Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 27-48**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
10.22034/marefatfalsafi.2026.5004210
20.1001.1.17354545.1405.24.1.2.4

An Evaluation of the Relationship Between Man and Time in Heidegger's Thought from the Perspective of MullaSadra

Mansour Mahdavi / assistant professor, Dept. of Islamic philosophy and theology, Jahrom University
Mahdavi.mnsr@gmail.com

Received: 2025/07/14 - **Accepted:** 2025/12/24

Abstract

Time is considered one of the most important philosophical issues in explaining the reality of the human being. In contemporary philosophy, Heidegger, by providing an existential interpretation of time, considers it as the horizon of understanding and the very mode of existence of human being; whereas in Transcendent Philosophy (Hikmat-e Muta'aliyah) as per the primacy of existence (aṣālat al-wujūd) and substantial motion (ḥarakat-e al-jawharī), Mullasadra views time as the fourth dimension of material existence and one of the individuating characteristics of the human being. Employing a comparative-analytical approach with the aim of engaging and evaluating the two philosophical systems, this article addresses the fundamental question of whether human beings are essentially temporal entities or capable of transcending time.

The importance of time within Heidegger's corpus of thought reinforces the hypothesis that time has fundamental reality. To uncover the relationship between the human being and time in Heidegger's thought, we must carefully review his definitions of existence, the human being, and time. On the other hand, Mullasadra also holds an innovative perspective on existence and time. As will be shown, if we accept Heidegger's interpretation, the possibility of human transcendence beyond time is negated; conversely, if we prefer Mullasadra foundational principles, Heidegger's conception of time as the horizon of human existence will not be acceptable.

Keywords: time, human being, existence, Heidegger, Mullasadra, substantial motion.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص ۲۷ـ۴۸

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2026.5004210

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.2.4

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی نسبت انسان و زمان در اندیشهٔ هایدگر از منظر ملاصدرا

منصور مهدوی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم Mahdavi.mnsr@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

چکیده

زمان یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی در تبیین حقیقت انسان به‌شمار می‌رود. در فلسفهٔ معاصر، هایدگر با تفسیر اگزیستانسیال از زمان، آن را افق فهم و عین نحوه بودن انسان می‌داند؛ درحالی‌که در حکمت متعالیه، ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری، زمان را بُعدی از وجود مادی و از مشخِصات انسان تلقی می‌کند. این مقاله با رویکرد تطبیقی ـ تحلیلی و با هدف مواجهه و ارزیابی دو دستگاه فلسفی، به این پرسش بنیادین می‌پردازد که آیا انسان ذاتاً موجودی زمانی است یا می‌تواند فرازمان باشد؟ اهمیت زمان در مجموعهٔ تفکر هایدگر این گمانه را تقویت می‌کند که زمان دارای اصالت است. برای کشف نسبت بین انسان و زمان در اندیشهٔ هایدگر باید تعریف او از وجود، انسان و زمان را به دقت مرور کنیم. از دیگر سو ملاصدرا نیز به وجود و زمان نگاهی ابتکاری دارد. چنان‌که خواهد آمد اگر تفسیر هایدگر را بپذیریم امکان فراروی انسان از زمان منتفی است و اگر مبانی ملاصدرا را ترجیح دهیم، تلقی هایدگر از زمان به‌مثابه افق وجود انسان، قابل قبول نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: زمان، انسان، وجود، هایدگر، ملاصدرا، حرکت جوهری.

مقدمه

زمان از امور پیچیده‌ای است که در تاریخ فلسفه نظر فیلسوفان را به خود جلب کرده است. از نظر افلاطون، زمان تصویر متحرکی از ازلیت و ابدیت است که طبق عدد در حرکت است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۸۸). ارسطو زمان را ذاتاً با تغییر هم‌بسته دانسته و این دو را ازلی می‌داند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج۱، ص۳۶۰). زمان، برشمارندهٔ حرکت بر اساس پیشی و پسی است. آگوستین نیز بر اساس دیدگاه دینی خود، خدا را امری فرازمان دانسته و زمان را مخلوق او و همزمان با خلقت می‌داند. آکوئیناس که تأثیرپذیری از آراء ابن‌سینا و فلسفهٔ اسلامی در نظرات او آشکار است، در کنار تمایز سلسله‌مراتب وجود و تفکیک وجود از ماهیت به تبعیت از ابن‌سینا، پس از طرح مسئلهٔ زمان از سرمد نیز سخن می‌گوید.

در نظر کانت، زمان به لحاظ تجربی، امری واقعی است، ولی از لحاظ متعالی، امری مثالی است و در کنار مکان، دو صورت محض‌اند که شرط لازم و پیشینی حصول هرگونه تجربهٔ حسی هستند. زمان، شرط همهٔ تجربه‌های درونی و بیرونی است؛ ولی مکان، تنها شرط تجربه‌های بیرونی است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج۶، ص۲۵۴–۲۵۵). کانت، واقعی بودن زمان را از آنجا نتیجه می‌گیرد که واقعیت تجربی به زمان متصف می‌شود. هگل نیز به تعبیر هایدگر، فهمی عرفی از زمان را پایهٔ تفکر خود قرار داده است که زمان از طریق صیرورت شهود می‌یابد.

شاید یکی از جالب‌ترین نظرات در مورد زمان از آن آگوستین فیلسوف اشراقی قرون وسطی است. او می‌گوید: «پس زمان چیست؟ تا آنگاه که کسی از من نپرسیده است، نیک می‌دانم که چیست. اما اگر کسی از من بپرسد و من درصدد توضیح آن برایم، به‌کلی آشفته می‌شوم» (آگوستین، ۱۳۷۸، ص۳۶۶). بیان آگوستین به‌خوبی لغزنده بودن مفهوم زمان و دشواری ارائهٔ تعریف از آن را به ما می‌فهماند. شاید از این رو باشد که سیر تاریخی فلسفه مشحون از تعریف‌های متنوع از زمان شده است و کار تا جایی رسیده که برخی از اساس منکر وجود زمان شده‌اند و برخی نیز آن را امری موهوم فرض کرده‌اند. برخی که برای زمان قائل به وجود شده‌اند آن را حقیقتی مجرد و مافوق جسم در عالمی دیگر دانسته‌اند. برخی نیز آن را جوهری جسمانی دانسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۱۳–۱۱۴).

در تاریخ فلسفه، زمان اغلب به‌مثابه مقوله‌ای طبیعی یا کمّی تلقی شده است؛ ولی در تفکر اگزیستانسیالیسم و حکمت متعالیه، زمان به‌طور مستقیم به تفسیر حقیقت انسان پیوند خورده است. در این دو مکتب، پرسش از زمان، درواقع پرسش از «چیستی انسان» است. در این میان دو رویکرد وجودی متفاوت شکل گرفته است: رویکرد هایدگری که زمان را افق فهم و عین نحوهٔ وجود انسان می‌داند و رویکرد صدرایی که زمان را بُعدی از حرکت جوهری و عرَضی برای حقیقت انسان تلقی می‌کند. پرسش اصلی در این نوشتار این است که آیا زمان حقیقت وجود انسان است، یا یکی از شئون وجود او به‌شمار می‌رود؟ این پرسش، دو متفکر را رودروی یکدیگر قرار خواهد داد.

در گام نخست معنای زمان، انسان و نسبت بین این دو را از منظر هایدگر بررسی می‌کنیم.

۱. نسبت انسان و زمان در نظر هایدگر

برای درک نظر هایدگر ابتدا از معنای زمان شروع می‌کنیم. هایدگر تعاریف رایج زمان، از دوران ارسطو تا عصر خود را عامیانه و شتاب‌زده می‌داند (Heidegger, 1988, p.18). از نظر او «آنچه در الان واگشوده و خطاب‌پذیر شده است، زمان است» (Heidegger, 1988, p.408).

ارسطو با آنکه فعلیت را از قوه می‌دانست؛ اما فعلیت را بر قوه برتری می‌داد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج۱، ص ۳۵)، ولی از نظر هایدگر، قوه مقدم است. زمان گذشته و حال، به‌منزلهٔ زمان فعلیت‌یافته است و آینده قوه است. او آینده را سرچشمهٔ زمان می‌داند. اگر آینده نبود، دازاین گذشته و حال نیز نداشت؛ چون آینده وقتی به اکنون می‌رسد زمان را برمی‌سازد و آنگاه که از اکنون درمی‌گذرد، گذشته پدید می‌آید.

وقتی مکان به‌مثابه حرکت در نظر گرفته شود، زمان است. حقیقت مکان همان زمان است (Heidegger, 2010, p.213). از نگاه هایدگر «زمان بر مکان مقدم است و زمانی بودن دازاین، مکان‌دار بودن آن را امکان‌پذیر می‌سازد» (Inwood, 2000, p.221). درواقع وی زمان را مبتنی‌بر مکان نمی‌داند، بلکه به نوعی تفوق‌دهی نسبت به زمان باور دارد.

