



## بررسی تحلیلی - تطبیقی مفهوم "هستی" و "زمان" از منظر افلاطون، کانت، هوسرل و هایدگر

رزیتا ابوترابی<sup>۱</sup>، طاهره جاویدی کلاته جعفرآبادی<sup>۲</sup>

### چکیده:

در این تحقیق آراء افلاطون، کانت، هوسرل و هایدگر در باب "هستی" و "زمان" با رویکرد تحلیلی - تطبیقی، بررسی و مقایسه می‌گردد و تاثیر این دیدگاه‌ها در افکار هایدگر بحث و در دیالگ‌های نمایش داده می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان داد که آراء این فلاسفه در مورد هستی و زمان تحت تاثیر شرایط و زمینه‌ای که در آن شکل گرفته‌اند، متمایز از دیگری است؛ از این رو افلاطون نظریه مُثُل را مطرح کرده، و کانت "هستی" را جزء احکام پیشینی ترکیبی دانسته است؛ هوسرل "هستی" را عینیت ذهنیت پنداشته و هایدگر به "هستی" از رهگذر وجود انسان پرداخته است. از طرفی آراء این فلاسفه در مورد زمان هم دخیل در تصویری بوده است که از هستی مطرح کرده‌اند. در بررسی این آراء ملاحظه می‌گردد که به تدریج از ایده‌ها و مفاهیم مطلق و مستقل از ذهن شناسا و زمان افلاطونی فاصله گرفته می‌شود؛ و حرکتی به سوی ذهن‌گرایی و زمانمندی آدمی صورت می‌گیرد.

### واژگان کلیدی:

هستی، زمان، افلاطون، کانت، هوسرل، هایدگر

### ۱- مقدمه

"هستی" کلی‌ترین و در عین حال تاریک‌ترین مفهوم است. کلیت هستی از هر نوع کلیت جنس گونه فراتر می‌رود؛ و نمی‌توان آن را تعریف کرد چرا که "هستی" نمی‌تواند به گونه‌ای تعین پذیرد که بتوان آن را بعنوان "هستنده" توصیف کرد. از طرفی هستی مفهومی خودپیدا است؛ و معنای آن بدون نیاز به چیزهای دیگر قابل فهم است (هایدگر، ۱۳۸۹، ۸-۶). زمان نیز مفهومی آشنا و در عین حال مبهم تلقی می‌شود. از این رو مفهوم هستی و زمان همواره محل مناقشه فیلسوفان بوده است؛ و هر فیلسوفی از زاویه‌ای به آن پرداخته است. گاهی هستی به موجودات اطلاق شده، گاهی هستی بما هو و گاهی به معنای حضور؛ زمان هم گاه زمان طبیعی و کمی در نظر گرفته شده است؛ و گاهی کیفی و دخیل در هستی انسان مد نظر بوده است.

نخستین بار افلاطون فنومن (موجودات عالم محسوس که موجودیت آن‌ها اصیل نیست و سایه‌گون و شبح‌مانندند) را در مقابل آیدوس بکار برد؛ و گذر از فنومن و ادراک ذوات آن‌ها را ممکن دانست. در حالی که کانت

<sup>۱</sup> - دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه فردوسی مشهد، [rozita\\_abootorabi@yahoo.com](mailto:rozita_abootorabi@yahoo.com)

<sup>۲</sup> - دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، [tjavid@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:tjavid@ferdowsi.um.ac.ir)

تحت تاثیر هیوم علم و ادراک را تنها در همین فنومن‌ها ممکن دانسته و گذر از فنومن و ادراک ذوات را ناممکن می‌پندارد. شاید هگل نخستین کسی باشد که فنومن را به مفهومی بکار برد که دیگر فقط ظاهر و شبی دور و جدا از باطن و ذات نبود. هگل از سویی همانند افلاطون شناخت ذوات را ممکن دانست و از سویی همچون کانت و هیوم ذوات را متعلق به عالمی مفارق از ذهن برنشمرد، بل آن‌ها را در همین جهان در نظر گرفت. هوسرل هم پدیدار را چیزی دانست که در آگاهی و نه در حواس حاضر می‌گردد؛ ولی از نظر او ظهور به معنای پدیدار شدن در آگاهی (و نه در عالم بیرون) با وجود برابر بود (جمادی، ۱۳۸۵، ۱۲۰-۷۷). از نظر هایدگر نیز این حضور برابر هستی است. به زعم هایدگر هستی غیر از هستنده است و انسان تنها موجودی است که بر این هستی گشوده شده است. او بر این باور است که از زمان افلاطون هستی به موجودات یا هستنده‌ها اطلاق گردیده و خلطی میان هستی و هستنده بوجود آمده است، از آن جا که افلاطون حقیقت هستی را در عالم مثل، ثابت و مستقل از تغییر در نظر گرفت، یکی از تفاوت‌های فلسفه‌ی جدید و قدیم را می‌توان زمانندی در مقابل ابدیت دانست؛ وصف تفکر در فلسفه‌ی قدیم ابدیت و در فلسفه‌ی جدید زمانندی است (صانعی‌دره‌بیدی، ۱۳۸۶). در فلسفه‌ی جدید، کانت زمان را در فهم انسان دخیل دانست و هوسرل آگاهی وی را زمانی برشمرد؛ و در نهایت هایدگر هستی انسان را زمانمند و او را زمان دانست.

از طرفی کانت با نفی محمول بودن هستی و با این رویکرد که هستی را جز درباره آن چه مورد تجربه قرار می‌گیرد، نمی‌توان تصدیق نمود، اصلت عقل را که از زمان افلاطون برپا مانده بود، متزلزل کرد (حسینی‌شاه‌رودی، ۱۳۸۰)؛ به زعم هوسرل نیز ذوات، متعلقات التفاتی و بی‌واسطه‌ی آگاهی محض هستند و با قطع تعلق به نفس و قوای آن وجود و ماهیتی ندارند (ریخته‌گران، ۱۳۶۷). با این همه از نظر هایدگر وجود با موجود در حجاب رفته است؛ و او در پاسخ به پرسش از وجود می‌گوید که وجود همان است که هست. از نظر وی وجود از همه چیز به ما نزدیکتر است (هوسرل، ۱۳۸۹، ۲۶، ۲۵). نظر به آن که رویکرد فرد به هستی نقش مهمی در تعیین معنا و شیوه زندگی وی ایفا می‌کند؛ و با توجه به گستردگی آراء فلاسفه در باب هستی و زمان، در این تحقیق آراء افلاطون، کانت، هوسرل و هایدگر به منظور برداشتن نقاب از رخ هستی با رویکرد تحلیلی- تطبیقی، بررسی و مقایسه می‌گردد و تاثیر این دیدگاه‌ها در افکار هایدگر بحث می‌شود.

## ۲- هستی و زمان از نظر افلاطون

افلاطون این اعتقاد را که واقعیت ابدی و مستقل از زمان است و این که تغییر و تغییر امری موهوم می‌باشد از پارمنیدس گرفته است؛ و از هراکلیتوس این نظریه منفی را اخذ نموده است که در جهان محسوس هیچ چیز پایدار نیست. این نظرات تاثیر گسترده‌ای در مرام دولت‌گرایی او گذارده است مثلاً چون خوبی و واقعیت مستقل از زمانند پس بهترین دولت، دولتی است که از روی نمونه آسمانی و هرچه شبیه‌تر به آن ساخته شود تا حداقل تغییر و حداکثر ثبات در آن وجود داشته باشد؛ و فرمانروایان آن کسانی باشند که خوبی ابدی را به بهترین نحو درک می‌کنند (راسل، ۱۳۵۴، ۲۱۳). لذا از نظر افلاطون واقعیت، ابدی و مستقل از زمان است و جهان محسوس متغیر و ناپایدار می‌باشد.

پارمنیدس نخستین متفکری است که برای چیز تغییرناپذیر نامحسوس اصطلاح "وجود" و "هست" و "موجود" را استفاده کرده است. از نظر او "موجود" کلی است یگانه، نامتحرک، بی‌زمان، بدون کون و فساد، ساده که از حیث زمانی و مکانی عین خود است، در همه جای خود به نحو برابر از خود آکنده می‌باشد و شکل کره است؛ زنده نیست، روح خردمند ندارد، خدا نیست، با تفکر یکی می‌شود، ولی در این یگانگی مقدم بر تفکر است. از نظر پارمنیدس انسان می‌خواهد موجود را دریابد ولی بجای واقعیت تغییرناپذیر، کثرت و تغییر را می‌بیند و لذا به واقعیت دست نمی‌یابد. به زعم وی دنیای محسوس، اشتباه و فریبی است که بواسطه شناسایی انسانی پدید می‌آید (بورمان، ۱۳۸۷، ۶۱-۵۹). افلاطون نظریه پارمنیدس را تغییر داد و گفت که دنیای محسوسات هیچ (نباشنده، لاوجود) نیست بل میان وجود (باشنده) و هیچ (نباشنده) قرار دارد و قلمرو کون و فساد (پدید آمدن و از میان رفتن) است که عقیده و

پندار با آن سر و کار دارد؛ و موجود یا باشنده را با شناسایی خردمندانه می‌توان شناخت. افلاطون برای چیزی که هست کلمه *idea* و *eidos* را بکار می‌برد. از نظر او موجود یا چیزی که هست، ایده است؛ و ایده‌ها قائم به ذاتند و در زمان و مکان نیستند؛ نسبت جهان موجودات حقیقی به جهان محسوس همانند نسبت صورت اصلی به تصویر آن صورت است. ایده‌های افلاطونی روش‌های منطقی، مفاهیم مجرد و مفاهیم تجربی و تصورات نیستند. به اعتقاد وی ایده موجود است؛ و موجود به معنای ماهیت که تنها با تفکر محض می‌توان به آن دست یافت (بورمان، ۱۳۸۷، ۶۵-۶۱). از این رو می‌توان افلاطون را اولین فردی دانست که وجود را به موجود و ماهیت اطلاق کرده است؛ و این انتقاد هایدگر به افلاطون است که پایه‌گذار مابعدالطبیعه‌ای است که موضوع آن موجودات هستند نه وجود. قلمرو ایده‌های افلاطون را جهان مُثل نیز می‌خوانند. از نظر افلاطون "خیر مطلق" بالاترین مثال است.

