زمان

در اندیشه ملاصدرا و هایدگر

گامی در تحقق پولی‌لوگ

رضا دهقانی

سرشناسه دهقانی، رضا، ۱۳۶۱ ـ
عنوان و نام پدیدآور زمان در اندیشه ملاصدرا و هایدگر گامی در تحقق پولی لوگ/ رضا دهقانی.
مشخصات نشر تهران: پژوهشگاه فرهنگ،هنر و ارتباطات، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری ۴۳۴ص. وضعیت فهرست نویسی فیپا
شابک ۹۷۸ـ۶۰۰ـ۴۵۲ـ۰۶۳ـ۸
موضوع صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ ـ ۱۰۵۰ق. ـ ـ دیدگاه درباره زمان
موضوع Sadradding Shirazi, Mohammad ebn Ebrahim ـ ـ Views on time
موضوع هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹-۱۹۷۶م. -- نظریه درباره زمان
موضوع Heidegger, Martin ـ ـ Views on time
موضوع زمان -- فلسفه
موضوع Time ـ ـ Philosophy
موضوع مابعدالطبیعه
موضوع Metaphysics
شناسه افزوده پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
رده بندی کنگره ۱۳۹۶ ۹۸ز/ BBR۱۰۸۹
رده بندی دیویی ۱۸۹/۱ شماره کتابشناسی ملی ۴۶۹۵۹۹۱

فرهنگ و جامعه

پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
نویسنده: رضا دهقانی
ویرایش صوری: سجاد محمدی، از «ویراستاران»
طراح جلد: هاجر قربانی
صفحه‌آرا: وحید لنجان‌زاده
نوبت چاپ: اول ـ مرداد ۱۳۹۶
شمارگان: ۳۰۰ نسخه
قیمت: ۲۱۰۰۰۰ ریال
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۲-۰۶۳-۸

همه حقوق این اثر برای پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات محفوظ است.
در صورت تخلف، پیگرد قانونی دارد.

نشانی: تهران، پایین‌تر از میدان ولی‌عصر(عج)، خیابان دمشق، شماره ۹، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
صندوق پستی: ۶۲۷۴ ـ ۱۴۱۵۵ .**تلفن:** ۸۸۹۰۲۲۱۳ . **دورنگار:** ۸۸۸۹۳۰۷۶ Email:nashr@ricac.ac.ir

زمان در اندیشهٔ ملاصدرا و هایدگر

گامی در تحقق پولی‌لوگ

رضا دهقانی

فهرست مطالب

مقدمه ۱

فصل اول: سیر تاریخی مفهوم زمان در مابعدالطبیعه ۵۱
فصل دوم: زمان در اندیشهٔ ملاصدرا ۱۷۵
فصل سوم: زمانمندی در اندیشهٔ هایدگر ۲۶۳
گامی در راه تحقق پولی لوگ؛ به‌جای نتیجه ۳۹۱

کتابنامه ۴۱۷

مقدمه

تقدیم به همراه و همسرم
زهرا معتمدی

اهمیت مسئلهٔ زمان در تاریخ اندیشه

این نوشتار به مسئلهٔ زمان نزد دو متفکر برجسته از دو سنت متفاوت می‌پردازد. ابتدا و پیش از ورود به بحث، مناسب است تا افق پژوهشی این کتاب را از حیث موضوع، روش، مسئله و فرضیهٔ اصلی ارائه کنیم. هریک از این محورها را به‌تفصیل در فصل مقدمه به بحث می‌گذاریم و درنهایت به درک جامعی از نقشهٔ راه این پژوهش خواهیم رسید و بر اساس این درک جامع از افق پژوهشی مطلوب، در فصول بعدی به بازخوانی مسئلهٔ زمان در اندیشهٔ متفکران مورد نظر خواهیم پرداخت.

موضوع کتاب حاضر مسئلهٔ زمان است که در اندیشهٔ ملاصدرا به‌عنوان زمان وجودی و در فلسفهٔ هایدگر به‌عنوان زمانمندی دازاین مطرح می‌شود و پژوهش ما در این موضوع محدود به کتاب‌های *اسفار اربعه* در اندیشهٔ ملاصدرا و *هستی و زمان* در اندیشهٔ هایدگر خواهد بود. مسئلهٔ اصلی این است که چگونه می‌توان با بررسی اندیشهٔ

فلسفی این دو فیلسوف مؤسس، گامی در جهت تحقق گفت‌وگو بین این دو فیلسوف در وهلهٔ نخست، و بین دو سنت اندیشهٔ معاصر غربی و اندیشهٔ اسلامی‌شیعی برداشت. روش پژوهش ما تحلیل و حتی انتخاب موضوع بر اساس استانداردهای پولی‌لوگ[1] یا گفت‌وگوی چندجانبهٔ میان‌فرهنگی است. در این کتاب سعی خواهیم کرد تا به‌جای فلسفهٔ تطبیقی به‌معنای رایج، فلسفهٔ میان‌فرهنگی را جایگزین کنیم و در افق فلسفهٔ میان‌فرهنگی، بین الگوهای موجود، پولی‌لوگ را معرفی خواهیم کرد. فرضیهٔ اصلی این است که در بحث زمان ملاصدرا و هایدگر می‌توانند در گفت‌وگوی میان‌فرهنگی، این دو سنت فرهنگی را نمایندگی کنند و لذا با بررسی اندیشهٔ این دو مطابق استانداردهای پولی‌لوگ، می‌توان مقدمات این گفت‌وگو را فراهم کرد. در باب پولی‌لوگ و فلسفهٔ میان‌فرهنگی، در ادامه به‌تفصیل بحث خواهیم کرد.

ملاصدرا و هایدگر هر دو فیلسوفان مؤسس هستند که ویژگی مهم آن‌ها در بحث زمان، گسست از اندیشهٔ ارسطویی است. بعد از بررسی ما مشخص خواهد شد که اندیشهٔ صدرا همچنان مابعدالطبیعی است و اندیشهٔ هایدگر هم علی‌رغم تلاش برای فراروی از مابعدالطبیعه، همچنان مابعدالطبیعی باقی می‌ماند. نشان خواهیم داد که بحث بر اساس روش‌شناسی‌های رایج در فلسفهٔ تطبیقی، در جهت هدف نهایی که گفت‌وگوست، ناکام می‌ماند و بایستی افقی تازه به مطالعات ببخشیم و بایستی مطالعات و بررسی‌های ما بُعدی میان‌فرهنگی را در خود جذب کنند.

در باب پیشینهٔ این موضوع در افق فلسفهٔ تطبیقی، بایستی گفت که تاکنون تحقیقات زیادی در باب اندیشهٔ هایدگر و نیز ملاصدرا انجام شده؛ اما بحث میان این دو بیشتر در حوزهٔ هستی‌شناسی و یا انسان‌شناسی بوده است. اما شاید این نخستین کتابی است که به مسئلهٔ

1. Polylog

زمان بین این دو متفکر می‌پردازد. از طرف دیگر تحقیقاتی که بین متفکران مختلف انجام شده، عمدتاً بر اساس روش مقایسه‌ای بوده است که عملاً چیزی بیش از تاریخ فلسفه نیستند. در باب تحقیقات پیشین در ادامه سخن خواهم گفت؛ اما آنچه در اینجا طرح می‌کنم اینکه این کتاب نخستین پژوهشی است که افق فلسفهٔ میان‌فرهنگی را برای خود طرح می‌کند و نخستین پژوهشی است که الگوی پولی‌لوگ را در روش خود در تحقیق استفاده می‌کند.

اما بحث را با اهمیت مسئلهٔ زمان شروع می‌کنیم. مسئلهٔ زمان ازجمله مسائل اصلی نه‌تنها در تاریخ فلسفه و مابعدالطبیعه، که در تاریخ فرهنگ و تمدن بشری محسوب می‌شود و نشان این اهمیت آن است که تاریخچهٔ نظریات در باب زمان که نشان از درگیری اذهان بشری و متفکران و بنیان‌گذاران فرهنگ با این بحث است، تاریخی طولانی‌تر از تاریخ فلسفه دارد. سررشتهٔ این بحث به اساطیر اقوام و رهیافت‌های قبل از مابعدالطبیعه می‌رسد. چنان‌که در فصل بعدی نشان خواهم داد، بشر پیش از فلسفه و به‌تبع پیش از مابعدالطبیعه، درگیر با مسئلهٔ زمان بوده است و نشان این مسئله رهیافت‌ها یا تجربهٔ زمان در فرهنگ‌های مختلف است. به‌عنوان مثال می‌توان به فهم زمان نزد عرب جاهلی و فهم ایشان از «دهر» و اهمیت زمان و گذر ایام و شب و روز و تحول در *قرآن کریم*، البته به‌عنوان متنی غیرمابعدالطبیعی و متأخر از آغاز مابعدالطبیعه (به‌عنوان مثال: بقره، ۱۴۶؛ آل‌عمران، ۱۹۰؛ مائده، ۶) و نیز اهمیت زمان در آیین‌های ایرانی و یا اسطوره‌های یونانی اشاره کرد که در باب آن بحث خواهم کرد. البته نزد سایر اقوام و فرهنگ‌ها نیز در باب زمان می‌توان مباحثی را طرح کرد که از حوصلهٔ این کتاب خارج است. علاوه بر ادیان و اساطیر، مسئلهٔ زمان همواره در حوزه‌های مختلف علم، ازجمله فیزیک و روان‌شناسی، هم اهمیت داشته است. ازآنجاکه کتاب حاضر فلسفی است، از هرگونه بحث علمی در باب

زمان احتراز خواهم کرد.

مسئلهٔ زمان از مسائل مهم تاریخ اندیشهٔ بشری است. اهمیت این مسئله هنگامی تشدید می‌شود که می‌بینیم در فلسفهٔ جدید این مفهوم اهمیت دوچندانی پیدا می‌کند. اگر در فلسفهٔ قدیم و به‌تبعْ افلاطون ابدیت تقدم داشت (Sterubel, 2006: 7)، در فلسفهٔ جدید زمانمندی تقدم یافته است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۶: ۷). در فلسفهٔ غرب مسئلهٔ زمان یکی از مهم‌ترین مسائل بوده است، از افلاطون تا ارسطو، از فلوطین و آگوستین تا کانت و هگل. جریان‌ها و اندیشه‌های مختلف در باب زمان وجود داشته است؛ اما در قرن نوزدهم و بیش از همه در قرن بیستم بود که این جریان‌ها به ساحلی دیگر می‌رسند. در فلسفهٔ برگسون، پروست، کی‌یرکگور، هایدگر، لویناس، ریکور، بلومنبرگ[1] و دیگران این مسئله در کانون توجه بوده است (Sandbothe, 2003: 87).

در فلسفهٔ اسلامی نیز بحث زمان از اهمیتی ویژه برخوردار بوده است و از حیث آموزشی ازجمله مسائل مشکل تلقی می‌شود. از جهت سختی فهم مسئله، شاید بتوان آن را با مسئلهٔ خدا مقایسه کرد. وجود خدا هم بدیهی و اثبات آن آسان است؛ اما مسئلهٔ اصلی که همگان از فهم آن عاجزند، فهم چیستی خداست. در مسئلهٔ زمان هم هرچند وجود زمان را به بداهت می‌فهمیم، ولی تحقیق در چیستی آن بسیار دشوار است (عابدی، ۱۳۸۸: ۱۴). هرچند مسئلهٔ زمان در اندیشهٔ اسلامی همواره مطرح بوده، اما به‌طور کلی تحت تأثیر ارسطو بوده است و اغلب کسانی که در این بحث وارد شده‌اند همان مبانی را بسط داده‌اند؛ لذا زمان همواره در طبیعیات و در کنار حرکت بحث شده است. اختلاف اساسی فیلسوفان در تعیین مقیاس و ملاک حرکت بوده است که به‌علت حرکت یکنواخت افلاک، اغلب معیار زمان را حرکت افلاک فرض کرده‌اند (مصلح، ۱۳۷۹: ۱۶۰).

1. Blumenberg

اما مسئلهٔ مهم در اینجا این است که مسئلهٔ زمان در فلسفهٔ هایدگر و ملاصدرا اهمیت محوری دارد. اساساً فلسفه متقدم هایدگر در هستی *و زمان* را می‌توان ذیل عنوان تحلیل زمانمندی دازاین طرح کرد و در فلسفهٔ ملاصدرا نیز فهم مسئلهٔ زمان در نسبت با وجود و حرکت اهمیت محوری دارد، تا حدی که بدون تأمل در معنای مفهوم زمان، اندیشهٔ ملاصدرا درست فهم نمی‌شود (مجتهدی، ۱۳۸۴: ۱۱). این نکته که مسئلهٔ مورد بحث بایستی مسئلهٔ اساسی در اندیشهٔ دو فیلسوف مورد تحقیق باشد، مثلاً زمان در اندیشهٔ ملاصدرا و هایدگر، اهمیت زیادی برای پژوهش ما جهت رسیدن به گفت‌وگو و تمهید برای پولی‌لوگ یا گفت‌وگوی چندجانبهٔ فرهنگی دارد، که در ادامه توضیحات بیشتر خواهم داد.

رهیافت‌های کلی ملاصدرا و هایدگر در بحث زمان

اما دو متفکری که در این کتاب مورد تحقیق هستند، یعنی هایدگر و ملاصدرا، به شکل‌های مختلفی به مسئلهٔ زمان پرداخته‌اند و اساساً بافت اندیشگانی ایشان در باب زمان کاملاً متفاوت است. من هایدگر متقدم را با تأکید بر کتاب *هستی و زمان*[1] مورد بحث قرار داده‌ام. هایدگر در این کتاب در پی پرسش از معنای هستی است و زمان را به‌مثابهٔ یگانه افق فهم هستی طرح می‌کند و اساساً زمان برای او در این کتاب، زمان دازاین است؛ لذا می‌توان گفت در این کتاب موضوع بحث هایدگر نه زمان، بلکه در واقع زمانمندی است (Shalow & Denker, 2010: 272). هایدگر متقدم، در *هستی و زمان*، فهم سنتی از زمان را کنار می‌گذارد و سعی می‌کند روشی دیگر برگزیند. وی در درس‌گفتارهای *ماربورگ در باب مفهوم زمان*، روش بررسی مسئلهٔ زمان را به‌کلی تغییر می‌دهد. به‌نظر وی برای صحبت در باب زمان، باید برخلاف سنت

1. Sein und Zeit

مابعدالطبیعی رایج، از زمان به‌نحو زمانی سخن گفت. وی پرسش از زمان را تکرار می‌کند، اما این بار به‌نحو زمانی. باید از شئونات و اطوار زمان پرسید. درست‌ترین حکم در باب زمان به‌نظر هایدگر این گزاره می‌تواند باشد که «زمان، زمانی است» (Sandbothe, 2003: 7). هایدگر به‌دنبال تحلیل هستی‌شناختی‌ـاگزیستانسیال زمانمندی دازاین است. در این باب به‌تفصیل در فصل چهارم صحبت کرده‌ام.