۱ـ۱. دازاین به جای انسان

در نگاه کی‌یرکگارد «وجود انسان، منحصراً جزئی است و به نحوی بی‌واسطه بر خود او» معلوم است (وحیدالرحمن، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۳۴)؛ ازاین‌رو با کی‌یرکگارد، وجود برای همیشه از هستی گسست (ژیلسون، ۱۳۸۶، ص۲۸۸)؛ چراکه او از هستی به‌معنای عام و کلی عبور کرده و اکنون در پی آن است که انسان را در جایگاه وجود نشانده و اوصاف آن را بررسی کند.

وجود از نظر هایدگر شیء یا مرتبه‌ای از واقعیت نیست، بلکه مسئلهٔ معنا و فهم است، وجود، یک «افق معنایی» است که هر چیزی در آن می‌تواند خود را به ما نشان دهد و برای ما معنادار باشد. بحث در این است که چگونه موجودات خود را برای انسان آشکار می‌کنند. وجود فقط از طریق دازاین (انسان فهمنده) ظهور پیدا می‌کند. پس وجود به‌معنای مرتبه‌ای از هستی (ontic) نیست، بلکه شرط آشکارگی به‌شمار می‌رود. وجود، یک موجود یا ویژگیِ موجودات هم نیست. «شدن» در اندیشهٔ هایدگر نسبت به انسان مطرح است، آن هم به‌معنای اگزیستانسیال و گشودگی (امکان آشکارگی حقیقت) به هستی است و هرگز معنای تغییر در جوهر را ندارد. وجود از نظر هایدگر، شیوهٔ ظهور است و از طریق گشودگی و فهم آشکار می‌گردد. درحالی‌که از منظر صدرالمتألهین وجود به یک واقعیت اصیل و مشکک اشاره دارد.

هایدگر در چنین فضایی وجود خاص انسانی را «دازاین» (وجود ـ آنجا) می‌نامد. وی می‌گوید: «ما نام دازاین را به‌عنوان آن ساحتِ بنیادین که عرصهٔ قیام انسان بماهو انسان است، برگزیدیم تا با تک‌واژه‌ای هم

نسبت هستی با ذات انسان و هم نسبت ذاتی انسان با گشودگی یا (آنجا)ی هستی بماهو هستی را بیان کنیم» (هایدگر، ۱۳۹۵، ص۱۴۳-۱۴۴).

از نظر هایدگر «پرسیدن» یکی از معیارهای رشد در جوامع انسانی و بیانگر تمایز یونانیان از اقوام بدوی است (Heidegger, 1968, p.42). بر این اساس، وی دازاین را شایسته‌ترین وجود برای پرسش از وجود می‌داند. برای کاوش در پرسش از هستی، تنها راه پیش‌روی خود را شفاف‌سازی حیث هستی دازاین می‌داند (Heidegger, 1988, p.7). درواقع هایدگر برای وجودشناسی سراغ موجودی رفته که از وجود سؤال می‌کند.

انتخاب اصطلاح دازاین از سوی هایدگر برای توجه دادن به نسبت خاص بین وجود و انسان است (هایدگر، ۱۳۹۳، ص۱۰۸). معنای تحت‌اللفظی دازاین، «وجود ـ آنجا» است و مراد هایدگر از «وجود ـ آنجا» جلب نظر به تناهی انسان، به‌منزلهٔ کسی است که هماره خود را در موقعیتی ویژه می‌یابد.

بر اساس فلسفهٔ وجودی، انسان بنا بر ارزش‌های خاص خود ماهیت خویش را رقم می‌زند و خلق ارزش برای او ضروری است (نوالی، ۱۳۷۹، ص۴۶-۴۷). هایدگر نیز در همین راستا وجود انسان را فاقد ذات می‌داند (ورنو و همکاران، ۱۳۸۷، ص۹۲) تا با ارزش‌آفرینی ذات خود را رقم بزند.

دازاین اصیل، چیزی جز خود عریان و اصیلش ندارد. دازاین اصیل، خود را پیدا کرده و بر تثبیت موقعیت خویش اصرار می‌ورزد (Lescoe, 1974, p.244). دازاینی که محدودیت‌هایی همچون تناهی را در خود یافته، همه چیز را از دست داده و به نهایت تنهایی رسیده است، دازاین محض نام دارد.

«وجه امتیاز وجود داشتن [دازاین]، انتخاب کردن است» (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص۶۵). هایدگر آزادی را مالک انسان می‌داند (Heidegger, 1961, p.4). دازاین می‌تواند وجود خود را انتخاب کند. او قادر است میان اصیل، نااصیل یا حالت بینابین این دو که تساوی یا بی‌تفاوتی است، باشد و این همان گستره‌ای است که انسان می‌تواند آزادانه عمل کند.

طرح‌افکنی، پرتاب‌شدگی و بودن با موجودات سه اگزیستانسیالی‌اند که برسازندهٔ هستی انسان هستند (Vallega-neu, 2003, p.13). تصریح هایدگر به این امور در کنار مفاهیمی چون آنجا بودن و...، که همگی بر تناهی و محدودیت انسان تأکید دارند.

۲ـ۱. زمان به‌عنوان افق فهم وجود

هایدگر معتقد است فیلسوفانی مانند ارسطو و هگل بحث از زمان را در طبیعیات مطرح کرده‌اند (Heidegger, 2010, p.428-429)، ولی او بر این باور است که زمان به دازاین اختصاص دارد. همچنان‌که نگاه انضمامی هگل را برنتافته و نظرگاهی انتزاعی به زمان دارد.

هایدگر در دورهٔ نخست تفکرش، به دنبال فهم هستی انسان یا همان دازاین است. وی برای تحلیل دازاین، از

حالت هرروزینهٔ آن آغاز می‌کند (Heidegger, 1988, p.16). حالت هرروزینه که حالتی مبتنی‌بر عادت است، ابتدایی‌ترین پیوند وجود و زمان است.

آنگاه خود هایدگر حین تفسیر این حالت می‌گوید: «زمانمندی به‌مثابه معنای وجود، چیزی است که آن را دازاین می‌نامیم» (Heidegger, 1988, p.17). زمان، منشأئی است که دازاین را به‌مثابه وجود تفسیر می‌کند. «زمان باید... به‌مثابه افقی برای هر گونه فهم و گشودگی (تفسیری) از وجود باشد» (Heidegger, 1988, p.17)؛ یعنی فهم در بستر زمان رخ می‌دهد و چنان‌چه زمان نباشد، قفل فهم باز نخواهد شد.

از نظر او «زمان، حقیقت وجود است» (ورنو و همکاران، ۱۳۸۷، ص۲۱۳). ازاین‌روست که وجود فقط در افق زمان، قابل فهم است. ارتباط وجود و زمان، چنان مستحکم و تنگاتنگ است که با آنکه وجود، امرِ جدا از زمان است؛ ولی وجود را نمی‌توان بدون زمان، فهم کرد؛ بلکه قرار گرفتن زمان در کنار وجود، وجود را فهم‌پذیر می‌کند؛ چراکه گونه‌های مختلف وجود، و اشتقاق‌های وجود در زمان رخ می‌نمایند و قابلیت فهم پیدا می‌کنند.

۳ـ۱. دازاین و عینیت وجود و زمان

هدف هایدگر از تحلیل زمان، وجودشناسی بنیادین است (Heidegger, 1988, p.405). هایدگر قصد دارد تا زمان را به‌منزلهٔ افق وجود توصیف کند. در چنین نگاهی انسان توان فراروی از زمان را ندارد؛ چراکه همه چیز در همین زمان محدود رقم می‌خورد. وجود و انسان، پیوستهٔ زمان هستند و فارغ از زمان و فراتر از زمان، اساساً فاقد معنا می‌شوند. ازهمین‌منظر است که در نگاه او، وجود به‌تنهایی نمی‌تواند خود را بنمایاند؛ ازاین‌رو پیشنهاد می‌کند تا وجود را در کنار زمان فهم کنیم.

با این اوصاف، مراد هایدگر از دازاین، انسان به‌مثابهٔ موجودی که «گشوده به آینده، به امکاناتِ نیامده، به مرگ، به تاریخ و به زمان است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص۷۴). درواقع این امور، تأثیر اساسی در ساختن او دارند.

هایدگر نیازی به اثبات زمان نمی‌بیند. او زمان را امری مفروض یا ثابت‌شده می‌پندارد و بر این اساس به تبیین آن می‌پردازد. این تصور او می‌تواند ناشی از بداهت یا اثبات‌ناپذیری زمان در نظر وی باشد.

هایدگر نسبت زمان و دازاین را بسیار جدی و حتی ذاتی می‌داند. تا جایی که این دو را عین یکدیگر خطاب می‌کند و هر یک را به دیگری نسبت می‌دهد. او می‌گوید: «دازاین در استطاعت زمانی‌اش، خود زمان است» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۶۹)؛ ازهمین‌رو در تکمیل این سخن می‌گوید: زمان، دازاین است. ... دازاین، زمان است و زمان، زمانی است. دازاین خود زمان نیست، بلکه زمانیت است (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۷۷).