افلاطون در کتاب جمهوری "خیر مطلق" را اصل نهایی و متحد کننده‌ای می‌داند که به تعلقات شناسایی وجود می‌دهد. بنابراین "خیر" از نظر او نه تنها اصلی شناخت‌شناسی که اصلی هستی‌شناسی است؛ و فی‌نفسه واقعی و قائم به ذات است (رضایی، ۱۳۸۹). از نظر افلاطون در جهان مُثل نیز سلسله مراتبی وجود دارد: مهمترین مثال، خیر فی‌نفسه است، پس از آن ارزش‌های اخلاقی (زیبایی، عدالت، وطن‌پرستی و غیره)؛ و سپس مُثل مفاهیم ریاضی (خط مستقیم، مثلث، چهار ضلعی، بزرگ، برابر، و غیره) که برای بررسی انتزاعات و استدلال درباره کلیات یا صور است، و بالاخره اشیاء طبیعت (سگ، میز، درخت، و غیره) در این سلسله مراتب جای می‌گیرند (مبشتر، ۱۳۷۷، ۲۸۵). بنابراین از نظر افلاطون موجود، ذات یا ماهیت دنیای محسوس که با تفکر محض دریافته می‌شود، در یکی از این سلسله مراتب جای می‌گیرد.

دلایل اثبات عالم مُثل از نظر افلاطون اول، وجود وحدتی در فوق کثرت است مثلاً اشیاء کنیری در امر واحد زیبایی اشتراک دارند و چون مصداق واحد و مشترک همه‌ی این زیبایی‌ها در عالم محسوس نیست لذا به این نتیجه می‌رسد که این مصداق مشترک باید در عالمی ورای عالم محسوس وجود داشته باشد. دوم، دلایل مآخوذ از علوم است مثلاً در تعریف هندسی وجود شیئی را که معرف با این تعریف می‌باشد، لازم می‌آورد؛ و سومین دلیل تصور شیء بعد از زوال خود آن شیء است، که این مستلزم ثبات متعلق علم و عدم تبعیت آن از تغییر اشیاست (نیک‌سیرت، ۱۳۸۵).

همان‌طور که ذکر شد افلاطون حقیقت هستی را در عالم مُثل، ثابت و مستقل از تغییر تصور کرد؛ و در طرح خود زمان در جهان طبیعت را که تصویر جهان حقیقی است، تصویر ابدیت دانست. از نظر افلاطون وصف عالم مثل ابدیت است و زمان هم تصویر ابدیت در عالم طبیعت است. بر طبق دیدگاه وی امر ابدی، امر حقیقی است و امر زمانی فاقد حقیقت می‌باشد. این تصور افلاطون از زمان بیانگر تصویر دیدگاه کلی یونانیان از زمان است چرا که پیش از او، پارمنیدس هم به منظور وحدت و یکپارچگی هستی و انکار کثرت و حرکت همین نظر را درباره زمان لحاظ کرده بود (صانعی‌دره‌بیدی، ۱۳۸۶). از این رو هایدگر بر این باور است که شیوه‌ی باستانی تعبیر هستی هستند که به سوی "جهان" یا "طبیعت" سمت یافته، عملاً بر پایه‌ی زمان بدست آمده‌است. همچنین او تعبیر معنای هستی به مثابه جوهر یا حضور را سندی دال بر این می‌داند که هستند در هستی‌اش به مثابه حضور یعنی با عطف به وجه معینی از زمان یعنی اکنون درک می‌شده است. همچنین هایدگر معتقد است از آن جا که تعریف انسان بعنوان حیوان ناطق یعنی زنده‌ای که هستی‌اش بوسیله قابلیت نطقش متعین گردیده است، گفتار وسیله دستیابی به ساخت‌های هستی هستند ای شده است که در گفت و شنود با آن مواجهیم؛ و لذا از نظر وی هستی‌شناسی باستان که بوسیله افلاطون ساخته و پرداخته شده است، به "دیالکتیک" بدل گردیده است (هایدگر، ۱۳۸۹، ۳۴، ۳۵).

افلاطون معتقد است عالم مرئی را هرگز نمی‌توان واقعاً شناخت؛ و فقط صور یا مُثل که ظواهر و پدیدارهای سایه‌وش پیش روی ما برگرفته از آن‌هاست، را می‌توان شناخت. بهترین شناسایی و در واقع تنها شناسایی کامل و حقیقی ما بواسطه دیالکتیک یا شناسایی مثل کشف می‌شود (پاپکین، ۱۳۵۴، ۲۷۷، ۲۸۰). دیالکتیک که از نظر

افلاطون راه و روش رسیدن به فهم و شناسایی است، گذر از یک مرحله به مرحله دیگر و بالارفتن تا برترین ایده یعنی بنیاد هستی است. افلاطون این حرکت به سوی شناسایی و مراحلی را که رهرو می‌پیماید، با تمثیل معروف غار روشن می‌کند. از نظر وی این دیالکتیک دوگانه است: بالارونده و فرودآینده. دیالکتیک بالارونده حرکت از جهان محسوس و گذرا است به سوی ایده که یگانه، پایدار و حقیقت و بنیاد چیزهاست. دیالکتیک فرودآینده حرکت اندیشه است از وحدت به کثرت یعنی حرکتی است که از ایده یگانه آغاز می‌گردد و به سوی چیزهای گوناگونی که آن ایده دربرگیرنده‌ی همه آن‌ها می‌باشد، فرود می‌آید (نقیب زاده، ۱۳۸۱، ۵۶، ۵۱).

همان طور که ملاحظه گردید افلاطون جهان مثل را که لایتغیر، ابدی و واجد ثبات است، واقعی و موجود، و دنیای محسوس گذرا و ناپایدار را سایه‌ی آن فرض کرد؛ و از نظر افلاطون وجود یا ماهیت یا جوهر هستنده به طریق دیالکتیک شناخته می‌شود. از طرفی چون از نظر او ایده‌ها ابدی و مستقل از زمانند، واقعیت، ازلی و مطلق و مستقل از داننده آن می‌باشد.

### ۳- هستی و زمان از نظر کانت

بطور کلی دو جریان عمده فلسفی اروپا بر اندیشه کانت تأثیر گذارد: یکی مشرب عقل‌گرایی دکارتی که از طریق اساتید خود کسب کرده بود و دیگری مشرب تجربی یا امپیریسیسم که هنگام ترجمه آثار هیوم تأثیر و اهمیت شگرف آن را دریافته بود (رهبری، ۱۳۸۴). استدلال هیوم درباره مخالفت با مابعدالطبیعه به کانت آموخت که اگر کسی بخواهد وارد تحقیقات مابعدالطبیعه شود، اول باید ماهیت کار خویش را در یابد؛ و به پایگاه قضایای مابعدالطبیعه از لحاظ منطقی وقوف داشته باشد و بداند با چه روشی می‌تواند قابل قبول بودن آن قضایا را احراز کند (کورنر، ۱۳۸۰، ۱۳۹). از این رو نقد اول کانت برای جستن راه میانه بین باور به مرجعیت (دگماتیسم) و شکاکیت بود. قصد کانت نجات دانش تجربی از دخالت ملاحظات غیر تجربی و بنیاد کردن ایمان و اخلاق بر بنیاد عقل بود. از نظر کانت اگر عقل به حدود و صغور خود واقف نباشد، راه به ویرانی خود می‌برد و گرفتار مغالطات و احکام جدلی طرفینی می‌شود. لذا هم در آثار پیش از نقادی و هم در نقد اول بر آن شد از نقادی بدون شکاکیت و اصالت طبیعت فارغ از اصالت ماده دفاع کند. به زعم کانت نقادی بدون شکاکیت باید شناختی از جهان فراهم کند که در مقابل شکاکیت دکارتی و هیومی بایستد و اصالت طبیعت بدون اصالت ماده باید امور طبیعی را در چارچوب قوانین مکانیکی قابل تبیین نماید (مرادخانی، ۱۳۸۵). هیوم و تحقیقان منطقی بر این باور بودند که تصدیقات مابعدالطبیعی نه تجربی هستند و نه تحلیلی؛ و لذا مهمل و بی‌معنایند. کانت این رای هیوم مبنی بر تقسیم بندی قضایای ذیمعنی و بی‌معنا را رد می‌کند؛ و معتقد است هر حکمی یا تحلیلی است به این معنا که محمول در موضوع مندرج است؛ و یا ترکیبی است یعنی محمول بیرون از موضوع است، هر چند با آن پیوستگی دارد. علاوه بر آن هر حکم به زعم کانت پیشینی یا پسینی است. حکم پیشینی مستقل از هر تجربه و ارتسامات حسی است؛ و حکم پسینی قائم به احکام دیگر در وصف تجربه‌ها یا ارتسامات حسی است. لذا کانت تقسیم سه‌گانه‌ای را مطرح می‌کند و احکام را به تحلیلی پیشین، ترکیبی پسین و ترکیبی پیشین تقسیم می‌کند. به نظر کانت اگر قرار است احکام مابعدالطبیعه معنا داشته باشد باید از نوع ترکیبی پیشین باشد (کورنر، ۱۳۸۰، ۱۴۶-۱۳۹). از این رو از نظر کانت احکام مابعدالطبیعه ذیمعنی و مستقل از تجارب بشر و زمان است و محمول آن خارج از موضوع است.