در مقابل، ملاصدرا قرار دارد. ملاصدرا طرح اصلی بحث حرکت و زمان را برخلاف دیگر فیلسوفان اسلامی نه در طبیعیات، بلکه در فلسفهٔ اولی و الهیات بالمعنی‌الاعم می‌آورد. علت این مسئله آن است که موضوع حرکت، موجود بما هو موجود است و در واقع، خود نحوی از وجود است (ملکشاهی، ۱۳۷۶: ۲۰). ملاصدرا به زمان طبیعی فیلسوفان اعتقاد دارد، ولی آن را اصیل نمی‌داند و آن را نه در طبیعیات، که در هستی‌شناسی بحث می‌کند. زمان برای وی حقیقت وجود سیال و محتوای واقعی تموج وجود است (مجتهدی، ۱۳۸۴: ۱۲). زمان هم مانند حرکت نحوی از وجود است؛ بنابراین نه در طبیعیات، بلکه در الهیات بالمعنی‌الاعم از آن بحث می‌شود. این یکی از کلیدهای اصلی در بحث زمان در فلسفهٔ ملاصدراست. علت این مسئله آن است که فهم مسئلهٔ زمان در فلسفهٔ ملاصدرا بدون توجه به اصالت وجود غیرممکن است. وجود خود در نسبت با حرکت جوهری است و در خارج یک وجود داریم که به همان یک وجود موجود است و متحرک است و به‌تبع زمانمند. مفهوم زمان اما از جانب ذهن بر اجسام طبیعی خارجی اطلاق می‌شود؛ بنابراین اولاً سیلان و حرکت عارض بر جسم نیست، بلکه عین وجود جسم است و ثانیاً زمان از حیث وجود، عین وجود خارجی و از حیث مفهوم، در واقع معقول ثانیهٔ فلسفی است (اکبریان، ۱۳۷۸: ۵ـ۶). این تمایز میان وجود و مفهوم زمان یکی دیگر از کلیدهای فهم زمان در فلسفهٔ ملاصدراست.

برخلاف هایدگر که سعی در فراروی اساسی از مابعدالطبیعه در مسئلهٔ زمان می‌کند، صرف‌نظر از توان این فراروی یا امکان این فراروی، ملاصدرا همچنان در چارچوب سنت مابعدالطبیعی باقی می‌ماند. گفتیم که صدرا زمان را در الهیات بالمعنی‌الاعم طرح می‌کند و نه در طبیعیات؛ اما خود صدرا نیز سه قول در باب زمان دارد که در هر سه قول زمان در نسبت با حرکت قرار می‌گیرد: قول اول وی این است که زمان مقدار حرکت وضعی فلک اقصی از جهت تقدم و تأخر است. در قول دوم زمان را مقدار حرکت جوهری فلک از حیث تقدم و تأخر می‌داند و در قول سوم که نظر اصلی اوست و در *اسفار اربعه* آن را ساخته‌وپرداخته می‌کند، زمان نحوهٔ وجود طبیعی متجدد بنفسه است (مصلح، ۱۳۷۹: ۱۶۰-۱۶۱). اندیشهٔ صدرا هرچند ابداعی است، اما همچنان مابعدالطبیعی و ناگسسته از مابعدالطبیعه است. درنهایت، زمانِ وجودی در تجدد موجود طبیعی به حرکت جوهری برمی‌گردد؛ بنابراین فهم ملاصدرا، بر اساس اندیشهٔ هایدگر، به‌واسطهٔ این نسبت و البته قوام‌یافتن هر دو وجه مادی و صوری زمان مبتذل، همچنان مابعدالطبیعی و مبتذل باقی می‌ماند. در باب فهم مبتذل از زمان در اندیشهٔ هایدگر، در فصل چهارم توضیح خواهم داد.

اهمیت ملاصدرا و هایدگر در فلسفهٔ اسلامی و غرب

ما برای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی، هایدگر و ملاصدرا را انتخاب کردیم. هایدگر از مشهورترین و معتبرترین فیلسوفان قرن بیستم است. به‌نظر بسیاری، او احیاگر بزرگ فلسفه است. طرفداران او در تفاسیر او از اندیشهٔ متفکران و اصل اندیشهٔ خود وی، آغاز مجدد و گویای اندیشهٔ فلسفی را می‌بینند (Reijen, 2009: 7). فیلسوفان نوساختارگرا مانند دریدا، لیوتار و دلوز، در مخالفت قطعی هایدگر با منطق دوارزشی سنتی (صادق/کاذب، خیر/شر و...) و تردید او در برابر اصل پیشرفت

شناخت در گفتمان و استدلال، نفی هرگونه مفهوم عقلانی و الزام‌آور از حقیقت را تشخیص می‌دهند (Frank, 1983). اهمیت و تأثیرگذاری وی به‌حدی است که موافقان او تعهد و خدمت هایدگر به حزب ناسیونال‌سوسیالیسم را یا کم‌اهمیت می‌کنند و یا بی‌پرده وی را تبرئه می‌کنند. این در حالی است که برخی منتقدان، هایدگر را متهم می‌کنند که وی حتی یک جمله هم ننوشته که ضد یهودی ستیزی بوده باشد یا موافق با ناسیونال سوسیالیسم نبوده باشد (Reijen, 2009: 8). هیچ متفکری در دورهٔ معاصر به‌اندازهٔ هایدگر بر طیف وسیعی از متفکران مؤثر نبوده و از هیچ فیلسوفی به‌اندازهٔ هایدگر قرائت‌های متنوع نشده است. در باب هایدگر و فلسفهٔ وی، اختلاف عقاید به‌حدی است که برخی وی را بزرگ‌ترین فیلسوف قرن و برخی نیز وی را اساساً به‌عنوان یک شارلاتان معرفی کرده‌اند (Inwood, 2004: 8).

اما ملاصدرا نیز شاید بزرگ‌ترین اندیشمند جهان اسلام باشد. حکمت متعالیهٔ ملاصدرا، از قرن یازدهم هجری تاکنون، بزرگ‌ترین سنت فلسفی در فرهنگ ایرانی است و همین تداوم نقش آن در فرهنگ ما مایهٔ ایجاد پرسش از جایگاه ملاصدرا و سنت فلسفی او در جهان معاصر می‌شود (مصلح، ۱۳۸۶ب: ۱۰۷). علاوه‌براین، در سالیان اخیر که پژوهش‌های تطبیقی بین متفکران اسلامی و غیراسلامی، به‌خصوص غربی، در ایران رونق بیشتری یافته، ملاصدرا شاید بیش از هر متفکر دیگری مورد توجه بوده است. ملاحظاتی جدی درمورد این پژوهش‌ها وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها بُعد و دوری بستر و فضای اندیشگانی این فیلسوفان با اندیشهٔ صدراست که در دو فرهنگ و تاریخ کاملاً متفاوت قوام یافته‌اند. این ملاحظات به‌حدی است که حتی می‌توان ادعا کرد که اعتبار بسیاری از این پژوهش‌ها زیر سؤال است و مفهوم خام تطبیق، به‌معنای جست‌وجوی موارد اشتراک و اختلاف، را ناممکن می‌کند. اما در این میان و علی‌رغم همهٔ این ملاحظات،

یک نکتهٔ مهم در همین تکاپوها وجود دارد و آن اینکه این حجم از کنکاش‌ها نشان می‌دهد که اولاً اندیشهٔ صدرا ظرفیت بالایی در مواجهه با مسائل فیلسوفان جدید دارد و ثانیاً این مقایسه‌ها برخاسته از این است که با ظهور اندیشه‌های جدید و متفکرانی نظیر هایدگر و برگسون، بسیاری از اندیشه‌های پیشینی نظیر اندیشهٔ ملاصدرا عمق و استعداد خود را بهتر نشان می‌دهند و ثالثاً نظریات جدید می‌توانند حکمت متعالیه را در مسیر جدید و در نسبت با انسان معاصر قرار دهند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۴: ۱۴-۱۵). اساساً در مقاسیهٔ دو فیلسوف نباید به‌دنبال اثبات نظر یکی علیه دیگری بود؛ بلکه باید توجه کرد که می‌توان با فهم یکی از دو فیلسوف، دیگری را بهتر فهمید و به شناخت عمیق‌تری از او دست یافت.

ملاصدرا نه‌تنها مؤسس حکمت متعالیه به‌عنوان تأثیرگذارترین مکتب فلسفی اسلامی در چند قرن اخیر است، بلکه وارث کل اندیشهٔ فلسفی جهان اسلام است. او نه‌تنها به‌معنای متداول کلمه وارث آن‌هاست، بلکه در واقع حیات‌بخش این میراث بسیار اصیل فکری و حافظ صلابت و قدرت آن نیز هست (مجتهدی، ۱۳۷۶: ۳۶). اهمیت میراث‌داری او به‌حدی است که ما در سنت فلسفی اخیر، اقوال خاصی در باب صدرا می‌بینیم، نظیر اینکه «همهٔ متألهان بزرگ دنیا در برابر عظمت ملاصدرا رنگ می‌بازند و من این را ادعا می‌کنم. ازجمله مواهبی که خداوند به ملاصدرا اعطا کرده بود، این است که وارث هزار سال فرهنگ اسلامی است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۲۳). یا می‌توان به اهمیت ملاصدرا برای هانری کربن اشاره کرد. به‌نظر کربن، ملاصدرا قلهٔ فلسفهٔ ایرانی‌اسلامی است. فلسفهٔ او تألیف اندیشهٔ فلسفی پیش از اوست. اندیشهٔ فلسفی پس از او به‌خصوص در جهان شیعی، تحت تأثیر اوست (کربن، ۱۳۷۳: ۴۸۲).

اختلاف ملاصدرا و هایدگر در مبانی فلسفی و مسائل و هدف

هایدگر و ملاصدرا نمایندگان دو سنت فلسفی متفاوت هستند که در دو موضع جغرافیایی متفاوت و در دو دورهٔ تاریخی کاملاً متفاوت می‌اندیشیدند. هایدگر و ملاصدرا هر دو در پی تأسیس معانی و حقایق تازه‌ای هستند و نگاه این دو متفکر به‌گونه‌ای است که می‌توان آنان را فیلسوفان مؤسس نامید. این بدان معناست که ایشان به سهم خود تفکر و فلسفه‌ای جدید تأسیس کرده‌اند (اسدی، ۱۳۸۷الف: ۴۸)، هرچند به‌معنایی جدید، در نسبت با تاریخ خود. هر دو متفکر فیلسوفان پس از خود را تحت تأثیر اندیشهٔ خود قرار داده‌اند. برای هریک از آن‌ها در نسبت با زمان آن‌ها، موضوعات متفاوتی طرح می‌شود که برای دیگری طرح نمی‌شود؛ مثلاً برای هایدگر تکنیک و برای صدرا حیات پس از مرگ یا همان موضوع تبیین معاد جسمانی، از اهمیت محوری برخوردار است (اسدی، ۱۳۸۷الف: ۴۸). چنان‌که هگل می‌گوید: «هر فردی در هر صورت فرزند زمانهٔ خویش است، به همین ترتیب هم فلسفه یعنی زمانهٔ فلسفه... این تصور که فلسفه از جهان معاصر خود می‌تواند فراتر برود، همان اندازه ابلهانه است که تصور کنیم فردی می‌تواند از زمانهٔ خود یا از فراز رودِس بپرد» (هگل، ۱۳۷۸: ۱۹). البته این بدان معنا نیست که ایشان صرفاً متأثر از زمانهٔ خود بوده‌اند و برآیندی صرف از شرایط زمانهٔ خود و جامعهٔ خود بوده باشند؛ چنان‌که فیلسوفان دیگری بوده‌اند که هم‌زمان با آن‌ها زیسته‌اند، اما مسائل ایشان را نداشته‌اند (اسدی، ۱۳۷۸الف: ۴۹). فرزند زمانهٔ خود بودن به‌معنای تأثیرپذیری خام از شرایط اجتماعی و تاریخی و بروز مکانیکی این شرایط نیست.

ملاصدرا و هایدگر علاوه بر تفاوت در موضوع و مسائل اندیشه، در روش، هدف و غایت و زبان هم باهم اختلاف دارند. مقصد اصلی و

نهایی فلسفه ازنظر ملاصدرا، به‌کمال‌رساندن نفس آدمی یا شبیه‌شدن به خداوند است. به‌نظر او فلسفه عبارت از این است که انسان سیر کمالی طی کند تا اینکه عالَم عقلی مضاهی عالم عینی شود. فلسفه صیرورت انسان است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹ : ۷۰). لذا در بستری دینی، تفکر صدرایی سعی در هماهنگ‌شدن با اسلام می‌کند، تا حدی که می‌گوید: «نابود باد فلسفه‌ای که قواعد آن ناهماهنگ با قرآن و سنت باشد.» وی احکام دین را با معارف یقینی ضروری در تعارض نمی‌بیند. چون حقیقت وجود را حق‌تعالی می‌داند، برترین علم را شناخت خداوند و مراتب وجود و صفات و افعال او می‌داند که با دو روش برهان عقلی و تهذیب و تزکیهٔ نفس، معرفت حاصل می‌شود (اسدی، ۱۳۸۷ب: ۵۲-۵۳). علم منطق نیز ابزاری برای سنجش این براهین عقلی می‌دهد (همان: ۸۳). اما برای هایدگر، لااقل تا زمان انتشار *هستی و زمان*، روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی اهمیت دارد که من به این طریق در فصل چهارم به زمانمندی در اندیشهٔ هایدگر پرداخته‌ام.

هایدگر هم مانند ملاصدرا به‌دنبال شناخت هستی است و مسئلهٔ اصلی فلسفهٔ او همین مسئلهٔ هستی است؛ اما وی نه می‌خواهد به سعادت دنیوی برسد و نه به سعادت اخروی. هستی برای او خدا نیست. برای هایدگر تنها انسان است که وجود به‌معنای مورد نظر او را دارد و شناخت این انسان در واقع مقدمهٔ شناخت هستی است (همان: ۵۴). برخلاف هایدگر که شناخت انسان را یگانه راه فهم معنای هستی می‌داند، ملاصدرا انسان‌شناسی را دومین راه شناخت حقیقت هستی می‌داند و در واقع قائل به انحصار نیست (همان: ۵۴). اگر بخواهیم از حیث کلی فلسفهٔ این دو را مقایسه کنیم، ازنظر هایدگر و بنا بر مبانی فلسفهٔ وی، تفکر ملاصدرا تفکر مابعدالطبیعی است؛ چراکه ویژگی‌ها و شاخصه‌های اصلی مابعدالطبیعه را دارد. در فلسفهٔ صدرا فلسفه به عملی و نظری تقسیم می‌شود و منطق معیار کشف حقیقت است و روش وی

اقامهٔ استدلال عقلانی و حقیقت مطابقت حکم با واقع است؛ اما برای هایدگر تقسیم فلسفه به عملی و نظری تقسیمی مابعدالطبیعی است و اساساً منطق و نیز اخلاق و علم تکون‌یافته در مابعدالطبیعه هستند و حقیقت نیز برای هایدگر نه مطابقت حکم با واقع، بلکه همان گشودگی است. ازنظر هایدگر، موضوع مابعدالطبیعه هستی‌شناسی است و این درمورد ملاصدرا نیز صدق می‌کند و بنابراین تفکر صدرا محصور در مابعدالطبیعه است (همان: ۵۷). در این پژوهش نشان خواهم داد که رهیافت ملاصدرا به زمان هم علی‌رغم تمام ابتکارات ملاصدرا، تماماً مابعدالطبیعی است و همان نقدهای هایدگر به مابعدالطبیعه و فهم مبتذل از زمان به دیدگاه ملاصدرا نیز اصابت خواهند کرد. بنابراین، ما در این کتاب دو متفکر داریم که همهٔ مشخصه‌های تفکر آن‌ها متمایز از هم است: زمان، جغرافیا، تاریخ، فرهنگ، دین، موضوعات، روش، زبان، هدف و... .