این عبارت هایدگر دربارهٔ نسبت دازاین و زمان، یکی از اصلی‌ترین نقاط تقابل دو تفکر به حساب می‌آید. اگر دازاین عین زمان باشد، هیچ ساحتی از وجود انسان نمی‌تواند مستقل از زمان تلقی شود. این پیش‌فرض، به‌طور مستقیم امکان تجرد، بقا و فراروی انسان از زمان را نفی می‌کند؛ امری که در حکمت متعالیه، نه‌تنها ممکن است، بلکه بنیان انسان‌شناسی صدرایی به‌شمار می‌رود.

۴ـ۱. ابعاد زمان

هایدگر دازاین را واجد سه خصوصیت اصلی می‌داند: حیث مقدم‌ـبرخودـبودن (حیث وجودی)؛ پیشاپیش ـ در جهان ـ بودن (رویدادگی) و در کنار ـ بودن (خسران یا سقوط) (Heidegger,1988, p.192). دازاین به‌سبب همین سقوط، همیشه در حالی است و حال‌ها بسترساز شکل‌گیری تفسیر خاصی از جهان برای دازاین هستند (Inwood, 1999, p.58). او سه خصوصیت اصلی دازاین را به‌مثابهٔ سه لایه از نگرانی عرضه می‌دارد، آنگاه از همین منظر به حیث زمانی دازاین می‌پردازد.

با این اوصاف، ما سه گونه برون‌خویشی داریم که سه بُعد زمان را می‌سازد:

۱. آینده؛ این بُعد از زمان با امکان‌ها فهم می‌شود و منشأ زمان است.

اهمیت آینده از آن جهت است که حرکت دازاین به سوی مرگ را نشان می‌دهد و مرگ، تنها چیزی است که دازاین بدان وسیله می‌تواند پایان داشتن وجود خویش را با آن درک کند. فقط به وسیلهٔ مرگ هویت دازاین به کمال می‌رسد. مرگ نشان دیگری از محدودیت دازاین است.

در اندیشهٔ هایدگر مرگ حد نهایی امکان‌های دازاین به‌شمار می‌رود. با وقوع مرگ، افق زمان‌بندی فروبسته می‌شود و ازاین‌رو سخن گفتن از بقای فرازمانی انسان بی‌معناست، چیزی که در حکمت متعالیه عادی تلقی می‌شود. به نظر می‌رسد این نقطهٔ اوج تقابل دو متفکر در تفسیر زمان است که ریشهٔ این تقابل در غایت نهایی انسان‌شناسی این دو نهفته است. از منظر حکمت متعالیه انسان موجودی که دارای مراتب مختلفی بوده و در محدودهٔ زمان نمی‌گنجد. غایت نهایی انسان، قرب الهی است و بر این اساس انسان موجودی ابدی است، درحالی‌که انسان در تفکر هایدگر غایت خاصی ندارد و با مرگ به پایان خود می‌رسد.

۲. حال؛ حال مجموعهٔ کنش‌هایی است که در خط زمان رخ می‌دهد.

زمان حال از نظر هایدگر در پیوند با حضور معنا می‌یابد. حال عطف توجه به آن چیزی می‌باشد که در نزد ما حاضر است. «موجودات... همچون حضور درک می‌شوند... با توجه به زمان مشخصِ حاضر حال (حاضر) فهمیده می‌شود» (Heidegger, 1988, p.25) و حضور محض، بستر جاودانگی را فراهم می‌آورد (Heidegger, 2002, p.77).

۳. گذشته؛ زمان گذشته در پیوند با آینده است.

او می‌گوید: «سرشت بودگی [گذشته] از آینده برمی‌خیزد» (Heidegger, 1988, p.326). هایدگر آینده را منشأ گذشته می‌داند و زمان حال «گویی محضر اجتماع و وحدت گذشته و آینده است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص۶۹۱). به‌تعبیردیگر «در آینده بودن، زمان می‌دهد، حال را منبسط می‌سازد و گذشته را در چگونه‌ای مافیهایش مرور می‌کند. ... پدیدار بنیادین زمان، آینده است» (هایدگر، ۱۳۸۸، ص۷۰).

۵ـ۱. زمانمندی و دازاین

ازجمله ویژگی‌های دازاین، داشتن حیث زمانی است؛ فهم دازاین به زمان و داشتن درکی مناسب از زمان، پیوسته است تا جایی که هایدگر می‌گوید: «زمانمندی معنای وجودی چیزی است که آن را دازاین می‌نامیم» (Heidegger, 1988, p.17).

هایدگر زمانمندی و گشودگی را مرتبط دانسته و می‌گوید: «آنچه گشوده شده است، از زمانمندی خودگشوده سرچشمه می‌گیرد» (Heidegger, 1988, p.408). هایدگر که گشودگی را خصلت اساسی دازاین می‌داند، آن را ناشی از زمانمندی می‌شمارد. زمانمندی بستری را فراهم می‌آورد تا گشودگی دازاین تحقق یابد و دازاین توان انتخاب داشته و در مسیر شدن باشد. به‌خلاف سایر موجودات که بسته هستند.

همان‌طور که وجود دازاین با سایر موجودات متفاوت است، نسبت این دو با زمان نیز مختلف است؛ موجودات در زمان دوام می‌آورند و با گذر زمان تغییر می‌کنند. نسبت موجود (شیء) با زمان، حرکت از یک «اکنون» به اکنون دیگر است که همواره در حال تغییر و سیلان است؛ ازاین‌رو نسبت هستنده با زمان، نسبتی اضافی (بیرونی) است؛ درحالی‌که دازاین محدود به «اکنون» نیست. «او در مقام فرافکنی از قبل در آینده است و حال آنکه در مقامِ افکنده شده، همواره آن کسی است که بوده است. او صرفاً «در زمان» نیست، ... بلکه او حاصل زمان است و زمان دارد» (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص۱۰۱). بدین‌سان، موجودات دیگر «در زمان» هستند و به‌صورت اضافی با زمان به‌مثابهٔ امری خارجی نسبت پیدا می‌کنند؛ ولی دازاین خود، زمانی است.

ماهیت حقیقی زمان، متضمن آینده است. به‌گونه‌ای‌که مسبوق به سایر ابعاد زمانی (گذشته و حال) است، بدون آنکه مستقل از آن دو باشد. پدیدار آینده «استعداد و توانایی دازاین در هدایت خود به سوی امکاناتش می‌باشد» (کوروز، ۱۳۷۹، ص۱۰۵). دازاین در ذات خود حامل آینده است. آینده، زمانی کامل و اصیل است که دازاین خود را به‌سوی نهایی‌ترین امکان خود (مرگ) هدایت می‌کند. با پذیرش این امکان است که انسان به وجود خود واقعیت می‌بخشد.

۶ـ۱. تاریخ و دازاین

«تاریخیت دازاین... از طرفی بسترساز آزادی دازاین است و از دیگر سو، فراهم‌آورنده با ـ دیگران ـ بودن اوست» (Wolin, 1961, p.61). هرچند هایدگر می‌کوشد دازاین را از «آنها» جدا کند (Chanter, 2001, p.96-107).

تاریخمندی، بنیان دازاین است؛ بدین معنا که آنچه ما به‌مثابه دازاین می‌توانیم درک کنیم، در حقیقت گذشته‌ای است که دازاین با خود به همراه آورده است؛ ازاین‌روست که هایدگر می‌گوید: «دازاین گذشتهٔ خویش است» (Heidegger, 1988, p.20)، ولی این گذشتهٔ وجود دازاین، در هر وقت، از آینده برون می‌آید (Heidegger, 1988, p.20). وجود بر دازاین سقوط کرده و باید آن را بردارد و بر آینده بیاندازد (Polt, 1999, p.149).

تاریخ، شأنی از شئون وجود است که حاکی از حوالت است. حوالت، عبارت از «حظّ و نصیب مشترکی که حاصل هم‌تاریخ شدن انسان‌ها (دازاین‌ها) در یک جامعهٔ معنوی است» (پروتی، ۱۳۷۹، ص۵۶).

هایدگر به مدد تاریخ، انسان را به اصالت‌ها بازگرداند (Erickson, 2006, p.184). گذشتهٔ دازاین است که سنت و هویت او را تشکیل می‌دهد، راهنمای اوست که بر دازاین پیشی دارد. از نگاه هایدگر، گذشتهٔ دازاین پیشاپیش او در حرکت است.

در رخداد، هستی و دازاین بر یکدیگر ظهور پیدا می‌کنند. با رخداد معناداری چیزها از آن فرد یا جامعه خاص می‌شود (Tonner, 2015, p.135). هر دوره از تاریخ، دورانی از شکل‌گیری تاریخی معناست و شکل‌گیری معنا برای افراد بر اساس رخدادِ از آنِ خودساز امکان‌پذیر است.