به این ترتیب کانت مفاهیم آزادی و رستگاری اخلاقی را مستقل از زمان دانست و به تحقق و ضرورت ابدیت روح و خدا قائل شد (هدج، ۲۰۰۲). لذا او نیز همانند افلاطون مفاهیم کلی اخلاقی و معنویات را مستقل از زمان در نظر گرفت.

علاوه بر این، کانت یک طرح کلی برای تمایز و ارتباط اصولی بین شناخت استعلایی و شناخت روانشناسی تجربی مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که شرایط شناخت استعلایی، قوه ذهنی شناخت تجربی را فراهم می‌کند و بدین

ترتیب بین حوزه‌های معرفت‌شناسی و شناخت تجربی روانشناسی تمایز می‌گذارد (اشمیت، ۲۰۰۸).

در برهان وجودی سعی بر آن بود که با تأمل در معنا و تعریف خدا بعنوان کامل‌ترین موجود، تحقق خارجی وی پذیرفته شود. در این برهان وجود به مثابه کمال است و لذا فقدان آن موجب نقص می‌شود (منافیان، ۱۳۸۸). ولی کانت "هست بودن" را یک کمال نمی‌داند و آن را یک "وضع" می‌داند، و از این رو با فلسفه‌ی متعارف مخالفت می‌کند. او هست بودن را متفاوت از تصور هست بودن می‌داند؛ و از نظر وی اصطلاحات "objective"، "realitat" و "existenz" دال بر معنای تصور هست بودن است و نه وجود هست بودن. کانت معتقد است محمول آن است که محمول چیزی باشد و حال آن که هست بودن تعینی نیست؛ و به عبارتی ذات یا ماهیت نیست. لذا "وجود" محمول حقیقی نیست (حسینی‌شاهرودی، ۱۳۸۰)؛ لازم به ذکر است که از نظر کانت محمول بر دو قسم می‌باشد: محمول منطقی یا غیر حقیقی که چیزی بر موضوع نمی‌افزاید و می‌تواند خود موضوع و یا اجزای تحلیلی آن باشد؛ و محمول حقیقی که چیزی بر موضوع می‌افزاید و آن را توسعه می‌دهد. این محمول در ذات موضوع وجود ندارد؛ و عارض بر موضوع می‌شود، و ضمیمه‌ی آن می‌گردد. از نظر کانت "وجود" محمول حقیقی نیست یعنی مفهومی نیست که بتواند به مفهوم چیزی اضافه شود؛ وجود فقط وضع شی یا برخی تعیناتی است که فی‌نفسه وجود دارند. از لحاظ منطقی وجود فقط رابطه‌ی یک قضیه است مثلاً در قضیه "خدا قادر مطلق است" که شامل دو مفهوم خدا و قدرت مطلق است، واژه‌ی "است" هیچ محمول جدیدی به آن نمی‌افزاید و تنها برای وضع محمول در ارتباطش با موضوع بکار می‌رود. همچنین اگر گفته شود "خدا هست" یا "خدایی وجود دارد"، به مفهوم خدا هیچ محمول تازه‌ای افزوده نمی‌شود و فقط موضوع فی‌نفسه با همه‌ی محمول‌هایش وضع می‌گردد. بنابراین وقتی گفته می‌شود این شی "وجود" دارد، کمترین افزایشی به آن داده نمی‌شود چرا که در غیر این صورت، این دقیقاً همان چیزی نیست که وجود دارد و بل بیشتر از چیزی است که به آن اندیشیده شده است (حسینی‌شاهرودی، ۱۳۸۰). همان‌طور که ملاحظه می‌گردد کانت وجود را وضع شیء می‌داند؛ چرا که به زعم وی هنگامی که از وجود شیء سخن گفته می‌شود، در واقع مفهوم آن شیء با تمام تعینات آن وضع می‌گردد و تصدیق می‌شود. از طرفی با توجه به آن که "هستی" در مفهوم موضوع گزاره نهفته نیست، گزاره‌های وجودی تحلیلی نیستند و ترکیبی می‌باشند. همچنین از نظر کانت مفهوم هستی از مفاهیمی است که با ادراک حسی انطباق دارد، ولی از ادراک حسی انتزاع نمی‌گردد. کانت این گونه مفاهیم را "مقولات" می‌نامد؛ و جدولی شامل دوازده مقوله بنام "مقولات فاهمه" (از قبیل کثرت، کلیت، واقعیت، سلب، حصر، علیت، مشارکت، وجود و عدم و وجوب و امکان) دارد. از نظر وی همه‌ی مقولات از مفاهیم پیشینی هستند؛ و از کثرات یا مفاهیم حسی بدست نمی‌آیند، بل حاکم بر کثرات هستند. بنابراین کانت مفهوم "وجود" را همچون مفهوم پیشینی و غیرحسی، صرفاً برای ربط به داده‌ها و یافت‌های پسینی و حسی بکار می‌برد؛ و لذا این مفهوم از نظر وی نمی‌تواند معنای مستقلی داشته باشد. به زعم کانت "وجود" تنها مفهوم "است" را دارد و به معنای حکم ایجابی است. در واقع کانت وجود را مفهوم و معنایی برای تبیین عالم محسوس می‌داند، مفهومی که با حصول یک تجربه‌ی ادراکی معنا می‌یابد و از بودن شیء در برابر فاعل شناسا خبر می‌دهد. از آن جا که "وجود" مفهوم تحلیلی و پسینی نیست، پس اصولاً عینیت نخواهد داشت؛ و در صورت حذف چیزی بنام فاعل شناسا و عملیات شناسایی، این لفظ معنایی نخواهد داشت. بنابراین فرض وجود شیء فقط با فرض مساله شناسایی معنادار است (منافیان، ۱۳۸۸). بنابراین از نظر کانت اولاً "وجود" برخلاف آن چه افلاطون می‌پنداشت، ماهیت، ذات و موجود نیست و "وضع" شیء است؛ و ثانیاً "وجود" مفهومی ترکیبی و پیشینی است که حاکم بر ادراکات حسی است؛ و با وجود فاعل شناسا و در عمل شناسایی معنا می‌یابد.

به زعم کانت پدیدارها در شرایط صوری تجربه که صور مکانی و زمانی و مقولات فهم هستند، ظاهر می‌شوند. او معتقد است شرایط تجربه، صوری و خارج از پدیدار است. به نظر می‌رسد هایدگر نیز به این دیدگاه قائل است ولی او شرایطی که به پدیدار اجازه ظهور می‌دهد را نیز بررسی می‌کند. برخلاف کانت، او معتقد است که این

شرایط امکان، صوری یا خارجی نیستند بل در ذات خود پدیدارها هستند (الویس، ۲۰۰۷). در واقع هایدگر با روش پدیدارشناسی هرمنوتیک خود در صدد آن است که به تماشای رخ‌نمایی پدیدار بنشیند.

کانت زمان را شهود محض به این معنا می‌داند که حاصل تجربه نبوده و ماتقدم و از آن خود ذهن است. به زعم کانت هر متعلق ممکن برای شناخت آدمی فقط در شهود محض زمان قابل بازنمایی است (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، ۳۶۲). از نظر کانت زمان، یک بعدی و از جزئیات است؛ و زمان‌های مختلف صرفاً بخش‌هایی از یک زمان می‌باشند. همچنین زمان پیشینی است چراکه هیچ ادراکی را نمی‌توان تخیل کرد که در زمان نباشد (کورنر، ۱۳۸۰، ۱۶۲). در واقع زمان در اندیشه‌ی کانت در دو حوزه احساس و فهم نمایان می‌گردد. در حوزه احساس، زمان شرط پیشینی درونی ادراک حسی است و بنیاد تمام شهودهاست؛ و از این‌رو ادراک حسی بدون زمان میسر نیست و نمی‌توان چیزی را احساس کرد که زمان در آن دخالت نداشته‌باشد. در حوزه فهم هم زمان امکان اطلاق مقولات بر اعیان خارجی را فراهم می‌کند. اطلاق مقولات قوه فهم بر اعیان خارجی در قالب زمان و بواسطه‌ی زمان ممکن می‌گردد. کانت قالب این اقدام را "شاکله" می‌نامد؛ برای مثال شاکله‌ی جوهر، ثبات واقعیت در طول زمان است و شاکله‌ی علیت، توالی علت و معلول در زمان می‌باشد (صانعی‌دربیدی، ۱۳۸۶). به این ترتیب کانت زمان را دخیل در فهم و ادراک آدمی دانست و از ایده‌های مستقل از زمان افلاطونی فاصله گرفت؛ و انسان زمانی را مطرح کرد.