به‌راستی که این‌گونه است که در فلسفهٔ تطبیقی یا مقایسه‌ای باید احتیاط پیشه کرد. تشابهات عموماً ظاهری و جزئی هستند و خود بر اختلافات عمیق در فلسفه‌ها مبتنی هستند. انحراف جدی در تفسیر و فهم فیلسوفان وقتی بروز می‌کند که این تشابهات و امور جزئی را از زمینه و صورت کلی و بنیادین متفاوت جدا کنیم و سعی در تطبیق و مقایسهٔ تشابهات کنیم. مسلماً این مسئله به سوءفهم و نتایج باطل می‌انجامد (مجتهدی، ۱۳۸۴: ۹). هایدگر و ملاصدرا هم در دو زمینه یا بافتِ به‌کلی متفاوت می‌اندیشند و در نگاه آن‌ها به زمان تشابهاتی وجود دارد؛ بنابراین باید بسیار احتیاط کنیم.

گفتار در روش

مقدمه‌ای به بحث روش و اهمیت گفت‌وگو

مشخص شد که در این کتاب به بررسی یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخ

اندیشه، یعنی زمان، نزد دو متفکر بزرگ از دو سنت فلسفی خواهیم پرداخت و رهیافت‌های ایشان در این باب هم کاملاً متفاوت است. اما اگر رهیافت‌ها کاملاً متفاوت است، پس چه جای تطبیق است؟ آیا اساساً با همین چند صفحه، تکلیف کار و نتیجهٔ تحقیق مشخص نیست؟ پاسخ این است که اگر داوری عجولانه مد نظر باشد آری، این دو متفکر دو رهیافت کاملاً متمایز دارند و نگاه‌های ایشان در باب زمان هیچ نسبتی ندارد؛ اما اگر تأمل کنیم و سعی در فهم این دو اندیشه در پرتو روش و هدف این کتاب داشته باشیم، مسئله به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت خود را به ما می‌نمایاند.

روش ما در این پژوهش چیست؟ افق کار پژوهشی این کتاب چیست؟ عمدهٔ پژوهش‌ها تاکنون تحت عنوان فلسفهٔ تطبیقی ارائه شده‌اند. «تطبیق»، ترجمهٔ comparative انگلیسی و یا kompa-rativ آلمانی است. در مجامع علمی آلمانی‌زبان، ترجیح بر آن است که از صفت vergleichend به‌معنای «مقایسه‌ای» استفاده کنند. واژهٔ «تطبیق» بیشتر یادآور تلاش برای منطبق کردن آموزه‌ها با یکدیگر است؛ ولیکن «مقایسه» معطوف به قیاس اندیشه‌هاست و به طنین اختلاف‌ها توجه بیشتری دارد و شاید استفاده از آن از برخی سوءتفاهم‌ها جلوگیری کند. البته خود مقایسه هم می‌تواند یک تلاش فکری خام بدون تعمق و حتی هیجان‌زده و یا کنجکاوانه در مقایسهٔ شباهت‌ها و اختلافات باشد، که در این صورت نیز ما تأملی فلسفی نخواهیم داشت. ظاهراً فلسفهٔ تطبیقی یا مقایسه‌ای روش واحد و تعریف‌شده‌ای به‌عنوان روش عمومی ندارد و کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند، هریک روش خاص خود را داشته‌اند؛ لیکن باید توجه داشت که این روش‌ها فردی نیستند. می‌توان آن‌ها را در یک تقسیم‌بندی کلی و جامع بیان کرد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۵ـ۲۶). اما آنچه من در این کتاب به آن می‌پردازم، در هیچ‌یک از کتب و رسائل در زبان فارسی سابقه ندارد و منطبق

بر فلسفهٔ میان‌فرهنگی است. افق پژوهش من فلسفهٔ میان‌فرهنگی و تلاش برای فراهم‌کردن مقدمه‌ای بر پولی‌لوگ یا گفت‌وگوی چندجانبهٔ میان‌فرهنگی است.

نکتهٔ بسیار مهم این است که این کتاب در حکم تمهیدی برای گفت‌وگوی چندجانبه یا پولی‌لوگ است. من در تحقیق سعی نمی‌کنم فضای محصلی از گفت‌وگوی دوجانبه و تحقق‌یافتهٔ ملاصدرا و هایدگر را ترسیم کنم. مسلماً این امری فرافلسفی[1] است. وظیفهٔ فلسفه بحث در امکان تحقق است و در واقع این کتاب، به شرحی که بیان خواهم کرد، در حکم تمهید است.

پولی‌لوگ در نسبت مستقیم با گفت‌وگو یا دیالوگ است. اساساً فلسفه نیاز به گفت‌وگو دارد و در سنت فلسفی، از زمان افلاطون، این مسئله اهمیت داشته است. فلسفه نیاز به گفت‌وگو دارد؛ چراکه در انتقال مطالب فلسفی و انتقال آن‌ها از شعوری به شعور دیگر این تفکرات رشد می‌کند و در این گفت‌وگو با تفکرات مقابل، امکانات درونی و واقعی از قوه به فعلیت می‌رسند. فلسفه اساساً با محاوره زنده است و این در سرشت فلسفه است و این را در آغاز با افلاطون و سقراط و محاورات سقراطی به‌وضوح می‌بینیم. گفت‌وگو مهم‌ترین منش فلسفی مورد نیاز زمانه است. گفت‌وگو کهن‌ترین و درعین‌حال جدیدترین دستاورد فلسفی است (مصلح، ۱۳۸۶الف: ۷۵). اما باید مضامین گفت‌وگو مهم باشند و مسائل مشترکی وجود داشته باشد. باید مفاهیمی انتخاب شوند که خود نقش محوری در تکون اندیشهٔ آن فیلسوف داشته باشند و ما به‌واسطهٔ آن مفهوم به ساحت اندیشگانی آن فیلسوف وارد شویم (مجتهدی، ۱۳۸۴: ۱۰). چنان‌که می‌دانیم، زمان در اندیشهٔ هایدگر متقدم و بحث زمان در نسبت با وجود و حرکت در اندیشهٔ ملاصدرا، چنین شأن و جایگاهی را دارند.

1. überphilosophisch

تبیین سه روش فلسفهٔ تطبیقی به روایت کربن؛ پدیدارشناسی هوسرل، پایهٔ روش کربن

اما در تبیین روش، هانری کربن[1] و تحلیل او از روش فلسفهٔ تطبیقی می‌تواند نقطهٔ عزیمت خوبی برای توضیح روش ما باشد. روش هانری کربن در ایران شناخته‌شده است؛ هرچند هیچ پژوهشگری تاکنون موفق به محقق‌کردن شعارهای خود در پیروی از کربن نشده است. دعاوی پدیدارشناختی کربن عموماً در بسیاری از رسائل با موضوع تطبیقی تکرار می‌شوند و به‌عنوان هدف تحقیق ارائه می‌شوند و بعد فراموش می‌شوند. عمدتاً در آخر هر بخشی ناگهان محقق شباهتی را پیدا می‌کند و سراسیمه آن را ماده‌ای برای گفت‌وگوی متفکران در «فراتاریخ» کربن معرفی می‌کند. من در این کتاب از کربن گذر کرده و افق جدیدی در نسبت با مباحث روز فلسفه، به‌خصوص در حوزه‌های آلمانی‌زبان فلسفه، ارائه خواهم کرد.

کربن در سخنرانی خود در باب فلسفهٔ تطبیقی که در کتاب *فلسفهٔ ایرانی، فلسفهٔ تطبیقی* به چاپ رسیده است، سه روش را در فلسفهٔ تطبیقی از هم بازشناسی می‌کند: روش اول همان یافتن شباهت‌ها و اختلافات میان فلسفه‌های مختلف و داوری در باب آن‌هاست. این خام‌ترین روش است که اکثر تحقیقات ما از آن پیروی می‌کنند و حتی بسیاری هم که مدعی روش پدیدارشناسی هوسرل یا کربن هستند، در واقع از این روش پیروی می‌کنند. مواردی از این تحقیق را می‌توان در مقایسهٔ «انسان معلق در فضا»ی ابن‌سینا و کوجیتوی دکارت و شک روشی او یافت. در اینجا دو نظام فلسفی کاملاً مجزا و دو امر کاملاً جداگانه باهم مقایسه می‌شود. نتیجه عموماً ارائهٔ فهرستی از اختلافات و تشابهات، بدون هیچ مبنای فلسفی و بدون هیچ نتیجهٔ انضمامی است؛ اما باید توجه کرد که اگر فلسفهٔ تطبیقی فهرست‌کردن آرای

1. Henry Corbin

مشترک فیلسوفان باشد و در آن بایستی آرای فلاسفه را باهم قیاس کرد تا بفهمیم که هریک چه گفته، بنابراین بسیاری از کتب تاریخ فلسفه در واقع فلسفهٔ تطبیقی هستند (داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۲۸). می‌توان این‌گونه این روش را توضیح داد که در مقایسهٔ فلسفهٔ A و B ما به موارد مشابه a وb و c و موارد اختلاف d و e و f می‌رسیم و این موارد را فهرست می‌کنیم.

روش دوم که کربن آن را معرفی می‌کند، این است که به‌جای یافتن شباهات به‌دنبال تشابه نسبت‌ها برویم. این روش همان روش پل ماسون اورسل[1] است. وی رسالهٔ دکتری خود در فرانسه در دههٔ بیست قرن بیستم را با عنوان فلسفهٔ تطبیقی ارائه کرد که عمدتاً در حوزهٔ ادیان بود. در این روش، ما درون دو نظام فلسفی تحقیق می‌کنیم و درنهایت به این نتیجه می‌رسیم که در فلسفهٔ A نسبت a به a' مانند نسبت b به b' در فلسفهٔ B است؛ مثلاً مقولات فاهمه در معرفت‌شناسی فلسفهٔ کانت، مانند نسبت معقولات ثانیهٔ فلسفی در فلسفهٔ اسلامی است. اما این تطبیق چه سودی دارد؟ نهایت نتیجهٔ این چنین تطبیق‌هایی نشان‌دادن انسجام درونی نظام‌های فلسفی است که انتظار حداقلی از هر نظام فلسفی است (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۷).

روش سوم روش پدیدارشناسی است که روش کربن در فلسفهٔ تطبیقی است. وی دراین‌باره می‌گوید:

> هر فلسفهٔ تطبیقی که بخواهد از دیدگاه پدیدارشناسی عمل کند، بایستی احتیاط را پیشهٔ خود کند. هدف تطبیق صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست و بر اختلاف‌ها نیز نیست؛ بایستی همسانی‌ها و اختلاف‌ها باتوجه‌به امری مشترک معنا پیدا کنند. بنابراین باید مبنای مشترک کاملاً مطمئنی وجود داشته باشد. اما

1. Paul Masson Oursel

> پدیدارشناسی تطبیقی ما بایستی یک امر مهم را از نظر دور ندارد: این دوره‌بندی تاریخ برای چه کسی دارای ارزش است و در چه میدان دیدی ضرورت پیدا می‌کند؟ به‌یقین نه در میدانی که انسان همچون موجودی در تاریخ لحاظ شده است؛ وگرنه این دوره‌بندی به‌طور یکسانی برای همگان ضرورت پیدا می‌کرد، همچنان که حوادثی مانند فرمان‌روایی قیصر یا ناپلئون، خود را بر همگان تحمیل می‌کنند. اما چنین نیست. معنای این دوره‌بندی به‌طور اساسی به میدان آگاهی مربوط می‌شود که در آن تاریخ به‌گونه‌ای تجربه می‌شود که در انسان وجود دارد. منظور همان تاریخ قدسی یا مقدس است که حوادث آن در درون انسان جریان پیدا می‌کند و معنای باطنی آن بایستی با توسل به تأویل، پدیدارشناسی و به دیگرسخن کشف‌المحجوب درک شود (کربن، ۱۳۶۹: ۳۴).

وی می‌خواهد از تاریخی‌نگری مدرن فرارود و متفکران را ورای زمان و مکان به هم‌سخنی بنشاند. آنچه حاصل می‌شود ادراک ذات است: «آنچه فلسفهٔ تطبیقی می‌تواند در بخش‌های متفاوت، میدان ویژهٔ مقایسه و توجه خود قرار دهد، نخست آن امری است که به زبان آلمانی *Wesensschau* یا ادراک شهودی ذات نامیده می‌شود (همان: ۲۰). این دقیقاً در مقابل دیدگاه‌های تاریخی‌نگر است. پدیدارشناسی در مقابل دیدگاه‌های تاریخ‌فلسفه‌ای و نقادی تاریخی است (همان: ۲۱). کربن پدیدار را این‌گونه تعریف می‌کند که پدیدار آن چیزی است که خود را نشان می‌دهد و ظاهر می‌شود و در این ظهور چیزی را آشکار می‌سازد که در آن نمی‌تواند آشکار شود، مگر در صورتی که درعین‌حال در زیر آن ظاهر پوشیده بماند. چیزی که ظاهر می‌شود جز با پنهان‌کردن نمی‌تواند آشکار سازد. آنچه در این پنهانگری آشکار می‌شود همان

باطن و درون است. شناخت این پدیدار نیز در واقع، بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان‌شده است. کربن در ادامهٔ این تعریف، پدیدارشناسی را به سنت عرفانی ما گره زده و می‌گوید که این همان سنت تأویل یا کشف‌المحجوب در فرهنگ عرفانی جهان اسلام است (همان: ۲۴).

در تاریخی‌نگری که تاریخ به‌طور خطی لحاظ شده باشد نیز فلسفهٔ تطبیقی دیگر موضوعیتی ندارد؛ چراکه اصطلاحاً هر روز، روز تازه‌ای است و چیزی در تکرار نیست و اگر هم تکراری باشد، تکرار همان امر قبلی است. قول به تاریخی‌نگری، انکار معنای فلسفهٔ تطبیقی است. فلسفه به این معنا تعلق به عصر تاریخی خود دارد؛ اما به‌نظر پدیدارشناسان، ازآنجاکه تاریخ تابع تفکر است و نه به‌عکس و فلسفه به‌طور کلی شرط قوام دوران تاریخی است، لذا تابع دورهٔ تاریخی خود نمی‌شود و با پایان آن دورهٔ تاریخی ساقط نمی‌شود. متفکران همهٔ دوران‌ها می‌توانند از اسلاف خود درس بگیرند و این درس‌گرفتن همان هم‌زبانی است (داوری، ۱۳۸۳: ۱۱).