هایدگر می‌گوید: تکلیف انسان «اندیشیدن به سرشت بشر در سیاق آشکارگی و گشایشی است که در زمان واقع می‌شود» (بیمل، ۱۳۸۱، ص۱۸۵). وی در دورهٔ دوم تفکرش، تکیه بیشتری بر گشایش و آشکار شدن دارد؛ چراکه گشایش را عین وجود می‌داند. در این دوره نیز به نسبت انسان با زمان توجه دارد.

هایدگر گشودگی، تاریخ‌مندی و حتی امکان فهم را به زمان‌مندی دازاین منوط کرده است. بدین‌ترتیب گویی وی راه هرگونه فراروی را بر انسان بسته و او را موجودی محدود و محصور در زمان معرفی می‌کند. درحالی‌که صدرالمتألهین، انسان را موجودی ابدی و فراتر از این محدودیت‌ها تعریف می‌کند.

هایدگر پس از بررسی وجود می‌پرسد: «آیا خودِ زمان، خودش را در افق وجود آشکار می‌کند؟» (Heidegger,1988, p.437). این پرسش او حاکی از تردید وی در وصول به مقصود است. گویی چیزی که در تفکر او مبنای فهم وجود است، خود را آشکار نکرده است.

۲. نسبت انسان و زمان در حکمت صدرایی

در ابتدای این فراز از بحث لازم است بدانیم که در جهان تفکر اسلامی نیز تبیین معنای زمان بستر بروز اختلافات میان متکلمان و فیلسوفان بوده است. متکلمان بر این باورند که زمان حادث و فانی است، ولی از نظر فیلسوفان، زمان ازلی و ابدی است. ریشهٔ این اختلاف به مناط احتیاج به علت برمی‌گردد. در نظر متکلمان مناط نیاز به علت، حدوث معلول است و اگر زمان، ازلی و ابدی باشد، باید واجب‌الوجود باشد، درحالی‌که فیلسوف مناط نیاز را در امکان ذاتی می‌بیند و اگر شیئی در رتبهٔ امکان باشد، در هر صورت نیازمند به علت است، چه ازلی و ابدی باشد و چه نباشد (مطهری، ۱۳۹۲، ج۱۲، ص۲۱۴–۲۱۵).

نکتهٔ دیگر در تأیید سخن فیلسوف آن است که زمان نمی‌تواند به همان معنایی که اشیاء حادث‌اند، حادث باشد؛ چراکه حدوث در اشیاء به‌معنای تقدم زمان عدم بر زمان وجود است، ولی اگر زمان نیز این‌گونه حادث باشد، باید زمانی بر زمان تقدم یابد که این امر از آفت تسلسل برکنار نیست.

برای بررسی نگاه صدرالمتألهین به زمان باید به امور مختلفی توجه کنیم. ابتدا آنکه باید بدانیم روش صدرالمتألهین در مواجهه با این پدیده، عقلی و متکی به برهان است. در گام نخست با تبیین معنای زمان و نسبت آن با موجودات آغاز می‌کنیم.

۱ـ۲. تعریف زمان در نظر صدرالمتألهین

به‌خلاف پیشینیان که زمان را مقدار حرکت می‌دانستند، صدرالمتألهین زمان را مقدار حرکت ذاتیِ خود جوهر می‌داند؛ ازاین‌رو می‌گوید: «زمان عبارت از: مقدار طبیعت متجدد بالذات است، از آن جهت که تقدم و تأخرش ذاتی است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۱۲).

حال اگر بخواهیم نسبت جسم طبیعی و تعلیمی را در مورد زمان بازخوانی کنیم، مطابق نظر صدرالمتألهین دیگر نمی‌توانیم بگوییم که نسبت حرکت و زمان، نسبت جسم طبیعی و تعلیمی است، بلکه باید بگوییم که این نسبت از آن جوهر و زمان است؛ چراکه جوهر همان امر مبهمی است که به‌صورت مطلق آن را اعتبار می‌کنیم و مرتبهٔ خاصی را برایش در نظر نمی‌گیریم، ولی اگر همین جوهر را در رتبهٔ خاصی لحاظ کنیم، زمان خواهد بود. زمان در حقیقت اندازهٔ جوهر و حرکت جوهری است.

از این منظر جهان پیش از هر فهم انسانی، دارای بُعد زمانی است؛ درحالی‌که نزد هایدگر بدون دازاین، زمان معنایی ندارد. این همان پیوستگی و عینیتی است که او بین وجود و زمان در گام نخست و بین دازاین و زمان در گام بعدی برقرار کرد.

نکتهٔ بعدی این است که زمان به‌مثابهٔ یک پدیده علت دارد یا علت ندارد؟ پاسخ صدرالمتألهین مثبت است، اما آیا علت زمان در خود زمان نهفته است، یا امری فرازمانی باعث پیدایش زمان شده است؟ صدرالمتألهین بر این باور است که امری فرازمانی سبب زمان است و آن امر «خداوند سبحان به ذات احدی‌اش است، یا از جهت علم الهی‌اش، یا کلمات تامه‌اش که از میان نمی‌روند یا عالم امر اوست» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۹۹ـ۱۰۰). خلاصهٔ کلام اینکه خداوند علت زمان است؛ اگر چنین باشد، پس امری فرازمانی و متقدم بر زمان هم داریم و آن امر ذات باری یا چیزی تحت امر اوست.

۲ـ۲. آن و زمان

مجموعه‌ای از «آن»ها در کنار هم، زمان را نمی‌سازد، بلکه «آن» جزء فرضی زمان است؛ زیرا تتالی آنات محال است. «آن» جزء لایتجزای زمان است، درحالی‌که در هیچ چیز ازجمله زمان، جزء لایتجزا وجود ندارد.

به یک لحاظ، «آن» در زمان بوده و در نقطهٔ اتصال و انفصال شیء متحرک است. اتصال، امری دفعی است، ولی مقدمات اتصال و انفصال تدریجی است. اتصال در «آن» صورت می‌گیرد، اما «آن» جدا از زمان نیست. با توجه به اینکه «آن» به‌صورت مجزا وجود ندارد. اگر فرض کنیم که آنات در پی هم بیایند، در حقیقت مانند این است که عدم‌ها پشت سر هم بیایند، بر این اساس توالی آنات محال است.

همان‌طور که نقطهٔ (فلسفی) نداریم؛ چون نقطهٔ فلسفی بُعد ندارد و نقطه به‌طور فرضی در انتهای خط است؛ اما اگر بخشی از خط را به اندازه یک نقطه جدا کنیم، درواقع یک خط بسیار کوچک ایجاد کرده‌ایم، به همین وِزان «آن» هم نداریم.

آن دارای معناهای مختلفی است. صدرالمتألهین به دو معنای آن توجه کرده است: نخست به‌معنای امری که متفرع بر زمان است و دیگر، به‌مثابهٔ امری که زمان متفرع بر اوست (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۳۲). در معنای اول باید زمان را اصل و آن را فرع و برگرفته از زمان دانست، ولی در معنای دوم، آن برسازندهٔ زمان است؛ یعنی چیزی است که زمان از آن ساخته می‌شود؛ این معنای دوم در کلام آخوند «آن سیال» نامیده می‌شود.

برای توضیح بیشتر باید بگوییم که زمان، حرکت و مسافت سه امر مجزا هستند که در خارج به یک وجود، موجود می‌شوند؛ آنچه حرکت در آن واقع است، مسافت است؛ حرکت، طی کردن مسافت است و زمان، مقدار حرکت؛ در حقیقت این سه شیء یک چیز ممتد هستند که سه لحاظ در بارهٔ آن صورت گرفته است؛ یعنی یک امر سیال است که اگر آن را به مسافت نسبت دهیم، نقطهٔ سیاله نام دارد و اگر به حرکت نسبت دهیم، حرکت توسطی است و اگر به زمان نسبت داده شود، آنِ سیال است.

۳ـ۲. نسبت وجود و زمان

وجود در اندیشهٔ صدرالمتألهین یک حقیقت عینی و اصیل است، به‌این‌معنا که تحقق موجودات به وجود است. وجود امری مشکک (مرتبه‌دار) است. تشکیک در وجود به‌معنای داشتن مراتب ضعیف و شدید است که از پایین‌ترین مراتب که هیولای اُولی باشد تا واجب‌الوجود امتداد دارد. مراتب هستی مطابق حرکت جوهری به‌طور پیوسته در تکامل هستند. این تکامل در نفس وجود خارجی است. وجود عین واقعیت اصیل و خارجی است. درحالی‌که هایدگر وجود را افق معنایی تلقی می‌کرد و تصوری از امر مشکک ندارد.

زمان دارای اجزایی است که نسبت به همدیگر تقدم و تأخر دارند. این تقدم و تأخر برای زمان، ذاتی است؛ ازاین‌رو امور زمانی، یعنی موجودات مادی، به‌تبع زمان دارای تقدم و تأخر هستند؛ بدین معنا که تقدم و تأخر، ذاتی آنها نیست. بر خلاف نظر پیشینیان که تقدم و تأخر را ذاتاً به زمان نسبت می‌دادند؛ صدرالمتألهین به طبیعت جوهری نسبت می‌دهد.

