همه تفکر هیدگر بسیار مهم و اساسی است. عالم تعینی است از وجود دازاین. عالم به قوام اگزستانس دازاین تعلق دارد. عالم موجودی از موجودات یا کل آن‌ها نیست. عالم وجود ندارد بلکه اگزستانس یا تقرر ظهوری دارد. تنها تا آنجا که «دازاین» هست، عالم هست و چون در فهم عالم نسبت‌های برای کارکرد و بودن چیزی، فهمیده می‌شود، فهم خود، همان فهم دازاین است. فهم بودن با دیگران و فهم توان بودن در میان موجودات نیز مبتنی بر همین فهم است (۹۱:۵).

شد دارد. از نظر او اشیای اصلاً نمی‌توانند استعلایی به معنای درست کلمه باشند. استعلایی یعنی فراتر از خود بودن و بیرون از خویش ایستادن، بیرون ایستادن به معنای حقیقی کلمه فقط به دازاین تعلق دارد. فقط دازاین است که در تجربه موجودات و به خصوص در مواجهه و عمل با ابزارها از خود بیرون می‌رود و موجودات را درمی‌یابد. یافت دازاین از ابزارها فقط به دلیل تعلق و فهم قبلی او از زمینه قابلیت استفاده و کارکردها و معنا یا همان «عالم» ممکن می‌گردد. موجودات باید در پرتوی نور قابلیت استفاده و کارکرد داشتن فهمیده شوند تا ما بتوانیم با ابزار مواجه شویم. ابزار و موجود دم دست در آفق فهمی از عالم پیش روی ما قرار می‌گیرند. عالم قبل از اینکه با اشیا مواجه شویم دریافته شده است. به همین دلیل است که می‌گوییم عالم به معنایی خاص خارج از همه اشیا است. وجه وجود عالم موجودیت اشیا نیست، بلکه عالم تقرر ظهوری دارد. عالم استعلایی است یعنی ورای اشیا است و در عین حال این فراتر بودن به عنوان امری تقرر ظهوری، تعیین اساسی در - جهان - بودن است. این همان معنای اصیل هستی‌شناسانه استعلا است.

استعلا به معنی فرارفتن است. اشیا

خود و عالم در ذاتی واحد یعنی دازاین به یکدیگر متعلق‌اند. خود و عالم دو موجود نیستند، مانند سوژه و ابروه، یا من و تو نیستند که از هم جدا باشند بلکه «خود» و «عالم» تعیین اساسی خود دازاین در ساختار متحد بودن - در - عالم هستند. امکان فهم وجود موجودات و نیز امکان وجود خود دازاین تنها بر «بودن - در - عالم» مبتنی است.

حال پرسش این است که کل این ساختار یعنی «بودن - در - عالم» چگونه بر زمانمندی مبتنی است؟

بودن - در - عالم به قوام اساسی وجودی که از آن «من» است، یعنی به خود من تعلق دارد. به همین جهت، موجودی که ما باشیم یعنی دازاین، استعلایی است.

استعلایی بودن «دازاین» به چه معناست؟ امر استعلایی از نظر لغوی یعنی فرارونده و گذر کننده.

در فلسفه‌های متعارف، استعلایی (متعالی) به موجودی گفته می‌شود که فراتر از همه موجودات است، یعنی خدا. در نظریه شناسایی، استعلایی به امری گفته می‌شود که ورای سبهر سوژه است یعنی اشیای فی‌نفسه، یعنی امری که خارج از سوژه است و از حدود آن فراتر است ولی استعلایی نزد هیدگر معنایی کاملاً متفاوت از آنچه گفته

سوی ... فتوح و گشودگی به وجود دازاین متعلق است. دازاین همان آنجا - اینجا (DA) در زبان آلمانی است، یعنی اینجاست برای خودش و در آنجا دیگران با او هستند و در این آنجا - اینجاست که موجودات با او برخورد می‌کنند. دازاین بودن به جانب خویش و با دیگران و در میان موجودات دم‌دستی و در دسترس است. به جانب خویش، با دیگران و در میان موجودات بودن در فرارروی استعلا منظوی است.