با این حال بنا بر هایدگر، تحلیل کانت از زمان علی‌رغم ربط آن به سوژه، تحت تاثیر فهم سنتی و عامیانه از زمان باقی مانده است. هایدگر دلایل آن را غفلت از پرسش هستی در پیوند با زمان، و فقدان هستی‌شناسی‌ای با موضوع دازاین می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۹، ۳۳). از این‌رو می‌توان گفت کانت از زمان برداشتی سنتی دارد، هرچند از نظر او احساس، فهم و شناخت آدمی در زمان انجام می‌گیرد.

#### ۴- هستی و زمان از نظر هوسرل

قرن بیستم روزگاری بود که فلسفه بعنوان قلمرو کلیات، ماهیات و امور محض و مطلق و غیرنسبی اعتبار خود را از دست داده بود و تلاش دکارت و کانت و سایرین برای تحول فلسفه به علمی قطعی و متقن چون هندسه و ریاضیات به فرجام نرسیده بود. کانت به لحاظ منطق استعلایی و تعیین شرایط و مقولات ماتقدم یا ماقبل تجربی فهم انسانی و دکارت به لحاظ عزل نظر از پیش فرضهای سنتی و آغازیدن از شهود بی واسطه خود با مشی فکری هوسرل مشترکاتی دارند. هوسرل بر این باور بود که اگر دکارت بجای نتیجه‌گیری شتابزده از قضیه کوگیتو در تأمل دوم درنگ می‌کرد و به محتویات آگاهی می‌پرداخت، می‌توانست به گونه‌ای پدیدارشناسی برسد؛ و از این‌رو هوسرل فلسفه خود را گونه‌ای نوکارترنایسیم معرفی می‌کرد. از طرفی به اعتقاد هوسرل کانت هم مفهوم ماتقدم یا پیشین را بدرستی مطرح نکرده است، چرا که به زعم وی ماتقدم صرفاً ذهنی نیست بل نوعی عینیت و حیثیت موجودی دارد. سایر انتقادات هوسرل از کانت عبارتند از: جداکردن حواس از خرد، غفلت از وجود نوتتیک آگاهی، عدم نفوذ کافی در مساله شناخت و ابقای بعضی از پیش فرض های جزئی، درج‌ازدن در وجه طبیعی و روان شناختی ذهن و غفلت از تجربه اصیل استعلایی. هوسرل معتقد بود که اولاً کانت فلسفه و منطق را به معرفت‌شناسی محدود کرده است؛ ثانیاً جایی برای ذوات ماهیات و بنیادهای قابل اتکا و لایزال باقی نگذاشته است. لذا هوسرل بر آن بود تا شی فی نفسه و مفهوم پدیدار کانتی و رویکرد کانت به منطق صوری را از نو مطرح و تفسیر کند (جمادی، ۱۳۸۵، ۵۸-۴۴). بطور کلی می‌توان گفت که هوسرل وارث من دکارتی است که از پیش فرض‌های سنتی عزل نظر کرده و به شهود می‌پردازد؛ ضمن آن که از طریق محتویات آگاهی به وجود می‌رسد؛ همچنین وارث من استعلایی کانتی است که با مفاهیم ماتقدم و پیشینی، و از طریق تجربه به درک و آگاهی نائل می‌گردد. همچنین اندیشه هوسرل از آن جا که قائل به وجود اعیانی خارج از عالم محسوس است، صورتی افلاطونی است؛ البته با این تفاوت که اعیان ثابت افلاطونی در عالم مُثُل، و اعیان ثابت هوسرل در قلمرو ذهن هستند.

بنابراین می‌توان گفت که هوسرل به تفسیر ارسطویی افلاطون توجه نموده و در فلسفه‌ی خود به آراء افلاطون صورت جدیدی مطابق با شأن جدید عقل داده است. از این رو بحث هستی‌شناسی در نظر وی، بحث در متعلقات بی‌واسطه آگاهی محض شده است. در نظر هوسرل ذوات، متعلقات التفاتی بی‌واسطه‌ی آگاهی محض است که قیامشان به نفس و قوای آن قیام صدوری است و با قطع تعلق نفس و قوای آن وجود و ماهیتی ندارند. به زعم هوسرل تنها پس از اینکه نفس از طریق "حیث التفاتی" خود به صورت ذهنی التفات حاصل می‌کند، به آن افاده‌ی معنی و وجود می‌نماید (ریخته‌گران، ۱۳۶۷). از این رو "هستی" از نظر هوسرل آن چیزی است که در آگاهی استعلایی حضور می‌یابد؛ و بحث هستی‌شناسی وی در رابطه با چگونگی این حضور است که ذیلاً بحث می‌گردد.

هوسرل کلمه فنومن را به صورتی بی‌سابقه و تازه معنی می‌کند؛ و پدیدار را اعم از مادی، ذهنی، خیالی، اسمی، فعلی و ... چیزی می‌داند که در آگاهی و نه در حواس حاضر می‌گردد. از نظر هوسرل "هستن" در این جا به معنای دقیق کلمه موجودیت واقعی و فیزیکی نیست بل حضور است؛ و از نظر وی ظهور به معنای پدیدار شدن در آگاهی (و نه در عالم بیرون) با وجود برابر می‌باشد. هر چند در اواخر عمر هوسرل، پدیدار نقشی هستی‌شناختی چون گشودگی جهان بر آگاهی استعلایی یافت؛ و از این روست که پدیدارشناسی هوسرل را ایدئالیسم استعلایی می‌پندارند (جمادی، ۱۳۸۵، ۱۲۰-۷۷). هوسرل گمان می‌کرد پدیدارشناسی می‌تواند فلسفه را به علمی متقن تبدیل کند. از نظر او فلسفه علم ذات یا علم ماهیت است و چون درک ذوات و بنیادها از طریق شهودی است که متقن‌ترین و مطمئن‌ترین راه شناخت است، پس ذوات از نظر او حتی از اعیان محسوس بیرونی نیز متقن‌تر است. هوسرل عین را به مفهوم هگلی آن یعنی برابریستاده بکار می‌برد؛ و از نظر او عین چیزی است که در برابر آگاهی حاضر می‌گردد و این حضور با هستی یکی است. از آن جا که معنا در ذهن، حاضر و بل ساخته می‌شود، پس معنا نوعی عین و موجود می‌باشد. چیزهای موجود در جهان بیرون از ذهن از نظر هوسرل اعیان غیر پدیداری هستند؛ در حالی که پدیدارشناسی وی با اعیان پدیداری سر و کار دارد. از این رو فلسفه هوسرل به عینیت همه چیزهایی ختم می‌شود که در فلسفه سنتی غیرواقعی، معقول، ذهنی، لفظی و حتی تخیلی محسوب می‌شوند. لذا به زبانی تناقض نما می‌توان گفت بنیاد پدیدارشناسی هوسرل عینیت ذهنیت است (جمادی، ۱۳۸۵، ۷۰-۴۵). در واقع از آن جا که هوسرل برخلاف کانت تجربه را محدود به محسوسات نمی‌کند، "هستی" از نظر وی شامل همه‌ی چیزهای محسوس، معقول، ذهنی، لفظی و حتی تخیلی است که در آگاهی ظاهر می‌شوند؛ و از نظر او همه‌ی این‌ها که در برابر آگاهی حاضر می‌گردند و معنا می‌یابند، عین و موجود هستند؛ و به عبارتی از "هستی" برخوردارند. هایدگر نیز اصطلاح در برابر ایستای هگل را برای هستی البته به شیوه متفاوتی بکار می‌برد که در قسمت بعد بحث می‌گردد.

بنابراین ملاحظه می‌گردد که از نظر هوسرل هستی به عالم واقع که با شهود از آن آگاه می‌شویم، محدود نمی‌شود بل در همه حوزه‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی و بویژه در حوزه معانی وجود دارد. همان طور که ذکر شد کانت و هوسرل هر دو معتقدند که معرفت با تجربه آغاز می‌گردد؛ ولی هوسرل برخلاف کانت از تجربه در سطحی وسیع‌تر حمایت می‌کند و تجربه را محدود به محسوسات هیومی نمی‌کند؛ و بر این باور است که در تجربه تنوعی وجود دارد: تجربه‌ی مفهومی، ضروری، منطقی و ریاضی. همان طور که ذکر شد از نظر کانت ابژه‌ها، فنومن‌ها یا پدیدارها هستند ولی در ساختار ابژه‌ها چیزی بیش از آن چه ظاهر می‌شود، وجود دارد. از آن جا که از نظر کانت فاهمه نمی‌تواند چیزی در پس پدیدار که توسط حس داده نشده درک کند، او نمی‌تواند از طبیعت عالم نومن و ابژه‌هایش چیزی بگوید. ولی از نظر هوسرل ماهیت و شیء مشهود یا فنومن همان شیء فی‌نفسه یا نومن کانت است؛ در واقع از نظر پدیدارشناسان هیچ شیئی، ابژه‌ی غیر قابل شناخت تلقی نمی‌گردد. هوسرل آغاز و پایان شناخت را در تجربه می‌داند؛ ولی حس‌گرایی را بطور کامل نمی‌پذیرد و بر این باور است که حسیات بخش معنایی عالم ابژه‌های تجربی را تشکیل می‌دهند و فعالیت عقلانی اگو را برمی‌انگیزانند. آن چه پدیدارشناسی هوسرل را از ایده‌آلیسم محض کانت متمایز می‌کند، این است که "استعلاء" تجربه را فراتر از حس قرار می‌دهد و تا پایان شناخت همراه آن می‌ماند.