روش کربن صراحتاً متأثر از فلسفهٔ هوسرل است. وی قائل به یک من استعلایی مشترک بین فیلسوفان است که کاملاً فرازمانی و فراتاریخی است و همه در آن سهیم هستند و با فراروی به آن می‌توان به گفت‌وگوی مشترک رسید؛ اما در مقابل، هایدگر اساساً به چنین من استعلایی فرازمانی و فرامکانی و فراتاریخی اعتقادی ندارد و از این وجه سعی در نزدیکی به دیلتای و تأکید بر تجربهٔ زیستهٔ واقعی[1] می‌کند.

گفت‌وگو در فراتاریخ؟ تأملی در تفاوت هوسرل و هایدگر در اتخاذ پدیدارشناسی

هایدگر قبل از *هستی و زمان* و در دورهٔ فرایبورگ، ضمن تأثیرپذیری از هوسرل، در مقابل ذات‌گرایی وی و ضدتاریخی‌گرایی او در مفهوم علم قرار می‌گیرد و متأثر از دیلتای و فلسفهٔ حیات او می‌گردد

1. faktische Lebenserfahrung

(Jung, 2003a: 9). این تأثیر در دورهٔ فرایبورگ روزبه‌روز بیشتر می‌شد. مسئلهٔ محوری فلسفهٔ هایدگر در این دوره که درنهایت منجر به نوشته‌شدن *هستی و زمان* شد، تجربهٔ زیستهٔ واقعی است. هایدگر تلاش می‌کند تا فلسفهٔ خود را بین دو قطب مخالف شهود ذات غیرشخصی و فرازمانی و اندیشهٔ تاریخمندانهٔ زیست‌جهانی بیابد. او اندیشهٔ مبتنی بر فرازمانیت هوسرل را نمی‌پذیرد و به تاریخ‌گرایی رادیکال‌شدهٔ دیلتای نزدیک می‌شود و معتقد می‌شود که فلسفه خود را بر پایهٔ حیات در خود، یعنی خودی که تاریخی است، به‌معنایی مطلق برمی‌سازد (Heidegger, 1999: 21). اما ازطرفی بر نظرات هوسرل در تمایز با جهان‌بینی‌باوری تأکید می‌کند و می‌توان گفت که هایدگر سعی در تاریخی‌کردن فلسفهٔ استعلایی هوسرل می‌کند. هایدگر در مقابل پدیدارشناسی هوسرل مفهوم تجربه را می‌نشاند که مبتنی بر تجربهٔ زیستهٔ واقعی است. هایدگر از مفاهیم کلیدی خاصی نظیر تجربهٔ زیستهٔ واقعی و مراقبت[1] استفاده می‌کند که بعدها در *هستی و زمان* در عناوینی دیگر ظهور می‌کند. هستن‌ـدر‌ـجهان[2] جایگزین تجربهٔ زیستهٔ واقعی و پروا[3] جایگزین مراقبت می‌شود (Jung, 2003b: 14f).

در مقایسهٔ پدیدارشناسی هایدگر و هوسرل، عموماً به یک تفاوت مهم اشاره می‌شود. اگر پدیدارشناسی به بررسی تجربه بپردازد، ما در تجربه سه رکن اساسی داریم: اولین رکن محتوا[4]ست، یعنی امری که در تجربه می‌آید. رکن دوم رابطه[5] تجربه و محتواست. پدیدارشناسی هوسرل بر این رابطه تأکید دارد؛ اما مسئلهٔ اصلی هایدگر این رابطه

1. Bekümmern
2. in-der-Welt-sein
3. Sorge
4. Gehalt
5. Bezug

نیست، بلکه رکن سوم یا تحقق[1] تجربه است. در واقع هایدگر به رکن سومی که عمیق‌تر از رکن دوم است می‌پردازد و آن بررسی چگونگی تحقق یا به‌تعبیر *هستی و زمان*، اصالت یا عدم‌اصالت این رابطه است. پرسش از تحقق به‌جای رابطه، مسئلهٔ اصلی پدیدارشناسی هایدگر متقدم است (ebd.: 16).

در اینجا من قصد ندارم در باب تفاوت هوسرل و هایدگر بحث کنم؛ چراکه از حیطهٔ موضوع ما خارج است. اما به همین حد اکتفا می‌کنم که روش هانری کربن در این تمایز میان هوسرل و هایدگر، مبتنی بر فلسفهٔ هوسرل است. البته به بررسی این مطلب که آیا کربن وفادارانه از هوسرل استفاده می‌کند یا در واقع از فلسفهٔ هوسرل فرامی‌رود، نمی‌پردازم.

اما رهیافت بعدی که به معرفی آن می‌پردازم توسط فرانتس مارتین ویمر[2]، فیلسوف وینی، طرح شده است. هرچند خود ویمر در باب تمایز مذکور میان هوسرل و هایدگر موضعی ندارد و اساساً به این تمایز توجهی ندارد، ولی به‌نظر می‌رسد که فلسفهٔ هایدگر متقدم با پولی‌لوگ در تعارض نباشد و تأکید بر تجربهٔ زیستهٔ متفکران می‌تواند بستری برای فراروی از جزم‌اندیشی و پذیرش تکثر اندیشه‌ها در سنت‌های متکثر باشد؛ بنابراین اگر من به‌عنوان پژوهشگر موضع هایدگر را در قبال هوسرل بپذیرم، نباید تحقیق خود را بر مبنای روش هانری کربن و اعتقاد به فراتاریخ مشترک میان متفکران مبتنی کنم. در عوض، باید به‌دنبال راهی بود که تکثر را بپذیرد و مبنای تکثر را در جهان واقعی متکثر بجوید و در بطن این تکثر نه به‌دنبال فراتاریخ فرازمانی، بلکه به‌دنبال راهکاری برای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی حداقلی باشد؛ راهکاری که در آن متفکران نه در ناکجاآباد فلسفی، بلکه در جهان‌های متنوع تاریخی

1. Vollzug
2. Franz Martin Wimmer

خود تفکر کنند و من به‌عنوان پژوهشگر، به‌دنبال فراروی از زمان و رسیدن به فرازمان برای فهم دو متفکر و هم‌زبانی با ایشان نیستم، بلکه باید به‌دنبال مبنایی انضمامی در فهم فلسفه‌ها و فرهنگ‌های متفاوت و متکثر باشم.

معاضدت فلسفهٔ میان‌فرهنگی به فلسفهٔ تطبیقی؛ تمهیدی برای گفت‌وگوی چندجانبهٔ میان‌فرهنگی یا پولی‌لوگ

در این بخش، قصد معرفی تفصیلی چیستی فلسفهٔ میان‌فرهنگی و دیدگاه‌های مطرح در سیر آن را ندارم. این مسئله خود کتابی دیگر می‌طلبد. در اینجا سعی می‌کنم تا به معرفی مختصر فلسفهٔ میان‌فرهنگی بپردازم و بر اساس اندیشهٔ فرانتس مارتین ویمر، مبدع پولی‌لوگ، این الگوی پژوهشی را معرفی کنم و آن را به‌مثابهٔ افقی برای این پژوهش طرح می‌کنم که به‌واسطهٔ آن روش من در بحث‌های مختلف، در دو فصل ملاصدرا و هایدگر، و نیز هدف کلی این کتاب، تبیین خواهند شد.

فلسفهٔ میان‌فرهنگی در واقع نوعی جهت‌گیری است که بسیاری از فیلسوفان متعلق به سنت‌های فکری مختلف آن را اتخاذ کرده‌اند و در آن، برای حل مسائل مشترک، سعی در هم‌سخنی و همراهی در تفکر فلسفی را دارند (مصلح، ۱۳۸۶الف: ۶۸). تعداد اندکی از فیلسوفان در غرب یا بخش‌های دیگر جهان، تحت عنوان فلسفهٔ میان‌فرهنگی، وظیفهٔ خود می‌دانند که به مسائل مربوط به اتحاد و امتزاج فرهنگ‌ها بپردازند. این فیلسوفان در پی تعامل با فلسفه‌های دیگر هستند و می‌خواهند در واقع تلاش‌های جدیدی را راهبری کنند (Kimmerle, 2002: 10). در حوزه‌های آلمانی‌زبان فلسفه، هشت یا نُه دیدگاه یا جهت را می‌توان از هم متمایز کرد که اختلاف میان آن‌ها البته بر سر مسائلی از قبیل نسبیت و نقد و میزان پذیرش آن و یا مثلاً تفاوت آن‌ها در تمرکز برخی از این دیدگاه‌ها بر فرهنگ فلسفی معینی، مثلاً فلسفه

در ژاپن، و یا یک موضوع معین فلسفی است؛ اما در این میان دو مسئله است که طرح می‌شود: یکی توسعه و بسط گفت‌وگوی فلسفی و دیگری امکان اعتبار کلی و فراگیر نظریات (Wimmer, 2004: 53).

شاید مهم‌ترین مسئله در جهان معاصر، گسترش جهانی‌سازی[1] و منطقه‌ای‌سازی[2] و تعاملات فرهنگی ناشی از آن‌ها باشد. در این باب، آنچه همچنان وجود ندارد تفکری فلسفی است. تلاش‌های سیاسی برای کنترل و هدایت این جریان‌ها نیز به‌حد وحشتناکی درمانده و بی‌جهت هستند (Kimmerle, 2002: 7). گئورگ اشتنگر[3] اهمیت این دو جریان و نسبت این دو را برای فلسفهٔ میان‌فرهنگی، با مسئلهٔ وحدت و کثرت در سنت فلسفی مقایسه می‌کند. در واقع نسبت این دو در اندیشهٔ جدید، همان جایگاهی را دارد که مسئلهٔ نسبت وحدت و کثرت در مابعدالطبیعه دارد (Stenger, 2006: 25). نمایندگان رسمی فلسفهٔ غرب نسبت به این مسائل بی‌مهری نشان می‌دهند. عموماً در مجامع رسمی فلسفه در غرب، به موضوعات متداول تاریخ فلسفهٔ غربی و شفاف‌سازی و شرح منطقی‌تحلیلی مسائل پژوهشی و عادات زبانی روزمره پرداخته می‌شود و جایی برای پرداختن به این مسائل وجود ندارد تا بتوانند به تعامل با فرهنگ‌های غیرخودی بپردازند (Kimmerle, 2002: 8). این میراثی از اندیشهٔ استعماری است که فلسفه را به تاریخ تفکر غربی محدود می‌کند و فرهنگ‌های دیگر را ناتوان‌تر از آن می‌داند که بتوانند اندیشهٔ فلسفی داشته باشند. اساساً فلسفه طرحی است که از حیث مضمون در پی تبیین مسائل سه حوزه است: حوزهٔ نخست ساختار بنیادی واقعیت است که معمولاً مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی است؛ حوزهٔ دوم

1. Globalisierung
2. Regionalisierung
3. Georg Stenger

به امکان شناخت واقعیت می‌پردازد که همان معرفت‌شناسی و منطق است؛ حوزهٔ سوم به امکان تأسیس قضایای تجویزی می‌پردازد که مربوط به اخلاق و زیبایی‌شناسی است. اگر به تاریخ دیگر فرهنگ‌ها توجه کنیم می‌بینیم که همین پرسش‌ها، البته باتوجه‌به اقتضائات فرهنگی خاص خود آن‌ها، در صورت‌هایی متفاوت طرح شده است و موجب شکل‌گیری جهان‌بینی‌ها و نظام‌های ارزشی و آداب‌ورسوم مختلف و اسطوره‌ها و آیین‌های دیگر شده است. بنابراین نمی‌توان فلسفه را منحصر در یک فرهنگ کرد (مصلح، ۱۳۸۶الف: ۷۱-۷۲).

نمایندگان رسمی فلسفهٔ غرب متون به‌جامانده از فرهنگ‌های چینی و هندی را که ازلحاظ فکری قوی و عمیق هستند، تفکر به‌معنای فلسفی نمی‌دانند و آن‌ها را حکمت تلقی می‌کنند. بارزترین نمونهٔ آن عنوان گفت‌وگوی هایدگر با یک ژاپنی است. هایدگر در نسخهٔ بازنویسی‌شدهٔ خود از این گفت‌وگو که در کتاب *در راه زبان*[1] تحت عنوان «از یک گفت‌وگو در باب زبان بین یک ژاپنی و یک پرسشگر»[2] به چاپ رسیده، متفکران ژاپنی و کره‌ای که او را ملاقات می‌کرده‌اند، نه فیلسوف بلکه متفکر می‌نامد (Kimmerle, 2002: 9). تفکر هایدگر گاهی آن‌قدر انحصاری می‌شود که در جای دیگری وی می‌گوید آنچه اغلب تحت عنوان فلسفهٔ غربی‌اروپایی شنیده می‌شود، یک این‌همان‌گویی است؛ چراکه فلسفه در ذات خود یونانی است. یونانی‌بودن نیز بدان معناست که فلسفه برای شکوفایی و انکشاف به سرچشمهٔ ذات خود که در یونان است بازگشت می‌کند (Heidegger, 1981: 7).

از آغاز قرن بیستم، در دانشگاه‌های اروپایی، رشته فلسفهٔ تطبیقی تأسیس شده است. در برنامهٔ درسی در این گرایش‌ها عموماً فلسفه‌های غربی و فلسفه‌های شرقی، به‌خصوص شرق دور، در کنار هم قرار

1. Unterweg zur Sprache

2. "Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden"

می‌گیرند و این کار غالباً رفتاری ظاهری و سطحی است و از حیث مضامین فلسفی عموماً ربطی به هم ندارند (Kimmerle, 2002: 9f). نمونه‌هایی از این رهیافت را در روش اولی که کربن ذکر کرده بود به‌وضوح می‌بینیم. اگر من هم در این کتاب، هایدگر و ملاصدرا را در باب مسئلهٔ زمان در کنار هم بنشانم و سعی در ایجاد دیالوگ به همین سبک کنم، لاجرم پژوهشم بی‌فرجام و سطحی باقی خواهد ماند و مضامین تطبیق ما نیز حقیقتاً بی‌ربط خواهند بود.

اما برگردیم به فلسفهٔ تطبیقی در غرب! فلسفهٔ تطبیقی در گروه‌های فلسفه وجود ندارد؛ بلکه در گروه‌های چین‌شناسی[1]، هندشناسی[2]، ژاپن‌شناسی[3] و از این قبیل برقرار است و در برنامهٔ درسی این گروه‌ها در کنار زبان‌ها، ادبیات، ادیان، هنر و نظام‌های اجتماعی‌سیاسی، فلسفه‌ها نیز در نسبت با فلسفه در اروپا و غرب، به‌صورت مقایسه‌ای مورد مطالعه قرار می‌گیرند. در گروه‌های انسان‌شناسی فرهنگی[4] یا قوم‌شناسی[5] نیز در مطالعهٔ اقوامی که آن‌ها را بررسی یا مشاهده می‌کنند، گاهی نظام‌های اندیشگانی آن‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهند؛ ولیکن چیزی در باب فلسفهٔ این اقوام نمی‌گویند (ebd.: 10).