«بودن در» یعنی اینک دازاین دارای انسی با خود، دیگران و موجودات است. این انس انسی است در یک عالم. «بودن در» ذاتاً در عالم است. دازاین از جهت خود بودن، برای خود است. این آن وجه اصیلی است که در آن دازاین به جانب خویش است.

دازاین تنها به عنوان موجودی در میان موجودات، موجوداتی که آن‌ها را به واسطه بودنشان در زمینه‌ای خاص می‌فهمد و با آن‌ها نسبتی دارد، دارای خود است. بنابراین، نسبت‌های برای ... ریشه در برای چیزی دارد. وحدت کل نسبت‌هایی که دازاین با هر چیز دارد، عالم دازاین است. حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا استعلا مبتنی است بر ساختار اولیه بودن در عالم؟

نمی‌توانند استعلایی باشند، فقط دازاین می‌تواند فراروی داشته باشد و چون دازاین توسط «بودن - در - عالم» قوام یافته است، موجودی است که وجودش ورای خود و فراتر از خویش است. استعلا یعنی تلقی و یافت خویش از طریق یک عالم. دازاین خارج و فراتر از خویش است. فقط موجودی که استعلا به قوام هستی‌شناسانه آن تعلق دارد دارای این امکان است که «خود» داشته باشد. بنابراین استعلا شرط داشتن «خود» است. به عبارت دیگر، «خود بودن» دازاین مبتنی بر استعلایی بودن است. این‌گونه نیست که «دازاین» در ابتدا «من» باشد و سپس به سوی چیزی فرارود. به سوی خویش و خارج از خویش در مفهوم خود بودن مندرج است و آنچه به عنوان خود وجود دارد حاوی خارج از خود نیز هست. نخست «خود» موجود نیست تا سپس با غیر مرتبط شود بلکه از خود بیرون روندگی ذاتی دازاین است. استعلا یا فراروندگی دازاین است که انطباق دازاین را با سایر موجودات و خودش میسازد. استعلا بازگشت به سوی موجودات را ممکن می‌کند به طوری که تلقی پیشین وجود مبتنی بر استعلا است. بدین ترتیب، موجودی که آن را «دازاین» می‌نامیم باز و گشوده است به

خاص آن بر زمینه وحدت افق مند -
 اگزاتیک حقیقی زمانندی. اگر استعلای فهم
 موجود را ممکن می گرداند و اگر استعلامبتنی
 بر قوام افق مند اگزاتیک زمانندی است،
 پس زمانندی شرط امکان فهم موجود
 است. از این جا به رابطه بین زمانندی و فهم
 وجود نزدیک تر می شویم.

زمانندی و وجود

قبلاً گفته شد که ما به طور معمول با
 ابزارها سروکار داریم. فهم ابزار به فهم
 کارکردها، معنا و عالم و بنابراین به قوام
 افق مند - اگزاتیک دازاین بر می گردد.

حال می خواهیم وجه وجود ابزار، یعنی
 دم دست بودن آن را با توجه به امکان
 زمانندی آن یعنی با توجه به اینکه ما دم
 دست بودن را براساس زمان می فهمیم، بیان
 کنیم. دم دست بودن و نیز غیرقابل دسترس
 بودن تعابیر خاص از یک پدیدار اساسی
 واحدی هستند که باید آن را به عنوان
 حضور و غیاب معرفی کرد. بدین ترتیب،
 وجود موجود دم دست براساس زمان و
 «آن» فهمیده می شود و به تعبیر دیگر
 براساس وحدت افق مند - اگزاتیک
 فهمیده می شود (۶: ۲۹۳).

وقتی ما یک ابزار را به عنوان امری درون

پاسخ این پرسش را با ملاحظه «بودن
 در» و «عالم» می توان داد. «بودن در» به
 عنوان به جانب خویش بودن و برای خویش
 بودن تنها بر مبنای آینده ممکن است. زیرا
 این مقطع ساختاری زمان ذاتاً اگزاتیک
 (یعنی برون خویش با بیرون از خود) است.
 ویژگی اگزاتیک زمان، ویژگی فراروندگی
 یا استعلای خاص، دازاین و بنابراین عالم را
 ممکن می کند.