آگوی کانت یک وحدت منطقی یا موضوع تجربی منطقی است که اقتضای شناخت ممکن را دارد؛ ولی آگوی هوسرل یک شیء است در خود و برای خودش، که هوسرل این آگو را ذات، شخصیت، هویت یا هر چیز دیگری می‌داند که تردیدی در آن نیست. این عدم تردید از نظر هوسرل مدیون نظریه‌ی شهودی است که پایگاه تجربه‌ی حسی در پدیدارشناسی را مستحکم کرد و آن را همچون مبنایی در مقولات فراحسی قرار داد. از نظر هوسرل آگو آن چه را در عالم است مورد شناخت قرار می‌دهد و "ما تقدم" کانت صورت محض و ابژه‌ای مستقیم است که شناخت آن بی‌واسطه انجام می‌شود. بنابراین جنبه‌ی استعلایی فلسفه‌ی هوسرل که بر اساس پژوهش در کوگیتوی دکارتی است، نه در محدوده معرفت‌شناسی، که در حد وجودشناسی است. در واقع هوسرل با بکار بردن ساختار آگاهی به مفهوم استعلاء، آگاهی از چیزی را در پرتو شهود و حیث التفاتی عین وجود آن چیز دانسته است (دهباشی، ۱۳۸۸). بنابراین تمایز مفهوم "هستی" از نظر کانت و هوسرل را می‌توان در تفاوت فاحش آگوی استعلایی کانت و هوسرل یافت. در حالی که آگوی کانت از حوزه‌ی معرفت‌شناسی گام بیرون نمی‌نهد، آگوی استعلایی هوسرل وجودشناسی زبده است که با التفات و شهود به "هستی" دست می‌یازد.

هوسرل نخستین ادراک را که پایه ادراکات بعدی است، تأسیس آغازین نامید؛ و از نظر وی حیث التفاتی آگاهی، هر پدیدار مشابه را به تأسیس آغازین آن ارجاع می‌دهد برای مثال برای احضار دیگری تأسیس اولیه، ادراک بدن خود است. از نظر هوسرل، من از همه وجوه پیدا و ناپیدای ابژه که سایه‌دار بر من پدیدار می‌شوند، ابژه‌ای واحد و همیشه یکسان درک می‌کند؛ و لذا وحدت کثرات را تقویم کرده و با این فعالیت به آن‌ها "هستی" می‌بخشد. از طرفی من دربرگیرنده این تقویم پیچیده است و خودش را قوام می‌بخشد. از این رو هوسرل پدیدارشناسی را با خودتقویمی من که آن را من موندی انضمامی می‌نامد، برابر می‌گیرد. از نظر او آگوی موندی انضمامی کل حیات بالفعل و بالقوه آگاهی را دربرمی‌گیرد. این من، از نظر هوسرل من جوهرگونه بر فراز تجربه‌های درونی یا حتی برابر با مجموعه آن تجربه‌ها هم نیست؛ بلکه این من، کانون یا مرکز جذب و نقطه تقویم و تألیف آن‌ها و حتی تجربه‌های هنوز انجام نشده‌ای است که تصمیم به انجام دادن آن‌ها و آرزوی آن‌ها گرفته است (جمادی، ۱۳۸۵، ۱۵۷-۱۴۷). بنابراین درک و دریافت و خواسته‌های من از جهان بر مبنای این خودتقویمی انجام می‌گیرد.

از نظر هوسرل پدیدار آن چیزی است که بی‌درنگ در وجدان ظاهر می‌گردد. به زعم وی برای آن که پدیدارها خود را چنان که هستند ظاهر کنند، بجای وانهادن و واسپردن خویش به آن چه خودبخود به خاطرمان خطور می‌کند، کاری عامدانه و روشمند لازم است که هوسرل آن را "در پراتز نهادن" یا "اپوخه" می‌نامد که در زبان یونانی به معنای بازداشت و تعلیق می‌باشد. اپوخه از نظر هوسرل یعنی از کار انداختن، کنار زدن و در پراتز نهادن هر گونه تعهد هستی‌شناختی و رویگردانی از هر نوع ارجاع به عالم بیرون از آگاهی، به منظور کشف زندگی ناب خود، و خودآگاهی‌ای است که از نظر هوسرل ذاتی مطلق دارد (جمادی، ۱۳۸۵، ۱۰۸-۸۸). از این رو وی اپوخه را برای دستیابی به پدیدار یا "هستی‌ای" بکار می‌برد که در آگاهی آگوی موندی انضمامی حضور می‌یابد. لازم به ذکر است که هایدگر اپوخه‌ی مد نظر هوسرل را نپذیرفت و آن را عزل نظر از موجود و روکردن به وجود دانست. در هر حال حاصل کار هر دو آشکار شدن "هستی" است. همچنین در فلسفه‌ی هایدگر مضامینی نظیر خودتقویمی با رویکردی وجودی با عبارات در-جهان-بودن و با-دیگران بودن مطرح می‌گردند.

از نظر هوسرل حقیقت حضور، شهود و بدهت در تجربه‌ی زنده‌ی این لحظه و سیر آن به سوی تجدید، افشا و اصلاح در لحظه‌ی بعد و بعدتر است؛ و این روند، تقویم بین‌الذهانیت و زیست جهان همچون تاریخ حقیقت به زعم هوسرل است. از طرفی همان قدر که حقیقت تاریخمند است، زیست جهان هم تاریخت دارد چراکه تاریخت درونی تجربه‌ی زیسته‌ی هر فرد، تاریخت زیست جهان را هم ممکن می‌سازد. از این رو ملاحظه می‌گردد که همان گونه که هایدگر دازاین را تاریخمند و زمانمند می‌داند، از نظر هوسرل نیز زیست جهان و ذهنیت تقویم کننده دارای حیث زمانی و تاریخی است. ولی تاریخ از نظر هوسرل معنای خاص خود را دارد و "لحظه‌ی زنده‌ی با هم بودن و در هم



بودن در تقویم معنای آغازین و در رسوبِ معناست " (جمادی، ۱۳۸۵، ۱۸۳). در واقع هوسرل با روش پدیدارشناسانه خود در بررسی مسأله زمان همانند سایر تحقیقاتش، تلقی‌ها و احکام تاریخی در باب زمان را کنار می‌گذارد تا به زمان به گونه‌ای که در آگاهی ما شکل گرفته است، پردازد. از نظر وی همه‌ی آگاهی‌های ما زمانی است و هیچ آگاهی‌ای بدون زمان قابل درک نیست. لذا به زعم وی ما نوعی آگاهی درونی از زمان داریم و با همه‌ی اشیاء به نحو زمانی مواجه می‌شویم. هایدگر این تحلیل هوسرل را سرآغاز کار خود قرار داد ولی به آن بسنده نکرد. او بجای آن که زمان را به آگاهی آدمی منتسب کند، آن را به نحوه‌ی هستی وی و شیوه‌ی در جهان بودن وی مرتبط کرد (صافیان، ۱۳۸۵). بنابراین با آن که هوسرل زمان را در تقویم استعلایی آگو در نظر می‌گیرد و از این لحاظ ممکن است با هایدگر تقریباً نظر مشترکی در مورد زمان داشته باشند، ولی نگرش وجودی هایدگر نسبت به زمان و دخیل دانستن آن در هستی‌انسان نظرات آنان در باب زمان را متمایز از یکدیگر نموده است.

سرانجام باید گفت که هوسرل با رجوع به اصل فلسفه‌ی جدید غربی خواست راهی برای رفع بحران غرب راهی بیابد؛ ولی پدیدارشناسی وی با اثبات خودآگاهی و رجوع به من استعلایی در حوزه‌ی فلسفی دکارت باقی ماند؛ البته فلسفه‌ی وی این مزیت را هم داشت که امکان راه خروج از آن در فلسفه‌اش مضمربود (هوسرل، ۱۳۸۹، ۴)؛ و هایدگر این امکان را دریافته بود که در قسمت بعد به این امر پرداخته می‌شود.

## ۵- هستی و زمان از نظر هایدگر

هایدگر تفسیر خاصی از پدیدارشناسی هوسرل کرد و تا قسمتی از راه و پیش از آن که هوسرل اپوخه را بکار گیرد، با او همراه شد. ولی اپوخه را به معنایی که مد نظر هوسرل بود، نپذیرفت؛ و متذکر شد که در این وضع و با این نحوه تفکر وجود مورد غفلت قرار می‌گیرد. در واقع پدیدارشناسی از نظر هایدگر روشی از تحلیل بود که وی آن را تحلیل اگزستانسیال می‌نامد. با این حال هایدگر از شعار هوسرل مبنی بر بازگشت به اشیاء و تماس مستقیم با اشیاء استقبال کرد. از نظر هوسرل نسبت ما با اشیاء نسبت سوژه و ابژه است و پدیدارها در خودآگاهی ظاهر می‌گردند؛ ولی هایدگر سوژه را حذف کرد و خودآگاهی را از عرش فرود آورد؛ و خواست با پدیدارشناسی به "وجود" که در تاریخ فلسفه، حقیقت و نه مفهوم آن در حجاب غفلت پوشیده شده بود، بازگردد (هوسرل، ۱۳۸۹، ۴۵). از این رو در نظر هایدگر پدیدارشناسی روشی است برای هستی‌شناسی و هستی‌شناسی تنها با پدیدارشناسی ممکن است.