گذار از اروپامحوری

اما فلسفهٔ میان‌فرهنگی با اهدافی که اشاره کردم، به‌طور ویژه این پدیده را بررسی می‌کند و آن را میراث تفکر استعماری و نگاه‌های اروپامحورانهٔ عصر روشنگری می‌داند. در تحلیل‌های ایشان، عمدهٔ بحث‌ها حول اروپامحوری است (Wimmer, 2004: 54). ایدئال ایشان جامعهٔ صنعتی غرب و مفاهیم ارزشی و معرفتی آن است (ebd.: 55). در

1. Sinologie
2. Indologie
3. Japanologie
4. Kulturanthropologie
5. Ethnologie

اندیشهٔ اروپامحوری در شکل مرکزیت‌گرایی گسترده یا حداکثری آن، سعی بر آن بوده است که با تأثیرگذاری فعال، بر دیگری فائق آییم. این مفهوم در سخن عیسی آمده است که گفت: «بروید و به دیگر اقوام یاد دهید»[1] (*Evangeliu*m nach Mathhäus: 28: 19-20). این یک ایدهٔ آنگلوساکسونی تا قرن بیستم است که تاریخ را بسط ایدهٔ ترقی می‌داند و کل تاریخ شرق و غرب را دربرمی‌گیرد و این تاریخ، تاریخی مسیحی است و دیگر جوامع و اقوام می‌توانند به این روند کمک کنند، اگر از موانع فرهنگی خود مثل هندوئیسم در هند، رها شده باشند و در این صورت است که می‌توانند در فرایند بسط عقلانیت قرار بگیرند (Wimmer, 2004: 54). فرایندی که در غرب اتفاق افتاده و موجب پیشرفت غرب شده در همه‌جا اتفاق می‌افتد و همهٔ مردم ادیان و فرهنگ‌های مختلف بایستی پشت سر غرب حرکت کنند؛ چراکه غرب این مسیر را پیش‌تر پیموده است. این دیدگاه نه‌تنها در فلسفه، بلکه در قوم‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی هم رسوخ دارد. دیدگاه کوهل[2] یا دیدگاه مارکس و انگلس از این نوع هستند (ebd.: 55).

فلسفه در نوع نگاه میان‌فرهنگی، حتماً باید بُعدی از میان‌فرهنگی‌بودن را در خود داشته باشد؛ بنابراین «فلسفه در جهان امروز یا میان‌فرهنگی خواهد بود یا چیزی جز یک مشغلهٔ دانشگاهی بی‌ارتباط با جامعه نیست» (Kimmerle, 2002: 13). ورود به اندیشهٔ فلسفی، در نسبت با زمانه و به بیان دیگر «اجابت خواستهٔ زمانه است». هیچ فلسفه‌ای، چنان‌که اشاره خواهد شد، نمی‌تواند خود را بالاترین فلسفه بداند؛ اما یک فلسفه می‌تواند خودش را نمودی از زمانهٔ خود بداند. بنابراین فلسفهٔ میان‌فرهنگی در نسبت با زمانه و پاسخ به خواست زمانهٔ معاصر است (مصلح، ۱۳۸۶الف: ۶۸).

1. Geht und lehrnt alle Völker.
2. Kohl

اما از نیمهٔ دوم قرن بیستم، وجهی دیگر از تاریخ ظهور کرده است و ندای گونه‌ای دیگر از مبادلات فرهنگی در آینده را می‌دهد. در فلسفهٔ قرن بیستم، وجه غالب بازخوانی و نقد تاریخ مابعدالطبیعه است. فرهنگ غربی در قرن بیستم به‌هرحال دعوت به گفت‌وگو می‌کند. عمدهٔ فیلسوفان غربی نیمهٔ دوم قرن بیستم، آشکارا و پنهان به گفت‌وگو فرامی‌خوانند. مهم‌ترین نمود آن‌ها فلسفه‌های تمایز و پست‌مدرن، هرمنوتیک و نهایتاً فلسفهٔ میان‌فرهنگی است (همان: ۶۹ـ۷۰). فلسفهٔ میان‌فرهنگی ریشه‌های خود را در ژرف‌ترین اندیشه‌های فلسفی جست‌وجو می‌کند و برای غنی‌ترکردن ادبیات خود، ریشه‌های خود را در آثار فلاسفهٔ بزرگ نشان می‌دهد (همان: ۷۷). هاینتس کیمرله در این باب می‌گوید:

> جهت‌گیری بنیادین فلسفهٔ میان‌فرهنگی در همان مسیر نقد هایدگر به متافیزیک قرار می‌گیرد. بنا بر نقد هایدگر، در متافیزیک همهٔ موجودات بر اساس موجودی اعلا (خدا، سوژهٔ استعلایی یا روح مطلق) سنجیده می‌شوند. همچنین این جهت‌گیری در همان مسیر آدورنو در نفی اندیشهٔ این‌همانی قرار می‌گیرد که هیچ جایی برای امر خاص و دیگری [غیر] باقی نمی‌گذارد. این جهت‌گیری همچنین در راستای محدودیت مورد نظر ویتگنشتاین در تحلیل بازی‌های زبانی قرار می‌گیرد؛ یعنی تحلیل قطعات زبانی که هرکدام محدود به یک حوزه و زمینهٔ عمل و کنش هستند. این مسیر علاوه‌براین، از راه فیلسوفان تمایز می‌گذرد (در کنار لویناس، من از فوکو، دلوز، لیوتار، دریدا، کریستوا، ایریگاری نام می‌برم).
>
> فیلسوفان تمایز در برابر تمام نظام‌های فلسفی جامع [خودجامع‌پندار] به «دیگری» روی می‌آورند.

> در این فلسفه‌ها مغایرت آن‌ها تنها به‌عنوان دیگریِ خود (طرف مقابل که در حکم تصویر آینه‌ای است) فهم نمی‌شود. بدین معنا، من فلسفه‌های تمایز و «پیش‌گامان» آن را به‌عنوان راهی (راه من) به فلسفهٔ میان‌فرهنگی توصیف کردم (Kimmerle, 2002: 14).

نگاه اروپامحورانه که از عصر روشنگری تاکنون ادامه یافته، باید به‌نحو فلسفی ازنو تعریف و تعیین شود. می‌بایستی تاریخ‌فلسفه‌های غربی به‌نحو انتقادی از هرگونه داعیهٔ مطلق‌بودن عاری شوند. فلسفهٔ میان‌فرهنگی به‌دنبال شکل جدیدی از فلسفه است تا تبدیلی در فلسفه صورت گیرد که فلسفه طی آن تبدیل، از صورت‌های «تک‌فرهنگی» مربوط به هر فرهنگی خارج شده و به جانب گفت‌وگوی میان‌فرهنگی هدایت شود (ebd.: 16).

فلسفه‌های قومی به‌مثابهٔ مانعی دیگر در فهم متقابل و گفت‌وگو

اما باید توجه داشت که شاید اروپامحوری یکی از موانع فهم متقابل و گفت‌وگو باشد، اما تنها مانع نیست. مرکزیت‌گرایی[1] که در اروپا درنتیجهٔ اندیشهٔ استعماری و عهد روشنگری در حیطهٔ فلسفه وجود دارد، در درون فرهنگ‌های دیگر نیز به‌نوبهٔ خود می‌تواند وجود داشته باشد، مثلاً در فرهنگ چینی، در آیین کنفوسیوسی یا دائوئیسم (Wimmer, 2002: 56). فلسفهٔ جاویدان[2] اساساً ملک طلق کسی به‌تنهایی نیست و در هیچ فرهنگی به‌نحو ذاتی نهفته نیست. هیچ جهت‌گیری ذاتی و درونی در هیچ فرهنگی وجود ندارد که باعث شود دیگران، همه، خود را به آن ارجاع دهند و خود را برمبنای آن بسنجند (Kimmerle, 2002: 13). باید توجه داشت که مانند فلسفهٔ غرب،

---

1. Zenterismus
2. philosophia perennis

فلسفهٔ قومی[1] مانند فلسفهٔ هندی یا ژاپنی و یا حتی اسلامی نیز خود ممکن است چنین دعاوی‌ای طرح کنند و اساساً این نگاهی مهلک در فلسفه است؛ چراکه عملاً دیگری را غیر قابل فهم می‌داند، هرچند وجود او را می‌پذیرد (Wimmer, 2004: 57). ما برای بررسی این فلسفه‌های قومی و جایگاه برتر برای خود قائل‌شدن در فرهنگ اسلامی‌ایرانی، نمونه‌های زیادی داریم که شرایط گفت‌وگو را رعایت نکرده و لذا دچار گونه‌ای مرکزیت‌گرایی مانع از فهم دیگری می‌شوند؛ مثلاً به این اظهارنظر توجه کنید. در اینجا نویسنده به‌صراحت دم از برتری فلسفهٔ صدرا بر فلسفهٔ غربی می‌زند و گونه‌ای مرکزیت‌گرایی را نشان می‌دهد که تاریخ غرب را یا ناتوان جلوه می‌دهد و یا جهات مثبت آن را، صرف‌نظر از صحت یا عدم‌صحت تأثرات متقابل سنت‌های اندیشگانی، ذیل تاریخ اسلامی‌ایرانی تفکر می‌داند:

> می‌توان نظریهٔ صدرا در باب زمان و حرکت را دارای شباهت‌هایی با افلوطین و آگوستین دانست. ایشان هم تحت تأثیر فلسفهٔ اشراقی ایرانی بودند... نظریهٔ حرکت جوهری ملاصدرا به‌اضافهٔ رابطهٔ آن با فیض یا ماوراء طبیعت، نه فقط جلوهٔ خاص فلسفی و علمی به مسئلهٔ زمان و اشیای زمانی (یعنی حوادث جهان) می‌دهد، بلکه حقیقت تاریخ و مسئلهٔ سازوکار تاریخ و تغییرات طبیعی و اجتماعی را نیز روشن می‌سازد و نحوهٔ وجود موجودات طبیعی... و ارتباط آن‌ها را با تاریخ یا سیر تکاملی روح و عقل (که هگل از اثبات آن عاجز ماند و نتوانست به آن شکل منطقی بدهد) به‌شکل فلسفی اثبات می‌کند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۷).

و یا مثلاً به این اظهارنظر توجه کنیم که «همهٔ متألهان بزرگ دنیا

1. Ethnophilosophie

در برابر عظمت ملاصدرا رنگ می‌بازند و من این را ادعا می‌کنم» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۲۳). محتوای این نقل‌قول به‌صراحت برتری یک اندیشه یا طریق را بر دیگر طرق ادعا می‌کند؛ اما چنان‌که می‌بینیم، در پس این اظهارنظرها بنیادی نیست. دلیل این اظهارنظر این است که «من این را ادعا می‌کنم»!

فلسفهٔ میان‌فرهنگی به‌دنبال طریقی دیگر است؛ به‌دنبال زدودن هرگونه مرکزیت‌گرایی در اندیشه و ادعای اطلاق در اندیشه، برای رسیدن به گفت‌وگو و تعامل میان‌فرهنگی. باید توجه داشت که فلسفهٔ میان‌فرهنگی به‌دنبال آن نیست که رشتهٔ فلسفی جدیدی در کنار مثلاً منطق، معرفت‌شناسی، فلسفهٔ اخلاق، انسان‌شناسی فلسفی، فلسفهٔ علم و یا... باشد. فلسفهٔ میان‌فرهنگی نوعی نگاه است که بایستی در همهٔ رشته‌ها و مباحث فلسفی نفوذ کند. همهٔ این رشته‌ها بایستی یک بُعد یا جنبهٔ میان‌فرهنگی داشته باشند (Kimmerle, 2002: 12). فلسفهٔ میان‌فرهنگی در واقع یک برنامهٔ تنظیمی[1] است و البته از پیش وجود ندارد، بلکه خود را به‌مرور ملموس و انضمامی می‌کند (Wimmer, 2004: 18). در واقع، پژوهش ما هم گامی در جهت عینی‌شدن این ایده یا برنامهٔ تنظیمی است؛ وإلّا هیچ فلسفهٔ خاص و محصلی به‌نام فلسفهٔ میان‌فرهنگی وجود ندارد که برای دیگران حجیت داشته باشد و همهٔ تحقیقات میان‌فرهنگی بخواهند خود را مانند آن کنند.

حفظ هویت خود در فهم دیگری

نکتهٔ بسیار مهم این است که فلسفهٔ میان‌فرهنگی محققان را دعوت به ترک فرهنگ خود نمی‌کند و اساساً چنین چیزی مقدور نیست. فلسفهٔ میان‌فرهنگی متوجه این نکته هست که در زمانهٔ ما نمی‌توان بدون دیگری اندیشید. در واقع، خودِ وجود دیگری حجتی است برای مطلق‌نبودن حقیقتی که ما بدان اعتقاد داریم (مصلح، ۱۳۸۶الف: ۷۲). در فلسفهٔ

1. das regulative Programm

میان‌فرهنگی پذیرش دیگری و حتی احساس نیاز به وی و آمادگی برای گفت‌وگو و در سطحی عمیق‌تر «میان‌فرهنگی‌اندیشیدن»، اصول اساسی محسوب می‌شوند. فلسفهٔ میان‌فرهنگی نمی‌خواهد هویت و التزام به فرهنگ خویش را زایل کند (مصلح، ۱۳۸۶الف: ۷۳-۷۴). نکته بر سر این نیست که فرهنگ خود را از دست بدهیم تا دیگری را در واقع بتوانیم درست بفهمیم، بلکه باید خصوصیات و ویژگی‌های هر فرهنگی با دقت و احترام فهمیده شده و همواره در نظر گرفته شود (Kimmerle, 2002: 27). مسئله این نیست که مثلاً به‌سراغ فرهنگ‌های دیگر برویم و بعینه آن‌ها را در زندگی خود جاری کنیم، چنان‌که هایدگر در برخورد با یونانیان این کار را نمی‌کرد؛ بلکه باید با دقت با آن‌ها برخورد کنیم (Stenger, 2006: 372).

چنان‌که گفته شد، فلسفهٔ میان‌فرهنگی در مقابل نگرش‌های تک‌فرهنگی، اعم از اروپامحوری و فلسفه‌های قومی، قرار دارد؛ اما باید توجه داشت که این به‌معنای چندفرهنگی‌بودن نیست. در ساحت میان‌فرهنگی، مسئله بر سر تماس‌ها و مبادلات منظم و مداوم نمایندگان فرهنگ‌های مختلف است؛ اما این نمایندگان در کنار این مبادلات، در متن فرهنگ خود باقی می‌مانند. این نکته وجه تفاوت میان‌فرهنگی‌بودن[1] و چندفرهنگی‌بودن[2] است. در چندفرهنگی‌بودن به هم‌زیستی انسان‌هایی پرداخته می‌شود که متعلق به فرهنگ‌های مختلف هستند، ولی در قلمرو معینی زندگی می‌کنند و نسبت‌ها و روابط زیستی آن‌ها تحت تأثیر یک جامعهٔ واحد شکل می‌گیرد (Kimmerle, 2002: 18)؛ در مقابلِ چندفرهنگی‌بودن، عادت به اندیشه و شیوه‌های تک‌فرهنگی نیز مانعی در راه اندیشه است (مصلح، ۱۳۸۶الف: ۷۴).