هر امر زمانی به زمان خاص خودش اختصاص دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۱۱)؛ چراکه طبیعت جوهری، امری متغیر بالذات است که تقدم و تأخر بالذات در آن است و تقدم و تأخر مراتبش، ذاتی اوست؛ ازاین‌رو موجودات ممکن، زمان‌های مخصوص به خود دارند.

با این اوصاف، زمان از نظر فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین، یک شیء مستقل بود و صدرا در شگفت است که چرا آنان هویتی متجدد را برای زمان پذیرفته‌اند؛ چراکه زمان هر چیزی، عین ذات اوست و برخاسته از طبیعت

جوهری آن است و با تحلیل عقلی، زمان را از ذات جوهر شیء جدا می‌کنیم. در حقیقت تجدد و انقضاء و حدوث زمان، به‌تبع تجدد وجود طبیعت است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۱۳)؛ یعنی به‌جای آنکه زمان را یک شیء جداگانه فرض کنیم، باید آن را بُعد چهارم شیء به حساب آوریم. بُعدی که هماره با شیء است و یکی از مشخِصات آن را تشکیل می‌دهد. درواقع زمان داخل ذات شیء است؛ چراکه حرکت جوهری واقعیت دارد.

پیوستگی زمان با وجود، از این مرتبه نیز بالاتر است. همان‌گونه که وجود، دارای مراتب متنوعی است؛ یعنی عالم لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت داریم و هر یک در سلسله‌مراتب وجود در جایگاه وجودی خاص خود قرار دارند و یکی مقدم بر دیگری است؛ بدین معنا که این پیشی و پسی در وجود، عین حقیقت آنهاست. مراتب زمان نیز هر یک در جایگاه خاص خود هستند و پیشی و پسی هر مرتبه از زمان، عین ذات همان مرتبه است و چیزی نیست که به یک مرتبه از وجود الحاق شود، بلکه جایگاه هر مرتبه از زمان، حقیقت همان رتبه را تشکیل می‌دهد.

بر این اساس، تقدم و تأخری که زمان دارد به دنبال پیشی و پسی در جوهر، قابل تصور است؛ چراکه پیشی و پسی در حقیقت و ذاتاً از آن جوهر می‌باشد و زمان به‌تبع او دارای این خصوصیت است.

۴ـ۲. نسبت زمان و حرکت

یکی از مطالب مهم، درک نسبتِ میان زمان و حرکت است؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید: رابطهٔ زمان و حرکت دوسویه است، زمان و حرکت می‌توانند باعث تعدد همدیگر بشوند؛ چراکه وجود حرکت در جزء متقدم مسافت، علت وجود جزء متقدم زمان است و جزء متأخر مسافت، علت وجود جزء متأخر زمان است. زمان نیز شمارشگر حرکت است؛ همچنان‌که وجود چند نفر، موضوع عدد ۱۰ است، ولی همین وصف یا عرض (۱۰)، علت است تا معروض (افراد)، متصف به مفهوم (۱۰) بشوند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۳).

نکتهٔ دیگر این است که زمان و حرکت می‌توانند همدیگر را اندازه بگیرند. زمان، هم حرکت را دارای مقدار کرده و هم کمّیت مقدار آن را مشخص می‌کند، ولی حرکت، فقط کمّیت مقدار زمان را به لحاظ تقدم و تأخر روشن می‌کند. دلالت بر کمّیت مقدار، گاه بدین شکل است که پیمانه بر کالا دلالت می‌کند؛ مثلاً با پیمانه می‌فهمیم که این مقدار گندم دو پیمانه است و گاه به‌عکس است؛ یعنی ۶ مَن گندم داریم که ۲ پیمانه شده است، حال می‌فهمیم که هر پیمانه ۳ مَن است. به همین وِزان گاه مسافت بر مقدار حرکت (زمان) دلالت می‌کند. برای مثال می‌گوییم پیمودن ۱۰ فرسخ، ۲ ساعت طول می‌کشد و گاه بر عکس، مقدار حرکت (زمان) دلالت بر میزان مسافت می‌کند؛ مثل اینکه بگوییم مسیر ۲ ساعته ـ که هر ساعت ۱۰ فرسخ را می‌پیماییم ـ ۲۰ فرسخ است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۳-۱۴۴).

از نگاه صدرالمتألهین، «مسافت، حرکت و زمان هر سه به یک وجود، موجودند و عروض یکی بر دیگری، عروض خارجی نیست، بلکه تحلیل عقلی است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۴). اشارهٔ صدرالمتألهین به

نکتهٔ بسیار مهمی است که حرکت، زمان و مسافت سه وجه از یک منشوراند؛ در خارج فقط یک وجود داریم، ولی این وجود را به لحاظهای مختلف اعتبار می‌کنیم و این اعتبارها ما را به مسافت، زمان و حرکت می‌رساند.

۵ـ۲. نسبت زمان با انسان

زمان در اندیشهٔ صدرالمتألهین امری خارجی و از ویژگی‌های عالم ماده است، زمان مانند کمیات، عرَض تحلیلی بوده و معقول ثانی است؛ چراکه وجود مستقل در خارج ندارد و از حرکت انتزاع می‌شود، بُعد چهارم وجود مادی است، مقدار و عین حرکت است. بدون انسان نیز جهان دارای زمان است، اما از منظر هایدگر زمان افق فهم وجود است و جهان بدون دازاین معنای زمانی ندارد. این تعابیر هایدگر نوعی محدویت را برای انسان ایجاد می‌کند.

در حکمت متعالیه وقوع رخدادی (مثل خرید شاهنامه) «در زمان» رخ می‌دهد؛ بر اساس این نکته می‌توان گفت که زمان، ظرف وقوع پدیده‌هاست و زمان محیط به زمانیات است (مطهری، ۱۳۹۲، ج۱۲، ص۳۵۰). انسان نیز یکی از زمانی‌ها به‌شمار می‌رود. با توجه به اینکه زمان می‌تواند مقدار حرکت را نشان دهد، زمان انسان، مقدار حرکت اوست که باید بر اساس حرکت فلک محاسبه شود.

نفس انسانی در آغاز تعلق مادی دارد و در بستر زمان حرکت می‌کند، اما با تکامل وجودی، به تجرد می‌رسد. زمان در این سیر، وصفی عرضی (نه ذاتی) است. ازاین‌رو قادر است به ساحتی از وجود برسد که زمان در آن راه ندارد. امری که در اندیشهٔ هایدگر نامفهوم است.

برای درک بهتر نسبت انسان و زمان جا دارد شناخت خود از انسان را به تفصیل بیان کنیم. انسان دارای دو بُعد جسمانی و روحانی است. بعد جسمانی او محصور در ماده است، اما بعد روحانی او فرامادہ است.

۱ـ۵ـ۲. تجرد نفس انسانی

ادلهٔ بسیاری جهت اثبات تجرد نفس انسانی ذکر شده است. بااین‌حال به‌طور خلاصه باید گفت: نفس یک جوهر مجرد است. دو دلیل مهم بر اثبات تجرد نفس عبارتند از:

الف. ادراک حضوری ذات به ذات: تقریر برهان بدین صورت است که انسان می‌تواند ذات خود را ادراک کند. هر کسی که می‌تواند ذاتی را ادراک کند، دارای ماهیت (جوهر) آن ذات است؛ پس انسان دارای ماهیت ذات خویش است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۸، ص۲۳۳). به‌عبارت‌دیگر، نفس انسانی جوهر است؛ چون اگر جوهر نباشد، نمی‌تواند علم حضوری به خود داشته باشد؛ درحالی‌که هر انسانی علم حضوری به خود دارد، پس نفس انسانی جوهر است.

ب. ادراک مفاهیم بسیط و کلی: صورت علمی، قسمت‌ناپذیر است و آثار ماده را ندارد؛ ازاین‌رو نمی‌تواند در مغز که امری قسمت‌پذیر است، حلول کند، پس صورت علمی در نفس که قسمت‌ناپذیر است، حلول می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۸، ص۲۲۵–۲۲۶). نفس به‌عنوان یک موجود مجرد از محدودیت‌های ماده فارغ است و رنگ فنا نمی‌پذیرد. بدین معنا که روحانی‌البقاست.

۲-۵-۲. گسترهٔ حیات نفس

با آنکه از منظر صدرالمتألهین، حیات دنیوی (تولد تا مرگ)، بخش تعیین‌کنندهٔ زندگی انسان است، ولی با توجه به اثبات نفس، زندگی انسان محدود به این دوران نیست.

حضور نفس در نشئهٔ بعد از دنیا قطعی است، هرچند نفوس در یک مرتبه نخواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۹، ص۲۰۲). ازهمین‌جا می‌توانیم دریابیم که گسترهٔ حیات نفس تا بی‌نهایت است. همراهی نفس با بدن در این جهان، مدت کوتاهی است و سرانجام با زوال بدن، نفس به عالم متناسب با خود سفر می‌کند؛ چراکه جوهر نفس، تجرد است.