بدین ترتیب، ما به قلب و محوری ترین
 تعین عالم و زمانندی یعنی برون شدهای
 (گرتازها) زمانندی که آینده، گذشته و حال
 است می رسیم.

اگزاتهای زمانندی صرفاً انتقال به...
 نیستند، یعنی این طور نیست که به سوی
 نیستی منتقل شوند، بلکه این اگزاتها منتقل
 می شوند به سوی چیزی ولذا هرکدام دارای
 افقی هستند. افق که توسط این انتقال یعنی
 وجه آینده، گذشته و حال مقرر شده است.
 هر اگزاتازی از آن جهت که انتقال به چیزی
 است درون خود پیش - طرحی از ساختار
 صوری محل انتقال را داراست. هیدگر جای
 این اگزاتها را افق یا به تعبیر دقیق تر
 شاکله (شما) افق مند اگزاتاز می نامند.

اگزاتها مقوم وحدت زمانندی هستند.
 استعلای بودن در عالم مبتنی است بر کلیت

زمان وصف می‌کنیم، قبلاً فرض کرده‌ایم که ابزار را به عنوان ابزار می‌شناسیم. یعنی این موجود را از جنبه وجود ابزاری می‌شناسیم. این فهم پیشین از ابزار بودن ابزار از طریق وقت (آن) ممکن می‌گردد.

تفاوت بین حال حاضر و وقت یا آن:

حال حاضر یا حاضر‌نمایی^(۱۱) چیزی یکی از اگزرتازهای زمانندی است و اما وقت یا آن یک پدیدار اگزرتاتیک مانند حال یا آینده نیست. مع‌هذا بین این دو ارتباط وثیق هست. گفتیم که اگزرتازهای زمانندی انتقال ساده به چیزی نیستند. بلکه هر اگزرتازی دارای افق است که توسط آن معین شده است و قبل از هر چیز ساختار خود اگزرتاز را کامل می‌کند.

حاضر‌نمایی چه متأصل و چه نامتأصل آنچه را حاضر می‌کند، آنچه را در یک حال حاضر می‌تواند پیش روی ما قرار گیرد براساس وقت (آن) طرح می‌افکنند. اگزرتازهای حال حاضر شرط امکان فزاتر از خود بودن یا استعلا یعنی طرح‌افکنی براساس وقت است.

حال حاضر خود را براساس اگزرتازهای خود بر وقت طرح می‌افکند. وقت همان حال حاضر نیست بلکه تعین اساسی شاکله

افق‌مند این اگزرتاز است و قوام بخش ساختار زمانی حال حاضر است. همین تذکرات درباره دو اگزرتاز دیگر یعنی آینده و گذشته نیز صادق است. حال پرسش این است که چگونه بر مبنای زمانندی که مبتنی است بر استعلای وقت داری^(۱۲) دازاین فهم وجود را ممکن می‌سازد؟

هیدگر اساسی‌ترین تحقق زمانندی را وقت داشتن می‌داند. قبلاً نشان داده شد که چگونه ارتباط با موجودات مبتنی است بر زمانندی و اشاره شد که این ارتباط و عمل با موجودات، مبتنی است بر فهم و تعلق از موجودات و خود آن نیز براساس زمانندی ممکن است.

حال باید نشان داد که چگونه فهم ابزار بودن ابزار به خودی خود فهمی از عالم است و چگونه این فهم از عالم به عنوان استعلای دازاین ریشه در قوام اگزرتاتیک - افق‌مند زمانندی دازاین دارد؟

برای پاسخ به این پرسش، باید تلاش کنیم تفسیری زمانند از وجود نزدیکترین موجودات به خودمان یعنی ابزارها ارائه کنیم و نشان دهیم که چگونه با توجه به استعلایی بودن دازاین که دارای وقت است، تعلق از وجود ممکن می‌باشد. با چنین کاری ثابت خواهد شد که کارکرد زمان، ممکن ساختن

فهم و تلقی از وجود است.