1. Interkulturalität
2. Multikulturalität

اگر بخواهیم الگویی برای رسیدن به میان‌فرهنگی‌بودن برای فلسفه معرفی کنیم، به‌نظر عرصهٔ هنر نمونهٔ مناسبی است. هنرمندان از جهت میان‌فرهنگی‌بودن جلوتر از فلاسفه هستند و به‌عنوان پیش‌گامان عرصهٔ میان‌فرهنگی، نقش پررنگی ایفا کرده‌اند. در حوزهٔ هنر، برابری فرهنگ‌ها و شناخت متقابل و تبادلات متقابل بیشتر از فلسفه به‌رسمیت شناخته می‌شود. نمونه‌های بارز آن ژاپن‌گرایی[1] ون‌گوگ[2] و برخی معاصران اوست و یا تأثیر نقاب‌های آفریقایی بر پیکاسو و برخی دیگر که برجسته‌ترین مثال‌ها هستند. مثال‌های بسیار زیادی را می‌توان در تعامل و تأثیر هنری متقابل میان فرهنگ‌ها ذکر کرد (Kimmer-le, 2002: 29).

نکتهٔ بسیار جالب و امیدوارکننده‌ای که ما را به تحقق اندیشهٔ میان‌فرهنگی در فلسفه امیدوار می‌کند، تحولات مشابه هنر و فلسفه، البته با تقدم و تأخر زمانی، است و این نشان از عمق مجاورت و همسایگی عمیق این پدیده‌ها دارد. علت این قرابت آن است که در فلسفه و هنر باتوجه‌به آنچه حقیقتاً فلسفی یا هنری است، هیچ پیشرفتی وجود ندارد. توسعه و پیشرفت تنها در ابزارها و امکاناتی است که هنرمندان و فیلسوفان به‌کار می‌برند. طرح‌های گرافیکی، از حیث هنری برتر یا پیشرفته‌تر از آثار نقاشی رنگ‌روغن نیستند؛ نقاشی‌های غارهای لاسکو کمتر از آثار هنرهای تجسمی اخیر هنری نیستند. در فلسفه هم همین ادعا صادق است: کانت و هگل یا هایدگر و ویتگنشتاین در نسبت با لائوتسه و کنفسیوس و یا افلاطون و ارسطو فلسفهٔ بهتری ارائه نکرده‌اند (ebd.: 32). فلسفهٔ هایدگر به‌واسطهٔ متأخربودن، بهتر از ملاصدرا نیست. ایشان دو متفکر بزرگ در دو سنت فلسفی هستند که در باب یک موضوع، یعنی زمان، بحث کرده‌اند و ابداً تأخر یکی

1. Japanismus
2. Van Gogh

یا تعلق یکی به سنت غالب از حیث سیاسی و اجتماعی، نشان برتری آن تفکر ندارد.

پولی‌لوگ؛ الگویی برای تعامل و فهم متقابل

فیلسوف وینی، فرانتس مارتین ویمر، از پولی‌لوگ به‌عنوان الگویی برای گفت‌وگو و تعامل میان‌فرهنگی سخن می‌گوید؛ چراکه این فلسفه به‌عنوان تعدد گفت‌وگوهای میان فلسفهٔ فرهنگ‌های مختلف انجام می‌شود. اما اگر در پی گفت‌وگوی چندجانبه هستیم، باید بررسی کنیم که اولاً این گفت‌وگو چه ویژگی خاصی دارد و ثانیاً پولی‌لوگ در چه قالبی محقق می‌شود. از شرایط اساسی گفت‌وگو این است که دو طرف در آن سهیم باشد و نظر آن‌ها ازلحاظ محتوایی متفاوت، ولی ازنظر جایگاه و مرتبه برابر باشد (ebd.: 29). فلسفهٔ میان‌فرهنگی بر گفت‌وگو به‌عنوان روش تأکید دارد و این مستلزم آن است که دو طرف گفت‌وگو برای یکدیگر درجه و اعتبار برابر قائل باشند. در گفت‌وگو هر طرف باید به این نکته توجه داشته باشد که دیگری چیزی برای گفتن به من دارد که من خودم به‌واسطهٔ سهم خودم در یک عقل کلی بشری، نمی‌توانستم آن را بگویم (ebd.: 16).

پولی‌لوگ می‌بایستی با سیاست خاصی بسط داده شود تا از فراگیری و عمومیت عجولانه و جزئی‌نگری‌های مرسوم احتراز شود. در همین راستا باید آرا و اندیشه‌ها در فرهنگ‌های مختلف، تا حد امکان دسته‌بندی و به‌درستی فهم شوند. نکتهٔ دیگر این است که در فهم اندیشهٔ دیگری نباید فقط به‌دنبال این بود که دیگری چه می‌گوید یا چرا این موضع را دارد؛ بلکه تمام تلاش در فهم و تبیین مواضع دیگری، باید معطوف به این باشد که دیگری در بافت اندیشه‌ای خود، با چه مشروعیت و استدلالی چنین موضعی اتخاذ می‌کند. بنابراین در وهلهٔ نخست، پرسش از دلایل اعتقادی دیگری مورد توجه است. ما در پولی‌لوگ به‌دنبال راه سومی هستیم که در مقابل فلسفهٔ اروپامحور

و فلسفه‌های قومی قرار می‌گیرد. این راه نه تطبیق صرف یا حتی گفت‌وگو به‌معنی دیالوگ، بلکه گفت‌وگوی چندجانبه یا پولی‌لوگ است (Wimmer, 2004: 66). اما مسئلهٔ اصلی از حیث روشی، در اینجا این است که پولی‌لوگ باید چه شکلی داشته باشد و درون چه مرزهایی اساساً امکان تحقق دارد و باید به چه نتایجی منتهی شود (ebd.: 67).

در تعامل میان فرهنگ‌های مختلف، درجات مختلفی از تأثیر یک یا چند فرهنگ بر یک یا چند فرهنگ دیگر را می‌توان از هم متمایز کرد. فرض کنیم مسئلهٔ خاصی، مثلاً در کتاب حاضر مسئلهٔ زمان، میان چند فرهنگ مختلف (مثلاً A, B, C, D) وجود دارد و بین این فرهنگ‌ها فرایندهای تأثیر یک‌جانبه و دوجانبه وجود دارد و این تأثیرات دوجانبه یا یک‌جانبه درجات مختلفی دارند. بر همین اساس، می‌توان چهار الگوی رابطهٔ میان‌فرهنگی را ترسیم کرد (ebd.: 67).

الگوی ۱: تأثیر یک‌جانبهٔ مرکزیت‌گرا یا مونولوگ[1]

من تأثیر یک‌جانبه را با علامت << و تأثیر دوجانبه را با علامت <<>> نشان خواهم داد.

الگوی مونولوگ را به‌شکل زیر می‌توان نشان داد:

$$D >> A \,\&\, C >> A \,\&\, B >> A$$

در این مدل دیالوگ یا پولی‌لوگی در کار نیست؛ بلکه هر سنتی در نسبت با فرهنگ A بربری محسوب می‌شود و باید تغییر کند یا از بین برود و باید بر آن غلبه کرد. هدف، بسط سنت A است و فنا و نابودی سنت‌های دیگر. اروپامحوری[2]، امپریالیسم فرهنگی[3] یا غرب‌زدگی[4] یا غربی‌گرایی، از نتایج این مدل است. جالب آنکه فرهنگ‌های دیگر غیر از فرهنگ A هم فرهنگ‌های دیگر را، به‌جز فرهنگ A، لحاظ نمی‌کنند.

1. einseitig zentraler Einfluss: Monolog
2. Eurozenterismus
3. Kulturimperialismus
4. Verwestlichung

واکنش فرهنگ‌های دیگر غیر از فرهنگ A، در این مدل می‌تواند کاملاً متفاوت باشد. این واکنش می‌تواند از نفی شدید تا تقلید بی‌چون‌وچرا باشد. حد مشترک این واکنش‌ها این است که کاملاً انفعالی عمل کرده و سهمی از تأثیر بر فرهنگ A ندارند. البته مدل مونولوگ به‌طور کامل امکان تحقق ندارد و صرفاً تا حدی می‌تواند وجود داشته باشد؛ چراکه درهرصورت، در جامعهٔ انسانی روابط دوجانبه وجود دارد و نمونهٔ بارز آن فرهنگ جدید غرب است که علی‌رغم فرض غلبهٔ غرب، نهایتاً تأثیراتی از فرهنگ‌های دیگر در آن قابل مشاهده است.

الگوی ۲: تأثیر یک‌جانبه و دوجانبه[1]

این مدل را می‌توان به‌شکل زیر نشان داد:

$$A >> B \;\&\; A >> C \;\&\; A >> D \;\&\; B >> C$$

در این مدل هم دیالوگ محقق نیست؛ اگرچه ممکن است دو فرهنگ مختلف بر یک فرهنگ تأثیر بگذارند. در این مدل برای فرهنگ A، همهٔ فرهنگ‌های دیگر بربر هستند و B هم D را نادیده می‌گیرد و C هم D را نادیده می‌گیرد. B در این مدل A را الگو می‌داند و C را بربر تلقی می‌کند (Wimmer, 2004: 68).

الگوی ۳: تأثیر تا حدی متقابل[2]

این مدل شامل موارد ذیل می‌شود و درجات مختلفی دارد:

$$A <<>> B \;\&\; A >> C \;\&\; A >> D$$

یا می‌تواند مراتب متنوع‌تری شامل موارد زیر داشته باشد:

$$A <<>> B \;\&\; A >> C \;\&\; A >> D \;\&\; B >> C$$

یا درنهایت می‌تواند به‌شکل زیر باشد:

$$A <<>> B \;\&\; A <<>> C \;\&\; A <<>> D \;\&\; B <<>> C$$
$$B <<>> D \;\&\; C >> D$$

1. einseitiger und transitiver Einfluss
2. gegenseitiger teilweiser Einfluss

در این مدل، تأثیرات دوجانبه بین همهٔ فرهنگ‌ها را داریم؛ لیکن فقط در یک مورد تأثیر یک‌جانبهٔ C روی D را داریم. در این مدل، نقل‌وانتقال فرهنگی کاملاً انتخابی است. برای مثال، فرهنگ A می‌تواند به C و D علاقه داشته باشد، ولی برای مثال به B علاقه‌ای نداشته باشد و یا می‌تواند به همهٔ فرهنگ‌ها علاقه‌مند باشد. ازطرفی، روابط می‌تواند در برخی از موارد یک‌طرفه و در برخی دوطرفه باشد. درنهایت، مراتب مختلفی از نقل‌وانتقال یا فهم میان‌فرهنگی وجود دارد. ویمر معتقد است که فلسفهٔ تطبیقی بر اساس این مدل شکل گرفته است (ebd.: ۶۹).

اگر به‌جای رابطهٔ یک‌جانبه رابطهٔ دوجانبه داشته باشیم، در این صورت به‌جای سیاست توسعه[1] در فرهنگ تأثیرگذار، همکاری در توسعه[2] در هر دو فرهنگ جایگزین می‌شود. البته باید در باب سیاست و بهترین راه این کار مشترک بحث شود و مشخص شود که بهترین راه آن چیست (ebd.: 70).

الگوی ۴: تأثیر دوجانبهٔ کامل مدل پولی‌لوگ[3]

این مدل را که افق ایدئال در تعاملات میان‌فرهنگی است، می‌توان به‌شکل زیر نشان داد:

$$A <<>> B \;\&\; A <<>> C \;\&\; A <<>> D \;\&\; B <<>> C$$

$$B <<>> D \;\&\; C <<>> D$$

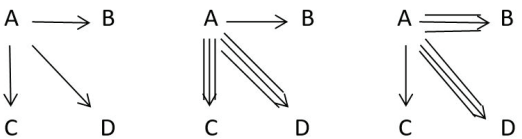
اصل اساسی فلسفهٔ میان‌فرهنگی این است که برای هر سنتی سنت مقابل بیگانه‌ای وجود دارد. در جهان واقعی انسانی، این مدل وقتی محقق می‌شود که مهم برابری این سنت‌ها در تأثیرگذاری آن‌ها باشد. در شرایط تعامل، سنت‌های مختلف بر هم تأثیر می‌گذارند

1. Entwicklungspolitik
2. Entwicklungszusammenarbeit
3. gegenseitig vollständiger Einfluss: das Modell des Polylogs

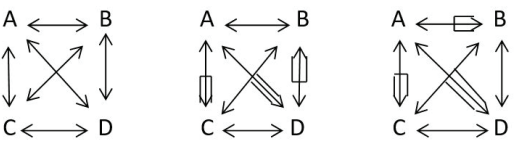
(ebd.: 70). در همهٔ این مدل‌ها، وقتی‌که بین دو سنت رابطه‌ای اعم از یک‌جانبه یا دوجانبه برقرار می‌شود، این رابطه یا علاقه می‌تواند رابطه‌ای قوی و تأثیری قوی یا ضعیف باشد. این مطلب هم درمورد مونولوگ صادق است و هم درمورد پولی‌لوگ؛ به‌عنوان مثال، الگوی زیر همان الگوی مونولوگ است، منتها حالات مختلف آن را از جهت شدت تأثیر نشان می‌دهد:

علامت ⟹ تأثیر و علاقهٔ قوی و علامت ⟶ تأثیر و علاقهٔ ضعیف

را نشان می‌دهد:



اما در پولی‌لوگ هم گرچه همهٔ روابط دوجانبه است، هر رابطهٔ دوجانبه می‌تواند ضعیف یا قوی باشد؛ ضمن‌اینکه در یک رابطهٔ دوجانبه، علاقهٔ یک طرف به طرف دیگر می‌تواند قوی و علاقهٔ طرف دیگر به طرف مقابل می‌تواند ضعیف باشد. حالات مختلف پولی‌لوگ را می‌توان این‌گونه نشان داد:



چنان‌که می‌بینید، هر فرهنگی می‌تواند علاقهٔ کمی یا تأثیر کمی بر فرهنگی داشته باشد و به فرهنگ دیگر، برخلاف آن، تأثیر یا علاقهٔ زیادی داشته باشد (ebd.: 71).

برای پولی‌لوگ می‌توان در فهم و تأثیر و تعامل، مدل‌های مختلفی

بر اساس شدت تأثیر و علاقه ترسیم کرد. شدت این تأثیرات میزان موفقیت و جامعیت پولی‌لوگ ما را نشان می‌دهد. وظیفهٔ فلسفهٔ میان‌فرهنگی صرفاً بسط کیفی این مدل است و نباید جانب اکثریت یا رؤسای اکثریت را داشته باشد (ebd.: 72).