نکتهٔ دیگر آن است که صدرالمتألهین برای نفس مرتبه‌ای پیش از حدوث جسمانی تصویر می‌کند. او باور دارد که نفس پیش از بدن، به وجود عقلی در عالم مفارقات موجود است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۹، ص۳۱۸-۳۱۹ و ۳۳۱). در حقیقت نفوس انسانی در مرتبهٔ عقل در رب‌النوع انسان موجودند. وی با طرح این نکته درواقع می‌کوشد نظر پیشینیان در خصوص قدمت نفس را به نحوی احیا کند. البته این کار را به نحوی انجام می‌دهد تا اشکالاتی که بر نظر آنان وارد بود، دربارهٔ وی قابل طرح نباشد.

بااین‌وصف، نفس انسانی در مرحلهٔ قبل و بعد از تعلق به بدن در عالم مجردات حضور دارد و در آن عالم، زمان نیست و جایگاه سرمد است. درواقع گسترهٔ وجود انسان، فراتر از زمان است؛ چراکه زمان مربوط به امور مادی است و جوهر انسانی، امری مجرد و فراماده است؛ ازاین‌رو در محدودهٔ زمان نمی‌گنجد.

بر خلاف هایدگر، در حکمت متعالیه مرگ پایان داستان انسان نیست، بلکه گسست از نشئهٔ مادی زمانی و ورود به مرتبه‌ای فراتر از زمان است. از این منظر، تاریخ‌مندی مرحله‌ای از وجود انسان است و حقیقت نهایی او نیست. درحالی‌که از نگاه هایدگر تاریخ‌مندی بنیان دازاین است و مرگ پایان دازاین به حساب می‌آید.

۲ـ۶. اَشکال زمان

با آنکه در عرف، زمان را به سه حالت (گذشته، حال و آینده) تقسیم می‌کنند، اگر با دقت فلسفی بنگریم، زمان حال نداریم؛ چراکه جزء لایتجزا در زمان نداریم، ازاین‌رو اگر هر جزء زمان را تقسیم کنیم، بخشی از آن، گذشته و بخشی دیگر آینده است.

۲ـ۷. گونه‌های دیگر زمان و انسان

صدرالمتألهین در ادامهٔ سنت فلسفی برجای‌مانده از دورهٔ ابن‌سینا می‌گوید: «موجوداتی که نه محرک‌اند و نه متحرک، در زمان نیستند، بلکه ثباتشان به همراه تغییرات اعتبار می‌شود، این معیت دهر نام دارد» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۵-۱۴۶). دهر، در حقیقت نسبت امور ثابت به امور متغیر است.

نسبت امور ثابت با یکدیگر، گونه‌ای دیگر از زمان را پدید می‌آورد که بدان سرمد می‌گویند. صدرالمتألهین

می‌گوید: «اگر امور ثابت با امور ثابت اعتبار شوند، این معیت سرمد است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۴۶). در حقیقت نسبت امور سرمد، حاصل قیاس امور ابدی به امور ابدی است.

با توجه به اینکه انسان مرکب از جسم و نفس است، می‌توانیم ادعا کنیم که جنبهٔ مجرد انسان، فراتر از زمان بوده و در محدودهٔ سرمد است.

۸ـ۲. اثبات زمان

صدرالمتألهین در زمرهٔ کسانی قرار می‌گیرد که برای زمان وجود قائل هستند. بر خلاف افرادی چون فخر رازی که وجود زمان را بدیهی و ماهیتش را نظری می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۲۳). صدرالمتألهین وجود زمان را مفروض نمی‌گیرد و خود را پایبند به استعمال برهان برای اثبات وجود زمان می‌داند؛ ازاین‌رو صدرالمتألهین دو برهان بر مطلوب خود اقامه می‌کند:

۱ـ۸ـ۲. برهان طبیعی

صدرالمتألهین می‌گوید: در روش طبیعی‌دانان با مشاهدهٔ اختلاف حرکات و مسافت‌ها می‌توانیم به وجود زمان پی ببریم؛ بدین‌ترتیب که گاه می‌بینیم دو انسان در یک زمان (ساعت ۸) حرکتی را شروع می‌کنند و همزمان (ساعت ۹) به حرکت خود پایان می‌دهند، درحالی‌که زمان شروع و پایان حرکت آنها یکسان بوده است، ولی مسافت طی‌شدهٔ هر یک با دیگری متفاوت است. گاه نیز دو انسان مسافتی مساوی (یک فرسنگ) را طی می‌کنند، ولی یکی زودتر تمام می‌کند؛ یعنی ساعت ۸ شروع کرده و ساعت ۸:۴۰ به نقطهٔ پایان رسیده است، درحالی‌که دیگری ساعت ۹ می‌رسد یا اینکه دیرتر شروع کرده، ولی همزمان با دیگری به پایان رسیده است؛ یعنی ساعت ۸:۲۰ شروع کرده، ولی به همراه دیگری در ساعت ۹ به پایان رسانیده است. همین امر دلیلی بر وجود امری مقداری و غیر از جسم است که مایهٔ تفاوت حرکت‌هاست. آن امر مقداری، غیرقارّ است، درحالی‌که جسم قارّ است. این امر غیرقارّ (زمان)، مقدار امر غیرقارّ دیگری به نام حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص۹۴).

۲ـ۸ـ۲. برهان الهی

حدوث و قدم از احکام وجود هستند. فیلسوفان با تمسک به حدوث، می‌کوشند زمان را اثبات کنند. تقدم و تأخر زمانی یکی از گونه‌های مشهور تقدم و تأخر است. در تقدم و تأخر، زمان ذاتی بوده و بر این اساس اجتماع قبل و بعد محال است. همین امر راهی برای اثبات اصل زمان است. صدرالمتألهین در این‌باره می‌گوید: هر حادثی که قبلیتش با بعدیتش قابل جمع نیست،... در چنین امری قبلیات و بعدیات متجدد هستند؛ پس هویتی متجدد و متصرم بالذات و البته متصل دارد؛ چراکه در قبال حرکتی پدید می‌آید که در مسافت واقع است و محال است به اجزای انقسام‌ناپذیر تجزیه شود. بنابراین به دلیل آنکه با وجود اتصال غیرقارش، زیادت و نقصان می‌پذیرد، یا کمّ متصلِ غیرقار است، یا دارای کمّ متصل غیرقار است و در هر دو صورت یا جوهر است و یا عرض.

اگر جوهر باشد به دلیل آنکه مشتمل بر حدوثی متجدد است، غیرممکن است که مفارق از ماده و استعداد باشد... [ازاین‌رو] یا مقدار حرکت است یا مقدار امر متحرک است که حرکت به واسطهٔ آن اندازه‌گیری می‌شود. از آن جهت که امری متصل است و از آن جهت که (زمان) قابلیت تقسیم به اجزای وهمی متقدم و متأخر را دارد، حرکت به واسطهٔ آن تعددپذیر است. این‌گونه از وجود، دارای ثبات و اتصال است و نیز دارای تجدد و انقضاست. ... از جهت وجود و دوامش محتاج فاعلِ حافظ است و از جهت حدوث و تصرمش محتاج قابلی است که آن را بپذیرد...، پس بدون شک (قابل)، جسمی یا جسمانی است. همچنین (زمان) دارای وحدت اتصالی و کثرت تجددی است... از آن جهت که امری واحد است، فاعل و قابلی واحد می‌خواهد... فاعلش باید از ماده مبرّا باشد، در غیر این‌صورت، محتاج حرکت و زمان دیگر و مادهٔ سابقه خواهد بود. قابلش نیز باید اقدم و اتم اجسام باشد. ... (زمان) از آن جهت که دارای حدوث، تجدد، انقضاء و تصرم است؛ پس باید فاعل قریب و مباشرش دارای تجدد و تصرم باشد، همچنین قابلش باید به‌طور یکپارچه پذیرای حالت‌های متجدد باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص۹۴-۹۶).

با این اوصاف، وجود زمان با تکیه بر فاعلی فراتر از ماده و زمان، به اثبات می‌رسد. اعتبار زمان، حاصل تحلیل عقل است، ولی عروض‌اش بر حرکت و امور خارجی، مانند عروض سیاهی بر جسم نیست، بلکه «زمان از عوارض تحلیلیِ معروض بالذات است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۱۳) و جدای از معروض‌اش هیچ وجودی ندارد؛ چراکه اساساً عارض و معروض بودن زمان و حرکت به حسب اعتبار عقلی است.

۳. تحلیل و ارزیابی

پس از بررسی زمان از منظر هایدگر و صدرالمتألهین به موضع تحلیل و نقد می‌رسیم. شباهت‌ها و تفاوت‌های بسیاری بین دو نظر وجود دارد که به شرح زیر هستند:

۱ـ۳. شباهت‌ها

۱) در سطح مفهومی (توصیفی):

الف. هایدگر وجود را کانون تفکر فلسفی خود قرار داده و صدرالمتألهین نیز وجود را امری اصیل می‌داند؛

ب. هایدگر حضور را گشودگی معنا و صدرالمتألهین ادراک حضوری می‌داند؛

ج. هر دو فیلسوف به پیوند بین وجود و زمان باور دارند؛

د. هایدگر زمان را مسئله‌ای بنیادین در فهم انسان می‌داند، صدرالمتألهین نیز در تبیین وجود نقشی تعیین‌کننده برای زمان قائل است؛

بر این اساس، در اصطلاحاتی چون زمان، وجود، حضور و پیوند وجود و زمان در سطح مفهومی بین هایدگر و صدرالمتألهین شباهت دارند.