تفسیر زمانمندی موجود به عنوان ابزار و وقت به عنوان شاكلة افق مند اگزرتازهای حاضرنمایی

ارتباط و نسبت ما با اشیا که مؤانست ما با آنها را سبب می شود قبل از هر چیز رابطه ای عملی است. این نسبت عملی با توجه به زمانمند بودنش براساس انتظار از زمینه ابزارها قوام می یابد. تلقی پیشین از کارکرد است که اجازه می دهد موجود به عنوان موجودی که هست، فهمیده شود. چستی موجود نیز به وجود آن تعلق دارد. چستی موجوداتی که ما هر روز با آنها برخورد می کنیم به واسطه ویژگی ابزار بودن آنها تعیین می شود. طریقی را که در آن موجودی با این ویژگی ذاتی یعنی ابزار، موجود است هیدگر دم دست بودن می نامد و آن را از دم دسترس بودن متمایز می کند.

افق اگزرتاتیک حال حاضر، وقت است. حاضرنمایی اگزرتازی در تحقق زمانمندی است که در وقت قرار دارد.

حال حاضر از آن جهت که انتقال به است، نوعی گشودگی به سوی موجوداتی است که با آنها مواجه می شویم، موجوداتی که بدین ترتیب ما آنها را قبلاً براساس وقت تلقی کرده ایم.

هر چیزی که در حاضرنمایی مورد مواجهه قرار می گیرد، به عنوان یک موجود حاضر تلقی می شود. یعنی آن موجود در حال حاضر، بر مبنای افق یا وقتی که قبلاً در اگزرتازها قرار داده شده است، فهمیده می شود.

اگر دم دست بودن و غیرقابل دسترس بودن معنای حضور و غیاب می دهد، وقت وجود موجوداتی را که درون عالم مورد مواجهه قرار می گیرند، به نحو زمانمند تعیین می کند.

اساساً ما موجود را براساس شاكلة افق مند اساسی اگزرتازهای زمانمندی می فهمیم. آن زمانمندی که ابتدائاً به شاكلة افق مند زمانمندی به عنوان شرط امکان فهم موجود منتقل می شود، محتوای مفهوم عام وقت داشتن را تشکیل می دهد.

وقت داری همان زمانمندی^(۲۱) است با توجه به وحدت شاكلة افق مند متعلق به آن یا در این مورد خاص، حال حاضر با توجه به وقت. شرط اساسی امکان استعلای خود دازاین مبتنی بر وحدت افق مند - اگزرتاتیک زمانمندی است.

وقت داری شرط اساسی امکان هر فهمی است که در استعلا یافت می شود و ساختار ذاتی آن نیز مبتنی بر طرح افکنی است.

موجودات و وجود موجودات بر او آشکار نمی شدند.

این «وقت» شاکله افق مند اگز تازی است که ابتدائاً تحقق زمانی زمانندی همه رفتارها با موجودات را تعیین می کند.

بنابراین، دم دست بودن امور دم دست و وجود موجودات بر اساس وقت فهمیده می شود. خود این «وقت» به طور غیر مفهومی قابل دریافت است و در خود - طرح افکنی زمانندی از پیش آشکار می شود. هرگونه تعلق از موجودات مبتنی است بر نسبت خاص دازاین با موجودات زیرا تحقق بخشی اگز تاز ذاتاً خود را بر افق آن ها طرح می کند (۳۱۹:۶).

زمان و تاریخ

بر اساس آنچه آمد، می توان نتیجه گرفت که زمان نزد هیدگر نه همان زمان مکانیکی و عرفی است و نه زمان نفسانی. به عبارت دیگر زمان نه زمان کمی است و نه زمان کیفی، بلکه معنای زمان حقیقی بسیار پیچیده و فهم آن ناممکن است. زمانی که هیدگر متعرض آن می شود در مفهوم نمی گنجد زیرا ما محاط زمان هستیم. ما چیزهایی را می توانیم بشناسیم که فراروی ما هستند و همه چیز را نیز در پرتوی زمان می شناسیم.