هدف این پژوهش؛ در راه تحقق انضمامی پولی‌لوگ

بنابراین ما اکنون فهمی کلی از پولی‌لوگ داریم. اساساً فلسفهٔ میان‌فرهنگی و البته چنان‌که می‌دانیم فلسفهٔ تطبیقی، یک فلسفهٔ محصل و تحقق‌یافته با روش واحد نیست. فلسفهٔ میان‌فرهنگی و پولی‌لوگ در اینجا یک برنامهٔ روشی تنظیمی است. در واقع پولی‌لوگ الگویی است که در پرتو آن به پژوهش خواهم پرداخت. پولی‌لوگ الگویی است که همهٔ متفکران و نیز پژوهشگران را از همهٔ سنت‌های موجود فرامی‌خواند تا همگی به تعامل بپردازند و هدف واحدی را معرفی می‌کند و همه در این مسیر همگام می‌شوند. مسلماً تحقق هرچه‌بیشتر پولی‌لوگ، معاضدت و همدلی پژوهشگران همهٔ فرهنگ‌ها را می‌طلبد تا تحت شرایط ارائه‌شده در برنامهٔ فوق به پژوهش و تعامل چندجانبه بپردازند.

در فلسفهٔ تطبیقی هدف اصلی ما ایجاد گفت‌وگو بود؛ حتی در روش پیشنهادی کربن مبتنی بر پدیدارشناسی هوسرل هم ما به‌دنبال گفت‌وگو هستیم. اگر از پژوهشگران در روش مقایسه‌ای و دیگر پژوهشگران عرصهٔ فرهنگ هم پرسیده شود، همگی گفت‌وگو را هدفی مستحسن معرفی می‌کنند و در پی آن هستند؛ منتها در اینجا روش‌های مختلفی با میزان توفیق‌های مختلفی وجود دارد. من به‌عنوان پژوهشگر این تحقیق، به روش استعلایی هوسرل اعتماد لازم را ندارم و لذا با کربن در فلسفهٔ تطبیقی همدل نیستم. در مقابلِ هوسرل، پدیدارشناسی هایدگر با تأکید بر وجه تاریخی وی متأثر از دیلتای را می‌پسندم و برای این هدف، الگوی پولی‌لوگ که تأکید بر اختلاف‌ها می‌کند مفیدتر به‌نظر می‌رسد. تبیین این مسئله و برقراری نسبت بین پولی‌لوگ و

پدیدارشناسی هایدگر متقدم، به‌خصوص در نسبت با سنت‌های دینی، مثل اسلام و فلسفهٔ اسلامی ذیل آن، موضوع بنیادینی است که خود پژوهشی دیگر می‌طلبد.

پولی‌لوگ چنان‌که بیان کردم، همکاری همهٔ سنت‌ها را می‌طلبد؛ اما این همکاری در طول زمان انضمامی خواهد شد. حال، وظیفهٔ من به‌عنوان یک پژوهشگر، در باب زمان بین دو متفکر چیست؟ من تعلق به سنت و فرهنگ ملاصدرا دارم؛ اما با فهم هایدگر چه کنم تا مطابق با شرایط پولی‌لوگ باشد؟ نکتهٔ بسیار مهم این است که برای فهم اندیشه و تفکر دیگران، هرچند متعلق به جهان اسلامی‌ایرانی باشم، باز نیاز به اندیشهٔ میان‌فرهنگی دارم. دایرهٔ میان‌فرهنگی‌بودن آن‌قدر گسترده شده که در باب دو نفر در یک خانواده نیز می‌توان از فرهنگ‌های متفاوت سخن گفت و لذا تعامل دو عضو یک خانواده و یا جامعه نیز باید میان‌فرهنگی باشد. ما می‌توانیم شرایط پولی‌لوگ را در تعامل میان افراد یک خانواده نیز جاری کنیم و لزومی ندارد که هرکدام از جوانب، در گوشه‌ای کاملاً متفاوت از جهت تاریخی و جغرافیایی قرار داشته باشند. من و برادرم نیز فرهنگ‌های مختلف داریم و برای تعامل نیاز به قواعدی داریم؛ منتها این بحث شدت و ضعف و قرب و بعد متفاوت دارد. لذا در فهم ملاصدرا نیز باید این شرایط استاندارد را رعایت کنم؛ هرچند در فهم هایدگر باید احتیاط بیشتری پیشه کرد.

اولین مطلب این است که باید در فهم فلسفهٔ هایدگر و معرفی فلسفهٔ ملاصدرا در باب زمان، شرایط استاندارد پولی‌لوگ را رعایت کنم. در گفت‌وگو بین دو متفکر، چنان‌که نشان دادم، باید دو طرف گفت‌وگو محتواهای متفاوت داشته باشند، ولی رتبهٔ برابر داشته باشند؛ لذا در هیچ کجای این تحقیق، جانب هیچ‌یک از دو متفکر را نمی‌گیرم. سعی می‌کنم به هر دو رتبهٔ یکسانی بدهم. ازطرف دیگر، باید به‌عنوان پژوهشگری اهل سنت اسلامی، فهم خودم از ملاصدرا

را خالی از هرگونه داعیهٔ مطلق‌نگری ارائه دهم. چنان‌که نشان دادم، در فهم هیچ‌یک از دو طرف نباید سعی در اخذ یا طرد نظر او بکنم؛ بلکه باید سعی در فهم درست داشته باشم.

چنان‌که نشان دادم، یکی از شرایط دیگر پولی‌لوگ این است که فقط نمی‌پرسم دیگری، اعم از هایدگر یا در این پژوهش حتی ملاصدرا، چه می‌گوید و یا چرا این موضع را می‌گیرد؛ بلکه در فهم هرکدام، پرسش من معطوف به این است که با چه مشروعیت و استدلالی این موضع را دارند. بنابراین، باید سعی در فهم منطق درونی هر تفکر بکنم. باید در معرفی هریک از دو طرف سعی کنم با نحوه و روش اندیشه‌ای او و بر اساس فرهنگ و بستر اندیشگانی او و اصطلاحات او و بر اساس منابع دست‌اول و عمیق‌تر به فهم و معرفی هر طرف بپردازم. لذا وقتی به معرفی اندیشهٔ ملاصدرا می‌پردازم، خواهید دید که بحث من کاملاً مابعدالطبیعی و بر اساس اصطلاحات فلسفهٔ او و شارحان و منابع دست‌اول و کتب خود او، به‌خصوص *اسفار اربعه*، شکل می‌گیرد و سعی می‌کنم معرفی کاملاً وفادار و به‌دور از هرگونه تعصب داشته باشم و داوری را در درجهٔ اول، بر اساس رهیافت‌های معاصر غربی انجام ندهم و بیشتر سعی در فهم وی بکنم. در معرفی هایدگر و اندیشهٔ او در باب زمان نیز همین کار را کرده‌ام که در ادامه می‌آید.

ازطرف دیگر، باید دو متفکر در فرهنگ خود تأثیرگذار بوده باشند و چنان‌که در این مقدمه نشان دادم، هم هایدگر و هم ملاصدرا این اهمیت را دارند. هایدگر شاید بزرگ‌ترین متفکر معاصر باشد و بر طیف وسیعی از متفکران تأثیرگذار بوده است و فهم اندیشهٔ او دریچه‌ای به فهم جهان معاصر غرب می‌تواند باشد. ازطرفی، ملاصدرا نیز شاید بزرگ‌ترین متفکر تاریخ فلسفهٔ اسلامی و وارث اندیشهٔ هزارسالهٔ اسلامی است و اندیشهٔ او بر تمام تاریخ اندیشهٔ اسلامی پس از او تا زمان ما، بیشترین تأثیر را داشته است و همچنان تفکر او حاکم است؛

تا حدی که در جهان اسلامی و به‌خصوص ایرانی، هیچ متفکری نیست که خارج از چارچوب اندیشه‌های او به‌نحو اسلامی‌ایرانی بتواند فلسفی بیندیشد. این از شروط پولی‌لوگ است.

مسئلهٔ مهم دیگر که در توضیح پولی‌لوگ شرح شد، این است که سعی کنیم مسئله‌ای انتخاب شود که در اندیشهٔ متفکران مورد بحث تأثیر و اهمیت داشته باشد. مسئلهٔ زمان این ویژگی را دارد. چنان‌که اشاره کردم، مسئلهٔ زمان در اندیشهٔ هایدگر متقدم و کتاب *هستی و زمان* به‌حدی مهم است که می‌توان این کتاب را تحت عنوان تحلیل زمانمندی دازاین قرار داد. نیمهٔ دوم نسخهٔ چاپ‌شدهٔ کتاب در باب زمانمندی است و نیمهٔ نخست نیز تمهیدی برای نیمهٔ دوم و مسئلهٔ زمانمندی است. دربارهٔ ملاصدرا نیز چنان‌که نشان دادم، فهم مسئلهٔ زمان در نسبت با اصالت وجود و حرکت جوهری، شرط فهم فلسفهٔ اوست. اساساً مؤسس‌بودن ملاصدرا در همین معنا تحقق دارد. فهم ملاصدرا از جهان بر اساس حرکت‌مندی زمانمند و وجودی موجودات عالم شکل می‌گیرد.

بنابراین، ضمن شرح زمینه‌ها و بسترهای تاریخی که در نسبت با تفکر هرکدام است، سعی در ارائهٔ گزارشی با مشخصات خاص هرکدام خواهم کرد که در ادامه در باب آن‌ها توضیح می‌دهم؛ درنهایت در بخش آخر، سعی در گفت‌وگوی این دو خواهم کرد. مسلماً در پولی‌لوگ باید همهٔ فرهنگ‌ها شرکت داشته باشند؛ اما در این تحقیق که به‌عنوان زمینه و تمهیدی برای پولی‌لوگ تنظیم شده است، صرفاً پولی‌لوگ ایدئال را در باب مسئلهٔ کلیدی زمان که اهمیت بسزایی در تعامل میان‌فرهنگی جهان معاصر دارد «تمهید» خواهم کرد. این گامی در راه تحقق پولی‌لوگ است و مسلماً این کتاب در پرتو آن نگارش یافته و خود آن نیست؛ چراکه پولی‌لوگ برنامه‌ای نه محصل، که تنظیمی است و ایدئالی است که در طول تاریخ آینده خود را انضمامی خواهد

کرد و افقی است که طیفی از متفکران جهان امروز، از فرهنگ‌های مختلف، در آن می‌اندیشند و به آن امید دارند.

منطق ساختاری فصل‌بندی این پژوهش

پس از این مقدمه و در فصل دوم، بسترهای تاریخی هر دو متفکر را در باب زمان طرح کرده‌ام. چهار مفهوم را در نسبت با زمان از هم تمییز داده‌ام: وقت، زمان، دهر و مدت. این تمایز که در این کتاب از آن بحث کرده‌ام، بر اساس اسطوره‌های یونانی و چهار خدای ایشان است. در یونانی معادل‌های متفاوتی برای زمان وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها Καιρός به‌معنای وقت است که مربوط به زمان و لحظهٔ مناسب و فرصت خیر و جایگاه درست قرار ملاقات و فراخوان و پر از روح است و بر فراز جسم قرار دارد که به زمان درونی نزدیک است. χρόνος به‌معنای زمان است؛ زمان اندازه‌پذیر لحظه‌ها و دقیقه‌ها و ساعت‌ها و روزها و ماه‌ها و سال‌هاست که به زمان بیرونی نزدیک‌تر است. αἰών به‌معنای دهر و διάστασης به‌معنای مدت است (بورینگ، ۱۳۸۹: ۳۴۹؛ شریعتی، ۱۳۸۲: ۹-۱۰). در اینجا دو معنای نخست برای ما اهمیت دارد. اصطلاح نخست دلالت بر زمان درونی و اصطلاح دوم دلالت بر زمان بیرونی دارد.

در بررسی مسئلهٔ مذکور، دو معنای زمان و وقت را انتخاب کرده و آرا را به دو قسمت زمان بیرونی و زمان درونی تقسیم کرده‌ام. مسلماً از اصطلاحات و عناوین دیگری نیز می‌شد استفاده کرد که بنا به ملاحظاتی که توضیح خواهم داد، این دو اصطلاح را استفاده کردم. به‌عنوان نمونه می‌توانستم از زمان سوبژکتیو و ابژکتیو استفاده کنم؛ اما به‌جهت اینکه اساساً ملاصدرا و بسیاری از متفکران پیش از عهد جدید، در عهد اصالت فاعل شناسایی (سوبژکتیویسم) نمی‌اندیشیده‌اند، این اصطلاحات را مفید ندانستم. یا می‌توانستم از زمان روانی یا ذهنی و

خارجی استفاده کنم؛ اما ازآن‌جهت که اساساً هایدگر و هوسرل منتقد روان‌شناسی‌باوری هستند و علی‌رغم تحسین برگسون یا آگوستین اما دیدگاه ایشان را روان‌شناسی‌باورانه یا مابعدالطبیعی می‌دانند، از این اصطلاحات هم استفاده نکردم. درنهایت یک دسته‌بندی قاطع در تاریخ اندیشه، عملاً کاری غیرممکن و نامفید و منحرف‌کننده است.

در این فصل ابتدا به تفکرات پیشامابعدالطبیعی پرداخته‌ام. آیین‌های زروانی و اسطوره‌های یونان را با تأکید بر خرونوس و متفکران نخستین آغاز یعنی طالس و آناکسیمندر و دیگر متفکران این عصر را در نسبت با صیرورت و هستی‌شناسی طرح کرده‌ام. اندیشه‌های اسلام قرآنی و نیز البته عرب جاهلی هم اهمیت داشته‌اند که آن‌ها را در فصل عرفای مسلمان، در بخش زمان درونی، به‌عنوان مقدمه به فهم عرفای مسلمان آورده‌ام.