به زعم هایدگر، کانت در اقتباس موضع اونتولوژیکی دکارت، از اونتولوژی دازاین غافل شد. به اعتقاد هایدگر دکارت با جمله‌ی "می‌اندیشم پس هستم" ادعا کرد که فلسفه را بر بنیادی نو بنا کرده‌است ولی "نوع هستی شیء اندیشنده یا معنای هستی" هستم " را نامعین رها کرد (هایدگر، ۱۳۸۹، ۳۳). از این رو هایدگر، خود برای پرداختن به "هستی" از هستی‌اندیشنده آغاز می‌کند؛ و به تحلیل ساختارهای وجودی این هستنده یعنی به دازاینی می‌پردازد که تجلیگاه وجود است.

از نظر هایدگر دازاین هستنده‌ای است که متمایز از هستنده‌های دیگر است. تمایز این هستنده در این است که با هستن‌اش و از طریق هستن‌اش، این هستن برای وی گشوده می‌شود. لذا فهم هستی ویژگی هستن دازاین است؛ و دازاین به گونه‌ای هستی‌شناسانه است. هایدگر معتقد است دازاین به مثابه هستنده همواره خود را براساس امکانی که خودش آن است تعیین می‌کند یعنی در هستی‌اش آن امکان را می‌فهمد و این معنای صوری تقویم اگزستانس دازاین است (هایدگر، ۱۳۸۹، ۶۰-۱۷). همان طور که ملاحظه می‌گردد هایدگر نیز همانند هوسرل به خودتقویمی دازاین نظر دارد؛ ولی رویکرد او به این موضوع کاملاً وجودی است؛ به این معنی که امکاناتی که دازاین در آن‌ها بار می‌آید یا آن‌ها را برمی‌گزیند، هستی دازاین را تقویم می‌کنند؛ و فهم دازاین از "هستی" و هستنده‌ها بر اساس این تقویم وجودی انجام می‌گیرد.

هایدگر بر این باور است که همه انسان‌ها دریافتی از هستی دارند هرچند از آن آگاه نباشند. بنابراین اگر وجود

ما آشکارا هستی شناسانه نباشد، دست کم پیشا- هستی شناسانه است. او روشن سازی و بنیادین کردن این دریافت پیشا- هستی شناسانه را "هستی شناسی بنیادین" می نامد (ری، ۱۳۸۴، ۲۲). هایدگر معتقد است رفتار و طرز تلقی آدمی یعنی آشکارکنندگی همواره مبتنی بر نوع خاص ظهور و انفتاح است که در هر عصری مسلط و غالب است. او بر این باور است که بازی متقابل و دوطرفه‌ای بین آشکارگی و آشکار کردن وجود دارد و آن دو پدیدار واحدی را شکل می دهند که باید به نحو تاریخی تفسیر گردد. هایدگر تمایز میان نحوه‌های گوناگون رویارویی با اشیا و نسبت آدمی با موجودات را تفاوت‌های حالت‌های مختلف خود نامستوری یا حقیقت می داند و فرا- آوردن، ابژه کردن و نظم بخشیدن را سه نحوه آشکارکنندگی آدمی برمی شمرد (بیمل، ۱۳۸۷، ۲۰۰). بنابراین از نظر هایدگر در هر عصری هستی و هستنده‌ها به گونه‌ای متفاوت بر آدمی گشوده و آشکار می شوند؛ و به زعم وی در عصر حاضر این آشکار کنندگی از طریق ابژه کردن و نظم بخشیدن صورت گرفته است.

همان طور که ملاحظه گردید در فلسفه استعلایی دکارت، کانت و هوسرل، سوژه یا فاعل آگاهی محور تحقیق است و هر چه از جنس سوژه نباشد ابژه یا متعلق ادراک سوژه است. اما در تفکر هایدگر برخلاف فلسفه استعلایی، تاکید از فاعل استعلایی برداشته می شود و بر چگونگی ظهور موجودات تاکید می شود و همین تغییر برای مابعدالطبیعه جدید سرنوشته ساز می گردد (بیمل، ۱۳۸۷، ۱۷۸). او سعی می کند نشان دهد ساختار هستی‌شناختی آدمی به گونه‌ای با جهان و اشیاء ارتباط دارد که در آن نه سوژه‌ای و نه ابژه‌ای وجود دارد؛ بل این نحوه ارتباط نوعی جمع شدن و یگانگی است به تعبیری موجود عین ظهور، گشودگی انکشاف و حضور می باشد و آدمی نیز نسبت به این ظهور، گشودگی و انکشاف گشوده است (همان، ۱۳۸۷، ۴۴). نظر به آن که لازمه سوژه بودن، انفکاک جهان از انسان است تا وی بتواند به شناسایی آن پردازد، و از نظر هایدگر، در-جهان بودن ویژگی دازاین است، و اگر او می اندیشد به چیزی می اندیشد و جدا از آن چه به آن می اندیشد، نیست، لذا در دیدگاه او ثنویت‌های دکارتی بین سوژه و ابژه، انسان و جهان، علم و اخلاق و... که نگرش مسلط عصر مدرن است، وجود ندارد؛ و ارتباط سوژه و ابژه نوعی یگانگی است. موجود عین گشودگی و حضور است و آدمی به این حضور گشوده است. در تفکر هوسرل هم گشودگی به این حضور وجود دارد ولی با تاکید هوسرل بر فاعل استعلایی، وی هنوز در ثنویت دکارتی گرفتار است.

از نظر هایدگر هستی همیشه هستی هستنده‌ای است؛ و هستی را در بودن و چگونه بودن، در واقعیت، در دوام، در ارزش و ... می توان یافت (هایدگر، ۱۳۸۹، ۱۱)؛ و همان طور که ذکر شد موجود عین حضور است و آدمی گشوده به این حضور می باشد؛ و از طریق شهود "هستی" و موجود را درمی یابد. بنابراین هایدگر نیز همچون هوسرل بر حیث التفاتی و شهود در دریافت هستی تأکید دارد.

از نظر هایدگر فهم در مقام هستی توانشی گشاینده و اساسی پدیدارین برای مشاهده امکان فراهم می کند و سازنده چیزی است که آن را بینش دازاین می گوئیم (هایدگر، ۱۹۹۰، ۹۵). بنابراین فهم از نظر وی همواره شکل تأویلی دارد و تصویر یا بازنمود محض واقعیت در ذهن دازاین نیست بلکه رویکردی گشایشی به هستی است، لذا فهمیدن راه هستن می شود (احمدی، ۱۳۸۱، ۴۰۶). او فهمیدن را نه شناخت بلکه وجهی از وجود و قیام ظهوری (اکزیستانس) می داند و از نظر وی فهمیدن و تفسیر کردن "هستی" را می نمایاند (خاتمی، ۱۳۷۵، ۹۸، ۹۹). هایدگر فرهنگ را به هستی، همسانی و تفکر در "شناسایی هویت و تفاوت" مرتبط می کند (شاو، ۲۰۰۴). در هرمنوتیک هایدگری چندگانگی چشم اندازه‌ها با جزء میرای سازنده‌ی دازاین آغاز می گردد، جزئی که خویش را همواره پرتاب شده به درون یک طرح، یک زبان و یک فرهنگ که از آن ها به ارث می برد، می یابد. آگاهی از چندگانگی چشم اندازه‌ها نیز از نظر وی به ارث رسیده است (نیچه، ۱۳۷۹، ۱۶۷). بنابراین ملاحظه می گردد که فهمیدن از نظر هایدگر وجهی وجودی دارد و گشاینده‌ی هستی است؛ و شیوه‌ی هستن دازاین را نیز تعیین می کند چراکه دازاین خود را براساس فهم امکان‌هایش طرح می ریزد. همچنین هایدگر دازاین را موجودی تاریخی می داند که واجد عالمی تاریخی است. به زعم وی دازاین موجودی است که در یک سنت رشد می کند و برداشت و فهم وی براساس سنتی است که

در آن زندگی می‌کند. از نظر او دازاین باید آن چه که با سنت در حجاب رفته دوباره کشف و نمایان کند تا به هستی دست یابد.

از نظر هایدگر پدیدار زمان نه در خود اشیاء یا در حرکت و تغییر و تحول آن‌ها، بل در نحوه‌ی وجودی خاص دازاین ریشه دارد و از این حقیقت نشأت می‌گیرد که آدمی نحوه‌ای از هستی است که می‌توان آن را به سوی -مرگ- بودن تعریف کرد (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، ۶۱). همان طور که قبلاً ذکر شد از نظر کانت زمان شهود محض است بدان معنی که هر متعلق ممکن برای شناخت صرفاً در شهود محض زمان قابل بازنمایی است. پس زمان از نظر وی افقی شد که در آن هر نوع دادگی صورت می‌گیرد و به نحو ماتقدم بر ذهن اثر می‌گذارد. ولی از نظر هایدگر خود ادراکی استعلایی هم امری زمانی است. لذا زمان از پیش چگونگی در برابر- ایستادن را تعیین می‌کند؛ و بطور کلی به ساختار برابر- ایستادن مربوط می‌شود. از این رو برخلاف کانت که خودادراکی استعلایی را امری فارغ از زمان می‌داند، از نظر هایدگر دازاین اساساً امری زمانی است (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، ۳۶۲، ۳۶۳). هایدگر معتقد است زمان، زمانمند است؛ و دازاین زمان است. چراکه دازاین هر آئیت من است که فرایش گذشته می‌تواند هر آئیت را در امر آینده داشته باشد. لذا دازاین همواره در نوعی زمانمند بودن ممکن خود می‌زید (هایدگر، ۱۳۸۳، ۷۱). بنابراین زمان از نظر هایدگر کاملاً حیث وجودی می‌یابد و به زعم وی دازاین زمانمند است بدین معنا که با وجودی که در گذشته شکل گرفته، در حال برای آینده تصمیم می‌گیرد؛ لذا او همیشه در نوعی زمانمندی به سر می‌برد. او زمان است.