بنابراین می توان گفت که زمانندی اساساً خود - طرح افکنی اساسی است، به طوری که هر جا فهمی هست، این فهم تنها بر اساس خود - طرح افکنی زمانندی ممکن است. وقت داری و وقت است که آنجا (یعنی قلمروی وجود) را به طور کلی آشکار می کند. اگر زمانندی خود - طرح افکنی است، یعنی شرط امکان هرگونه طرح افکنی است، پس لازم می آید که زمانندی در هر طرح افکنی آشکار باشد. هر جا که آنجا - اینجایی هست (که قبلاً معنای آن شرح داده شد) یعنی نامستوری ذاتی و اصیل وجود دارد، زمانندی خود را نشان می دهد (۳۰۱:۶).

باید توجه داشت که چون زمانندی را به عنوان قوام اساسی دازاین تعریف می کنیم و آن را اصل امکان فهم وجود می دانیم، وقت داری به عنوان اصل و اساس از زمانندی غنی تر است.

موجودی که می تواند به عنوان موجود در دسترس آشکار شود تنها هنگامی که این آشکاری و مواجهه با آن توسط «وقت» کسی که آن را می فهمد، آشکار شده باشد، می تواند مورد مواجهه قرار گیرد. به عبارت دیگر هر نوع مواجهه ای با موجودات و کشف آن ها توسط بشر در «وقتی» صورت می گیرد. اگر بشر صاحب «وقت» نبود

وقتی که متفکر حاصل می‌کند و در آن وقت وجود را می‌یابد و تلقی خاصی از موجود پیدا می‌کند، تحقق می‌یابد.

هر تاریخی حوالت تاریخی خاصی دارد. تاریخ تابع خواست افراد و اهوای آن‌ها نیست. البته متفکران اصلاً تابع حوالت نیستند ولی با تفکر عالمی برپا می‌شود. این عالم نظمی پیدا می‌کند و اشخاص تابع نظم این عالم‌اند. تعقل، تدبیر و سازندگی و ویرانی اشخاص تابع نظم این عالم و حوالت تاریخی خاص است. تاریخ با وقت پدید می‌آید و وقت، وقت متفکران است. لذا متفکر بنیانگذار حوالت تاریخی است.

هیدگر از تاریخ‌های یونان باستان، قرون وسطی و جدید سخن به میان می‌آورد و هریک از این دوره‌ها نظم خاص خود و حوالت تاریخی خود را دارد. هر عالمی مدل‌هایی برای خود دارد و همه مفاهیم مبتنی بر اساس همان عالم است. اگر مفاهیم عالم، عقل، وجود و موجودیت، بشر و غیره را در هریک از دوره‌ها مطالعه کنیم، مبتنی است بر همان تلقی اساسی متفکران و نشان‌دهنده نظم آن عالم. در یونان، بشر کامل هرکولس بود. در قرون وسطی بشر کامل نبی است و در عصر جدید بشر کامل دانشمند و مهندس است.

بنابراین حوالت تاریخی یعنی اینکه عالم

شناخت ما اساساً زمانی است لذا شناخت حقیقت خود زمان میسور ما نیست. حقیقت زمان همان وقت است. وقت قریب به همان چیزی است که عارفان و شاعران از آن به دم نیز تعبیر می‌کنند:

وان غمی را که نگفتم با خلیل

آن دمی را که ندارد جبرئیل

آن دمی کز آدمش کردم نهان

با تو گویم ای تو اسرار جهان

و این دم یا وقت نه کمی است و نه کیفی،

بلکه اساساً بیرون از مقولات است و مقولات تابع این وقت هستند.