در بخش دوم، نخست به اندیشه‌های بیرونی در باب زمان پرداخته‌ام. ابتدا به افلاطون پرداختم که اندیشهٔ او در اولویت‌دادن به ابدیت در نسبت با زمانمندی، تا زمان معاصر اهمیت داشته است و همهٔ متفکران از این جهت افلاطونی می‌اندیشیده‌اند و رأی او در *تیمائوس* در باب زمان را به‌طور ویژه، با معرفی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او در کتاب *جمهوری*، طرح نمودم. پس از آن ارسطو را به‌عنوان تأثیرگذارترین متفکر در تاریخ مفهوم زمان شرح کردم. اندیشهٔ ارسطو در باب زمان و تعریف او تأثیری منحصربه‌فرد و قاطع در اندیشه به زمان دارد و همهٔ متفکران تحت تأثیر او بوده و زمان را مکانی و یکنواخت می‌فهمیده‌اند. حتی متفکرانی مانند برگسون که مدعی فراروی از این چارچوب هستند نیز همچنان در آن قرار دارند. ملاصدرا علی‌رغم همهٔ ابتکارات فلسفی در باب زمان، همچنان اندیشه‌ای ارسطویی در باب زمان دارد و هایدگر نیز که منتقد ارسطو در باب زمان است، اولاً از جهتی (قول ارسطو به محدودیت زمان

برخلاف متفکران مابعدالطبیعی بعد ارسطو) ارسطو را می‌ستاید، اما تمام همّ او صرف‌نظر از توفیق یا عدم‌توفیق او، معطوف به بررسی زمان مابعدالطبیعی و فهم مبتذل از زمان و ارائهٔ زمانمندی اصیل می‌شود. در این باب در فصل چهارم به‌تفصیل سخن گفته‌ام. بعد از ارسطو به رواقیون و نیز نوافلاطونیان پرداخته‌ام. نوافلاطونیان مقدمه‌ای بر زمان درونی، به‌خصوص در آگوستین، هستند؛ ولیکن به دلایلی که ذکر کرده‌ام، ایشان را در بخش زمان بیرونی بحث کرده‌ام. بعد از ایشان به ابن‌سینا پرداختم. اهمیت ابن‌سینا ازآن‌جهت است که صدرا تمامی بحث‌های خود در حرکت و زمان را در نسبت با ابن‌سینا طرح می‌کند و فهم اندیشهٔ ابن‌سینا در باب حرکت و زمان اهمیتی ویژه در فهم ملاصدرا دارد. بعد از آن سهروردی را طرح کردم. سهروردی تنها یک سطر در آثار خود در باب زمان نوشته است؛ اما ازاین‌جهت که اولین متفکر در جهان اسلام است که زمینه‌ساز حرکت جوهری و فهم صدرا از زمان شده است، نظر او را در این باب آورده‌ام. سهروردی اولین اندیشمند عالم اسلام است که وقوع تضاد در جوهر را می‌پذیرد. بعد از آن میرداماد را طرح کرده‌ام. البته میرداماد نیز بحث مفصلی در باب زمان نداشت؛ اما نظر او را نیز طرح کردم، به‌جهت اهمیت بحث حدوث دهری در اندیشهٔ او و قول او به‌عنوان متفکری که هر دو نوع حرکت توسطی و قطعی را برخلاف دیگران پذیرفت و زمان را به هر دو نوع محقق دانست و این بر رأی صدرا در مخالفت با ابن‌سینا و قول به تحقق هر دو نوع حرکت و دو نوع زمان تأثیر داشت. بحث‌های سهروردی و میرداماد را بسیار خلاصه مطرح کردم.

اما در بخش زمان درونی به چهار متفکر مهم اشاره کرده‌ام و علاوه‌براین به عرفان و تصوف اسلامی پرداخته‌ام. اندیشهٔ زمانمند معاصر مسلماً تحت تأثیر اندیشمندان درونی در باب زمان است. تحقیقات بسیار گسترده‌ای در این باب شده است که به برخی اشاراتی

کرده‌ام. مسلماً در این جریان، از حیث تاریخی، آگوستین اهمیتی ویژه دارد. به‌تفصیل به آگوستین و رأی او در کتاب *اعترافات*، به‌خصوص در باب یازدهم این کتاب، پرداخته‌ام. در این بخش به اندیشهٔ کانت هم پرداخته‌ام. بحث کانت برای من از جهت تأثیر وی بر هایدگر در زمانمندی، بسیار مهم بوده است. در این کتاب، ضمن پرداختن به کانت به‌عنوان فیلسوف مؤثر بر هایدگر، به بحث وی در *نقد عقل محض* با تأکید بر حسیات استعلایی پرداخته‌ام. برای تهیهٔ این فصل از منابع مجزایی استفاده کردم.

علاوه‌براین به برگسون و اهمیت او نیز پرداخته‌ام و اندیشهٔ او در نقد زمان مکانی را که الهام‌بخش هایدگر بوده و شباهاتی با ملاصدرا دارد، به‌تفصیل بحث کرده‌ام. پس از آن به استاد هایدگر، یعنی هوسرل، پرداختم و از زمان تجربه‌شده نزد او بحث کرده‌ام و عملاً اندیشهٔ پدیدارشناسانه در باب زمان را بسط داده‌ام. علاوه‌براین، در این بخش به اندیشهٔ عرفا و متصوفهٔ اسلامی پرداخته‌ام که اندیشه‌ای به‌غایت اصیل است و می‌توان آن را یک وقت‌شناسی[1] تمام‌عیار توصیف کرد. فهم زمان متصوفه به معنای اول، یعنی زمان درونی یا وقت، نزدیک است. در واقع ما در تصوف وقت‌شناسی داریم. زمان صوفیان مانند زمان بیرونی تعدد و تنوع و امتدادهای کمیتی ندارد، بلکه امری واحد است؛ چنان‌که مولانا می‌گوید:

پیش ما صد سال و یک ساعت یکی است
که دراز و کوته ما منفکی است
آن دراز و کوتهی در جسم‌هاست
خود دراز و کوته اندر جان کجاست
(مولانا، ۱۳۷۳: ۲۹۳۷ و ۳/ ۲۹۳۸)

قسمت عرفای مسلمان را به‌عنوان پژوهشگر این تحقیق بسیار

1. Kairologie

می‌پسندم و علاقه‌ای شخصی داشته‌ام. به‌جد معتقدم که مهم‌ترین بخش سنت اسلامی که توان نمایندگی جهان اسلام را دارد و برای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی بیشترین توان را دارد، همین جریان عرفان اسلامی به‌خصوص تصوف است که جا دارد توان مضاعفی برای ایشان صرف شود تا حق این جریان در نمایندگی جهان اسلام ادا شود.

برای هریک از جریان‌ها و متفکران وقت گذاشته و به‌طور کامل تحقیق مجزایی انجام داده‌ام. هر بخش در حکم یک بخش مجزا و مستقل است و برای مثال می‌توان آن را از کتاب جدا کرد و جداگانه به‌عنوان یک مقاله در باب زمان مطالعه کرد. برای هر بخش منابع جداگانه‌ای تهیه کرده‌ام و سعی کردم بیشتر از منابع دست‌اول استفاده کنم. این به‌خصوص در پنج قسمت اندیشهٔ درونی صادق است. درنهایت، طیف گسترده‌ای از منابع برای این فصل استفاده شده و رأی طیف گسترده‌ای از متفکران در باب زمان آمده است و با هر اندیشه‌ای در قالب خودش تحقیق شده است. هرچند حجم این بخش بسیار زیاد است و کمی نامعمول می‌نماید، تمامی مباحث با منطقی که بیان کردم تهیه شده و زمان زیادی گرفته است؛ ولیکن برای فهم نظر خاص ملاصدرا و هایدگر، توضیح نظر ایشان لازم بوده است و مطالب در راستای افق تحقیق نگارش شده‌اند. البته در این میان، این خیر هم وجود داشت که تمامی آرای مهم در باب زمان در کتابی جمع شد. این به محققان بعدی و نیز خوانندگان کمک می‌کند تا تمامی نظریات را با ترتیبی خاص در دست داشته باشند.

اما در باب فصل سوم که مربوط به بحث زمان در اندیشهٔ ملاصدراست، باید یادآور شد که برخلاف هایدگر، ملاصدرا به بحث در باب زمان به‌طور مستقل نمی‌پردازد و ذیل بحث «قوه و فعل» در مجلد سوم *اسفار* مباحثی طرح کرده است؛ بنابراین متون مستقیم بسیار کم بود. ازطرفی بحث زمان در نسبت مستقیم و تنگاتنگ با اصالت

وجود و حرکت جوهری بود و لذا بایستی به آن‌ها هم می‌پرداختم. درنهایت تلاش کردم که فصلی متوازن تهیه کنم. در نگارش این فصل، منبع اصلی *اسفار* بوده است و از هر نُه جلد *اسفار*، البته با محوریت مجلد سوم، استفاده کرده‌ام. منابع دست‌دومی در باب این موضوع که به زمان و نه حرکت در فلسفهٔ ملاصدرا پرداخته باشند، بسیار کم است.

اما در باب فصل چهارم که فصل مربوط به زمانمندی در اندیشهٔ هایدگر است، کار پژوهشی گسترده‌ای انجام داده‌ام. سعی کردم نگارش این فصل هم مطابق با استانداردهای پولی‌لوگ باشد. این متن کاملاً در نسبت با *هستی و زمان* است. در نگارش متن سعی کردم که با خود *هستی و زمان* مواجه شوم و شروح و درآمدهای معمول را کنار بگذارم. سعی کردم کتاب‌های فارسی و حتی انگلیسی را که در تحقیقات متداول فارسی مدام خوانده می‌شوند و مدام تکرار می‌شوند، کنار بگذارم و از متون آلمانی معتبر استفاده کنم. سعی کردم که شرحم بر اساس و روش پدیدارشناسی باشد و از کلی‌گویی در فلسفهٔ هایدگر بپرهیزم. در باب کلیات زیاد سخنی نگفته‌ام و به‌طور مستقیم، به اصل مسئلهٔ زمانمندی که از مباحث سنگین پدیدارشناسی هایدگر است پرداختم. سعی کردم تحقیقم روشمند باشد و از تقسیم‌بندی و طرح معتبری برخوردار باشد. در میان شروح، شرح اُتو پوگلر[1] را در باب نقد هایدگر و زمان مبتذل پسندیدم. اما در توضیح خودِ بحث زمانمندی، از شرح مارگوت فلایشر[2] در باب زمانمندی در هایدگر استفاده کردم. این شرح بسیار معتبر است؛ به‌حدی که تحقیقات دانشگاهی زیادی در آلمان و اتریش، بر اساس کتاب وی در باب زمانمندی نگارش شده‌اند و در تحقیقات مورد توجه بوده است.

این فصل تقسیم‌بندی و منطق دقیقی دارد و کاملاً روشمند به

1. Otto Pöggeler
2. Margot Fleisher

موضوع زمانمندی می‌پردازد. در نگارش این فصل، فقط و فقط از متون آلمانی‌زبان استفاده کردم و به‌طور ویژه، علی‌رغم همهٔ سختی‌ای که مواجهه با متن *هستی و زمان* دارد و هر اهل فلسفه‌ای از آن اطلاع دارد، سعی کردم در خود *هستی و زمان* پاسخ را بیابم. منابع این فصل فقط به زبان آلمانی است. این درگیری مستقیم با *هستی و زمان* و استفاده از صرف متون آلمانی و شروح معتبر، تلاشی در جهت تحقق پولی‌لوگ بوده است. سعی کردم باتوجه‌به نسبت تنگاتنگ زبان و تفکر، به‌خصوص در اندیشهٔ هایدگر، چنان‌که خود او هم می‌گوید، و برای فهم درست او و فهمی خالی از هر ایدئولوژی و یا خالی از هر ساده‌سازی بی‌مورد، به مواجهه‌ای جدی بپردازم. در برگردان عبارات *هستی و زمان* البته برای سهولت در کار، از ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان استفاده کرده‌ام.

متن فصل چهارم ظاهری سخت دارد. متن *هستی و زمان* برای ما مخصوصاً به زبان فارسی بسیار نامأنوس است و من در باب یکی از سخت‌ترین مباحث *هستی و زمان* بحث کرده‌ام. چنان‌که در این فصل خواهم گفت، جالب است که در میان متون دست‌دوم و شروح بر *هستی و زمان*، به‌طور عجیبی تحقیقات در باب زمانمندی بسیار کم است. مثلاً در مقابل مفهوم هستن-در-جهان یا پروا، که البته آن‌ها هم اهمیت ویژه‌ای دارند، متون مربوط به زمانمندی بسیار کم است؛ لذا این متن هم بسیار سخت‌خوان شده است. علی‌القاعده، خوانندگان کتاب بایستی حوصله داشته و کل کار را بخوانند تا درنهایت در آخر فصل، شمای کلی بحث هایدگر حاصل شود. در باب کلیات در هایدگر زیاد سخنی نگفته‌ام. فرض را بر آن قرار داده‌ام که خواننده بسیاری کلیات را می‌داند؛ مثلاً تمایز هستی‌شناختی و یا تمایز میان فرادستی و تودستی و یا بسیاری مباحث دیگر را می‌داند. لذا بخش نخست کار مربوط به «تحلیل تمهیدی دازاین»، بسیار مختصر و پیچیده است؛ اما پس از آن،

بحث زمانمندی شروع می‌شود و بسیاری مباحث به‌مرور خود را در نسبت با زمانمندی آشکار می‌کنند و خواننده در انتها با تصویری واضح مواجه می‌شود. این البته اقتضای خود *هستی و زمان* نیز هست. فقط اندکی صبر خوانندگان کتاب را می‌طلبد و اینکه متن را از ابتدا تا انتها بخوانند. به‌یقین مشکلاتی در راه فهم، در بیان هایدگر به زبان فارسی، وجود دارد که متن را سخت‌تر می‌کند؛ ولی چاره‌ای در این باب نیست و من هم سعی نداشتم که به‌بهانهٔ ساده‌کردن متن به کلی‌گویی بپردازم. این مسئله نه به من، بلکه به فلسفهٔ هایدگر و زبان آلمانی و نسبت آن با زبان فارسی برمی‌گردد. سعی کرده‌ام تحقیقی اصیل در حوزهٔ پدیدارشناسی باشد. در انتهای فصل نیز نقد اصلی به هایدگر در باب زمانمندی را طرح کردم. این‌قدر خام نیستم که خام‌دستانه و عجولانه هایدگر را نقد کنم. تقریر این نقد در واقع در شرح اوتو پوگلر ریشه دارد و بیش از هرکس خود هایدگر متوجه آن بوده است و چنان‌که نشان داده‌ام، خاستگاه «چرخش» در اندیشهٔ هایدگر همین مطلب است.

درنهایت در فصل آخر، با عنوان «گامی در راه تحقق پولی‌لوگ؛ به‌جای نتیجه»، سعی کرده‌ام فهم خودم از مسئلهٔ زمان را که باتوجه‌به شرایط پولی‌لوگ طرح شده، ارائه دهم و این دو را در کنار هم گذاشته و ارزیابی کنم. مسلماً این راه ادامه خواهد داشت و پژوهشگران دیگری از فرهنگ‌های مختلف، در جهت رسیدن به افق ایدئال پولی‌لوگ، تلاش‌های بیشتری خواهند کرد تا پولی‌لوگ به تحقق انضمامی خود نزدیک شود. مسلماً گاهی از شرایط استاندارد دور شده‌ام؛ ولی تمام تلاشم معطوف به حرکت در این چارچوب بوده است.

علی‌رغم این فراروی‌ها، هدف، بررسی یک مسئلهٔ مهم در دو متفکر بسیار مهم و تأثیرگذار از دو فرهنگ مهم، در دو بستر تاریخی متفاوت، بوده است. سعی این بوده که رأی و اندیشهٔ هر متفکر در بستر و منطق درونی اندیشهٔ خودش ارائه شود و سعی در فهم اصیل در نسبت با

بافت اندیشه‌ای آن‌ها بوده است، تا این پژوهش تمهیدی باشد برای تحقق انضمامی پولی‌لوگ با شرایط استاندارد تعامل میان‌فرهنگی که نمایندگان همهٔ فرهنگ‌ها در آن حضوری فعال داشته باشند؛ افقی که یقیناً در آینده محقق خواهد شد.