۲) در سطح کارکردی در هر دو تفکر، زمان از سطح طبیعی ـ کمّی فراتر رفته و نقشی مهم در تبیین انسان دارد؛

۳) در سطح ساختاری نیز زمان مطابق هر دو دستگاه فلسفی جایگاهی هستی‌شناسانه دارد و در مابعدالطبیعه از آن بحث می‌کنند.

۴) به‌طورکلی بخشی از ادبیات هایدگر با سنت تفکر اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه قرابت دارد.

۲ـ۳. تفاوت‌ها

۱ـ۲ـ۳. سطح مفهومی

الف. هایدگر زمان را افق فهم وجود می‌داند، زمان شیوهٔ بودن انسان است؛ ولی صدرالمتألهین آن را مقدار حرکت جوهری و معقول ثانی معرفی می‌کند.

ب. از نظر هایدگر، وجود افق معنایی است، ولی از منظر صدرالمتألهین حقیقت عینی مشکک است.

ج. در اندیشهٔ هایدگر انسان به دازاین فرو کاسته شده و فاقد ذات ثابت است. دازاین موجودی است که به امکان‌های خود پرتاب شده است و تعریف‌پذیر نیست؛ چراکه در ذات خود «امکان» است؛ مجموعه‌ای از امکانات است که می‌تواند آنها را به فعلیت آورد یا نیاورد. انسان و جهان پیوسته‌اند و جهان شیوهٔ اساسی هستی دازاین است. انسان غایت خاصی ندارد و با مرگ به پایان خود می‌رسد. ولی در اندیشهٔ صدرالمتألهین انسان موجودی ذومراتب با نفس مجرد است و می‌کوشد به مرتبهٔ عقل بالفعل برسد، موجودی ابدی است که غایت نهایی او قرب الهی است.

۲ـ۳ـ۲. سطح کارکردی

در نگاه هایدگر، زمان بستر امکان فهم را فراهم می‌آورد. بدون زمان، هیچ معنا و هیچ وجودی قابل فهم نیست؛ اما در نگاه صدرالمتألهین زمان تابع وجود مادی بوده و بدون زمان هم وجود قابل ادراک است.

۳ـ۳ـ۲. سطح ساختاری

هایدگر با روشی پدیدارشناسانه زمان را وارسی می‌کند و به‌طور طبیعی تنها بخش خاصی از زمان را در دسترس خود می‌بیند؛ ولی صدرالمتألهین به مدد روش عقلی و متکی به برهان، زمان را بررسی کرده است. روش هایدگر محدود به ظهور است، ولی روش صدرالمتألهین مراتب فرامادی را نیز دربر می‌گیرد.

هایدگر دازاین را موجودی محدود بین زادن و مردن می‌داند و بر این اساس، مرگ را نشانگر تناهی او تلقی می‌کند. از طرفی، دازاین همان زمان و زمانمندی است؛ ولی صدرالمتألهین انسان را موجودی مجرد، نامحدود و ابدی می‌داند که مرگ موجب پایان او نیست.

۴ـ۳ـ۲. سطح غایی

الف. انسان در نگاه هایدگر غایت متافیزیکی ندارد، ولی در نگاه صدرالمتألهین، غایت انسان، قرب الهی است.

ب. زمان از منظر هایدگر افق نهایی انسان است، ولی از منظر صدرالمتألهین مرحله‌ای از مسیر کمال اوست.

ج. مرگ در اندیشهٔ هایدگر پایان امکان‌های انسان است، ولی در اندیشهٔ صدرالمتألهین مرگ عبور از زمان و ورود به فراتاریخ است.

د. در تفکر هایدگر، انسان افق فرازمانی ندارد، ولی در تفکر صدرالمتألهین به دلیل باور به تجرد نفس، می‌تواند دهر و سرمد را تجربه کند.

هایدگر وجود زمان را مفروض می‌گیرد، ولی از منظر صدرالمتألهین زمان را باید مانند هر موضوع مهمی اثبات کرد.

ابعاد زمان از منظر هایدگر عبارت‌اند از: آینده، حال و گذشته؛ درحالی‌که از نگاه دقیق فلسفی زمان حال وجود ندارد.

در بین انواع زمان، هایدگر اصالت را به آینده داده و آن را منشأ زمان می‌داند، درواقع هایدگر مانند گاستون برژی، اونامونو و برخی فیلسوفان قرن ۱۹ و ۲۰ آینده را عرصهٔ آزادی انسان دانسته و بر وجود «امکان»های بسیار در آینده تأکید دارد (نوالی، ۱۳۷۹، ص۴۹-۵۲). با آنکه نباید از امکان‌های آینده صرف‌نظر کرد، ولی به نظر می‌رسد نمی‌توان اصالت خاصی برای آن تصویر کرد؛ با این وصف، صدرالمتألهین تمایزی بین بخش‌های مختلف عرفی زمان قائل نیست.

هایدگر انسان را حامل آینده می‌داند؛ درحالی‌که صدرالمتألهین چنین نسبتی بین انسان و آینده قائل نیست، نهایت چیزی که می‌توان گفت آن است که انسان قوهٔ داشتن زمان آینده را دارد.

هایدگر آنچه در اکنون واگشوده‌شده را زمان می‌داند. او می‌گوید: وقتی آینده به حال برسد، زمان است؛ چنین امری از نظر صدرالمتألهین قابل قبول نیست و چنان‌که گذشت زمان حال وجود ندارد.

هایدگر با اقتباسی تلویحی از کانت، زمان را بر مکان مقدم می‌داند، درحالی‌که از نظر صدرالمتألهین زمان در عرض مکان بوده و هر دو عَرَض هستند.

هایدگر زمان را مختص دازاین می‌داند؛ بدین معنا که سایر موجودات از زمان بهره‌ای ندارند، ولی صدرالمتألهین زمان را برای همهٔ موجودات مادی دانسته و آن را بُعد چهارم آنها تلقی می‌کند.

هایدگر باور دارد که وجود بدون زمان فهم نمی‌شود، اما صدرالمتألهین زمان را پیوسته با وجود می‌داند و عین ذات موجودات است.

هایدگر مراتبی برای زمان قائل نیست، ولی صدرالمتألهین به مراتب وجود (مادی و مجرد) قائل است و به همین وزان مراتبی برای زمان باور دارد.

از نظر هایدگر وجود بدون زمان قابل فهم نیست، درحالی‌که از نظر صدرالمتألهین وجود امری بدیهی است و فهم آن منوط به چیزی نیست.

هایدگر زمان را حقیقت وجود می‌داند، درحالی‌که صدرالمتألهین زمان را مقدار حرکت جوهر موجود می‌داند.

هایدگر وجود انسان را پیوسته با زمان می‌داند، به‌طوری‌که انسان فارغ از زمان، فاقد معناست و زمانمندی

مساوی با انسان است، درحالی‌که صدرالمتألهین وجود انسان را وابسته به زمان نمی‌داند، بلکه زمان عَرَضی است که بر انسان می‌نشیند.

هایدگر نسبت زمان و انسان را ذاتی دانسته و انسان را خود زمان می‌داند، ولی صدرالمتألهین زمان را عرَض برای انسان می‌داند.

وابستگی انسان به زمان از منظر هایدگر، به‌گونه‌ای است که گشودگی (صیرورت و تفسیر) که خصلت اساسی دازاین است به زمان وابسته است؛ اما از نظر صدرالمتألهین، انسان جوهر است و زمان عرَض است و عرض برای وجود در خارج به موضوع (جوهر) نیاز دارد.

از نظر هایدگر، تاریخ شأنی از شئون وجود است. چنان‌که گذشتهٔ دازاین، هویت او را تشکیل می‌دهد، درحالی‌که صدرالمتألهین ماهیت و هویت وجودی انسان را امری جدا از زمان تلقی می‌کند.

هایدگر گونه‌های دیگری از زمان را به نام زمان جهانی، طبیعی و روزمره مطرح می‌کند، اما صدرالمتألهین فراتر از زمان دنیا، سرمد و دهر را به‌مثابه همتاهای زمان مطرح کرد.

هایدگر زمان را نیز به‌تبع دازاین محدود می‌داند، اما صدرالمتألهین با طرح گونه‌های دیگر زمان با عنوان دهر و سرمد، این محدودیت را رد می‌کند.

«آن» مفهومی مهم است که متفرع بر زمان است، یا زمان متفرع بر اوست. این مفهوم در تفکر هایدگر وجود ندارد، درحالی‌که صدرالمتألهین بدان توجه داشته است.