حال پرسش این است که چه ارتباطی

بین زمان و تاریخ وجود دارد؟ آیا زمان به معنای وقت مقدم بر تاریخ است یا به عکس، تاریخ مقدم است بر زمان؟ وقت می‌آید و با آمدن آن بشر بی خود می‌شود. با این وقت است که تاریخ پدید می‌آید. وقت اصیل می‌آید و جاوید می‌شود. تاریخ دوام وقت متفکران است. تاریخ قرون وسطی فی‌المثل دوام وقتی است که متفکران و مؤسسان این تاریخ داشته‌اند. آنچه با وقت می‌آید ماندگار است. چیزها و موجودات در این وقت دیده می‌شوند و آشکار می‌گردند. هیدگر می‌گوید این وقت، وقت وجود است و به عبارت دیگر، عین وجود است. بنابراین، تاریخ با

حدود و اصولی دارد، راه‌هایی دارد و راهنمایی‌هایی دارد. باید در آن حدود بود و اگر کسی از آن حدود خارج شود حوالت‌شکن است.

بنابراین پاسخ این پرسش که آیا زمان بر تاریخ مقدم است یا برعکس، این است که اگر تاریخ را مقدم بر زمان دانستیم به حوادث و رویدادهای تاریخ اصالت داده‌ایم و بشر را تابع وقایع کرده‌ایم و اگر بخواهیم زمان را مقدم بر تاریخ قرار دهیم، این زمان دیگر نمی‌تواند زمان کمی یا کیفی باشد بلکه باید همان وقت باشد که عطیة وجود است. اگر بشر وقت نداشت، یعنی متفکر نبود و قرب نداشت، همانند سایر موجودات نمی‌توانست تاریخ داشته باشد^(۲۲).

زمان است. هیدگر با تحلیل و تفسیر تعریف ارسطو می‌خواهد به آن معنای عمیق‌تر و پنهان‌تر برسد و آن را با توجه به تلقی خاصی که از هستی و آدمی و نسبت آدمی با هستی و ساحات هستی آدمی دارد، تبیین می‌کند. هستی آدمی زمانمند است و وجود بر او به گونه‌ای زمانی آشکار می‌شود. آدمی که زمانمند است واجد وقت است. وقت او ممکن است متأصل باشد یا نامتأصل. وقت متفکران (انبیاء، فیلسوفان و شاعران) وقت اصیل است. وجود در این وقت بر آدمی ظهور می‌کند و با ظهور آن تاریخ به عنوان حوالت وجود آغاز می‌شود.

منابع:

- 1- Aristotle, *Physica*, Translat by R. Waterfield, oxford university press, 1996.
- 2- Augustine, *the confessions*, Translate by Henry Chadwick, oxford, university press, 1992.
- 3- Bergson, Hanry, *Essais sur les donnees immediates de la consciences*, paris, 1985.
- 4- Biemel, walter, *Heidegger*, An Iiustrated study translated by J. L. Mehta, Routlegde and kegan paul, 1976.
- 5- Heidegger, Martin, *Being and Time*,

نتیجه:

بررسی پدیدارشناختی - هرمنوتیک زمان نشان می‌دهد که زمان نه صرفاً امری انتزاعی است و نه قابل تحویل به جریانات آگاهی نفسانی. مشهورترین تعریف زمان که ارسطو آن را عرضه داشته است، صرفاً صورتبندی مفهومی تلقی طبیعی و عرفی از زمان است. اما با تحلیلی که ملاحظه کردیم معلوم می‌شود که خود تعریف ارسطو از زمان مبتنی بر معنای عمیق‌تر و پنهان‌تر

9- Present.

10- Can - be.

11- Futural.

12- Repetition.

13- Instant.

14- Enpresenting.

15- Now.

16- being - in - the - word.

17- being - with - others.

18- being - with.

19- enpresenting.

20- Temporality.

21- Temporality.

۲۲- در بحث از رابطه تاریخ و زمان از مطالب

دروس استاد دکتر رضا داوری استفاده کرده‌ام.

translated by J. Macquarrie and E. Robinson, New York: Harper and Row, 1962.

6- Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Albert Hofstadter, Indiana university press, 1982.

پی‌نوشت‌ها:

1- Now - Sequence.

2- having - been - ness.

3- temporality.

4- enpresenting.

5- datability.

6- falling.

7- Projection.

8- Resolutness.