## ۶- با هم‌نگری و نتیجه‌گیری

افلاطون را اولین فردی است که وجود را به موجود و ماهیت اطلاق کرده و لذا این انتقاد هایدگر به افلاطون وارد است که پایه‌گذار مابعدالطبیعه‌ای است که موضوع آن موجودات هستند نه وجود. به نظر می‌رسد افلاطون از آن‌جا که اصالت را به ذهن می‌دهد، بنیانگذار ایده‌آلیسمی است که به شکل‌های مختلف در آراء کانت، هوسرل و هایدگر نمایان شده است. هرچند وجود در نظر هیچ کدام از آنان در عالم مثل افلاطونی جدا از عالم محسوس نیست و در ذهن انسان آشکار می‌گردد. بنابراین تاثیر افلاطون بر هایدگر را می‌توان مطرح کردن پدیدار و ذهن‌گرایی دانست.

کانت وجود را وضع شیء می‌داند؛ چرا که به زعم وی هنگامی که از وجود شیء سخن گفته می‌شود، در واقع مفهوم آن شیء با تمام تعینات آن وضع می‌گردد و تصدیق می‌شود. بنابراین از نظر کانت اولاً "وجود" برخلاف آن چه افلاطون می‌پنداشت، ذات و ماهیت نیست و "وضع" شیء است؛ و ثانیاً "وجود" مفهومی ترکیبی و پیشینی است که حاکم بر ادراکات حسی است؛ و با وجود فاعل شناسا و در عمل شناسایی معنا می‌یابد. بنابراین کانت از عالم مثل افلاطونی که مستقل از فاعل شناسا و زمان است، فاصله می‌گیرد. با وجود این، از نظر کانت احکام مابعدالطبیعه مستقل از تجارب بشر و زمان باقی می‌ماند. در کل باید گفت کانت قائل به من استعلایی است که با مفاهیم ماتقدم و پیشینی، و از طریق تجربه به درک و آگاهی ناآل می‌گردد. از نظر کانت موجودات یا پدیدارها در قالب زمان و مکان در ذهن آشکار می‌گردند؛ از این رو، او برخلاف افلاطون دسترسی به ذات موجود یا نومن را ممکن نمی‌داند. با وجود آن که کانت زمان را دخیل در فهم و ادراک آدمی دانست و انسان زمانی را مطرح کرد، ولی به زعم هایدگر، او از زمان برداشتی سنتی دارد. هایدگر دلایل آن را غفلت از پرسش هستی در پیوند با زمان، و فقدان هستی‌شناسی‌ای با موضوع دازاین می‌داند. تاثیر عمده‌ی کانت بر هوسرل و هایدگر را می‌توان توجه کانت به تجربه و مفاهیم ماتقدم و پیشینی (مقولاتی نظیر هستی، و زمان و مکان) دانست که دخیل در فهم هستند. هر چند این مفاهیم بصورت خودتقویمی به شکل‌های متفاوتی در فلسفه‌ی هوسرل و هایدگر ظاهر می‌گردد.

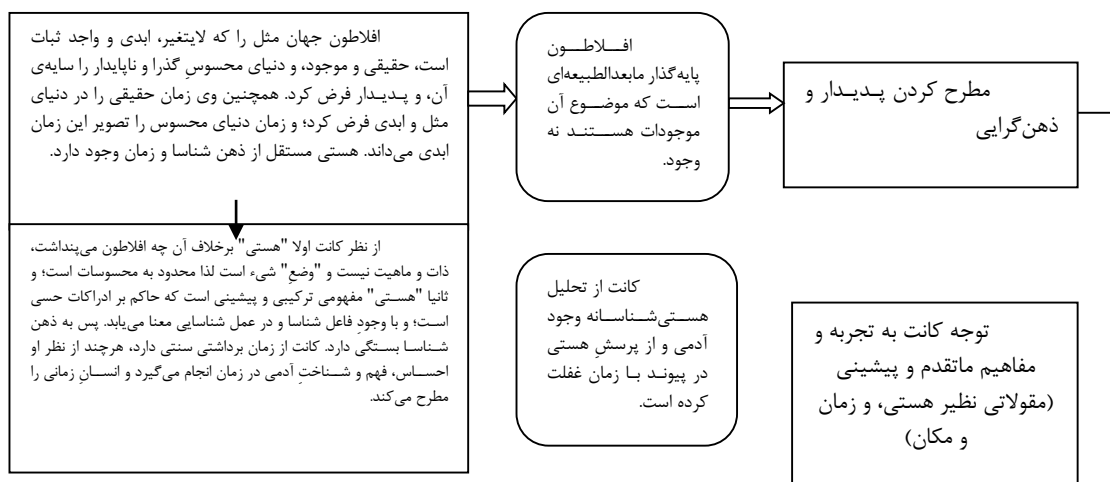
اندیشه هوسرل از آن‌جا که قائل به وجود اعیانی خارج از عالم محسوس است، صورتی افلاطونی است؛ البته با این تفاوت که اعیان ثابت افلاطونی در عالم مثل، و اعیان ثابت هوسرل در قلمرو ذهن هستند. هوسرل برخلاف کانت

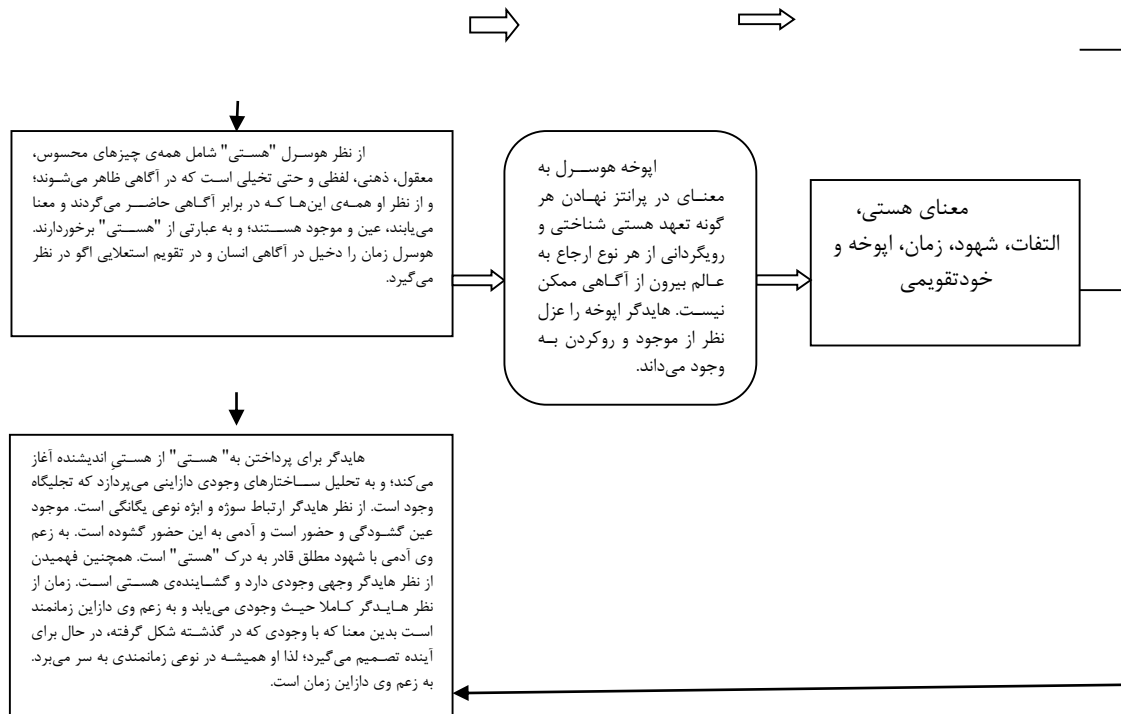
تجربه را محدود به محسوسات نمی‌کند، "هستی" از نظر وی شامل همه چیزهای محسوس، معقول، ذهنی، لفظی و حتی تخیلی است که در آگاهی ظاهر می‌شوند؛ و از نظر او همه این‌ها که در برابر آگاهی حاضر می‌گردند و معنا می‌یابند، عین و موجود هستند؛ و به عبارتی از "هستی" برخوردارند. در حالی که آگوی کانت از حوزه‌ی معرفت شناسی گام بیرون نمی‌نهد، آگوی استعلایی هوسرل وجود شناسی زبده است که با التفات و شهود به "هستی" دست می‌یازد. از نظر هوسرل درک و دریافت و خواسته‌های من از جهان بر مبنای این خودتقویمی انجام می‌گیرد. وی اپوخه را برای دستیابی به پدیدار یا "هستی‌ای" بکار می‌برد که در آگاهی آگوی موندی انضمامی حضور می‌یابد. ولی هایدگر اپوخه‌ی مد نظر هوسرل را نپذیرفت و آن را عزل نظر از موجود و روکردن به وجود دانست. در کل هر دو دسترسی به وجود را ممکن، و پدیدار را عین وجود می‌دانند؛ و به هر حال حاصل کار هر دو آشکار شدن "هستی" است. از نظر هوسرل همه آگاهی‌های ما زمانی است و هیچ آگاهی‌ای بدون زمان قابل درک نیست. با آن که هوسرل زمان را در تقویم استعلایی آگو در نظر می‌گیرد و از این لحاظ ممکن است با هایدگر تقریباً نظر مشترکی در مورد زمان داشته باشند، ولی نگرش وجودی هایدگر نسبت به زمان و دخیل دانستن آن در هستی انسان نظرات آنان در باب زمان را متمایز از یکدیگر نموده است. با وجود این، تأثیرات هوسرل بر هایدگر بسیار است؛ در واقع هایدگر تفکر هوسرل را در عرصه وجود مطرح می‌کند. از جمله این تأثیرات می‌توان به معنای هستی، التفات، شهود، زمان، اپوخه و خودتقویمی دانست که با قدری تغییر در فلسفه‌ی هایدگر لباس وجود بر تن کرده و حضور می‌یابند.