هایدگر توجهی به علت زمان ندارد. آغاز و انجام زمان از دید او پنهان است؛ چراکه به علت هستی توجه چندانی ندارد، ولی صدرالمتألهین خداوند را علت زمان می‌داند.

راز شباهت ادبیات هایدگر به اصطلاحات حکمت متعالیه در اقتباس‌های هایدگر از فلسفهٔ شرق نهفته است؛ هایدگر موضوعات متعددی چون بی‌تعینی، امر گشوده، خلأ، روشنگاه، یکسانی زبان و راه، پنهان شدن زبان در راه و رخداد (مای، ۱۳۹۵، ص۴۶–۸۰)، را از افکار آسیای شرقی، به‌ویژه آموزه‌های تائویی اقتباس کرده است.

نتیجه‌گیری

هایدگر و صدرالمتألهین در موضوعاتی چون وجود، حضور، پیوند وجود و زمان، واقعی بودن زمان و... به نحو اجمالی دارای اشتراک نظر هستند، ولی تفاوت‌های جدی بین آنها وجود دارد.

هایدگر اکنون را تجلی زمان می‌داند. وقتی آینده به اکنون برسد زمان را برمی‌سازد. زمان مختص انسان است و افقی برای فهم وجود است تا جایی که بدون زمان، فهم وجود امکان ندارد. انسان موجودی محدود است و یکی از نشانه‌های تناهی دازاین آن است که توان فراروی از زمان را ندارد. زمان، ذاتی انسان است و دازاین خود زمان است. گشودگی یکی از مهم‌ترین خصلت‌های انسان است که او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد، این خصیصه

برخاسته از زمان است. وجود و دازاین وابسته به زمان هستند. مجموع این نگاه هایدگر حاکی از تناهی زمان و انسان است. با این وصف نسبت بین این دو نیز محدود است؛ چراکه روش پدیدارشناسانه هایدگر توان درک امور فراماده را ندارد.

صدرالمتألهین وجود را امری بدیهی و مستقل می‌شناسد. به‌مراتب وجود قائل است و متناسب با این مراتب، زمان‌هایی برای آنها وجود دارد. انسان نیز وابسته به زمان نیست، بلکه زمان عرَضی است که انسان پذیرای آن است. جنبهٔ مجرد انسان، نامحدود است و در محدودهٔ زمان نمی‌گنجد. بر این اساس، اگرچه زمان امری محدود است، ولی نفس انسانی نامتناهی و ابدی است. نفس انسان تا زمانی که در امور متغیر و مادی محصور است با زمان نسبت دارد، ولی آنگاه که از جسم مادی رهایی پیدا کند در محدودهٔ زمان نخواهد بود و طبیعتاً نسبتی با زمان نیز نخواهد داشت.

در نگاه هایدگر انسان، زمانی است. بر این اساس، تجرد نفس بی‌معناست، معاد و بقاء شخصی غیرقابل طرح و تبیین است و زمان به افق نهایی وجود انسان تبدیل خواهد شد و انسان همواره در محدودهٔ فهم تاریخی محصور است، اما زمان از منظر صدرالمتألهین یکی از شئون وجود مادی است. بنابراین فراروی از زمان برای انسان ممکن است، زمان افق نهایی انسان‌شناسی نیست و انسان می‌تواند مراتب وجودی داشته باشد. با این وصف تفسیر هایدگر از زمان به‌مثابه حقیقت نهایی وجود انسان، تقلیل‌گرایانه است.

هایدگر با تقلیل زمان به‌مثابه افق فهم دازاین، شاید در تحلیل تجربهٔ زیست انسان توفیقی یافته باشد، اما از تبیین ساحت‌های فرامادی وجود مطلقاً عاجز است. حکمت متعالیه با حفظ واقعیت عینی زمان، با تأکید بر تجرد نفس، امکان فرازمانی بودن انسان را به‌راحتی تصویر می‌کند، امری که در اندیشهٔ هایدگر از بنیان قابل طرح نیست.

نزاع بین هایدگر و صدرالمتألهین در سطح جزئیات نیست، بلکه تقابلی بنیادین در انسان‌شناسی و هستی‌شناسی است. هایدگر انسان را در افق زمان تثبیت می‌کند، درحالی‌که صدرالمتألهین زمان را ذیل افق وجود انسان قرار می‌دهد. تحلیل اگزیستانسیال هایدگر در توصیف وضعیت انسان تاریخی، به محدودیت ابدی انسان انجامیده است، درحالی‌که حکمت متعالیه با پذیرش تجرد نفس و مراتب وجود، حیاتی ابدی را برای حقیقت انسان فراهم آورده است.

بخش مهمی از افکار هایدگر حاصل اقتباس‌های پنهان او از تفکر شرقی است. این امر از سویی باعث پیچیده‌نمایی نوشتارهای او در غرب شده و از دیگر سو، توهم قرابت بین او و شرق را برانگیخته است، درحالی‌که این اصطلاحات فقط الفاظی مشترک هستند.

منابع

آگوستین (۱۳۸۷). *اعترافات*. ترجمهٔ سایه میثمی. چ چهارم. تهران: دفتر نشر سهروردی.

بیمل، والتر (۱۳۸۱). *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*. ترجمهٔ بیژن عبدالکریمی. تهران: سروش.

پروتی، جیمز ال (۱۳۷۹). *پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر*. ترجمهٔ محمدرضا جوزی. تهران: ساقی.

جان مک‌کواری(۱۳۷۶). مارتین هیدگر. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. چ اول. تهران: گروس.

ژیلسون، اتین (۱۳۸۶). *هستی در اندیشهٔ فیلسوفان*. ترجمهٔ سیدحمید طالب‌زاده. چ دوم. تهران: حکمت.

صدرالمتألهین (۱۳۸۷). *رسالهٔ فی الحدوث*. تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمتألهین (۱۴۲۳ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ج۶ ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. چ دوم. تهران: سروش و علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفهٔ غرب*. ج۱. ترجمهٔ سیدجلال‌الدین مجتبوی. چ سوم. تهران: سروش و علمی و فرهنگی.

کوروز، موریس (۱۳۷۹). *فلسفه هیدگر*. ترجمهٔ محمود نوالی. چ دوم. تهران: حکمت.

مای، راینهارد (۱۳۹۵). *منابع پنهان اندیشهٔ هایدگر (تأثیر آموزه‌های چینی و ژاپنی بر نوشته‌های وی)*. ترجمهٔ حسن عرب. تهران: زندگی روزانه.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). *مجموعه آثار*. چ پنجم. تهران: صدرا.

مک‌کواری، جان (۱۳۷۷). *فلسفهٔ وجودی*. ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

نوالی، محمود (۱۳۷۹). *فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*. چ دوم، تبریز: دانشگاه تبریز.

وحیدالرحمن، ا.ن. م. (۱۳۸۰). پژوهش تطبیقی درباره تمایز ماهیت ـ وجود در فلسفهٔ ملاصدرا و اگزیستانسالیسم جدید غرب. در: *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ورنو، روژه و همکاران (۱۳۸۷). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمهٔ یحیی مهدوی. چ دوم. تهران: خوارزمی.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). *هستی و زمان*. ترجمهٔ سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). *مفهوم زمان*. ترجمهٔ نادر پورنقشبند و محمد رنجبر. آبادان: پرسش.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۵). *متافیزیک چیست؟* ترجمهٔ سیاوش جمادی. چ نهم، تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۳). راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه. در: ادموند هوسرل و دیگران. *فلسفه و بحران غرب*. ترجمهٔ رضا داوری اردکانی و دیگران. چ چهارم. تهران: هرمس.

Chanter, Tina (2001). *Time, Death and the Feminine: Levinas With Heidegger*. Stanford, California: Stanford University Press.

Erckson, Stephen A (2006). the Philosophy of History in Hegel, Heidegger and Jaspers. In *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, V. 1.

Heidegger, Martin (1961). *the Essence of Truth*. translation by John Sallis.

Heidegger, Martin (1968). *WHAT IS A THING***?** translated by W . B . Barton, Jr. and V era Deutsch.

Heidegger, Martin (1988). *Being and Time*. Tr. J. Macquarie & E. Robinson. Oxford: Blackwell Heidegger.

Heidegger, Martin (2002). *The Essense of Human Freedom:An introduction to philosophy*. Ted Sadler (trans). New York: Continuum.

Heidegger, Martin (2010). *Logic,The Question of Truth*. Thomas Sheehan (trans). Indiana Universitr Press.

Inwood, Michael (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Bblakwell Publishers.

Inwood, Michel (2000). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blakwell Publishers Ins.

Lescoe, Francis J. (1974). *Existentialism With or Without God*. New York: Alba House.

Polt, Richard (1999). *Heidegger, An Introduction*. New York: Cornell University Press.

Tonner, Philip (2015). Epoch: Heidegger and the Happening of History. *Minerva-An Open Access Journal of Philosophy*, 19, 132-150.

Vallega-Neu, D. (2003). *Heidegger's contributions to philosophy: An introduction*. Indiana University Press.

Wolin, Richard (1961). *The Politcs of Being*: *The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.