از نظر هایدگر ارتباط سوژه و ابژه نوعی یگانگی است. موجود عین گشودگی و حضور است و آدمی به این حضور گشوده است. در تفکر هوسرل هم گشودگی به این حضور وجود دارد ولی با تأکید هوسرل بر فاعل استعلایی، وی هنوز در ثنویت دکارتی گرفتار است. هایدگر نیز همچون هوسرل بر حیث التفاتی و شهود در دریافت هستی تأکید دارد. به زعم وی آدمی با شهود مطلق قادر به درک "هستی" است. همچنین فهمیدن از نظر هایدگر وجهی وجودی دارد و گشاینده‌ی هستی است؛ هایدگر دازاین را موجودی تاریخی می‌داند که واجد عالمی تاریخی است. به زعم وی دازاین موجودی است که در یک سنت رشد می‌کند و برداشت و فهم وی براساس سنتی است که در آن زندگی می‌کند. از نظر او دازاین باید آن چه که با سنت در حجاب رفته دوباره کشف و نمایان کند تا به هستی دست یابد. همان طور که ذکر شد زمان از نظر هایدگر کاملاً حیث وجودی می‌یابد و به زعم وی دازاین زمانمند است بدین معنا که با وجودی که در گذشته شکل گرفته، در حال برای آینده تصمیم می‌گیرد؛ لذا او همیشه در نوعی زمانمندی به سر می‌برد؛ هایدگر در این طریق تا آن جا پیش می‌رود که دازاین را زمان می‌نامد.

بطور خلاصه می‌توان روند تحول نگرش به هستی و زمان از منظر افلاطون، کانت، هوسرل و هایدگر، و همچنین تأثیری که آراء این فلاسفه بر افکار هایدگر داشته‌اند، را بصورت زیر نشان داد:

**تأثیر بر آراء هایدگر      انتقادات هایدگر      روند تحول نگرش به هستی و زمان**





### شکل ۱- دیاگرام هستی و زمان از نظر افلاطون، کانت، هوسرل و هایدگر

بطور کلی می‌توان گفت آراء این فلاسفه در مورد هستی و زمان تحت تاثیر شرایط و زمینه‌ای که در آن شکل گرفته‌اند، متمایز از دیگری است؛ برای مثال افلاطون تحت تاثیر پارمنیدس نظریه مُثُل را مطرح کرده، و کانت تحت تاثیر تجربه‌گرایی و شکاکیت هیوم "هستی" را جزء احکام پیشینی ترکیبی دانسته است؛ همچنان که هوسرل برای دستیابی به نظریه‌ای متقن در فلسفه "هستی" را عینیت ذهنیت پنداشته و هایدگر برای بازیابی معنویت از دست رفته‌ی بشر به "هستی" در ساحت وجود انسان پرداخته است. از طرفی آراء این فلاسفه در مورد زمان هم متأثر از تصویری بوده است که از هستی مطرح کرده‌اند. از این‌روست که از نظر افلاطون زمان محسوس تصویر زمان ابدی عالم مثل می‌گردد؛ از نظر کانت هستی فقط در شهود محض زمان قابل بازنمایی است؛ و از نظر هوسرل و هایدگر زمان دخیل در خودتقویمی انسان در درک و دریافت هستی نقش دارد، هر چند هایدگر بحث وجودی خود در مورد زمان را نیز تا آن‌جا پیش می‌برد که دازاین را زمان می‌داند. بنابراین در بررسی این آراء ملاحظه می‌گردد که به تدریج از ایده‌ها و مفاهیم مطلق و مستقل از ذهن شناسا و زمان افلاطونی فاصله گرفته می‌شود؛ و حرکتی به سوی ذهن‌گرایی و زمامندی آدمی صورت می‌گیرد.

#### منابع

احمدی، ب. (۱۳۸۱)، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: نشر مرکز.

- بورمان، کارل (۱۳۸۷)، افلاطون (ترجمه محمد حسن لطفی) تهران: طرح نو.
- بیمل، و. (۱۳۸۷)، بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر، ترجمه ب. عبدالکریمی، تهران: سروش.
- پاپکین، ریچارد، آ. استرول (۱۳۵۴)، برگزیده کلیات فلسفه: فلسفه چیست؟، ترجمه‌ی مجتبی جلال الدین، تهران: حکمت.
- جمادی، س. (۱۳۸۷) زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: ققنوس.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۸۰)، بررسی تطبیقی هستی‌شناسی از منظر کانت و سهروردی، نشریه دانشکده الهیات مشهد، شماره ۵۴ و ۵۳.
- خاتمی، م. (۱۳۷۵)، جهان در اندیشه هایدگر، تهران: اندیشه.
- دهباشی، فهیمه، ح. ر. آیت‌اللهی (۱۳۸۸)، پدیدارشناسی هوسرل: ایده‌آلیسم محض یا ایده‌آلیسم استعلایی؟، معرفت فلسفی، سال ۶، شماره ۴، ۱۷۲-۱۳۹.
- راسل، برتراند (۱۳۵۴)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین.
- رضایی، مرتضی، س. ی. یزدان‌پناه (۱۳۸۹)، مثل در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون. معرفت فلسفی، سال ۷، شماره ۴.
- رهبری، م. (۱۳۸۴)، تاثیر کانت بر هرمنوتیک فلسفی، راهبرد، ۳۸، ۳۵۷-۳۷۲.
- ری، ج. (۱۳۸۴)، هایدگر و هستی و زمان، ترجمه ا. معصوم بیگی، تهران: آگه.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۶۷)، پدیدارشناسی در نظر ادموند هوسرل و نسبت آن با حکمه‌الاشراق سهروردی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- صافیان، محمد جواد (۱۳۸۵)، بررسی پدیدارشناختی هرمنوتیک زمان، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، دوره ۱۱، ۱۸۱-۱۵۱.
- صانعی‌دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۶)، زمانمندی در تفکر جدید، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۹، ۲۲-۵.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۱)، شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت، تهران: نقد فرهنگ.
- کورنر، ا. (۱۳۶۷)، فلسفه کانت، ترجمه ع. ا. فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- میشتر، لوچانو دکر (۱۳۷۷)، فیلسوفان بزرگ یونان باستان، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
- مرادخانی، ع. (۱۳۸۵)، کانت و بحران شناخت در عصر روشنگری، پژوهشنامه علوم انسانی، ۵۰، ۱۷۵-۱۹۲.
- منافیان، سیدمحمد، ا. ع. ا. مسگری (۱۳۸۸)، تاملی بر هستی در اندیشه شهرزوری و کانت، معرفت فلسفی، سال ۷، شماره ۱، ۲۳۲-۲۰۱.
- نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۸۱)، نگاهی به فلسفه‌ی آموزش و پرورش، تهران: طهوری.
- نیچه، د. و. ف. (۱۳۷۹)، هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه ب. احمدی، تهران: نشر مرکز.
- نیک‌سیرت، عبدالله (۱۳۸۵)، نقد و بررسی نظریه مثل افلاطون و انتقادات وارده بر آن با نگاه ویژه به ارسطو، خردنامه، شماره ۴۶.
- هایدگر، م. (۱۳۸۶)، هستی و زمان، ترجمه س. جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، م. (۱۳۸۹)، هستی و زمان، ترجمه ع. رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۳)، مفهوم زمان و چند اثر دیگر، ترجمه‌ی علی‌اللهی، تهران: نشر مرکز.
- هوسرل، ادموند، م. هایدگر، ک. یاسپرس و سایرین (۱۳۸۹)، فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی و پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس.
- Alweiss, Lilian (2007), Leaving Metaphysics to itself, International Journal of

- philosophical studie,. Vol 15(3), 365-349.
- Heideger, M. (1990), *Being and Time*, Trans. J. M. a. E. Robinson, Oxford: Blackwell.
- Hodge, Joanna (2002), *Ethics and time Levinas between Kant and Husserl*, The Johns Hopkins university pres. Vol 32, No 34, 132-107.
- Schmidt, Claudia M. (2008), *Kant's transcendental and empirical psychology of cognition*, Stud, Phil. Sci. 39, 472-462.
- Shaw, R. (2004), *Towards a Heideggerian pedagogy*, Annual Philosophy of Education Society of Australasia Conference, Melbourn, 33, 26-28.